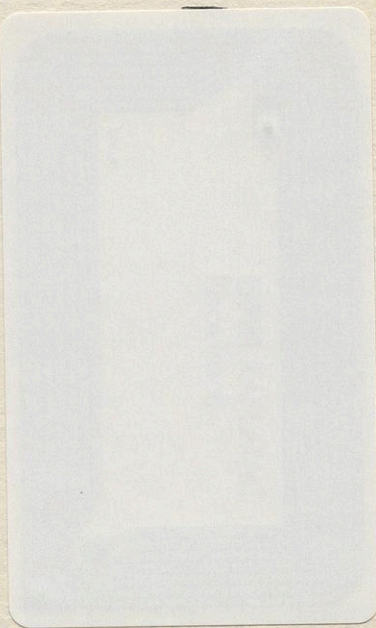




N12<521102568 021



ubTÜBINGEN



Buchbinderei
Schaffhauser
Dillbach, Krummer Weg

These

heiliger Dienst

ausgegeben

57.58
2003, 2004
1/2003
57. Jahrgang
ISSN 0017-9620

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

Du bist mein Atem, wenn ich zu Dir bete

Der tägliche Gottesdienst in der Gemeinde
Dokumentation des Symposions 2002

*TR Lese
(extra)*

Wort zu diesem Heft	1
Hans Hollerweger In memoriam Erzbischof Dr. Alois Wagner († 25.2.2002)	2
<i>TR</i> Diözesanbischof Egon Kapellari Worte zur Eröffnung des Symposions	4
Erfahrungsberichte	5
Winfried Haunerland „Du aber geh in deine Kammer!“ Das Gebet der Glaubenden und der Gottesdienst der Gemeinde	8
Angelus A. Häußling OSB Die Übung der Tagzeiten in der Geschichte der Kirche Gebet und Bekenntnis	23
Georg Braulik OSB Rezeptionsästhetik, kanonische Intertextualität und unsere Meditation des Psalters	38
Markus Eham Zeit-gemäß beten Zur Feiargestalt(ung) von Morgen- und Abendlob in der Gemeinde	57
Gesprächskreise	82
Josef-Anton Willa Die Erneuerung des gemeinschaftlichen Betens als pastorale Notwendigkeit und ökumenisches Anliegen	86

231020

2A 4737

210

Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter an diesem Heft:

Univ.-Prof. DDr. Georg BRAULIK OSB, Freyung 6 (Schottenabtei), A-1010 Wien.

Prof. Dr. Markus EHAM, Frühlingstraße 23a, D-82194 Gröbenzell.

Diakon Engelbert FABSITS, Hackerberg 127, A-8292 Neudau.

Mag. Christian HAIDINGER OSB, Pfarrhofgasse 2, A-4611 Buchkirchen.

Prof. Dr. Winfried HAUNERLAND, Sanderring 2, D-97070 Würzburg.

Em. Prof. P. Dr. Angelus A. HÄUSSLING OSB, Abtei, D-56653 Maria Laach.

Em. Univ.-Prof. Dr. Hans HOLLERWEGER, Friedensplatz 2, A-4020 Linz.

Diözesanbischof Dr. Egon KAPELLARI, Bischofsplatz 4, A-8010 Graz.

Pfr. Dr. Hubert LENZ, Landstraße 18, A-6710 Nenzing.

Mag. Elisabeth MÜLLER, Brunnenplatz 3/II/14, A-7210 Mattersburg.

Horst PRANTER, An der Maut 10, A-9800 Spittal an der Drau.

Dr. des. Josef-Anton WILLA, Zentralstr. 42, CH-6003 Luzern.

Mit kirchlicher Druckerlaubnis

Heiliger DIENST erscheint bis auf weiteres viermal jährlich. – Preis: Einzelpreis pro Heft: € 5,50 sfr 10,-; Jahresabonnement: € 20,-; sfr 36,- (zuzüglich Porto und Versandkosten).

Zahlungen erbeten:

Österreich: Postsparkassenkonto Wien 7.158.890

Deutschland: Postscheckkonto München 1/20046-803

Schweiz: Postscheckkonto Zürich 80-47.078-1

Abbestellungen nur schriftlich zum Jahresschluss, Rücksendung von Heften kann nicht als Abbestellung anerkannt werden.

Herausgeber: Österreichisches Liturgisches Institut, Salzburg, in Zusammenarbeit mit der Liturgischen Kommission für Österreich und den universitären liturgischen Instituten.

Redaktionsteam: Mag. P. Winfried Bachler OSB, Salzburg; MMag. Albert Thaddäus Esterbauer OSB, Salzburg; Dr. Gabriele Max, Gmunden; Univ.-Prof. Dr. Franz Nikolasch, Salzburg; a.o. Univ.-Prof. Dr. Rudolf Pacik, Innsbruck; Mag. Dr. Andreas Redtenbacher, Wien-Trier; a.o. Univ.-Prof. Dr. Erich Renhart, Graz; P. Rupert Schindlauer OSB, Grödig; Univ.-Ass. Dr. Frank Walz, Salzburg; Dr. Robert Wentz, Salzburg.

Schriftleitung: Mag. P. Winfried Bachler OSB gemeinsam mit Dr. Robert Wentz, Salzburg, Postfach 113, A-5010 Salzburg, Telefon: (06 62) 84 45 76-84, Telefax: (06 62) 84 45 76-80, E-Mail: oeli@liturgie.at, Internet: www.liturgie.at.

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

Herstellung: Salzburger Druckerei, Bergstraße 12, Postfach 144, A-5021 Salzburg.

Internationale Zeitschriftennummer (ISSN): 0017-9620

DVR: 0029874 (211)

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

heok

heiliger Dienst

57. Jahrgang – 2003

Herausgeber: Österreichisches Liturgisches Institut, Erzabtei St. Peter, Salzburg
Schriftleitung: Mag. P. Winfried Bachler OSB gemeinsam mit Dr. Robert Wentz
Verleger (Medieninhaber): Verlag St. Peter
alle: A-5010 Salzburg, Postfach 113

Inhaltsverzeichnis des 57. Jahrganges 2003

BEITRÄGE

	Heft	Seite
<i>Winfried Haunerland</i> Das Gebet der Glaubenden und der Gottesdienst der Gemeinde.....	1	8
<i>Angelus A. Häußling OSB</i> Die Übung der Tagzeiten in der Geschichte der Kirche. Gebet und Bekenntnis	1	23
<i>Georg Braulik OSB</i> Rezeptionsästhetik, kanonische Intertextualität und unsere Meditation des Psalters.....	1	38
<i>Markus Eham</i> Zur Feiargestalt(ung) von Morgen- und Abendlob in der Gemeinde.....	1	57
<i>Franz Kohlschein</i> Alte Gebetstexte trotz veränderter Sprache? Zum Umgang mit der liturgischen Tradition heute	2	94
<i>Lothar Lies SJ</i> Eucharistie als Höhepunkt kirchlichen Lebens – auch in der Gemeinde	2	111
<i>Michael Weinmann</i> Gottesdienst-Übertragungen in Hörfunk und Fernsehen in Österreich	2	128
<i>Kardinal Franz König im Gespräch</i> Interview anlässlich des 40. Jahrestages der Promulgation der Liturgiekonstitution	3-4	163
<i>Diözesanbischof Egon Kapellari</i> 40 Jahre Liturgiekonstitution	3-4	171
<i>Andreas Redtenbacher</i> Sacrosanctum Concilium – eine notwendige Hinführung nach 40 Jahren.....	3-4	180
<i>Klemens Richter</i> Liturgiereform als Mitte der Erneuerung von Glaube und Kirche	3-4	191
<i>Philipp Harnoncourt</i> Ein kurzer kritischer Rückblick auf 40 Jahre Liturgiereform.....	3-4	198
<i>Reinhold Malcherek</i> „Vollzug des Priesteramtes Jesu Christi“ (SC 7). Liturgie in personaler Dimension	3-4	205
<i>Arnold Angenendt</i> Wie ist Liturgie zu reformieren?.....	3-4	219
<i>Benedikt Kranemann</i> Liturgiereform – ein Baustein der Liturgiegeschichte	3-4	225
<i>Andreas Heinz</i> Das Liturgische Institut in Trier und seine Bedeutung für die Rezeption der Liturgiekonstitution in Deutschland	3-4	234
<i>Rudolf Pacik</i> Das Konzilstagebuch von Josef Andreas Jungmann SJ	3-4	244
<i>Abt Georg Holzherr</i> Unterwegs mit der Kirche von Rom. 30 Jahre „Synoden“-Hochgebet der Schweiz.....	3-4	260
<i>Werner Horn</i> Liturgia semper reformanda, Die gottesdienstliche und musikalische Reformarbeit der Evangelischen Kirche in Österreich	3-4	267
<i>Albert Gerhards</i> Liturgiewissenschaft nach 40 Jahren Sacrosanctum Concilium Perspektiven und Aufgaben.....	3-4	273
<i>Bischof Kurt Koch</i> Liturgietheologie und amtlicher Dienst. Zur sakramentalen Dimension der kirchlichen Gemeinde	3-4	283
<i>Metropolit Michael Staikos</i> Liturgie als Leben. Gedanken aus ökumenisch-orthodoxer Sicht	3-4	292
<i>Christian Grethlein</i> Die Liturgiereform des II. Vatikanischen Konzils aus evangelischer Sicht	3-4	297

BERICHTE UND KLEINERE BEITRÄGE

<i>Hans Hollerweger</i> In memoriam Erzbischof Dr. Alois Wagner († 25.2.2002).....	1	2
---	---	---

2A 4737



<i>Diözesanbischof Egon Kapellari</i> Worte zur Eröffnung des Symposions.....	1	4
<i>Engelbert Fabsits</i> Regelmäßiger Gottesdienst im Pfarrverband Neudau – Wörth.....	1	5
<i>Horst Pranter</i> Erfahrungen mit der Tagzeitenliturgie in der Gemeinde	1	6
<i>Elisabeth Müller</i> Wort-Gottes-Feier in der Pfarre.....	1	82
<i>Christian Haidinger</i> Beten mit der Jugend.....	1	83
<i>Hubert Lenz</i> Von der täglichen Messe zum täglichen Gottesdienst.....	1	84
<i>Josef-Anton Willa</i> Die Erneuerung des gemeinschaftlichen Betens	1	86
<i>P. Winfried Bachler OSB</i> In memoriam † Erzabt Franz Bachler OSB	2	90
<i>Rudolf Pacik</i> In memoriam † Anton Pomella	2	93
<i>Andreas Heinz</i> Vor 40 Jahren – Aufbruch in und mit der Liturgie.....	2	103
<i>Anton Pomella †</i> Kirchenmusikreform als Liturgiereform	2	108
<i>Gregor Predel</i> Aspekte der Vielfalt des Gottesdienstes	2	121
<i>Andreas Redtenbacher</i> Notizen aus Liturgie und Liturgiewissenschaft	2	141

BUCHBESPRECHUNGEN

<i>J. Kobierna</i> , Muttersprachliche Elemente im Rituale (Franz Kohlschein)	2	145
<i>A. Heinz</i> , Die Eucharistiefeier in der Deutung syrischer Liturgieerklärer (Dietmar W. Winkler)	2	145
<i>M. Probst – K. Richter</i> , Exorzismus oder Liturgie zur Befreiung vom Bösen (Frank Walz)	2	147
<i>A. Redtenbacher</i> , Liturgie und Leben. Erneuerung aus dem Ursprung (Alexander Saberschinsky)	2	148
<i>Th. Stubenrauch</i> , Wer ist Träger der Liturgie? (Andreas Redtenbacher)	2	150
<i>V. Schaubert – H. M. Schindler</i> , Heilige und Namenspatrone im Jahreslauf (P. Franz Lauterbacher OSB)	2	151
<i>A. Reinders</i> , Unser Kind geht zur Erstkommunion (P. Franz Lauterbacher OSB)	2	152
<i>G. Truffer</i> , Das Matthäusevangelium im Minutentakt (P. Franz Lauterbacher OSB)	2	152
<i>B. J. Claret</i> , Hoffnung in einer „zerbrochenen Welt“. Ein Antwortversuch auf die Sinnfrage (P. Franz Lauterbacher OSB)	2	153

AUTORIN und AUTOREN

<i>Angenendt</i> , Prof. em. Dr. Arnold, Münster Wie ist Liturgie zu reformieren?	3-4	219
<i>Bachler OSB</i> , Mag. P. Winfried, Salzburg In memoriam † Erzabt Franz Bachler OSB	2	90
<i>Braulik OSB</i> , Univ.-Prof. DDr. Georg, Wien Rezeptionsästhetik, kanonische Intertextualität und unsere Meditation des Psalters.....	1	38
<i>Eham</i> , Prof. Dr. Markus, Gröbenzell Zur Fei ergestalt(ung) von Morgen- und Abendlob in der Gemeinde	1	57
<i>Fabsits</i> , Diakon Engelbert, Neudau Regelmäßiger Gottesdienst im Pfarrverband Neudau – Wörth.....	1	5

Gerhards, Prof. Dr. Albert, Bonn Liturgiewissenschaft nach 40 Jahren Sacrosanctum Concilium.....	3-4	273
Grethlein, Prof. Dr. Christian, Münster Die Liturgiereform des II. Vatikanischen Konzils aus evangelischer Sicht	3-4	297
Haidinger OSB, Mag. Christian, Buchkirchen Beteten mit der Jugend.....	1	83
Harnoncourt, em. Univ.-Prof. Dr. Philipp, Graz Ein kurzer kritischer Rückblick auf 40 Jahre Liturgiereform.....	3-4	198
Hauenerland, Prof. Dr. Winfried, Würzburg Das Gebet der Glaubenden und der Gottesdienst der Gemeinde.....	1	8
Häußling OSB, Prof. em. P. Dr. Angelus A., Maria Laach Die Übung der Tagzeiten in der Geschichte der Kirche. Gebet und Bekenntnis	1	23
Heinz, Prof. Dr. Andreas, Trier Vor 40 Jahren – Aufbruch in und mit der Liturgie..... Das Liturgische Institut in Trier und seine Bedeutung für die Rezeption der Liturgiekonstitution in Deutschland	2 3-4	103 234
Hollerweger, Em. Univ.-Prof. Dr. Hans, Linz In memoriam Erzbischof Dr. Alois Wagner († 25.2.2002).....	1	2
Holzherr OSB, Abt Georg, Einsiedeln Unterwegs mit der Kirche von Rom. 30 Jahre „Synoden“-Hochgebet der Schweiz.....	3-4	260
Horn, Superintendent em. Univ.-Prof. Mag. Werner, Wien Leiturgia semper reformanda	3-4	267
Kapellari, Bischof Dr. Egon, Graz Worte zur Eröffnung des Symposiums..... 40 Jahre Liturgiekonstitution	1 3-4	4 171
Koch, Bischof Dr. Kurt, Solothurn Zur sakramentalen Dimension der kirchlichen Gemeinde	3-4	283
Kohlschein, Prof. em. Dr. Franz, Bamberg Alte Gebetstexte trotz veränderter Sprache?.....	2	94
König, Kardinal DDr. Franz, Wien Interview anlässlich des 40. Jahrestages der Promulgation der Liturgiekonstitution	3-4	163
Kranemann, Prof. Dr. Benedikt, Erfurt Liturgiereform – ein Baustein der Liturgiegeschichte	3-4	225
Lenz, Pfr. Dr. Hubert, Nenzing Von der täglichen Messe zum täglichen Gottesdienst.....	1	84
Lies SJ, Univ.-Prof. Dr. Lothar, Innsbruck Eucharistie als Höhepunkt kirchlichen Lebens – auch in der Gemeinde	2	111
Malcherek, Dr. Reinhold, Troisdorf-Bergheim „Vollzug des Priesteramtes Jesu Christi“ (SC 7). Liturgie in personaler Dimension	3-4	205
Müller, Mag. Elisabeth, Mattersburg Wort-Gottes-Feier in der Pfarre.....	1	82
Pacik, Ao. Univ.-Prof. Dr. Rudolf, Innsbruck In memoriam † Anton Pomella	2	93
Das Konzilstagebuch von Josef Andreas Jungmann SJ.....	3-4	244
Pomella †, Anton, Zürich Kirchenmusikreform als Liturgiereform.....	2	108
Pranter, Horst, Spittal an der Drau Erfahrungen mit der Tagzeitenliturgie in der Gemeinde.....	1	6
Predel, Dr. Gregor, Forchheim Aspekte der Vielfalt des Gottesdienstes	2	121
Redtenbacher, P. Mag. Dr. Andreas, Klosterneuburg Notizen aus Liturgie und Liturgiewissenschaft	2	141
Sacrosanctum Concilium – eine notwendige Hinführung nach 40 Jahren.....	3-4	180
Richter, Prof. Dr. Klemens, Münster Liturgiereform als Mitte der Erneuerung von Glaube und Kirche	3-4	191
Staikos, Metropolit Dr. Michael, Wien Liturgie als Leben. Gedanken aus ökumenisch-orthodoxer Sicht	3-4	292
Weinmann, Prof. Michael, Wien Gottesdienst-Übertragungen in Hörfunk und Fernsehen in Österreich	2	128
Willi, Dr. des. Josef-Anton, Luzern Die Erneuerung des gemeinschaftlichen Betens	1	86

Wort zu diesem Heft

Am 25. Februar des vergangenen Jahres starb Erzbischof Dr. Alois Wagner. Erzbischof Wagner war von 1970 bis 1981 Mitglied der Liturgischen Kommission für Österreich und der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen des deutschen Sprachgebietes. Hans Hollerweger, em. Professor für Liturgiewissenschaft in Linz, würdigt in einem Nachruf das Wirken des Verstorbenen.

Die Liturgische Kommission für Österreich lud am 14. und 15. Oktober 2002 zu ihrem jährlich stattfindenden Symposion ein, diesmal zum Thema „Der tägliche Gottesdienst in der Gemeinde“. Die Tagungsbeiträge werden in diesem Heft einem größeren Kreis von Interessierten zugänglich gemacht.

In seinen Eröffnungsworten drückt Bischof Egon Kapellari, Graz, die Hoffnung aus, dass angesichts der heutigen Not des Betens das Symposion dazu beitragen werde, den Segen des Gebetes besser zu erschließen.

Nach kurzen Erfahrungsberichten über regelmäßige Gottesdienste im Pfarrverband sowie über Erfahrungen mit der Tagzeitenliturgie in der Gemeinde untersucht Winfried Haunerland, Professor für Liturgiewissenschaft in Würzburg, in seinem Referat das Verhältnis zwischen dem Gebet des Glaubenden und dem Gottesdienst der Gemeinde. Aufgrund biblischer, systematischer und pastoralliturgischer Überlegungen sieht Haunerland keinen Grund dafür, einen Gegensatz zwischen persönlichem Gebet und gemeinschaftlichem Gottesdienst zu konstruieren, vielmehr würden die beiden Gebetsformen von ihrem Zueinander leben.

Die geschichtliche Entwicklung der Tagzeitenliturgie und ihre Folgen für das Beten der Gläubigen schildert Angelus A. Häußling OSB, em. Professor für Liturgiewissenschaft in Benediktbeuern. Aus dieser Geschichte könne die Lehre gezogen werden, dass eine „perfekte“ Gebetsordnung kein erstrebenswertes Ziel zu sein brauche. Wichtig sei es aber, dass die Kirche zeitgemäße Gebetsordnungen schaffe, damit der Glaube eingeübt werden könne.

In seinem Beitrag „Rezeptionsästhetik, kanonische Intertextualität und unsere Meditation des Psalters“ erläutert Georg Braulik OSB, Professor für Alttestamentliche Bibelwissenschaft in Wien, den modernen Perspektivenwechsel in der Psalmenauslegung. Die Psalmen würden einerseits nicht mehr als isolierte Einzeltexte ausgelegt, sondern jeder Psalm werde in seiner Vernetzung mit dem ganzen Psalter und im Gesamt der Heiligen Schrift gesehen. Andererseits vollziehe sich eine Wende vom Text zum Rezipienten bzw. zur Rezeptionsgemeinschaft.

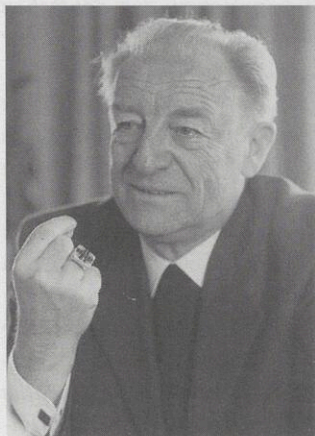
Wie Beten für den modernen Menschen Lebenshilfe aus dem Glauben sein könne, versucht Markus Eham, Professor für Liturgie, Musik und Stimmbildung an der Kath. Universität Eichstätt-Ingolstadt, am Beispiel von Morgen- und Abendlob in der Gemeinde aufzuzeigen. Zeitgemäßes Beten könne Menschen in glaubensschwacher und gebetsarmer Zeit aufatmen lassen.

In acht Gesprächskreisen hatten die Teilnehmenden am Symposion die Möglichkeit zum Erfahrungsaustausch und zur Vertiefung in das Tagungsthema. Aus drei Gesprächskreisen werden in diesem Heft Kurzberichte veröffentlicht.

Mit einem ganz ähnlichen Thema hat sich eine liturgiewissenschaftliche Tagung befasst, welche vom 30.9. bis 2.10.2002 in Freiburg (Schweiz) stattfand: „Betende Menschen – Betende Kirche. Tagzeitenliturgie in den Kirchen der Schweiz im 20. Jahrhundert“. Josef-Anton Willa, Luzern, hat die Kernaussagen der Referierenden zusammengefasst.

Die Schriftleitung

In memoriam Erzbischof Dr. Alois Wagner († 25.2.2002)



Quelle: Diözesanarchiv Linz

Beim ersten Jahresgedächtnis für Erzbischof Dr. Alois Wagner am 25. Februar 2003 im Linzer Maria Empfängnisdom sagte der Münchner Erzbischof Friedrich Kardinal Wetter über den Verstorbenen: „Ein Mann, der die Augen aufgemacht hat und zugepackt hat.“ Damit hat er treffend charakterisiert, wie Erzbischof Wagner seinen priesterlichen und bischöflichen Dienst in der Kirche verstanden und ausgeübt hat. Eine Folge dieser Eigenschaft war, dass er viele verantwortungsvolle Aufgaben in der Diözese Linz und in der Weltkirche übertragen bekam. Nach seinem Studium und der Priesterweihe im Oktober 1952 in Rom und nach seiner Tätigkeit als Kaplan und Jugendseelsorger in der Diözese Linz war Wagner Professor für Pastoraltheologie an der Kath.-Theol. Hochschule in Linz. 1969 wurde er zum Weihbischof ernannt.

Als Generalvikar von 1973 bis 1982 arbeitete er unermüdlich in seiner Heimatdiözese. In der Österreichischen Bischofskonferenz war er für die Entwicklungshilfe verantwortlich, für die er nachhaltige Initiativen setzte. Aufgrund seiner reichen weltweiten Erfahrung wurde Weihbischof Wagner 1981 nach Rom berufen und zum Vizepräsidenten des Päpstlichen Rates „Cor unum“ und 1992 zum Vatikan-Vertreter bei UN-Organisationen ernannt. Nach seiner Emeritierung 1999 kehrte er wieder nach Linz zurück und half, soweit es seine angegriffene Gesundheit zuließ, in der Seelsorge. Er starb am 25. Februar 2002 im 78. Lebensjahr und wurde in der Bischofsgruft des Linzer Domes bestattet.

Die Zeit seiner priesterlichen und bischöflichen Tätigkeit war von der vom Zweiten Vatikanischen Konzil eingeleiteten liturgischen Erneuerung geprägt. Deren Durchführung war ihm aufgrund seiner pastoralen Ausrichtung ein wichtiges Anliegen, schon als Pastoralprofessor, dann aber als Weihbischof in den verschiedensten Gremien. Wagner war von 1970 bis 1981 Mitglied der Liturgischen Kommission für Österreich und der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen des deutschen Sprachgebietes (IAG) und in der Nachfolge von Erzbischof Dr. Eduard Machainer bis zur Ernennung von Erzbischof Dr. Karl Berg 1972/73 auch interimistischer Referent für Liturgie in der Österreichischen Bischofskonferenz und damit Vorsitzender der LKÖ. Dabei war es ihm ein Anliegen, anstehende Diskussionspunkte zum Abschluss zu bringen und gefasste Beschlüsse auch durchzuführen. Gerne erinnere ich mich an sein großes Engagement für Richtlinien für Gottesdienste mit Jugendlichen. Ebenso vertrat er von 1969 bis 1975 die Österreichische Bischofskonferenz als Stellvertretender Vorsitzender der Hauptkommission für die Erarbeitung und Veröffentlichung des „Gotteslob“, weshalb viele Publikationen neben dem Namen des Weihbischofs von Paderborn, Paul Nordhues, auch seinen Namen tragen. Weihbischof Wagner führte in den Jahren 1971 bis 1974 auch den Vorsitz der österreichischen EGB-Kommission, deren Aufgabe es war, den Österreich-Anhang für das „Gotteslob“ zu erstellen.

Diese vielen Daten zur Tätigkeit von Weihbischof Wagner bezeugen nach 30 Jahren den für heutige Verhältnisse unvorstellbaren Aufbruch nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil und die Bewältigung einer umfassenden Reformarbeit. Er hat sich mit aller Kraft für diese Anliegen eingesetzt und unermüdlich dazu ermuntert. Der Maßstab dabei waren ihm nicht nur die theologischen Fundamente der Liturgie der Kirche, sondern ebenso die praktische Anwendung und Durchführbarkeit in den Gemeinden. Dadurch entfachte er in seiner Heimatdiözese einen gewaltigen Erneuerungsschub, besonders in der Einführung des „Gotteslob“. Wie tief er mit diesem Buch verbunden war, zeigt seine testamentarische Anordnung für seine Begräbnisfeier, bei der nur Lieder aus dem „Gotteslob“ gesungen werden sollten.

Sein bischöflicher Wahlspruch „Meine Liebe gehört Euch allen in Christus Jesus“ (1 Kor 16,24) zeigt die innere Zuwendung Erzbischof Wagners zu den Menschen, die in so vielfältiger Weise einen äußeren Ausdruck in seinem pastoralen Wirken als Priester und als überaus volksverbundener Bischof fand. Sie war spürbar in der Feier der Liturgie, wobei er eine schlichte Gestalt bevorzugte, wie ebenso in der weltweiten Sorge für die Menschen in Not. Liturgie und Leben bildeten bei ihm eine fruchtbare Einheit, Gottesdienst und Menschendienst gehörten zusammen. Die Treue zur Kirche war ihm selbstverständlich, weshalb er zu jenen Pionieren gehörte, die nach dem Konzil aus dieser Haltung heraus ein Reformwerk schufen, das trotz der vielen neuen Wege auf dem festen Fundament der katholischen Tradition stand.

Das Gedenken an ihn führt zum Dank für seinen Einsatz im Dienste der Erneuerung der Liturgie und zum Dank an den Ewigen Hohenpriester Jesus Christus, in dessen Liebe sein Leben vollendet wurde.

Hans Hollerweger

Diözesanbischof Egon Kapellari, Graz-Seckau

Worte zur Eröffnung des Symposions

Der Apostel Paulus hat der Gemeinde von Thessalonich gesagt: „Betet ohne Unterlass!“ (1 Thess 5,17). Lebendige Beziehungen zu Gott bedürfen der kontinuierlichen Pflege und Übung, um leben und sich entfalten zu können.

Neben der sonntäglichen Eucharistiefeier, die nur im bedrängenden Notfall durch einen Wortgottesdienst ersetzt werden darf – das ist die Position der österreichischen Bischöfe –, ist der möglichst tägliche Gottesdienst – als Feier der Messe, als Wortgottesdienst oder als gemeinsames Gebet in anderer Gestalt – eine zweite Säule. Im regelmäßigen Gottesdienst der Gemeinde vollzieht sich die Zuwendung Gottes zu den Menschen und die Hinwendung der Menschen zu Gott.

Von der ersten Christengemeinde in Jerusalem wissen wir, dass sie sich täglich zu den Gebeten in den Tempel begeben hat. Die Pilgerin Egeria berichtet, dass sich im Altertum die einheimischen Christen mit den Pilgern und dem Bischof von Jerusalem in der Auferstehungskirche zum Abend- und Morgen Gebet versammelt haben. Sie haben gewusst, dass unsere Zeit, wie es später Bonhöfer es ausgedrückt hat, in Gottes Händen ist und dass sie in der regelmäßigen Begegnung mit dem lebendigen Gott im Tageslauf, im Wochenlauf erhalten wird. Wenn auch Ordenschristen und Priester täglich dieses Stundengebet vollziehen, auch in Stellvertretung für die ganze Kirche, so ist es dennoch bleibende Aufgabe aller Christen täglich allein oder in Gemeinschaft zu beten. Viele volkstümliche Formen haben sich dafür entwickelt, der Engel des Herrn, der Rosenkranz, die Maiandacht, die Segensandacht und die eucharistische Anbetung, um nur einige zu nennen.

Mit dem Stundengebet, dessen Beheimatung in den Gemeinden ein zentrales Anliegen der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanums ist, ergibt dies einen bunten Strauß an Gottesdienstformen, die in jede Pfarre gehören, gleichviel, ob der Priester am Ort wohnt oder nicht.

Dieses Symposium soll uns sensibler dafür machen, dass Kirche am Ort nur dann lebendig ist, wenn sie betet, wenn sie sich regelmäßig und für alle sichtbar im Gotteshaus einfindet. Heute haben viele Menschen das Beten verlernt oder noch gar nicht eingeübt. Ihnen fehlt, glauben wir, eine wesentliche Dimension ihrer menschlichen Existenz. Ein frühes Buch von Karl Rahner trägt den Titel „Vom Segen und von der Not des Gebetes“. Die heutige Not des Betens ist uns wohl ausreichend vertraut und bekannt. Dieses Symposium soll uns dagegen helfen, den Segen des Gebetes für uns und für andere besser zu erschließen.

Erfahrungsberichte

Engelbert Fabsits, Neudau

Regelmäßiger Gottesdienst im Pfarrverband Neudau – Wörth

Seit 25 Jahren bemühen wir uns um die Gestaltung von regelmäßigen Wortgottesdiensten in unserem Pfarrverband Neudau – Wörth.

In unserer Diözese Graz-Seckau hat Prof. Philipp Harnoncourt um die Mitte der siebziger Jahre schon einen intensiven Vorbereitungskurs für Wortgottesdienstleiter abgehalten. Herr Gmoser und ich haben daran teilgenommen. Unser Pfarrer und Dechant Alois Tieber sagte immer schon, dass es eine Überforderung für einen alten Pfarrer sei, als Urlaubsvertreter so viele Gottesdienste zu feiern. So haben wir damals schon Wortgottesdienste gefeiert. Zur Regelmäßigkeit wurde der Wortgottesdienst im Jahre 1980, als unser Pfarrer auch die Pfarre Wörth versorgen musste.

1. Vorstellung der Pfarren

Neudau hat 2000 und Wörth 400 Katholiken. In Neudau werden 2 Filialkirchen mitbetret, wo wöchentlich Gottesdienste gefeiert werden.

2. Unsere Gottesdienstordnung

	Wörth	Neudau
Sonntag	Heilige Messe	Heilige Messe
Montag		
Dienstag	Heilige Messe	
Mittwoch		Heilige Messe
Donnerstag		Filialkirche Limbach: Hl. Messe oder Wortgottesdienst Filialkirche Hackerberg: Hl. Messe oder Wortgottesdienst
Freitag	Heilige Messe oder Wortgottesdienst	Heilige Messe oder Wortgottesdienst
Samstag		Heilige Messe

3. Gottesdienstleiter

In Neudau haben wir sechs und in Wörth drei Wortgottesdienstleiter. Die Einteilung erfolgt monatlich und wird den Leitern schriftlich übermittelt.

4. Wie wird der Wortgottesdienst angenommen?

Da wir seit über zwanzig Jahren Wortgottesdienste in unseren Pfarren feiern, haben die Bewohner immer mehr Verständnis für diese Notwendigkeit. Natürlich gibt es bei uns auch Gottesdienstbesucher, die bei Wortgottesdiensten lieber in die Nachbarpfarre fahren, um dort an einer Eucharistiefeier teilzunehmen. Diese Handlungsweise ist aber zu überdenken: Ist es sinnvoller, eine Messe auswärts zu feiern, oder am Wortgottesdienst der eigenen Gemeinde teilzunehmen?

Der Diakon wird schon durch seine liturgische Kleidung und durch sein Weiheamt besser akzeptiert.

Die Gottesdienstbesucher legen großen Wert, dass in besonderer Weise für ihr Anliegen gebetet wird. Der Wortgottesdienst an den Wochentagen wird manchmal nur von wenigen, oft aber bis zu 40 Personen besucht. Die Zahl der Teilnehmer bei einer Eucharistiefeier oder einem Wortgottesdienst unterscheidet sich nicht wesentlich.

5. Gestaltung der Wortgottesdienste

Für Wortgottesdienste gelten die allgemeinen liturgischen Regeln. Zum Beispiel Aufbau, Rollenverteilung, Lichterprozession mit Ministranten zum Ambo, Gesang, usw.

Als Arbeitshilfen verwenden wir die diözesanen Behelfe. Nach den Fürbitten fügen wir je nach Anliegen eine Andacht, eine Litanei, einen Lobpreis oder einen passenden Psalm aus dem „Gotteslob“ hinzu. Bei den Fürbitten wird der Name des Verstorbenen genannt.

6. Mess-Stipendium

Bei Wortgottesdienstfeiern wird das Stipendium an das Ordinariat oder an die Mission weitergeleitet. Die versammelte Gemeinde aber betet in besonderer Weise für das gewünschte Anliegen.

Bei Verhinderung des Pfarrers (Aufgaben im Dekanat, Krankheit, usw.) fällt kein Gottesdienst aus, sondern es wird ein Wortgottesdienst gefeiert.

Im Auftrag unseres Dechants begleite ich auch die Wortgottesdienstleiter der Pfarren in unserem Dekanat. Wir feiern zuerst gemeinsam einen Wortgottesdienst, um nachher unsere eigenen Erfahrungen auszutauschen. Ich habe großen Respekt vor den Gottesdienstleitern, da sie mit viel Fachkompetenz, Zeitaufwand, Feingefühl und Sorgfalt ihre Wortgottesdienste vorbereiten.

Ich wünsche, dass bald auch jene Seelsorger, die dem Wortgottesdienst nichts abgewinnen können, zur Erkenntnis gelangen, dass auch Laien mit der Gemeinde die Anliegen, die Bitten, den Lob und den Dank vor Gottes Angesicht bringen können und sie selber so von einem möglichen Schlaganfall bewahrt bleiben . . .

Horst Pranter, Spittal an der Drau

Erfahrungen mit Tagzeitenliturgie in der Gemeinde

Ich komme aus der Pfarrgemeinde Spittal an der Drau in Kärnten. Unsere Pfarrgemeinde hat ca. 10.000 Katholiken. Ich bin Religionslehrer im Ruhestand und arbeite in unserer Pfarrgemeinde unter anderem als Wortgottesdienstleiter, Kantor und in einem Arbeitskreis für Kinderliturgie mit.

Meine persönlichen Erfahrungen mit Tagzeitenliturgie in der Pfarrgemeinde reichen etwa 10 Jahre zurück. Meine Liebe zum Psalmensingen geht allerdings schon in die Zeit meiner Ausbildung an der RPA in Graz und auf die Erfahrung bei gestaltpädagogischen Seminaren mit Albert Höfer zurück.

Grundgelegt wurde die Feier der Tagzeitenliturgie von unserem damaligen Kaplan Josef Klaus Donko. Er hat vor 17 Jahren die „Morgenlobrunde“ gegründet. Damals war es eine Gruppe von 8–20 Jugendlichen und Erwachsenen, die miteinander in der Hauskapelle des

Pfarrhofes, jeden Dienstag um 6.30 Uhr, die Laudes gebetet und gesungen haben. Heute ist es eine Gruppe von 8–15 Leuten, wobei 3–4 Leute sich jeweils in der Vorbereitung abwechseln. Ursprünglich lag die Verantwortung für die Gestaltung bei Josef Klaus Donko, heute wird das Morgenlob am Dienstag ganz von Laien getragen. Seit 17 Jahren ist das Morgenlob nie ausgefallen, auch wenn in den schwierigsten Zeiten oft nur 3–4 Leute da waren.

Als 1990 der heutige Seelsorgeamtsdirektor Msgr. Helmut Gfrerer als neuer Pfarrer nach Spittal kam, hat er das Beten des Stundengebetes über diesen Kreis hinaus angeregt, indem er einigen von uns das „Kleine Stundenbuch“ geschenkt und uns auch in das Psalmengebet eingeführt hat. Bald haben wir dann im Kinderliturgiekreis begonnen – ca. einmal im Monat – die Vesper gemeinsam zu beten bzw. nach Möglichkeit zu singen. Daraus ist ein Gebetskreis entstanden, in dem viele auch allein Laudes und Vesper beten und sich dabei mit vielen anderen verbunden und in schwierigen Zeiten auch getragen fühlen.

Vor einigen Jahren, als unser damaliger Diözesanbischof Dr. Egon Kapellari angeregt hat, manchmal anstelle eines Wortgottesdienstes, das Stundengebet als feierliches Morgen- oder Abendlob zu feiern, haben dann einige Wortgottesleiterinnen begonnen, die anfallenden Wortgottesdienste am Abend in der Pfarrkirche als einfache Vesper zu feiern.

Ebenso haben wir begonnen, den 8.00 Uhr Wortgottesdienst am Sonntag in der Filialkirche Edling (ca. alle 2 Monate) als Laudes zu feiern. Wir haben langsam begonnen, den einen oder anderen Psalm nicht nur abwechselnd zu beten, sondern auch zu singen. Sehr geholfen hat uns dabei auch der Behelf unserer Diözese „Alles was atmet, lobe den Herrn!“¹ Wichtig ist dabei, die Leute nicht zu überfordern, sondern mit einfachen Kehrversen (aus dem Gotteslob oder aus Taizé) und einfachen Psalmodien zu beginnen.

Etwa vor sieben Jahren, als Kaplan Michael Jöham in unsere Pfarrgemeinde kam, hat er damit begonnen an den Vorabenden von großen Festen im Kirchenjahr eine feierliche Vesper zu gestalten, mit Weihraucheinlage am Beginn, zum Magnificat oder zu den Fürbitten, oder mit einem Lichtritus am Beginn und mit Kerzen für alle Mitfeiernden.

Auch diese feierlichen Vespere haben wir beibehalten und auch hier teilen sich 3–4 Wortgottesdienstleiterinnen die Verantwortung für die Vorbereitung und Durchführung. Je nach Möglichkeit versuchen wir die Gesänge mit Kantoren und einer Gruppe aus dem Kirchenchor mehrstimmig zu gestalten und natürlich auch die Psalmen zu singen. Allerdings ist auch hier zu sagen, dass diese „Hochform“ nicht immer möglich ist und wir uns sehr bemühen, die Leute nicht zu überfordern. (An diesen feierlichen Vespere nehmen zwischen 40 und 80 Personen teil).

Etwas, was auch schon seit Jahren Tradition hat und sich immer größerer Beliebtheit erfreut, sind die sogenannten „Trauermetten“, ein Morgenlob an den Kartagen, von Gründonnerstag bis Karsamstag.

Abschließend möchte ich noch sagen, dass das Morgen- oder Abendlob bei den jährlichen Glaubenswochen unserer Pfarrgemeinde in Assisi, Rom und anderen Orten, die Liebe und Begeisterung für das gemeinsame Beten und Singen der Psalmen in unserer Gemeinde sehr gestärkt hat.

¹ Alles, was atmet, lobe den Herrn! Morgenlob und Abendlob. Hg. Bischöfliches Seelsorgeamt der Diözese Gurk in Zusammenarbeit mit der Liturgischen Kommission. Klagenfurt 1998.

Winfried Haunerland, Würzburg

„Du aber geh in deine Kammer!“

|| *Das Gebet der Glaubenden und der Gottesdienst der Gemeinde*

„Es gehört zu den gesicherten Erkenntnissen über jedes geistliche Leben, daß das liturgische Beten nicht genügt, um den Geist des Christen auf der Höhe des göttlichen Lebens zu halten. Im Blick über die Kirche als ganze hat sich immer gezeigt, daß neben dem liturgischen Gebet eine ganz umfangreiche fruchtbare Privatfrömmigkeit liegt. Das ist nicht nur deswegen so, weil das Volk der Kulturhöhe des römischen Breviers nicht gewachsen ist, sondern auch, weil das Brevier nicht alle Möglichkeiten und Notwendigkeiten des geistlichen Lebens erschöpft. Es wäre wahrlich eine untragbare Verarmung, wollte man die religiöse Wirklichkeit der Kirche des Reichtums berauben, der täglich aus den Seelen frei und privat emporsteigt, ohne daß er jemals seinen Niederschlag in fester und in die Überlieferung eingehender Form findet. Hätte man die Möglichkeit, alle Christen im Breviergebet zu vereinigen, was natürlich ein vollkommener Irrealismus ist, aber hätte man wirklich die Möglichkeit, es wäre unmöglich, auf das andere zu verzichten. Ja, wenn beides unvereinbar wäre, müßte man lieber das Brevier oder einen Teil davon aufgeben.“¹

Alle zwei Jahre, wenn ich in der Lesehore der Tagzeitenliturgie diesen Text lese, stoße ich mich an dem hier konstruierten Gegensatz. Ist das Gebet der Einzelnen etwa wichtiger als das Gebet der Kirche? Könnten wir auf das gemeinsame Gebet der Kirche verzichten, ohne Schaden zu nehmen? Könnte die Kirche am Ende gar ohne ihren Gottesdienst leben? Die Irritation verschärft sich, weil die Überlegungen von Joseph Pascher stammen, dem 1979 verstorbenen Münchener Liturgiewissenschaftler und Priestererzieher. Und dass Pascher die Liturgie der Kirche hochschätzte, steht außer Frage. Große Verdienste hat er sich im Rahmen der nachkonziliaren Reformarbeit gerade auch bei der Neuordnung der Stundenliturgie erworben. Und dennoch macht Pascher deutlich, dass nach seiner Einschätzung das liturgische Beten nicht das persönliche Beten des Einzelnen überflüssig macht und ersetzen darf. Insofern gibt er dem persönlichen Gebet einen Vorrang vor dem gemeinschaftlichen Gebet.

Mit dieser Rangordnung geht Pascher weiter als das Konzil, das gemeinschaftliches und privates Gebet in gewisser Weise als Ergänzung ansah, wenn es darauf hinweist, dass sich das „geistliche Leben [. . .] nicht schlechthin mit der Teilnahme an der heiligen Liturgie“ deckt. Denn: „Der Christ ist zwar berufen, in Gemeinschaft zu beten, doch muß er auch in sein Kämmerlein gehen und den Vater im Verborgenen anbeten.“² Entschieden verwarf schließlich Papst Paul VI. bei der Vorlage der erneuerten Tagzeitenliturgie jeden „Gegensatz zwischen dem Gebet der Kirche und dem persönlichen Beten“. Vielmehr müsse „die Verbindung zwischen beiden gestärkt und erweitert werden“³.

Die drei Stimmen lassen bereits deutlich erkennen, dass das Verhältnis von gemeinschaftlichem und persönlichem Gebet offensichtlich nicht spannungsfrei ist, ja konkret auch als Konkurrenz wahrgenommen werden kann. Deshalb ist es sinnvoll, bei einem Blick auf

¹ J. PASCHER, *Sinngerechtes Brevierbeten*. München 1962, 67; auch abgedruckt in: *Die Feier des Stundengebetes*. Lektionar. Für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Heft 7. 21.–27. Woche im Jahreskreis. Zweite Jahresreihe. Einsiedeln [u. a.] 1980, 51f.

² SC 12.

³ PAUL VI., Apostolische Konstitution „*Laudis canticum*“ vom 1. November 1970, hier zit. nach DEL 2196–2214, hier 2211.

den täglichen Gottesdienst der Gemeinde und damit auf das gemeinschaftliche Gebet auch dessen Beziehung zum persönlichen Gebet des Einzelnen zu bedenken. Doch hinge eine solche Verhältnisbestimmung in der Luft, wenn nicht zugleich auch die viel grundlegendere Frage gestellt würde, warum denn überhaupt Gebet zu den unverzichtbaren Ausdrücken unseres Glaubens gehört.

Hier knüpfen die folgenden Überlegungen an. In einem ersten Teil sollen einige biblische Beobachtungen einer Annäherung an das christliche Gebet dienen. Dies gilt es in einem zweiten Teil systematisch zu bündeln und dabei auch das Verhältnis von persönlichem Gebet und gemeinschaftlichem Gottesdienst genauer in den Blick zu nehmen. Mögliche praktische Optionen möchte ich in einem dritten Teil skizzieren. Dabei kann ich in diesem Rahmen keine erschöpfende Gebetstheologie entwickeln, weil damit natürlich viele grundlegende Fragen des Glaubens, der Liturgie und der Spiritualität verbunden wären. Die thesenartige Formulierung unterstreicht, dass es jeweils um wichtige, aber sicher ergänzungsbedürftige Aspekte geht.

A. Biblische Beobachtungen

Die biblischen Beobachtungen zielen nicht auf eine historisch-kritische Analyse, sondern auf das Bild, das die neutestamentlichen Schriften von Jesus und der jungen Kirche zeichnen. Einige wenige Hinweise können aber auch genügen, weil es sich weitgehend um bekannte Texte handelt, an die hier erinnert werden muss.

1. Jesus ist ein Mann des Gebetes

Das persönliche Beten ist nach dem Zeugnis der Evangelien für Jesus eine Selbstverständlichkeit. Sie beschreiben nicht, auf welche Weise Jesus am gemeinschaftlichen Gebet teilgenommen hat. Doch ist ihnen offensichtlich wichtig, dass sich Jesus in die Einsamkeit zum Gebet zurückzieht – oftmals ganz allein⁴, manchmal aber auch mit seinen Jüngern⁵. Das Gebet braucht keinen bestimmten Anlass, sondern ist für ihn ein Ausdruck seiner Gottesbeziehung. Auch nach seinem Abschiedsmahl zieht er sich im Garten Getsemani noch einmal zum Gebet zurück. Hier wird jetzt sogar der Inhalt seines Gebetes beschrieben: „Abba, Vater, alles ist dir möglich. Nimm diesen Kelch von mir! Aber nicht, was ich will, sondern was du willst (soll geschehen)“ (Mk 14,36).

Gebetsworte finden sich im Mund Jesu auch in Mt 11,25f: „Ich preise dich, Vater, Herr des Himmels und der Erde, weil du all das den Weisen und Klugen verborgen, den Unmündigen aber offenbart hast. Ja, Vater, so hat es dir gefallen.“ Schließlich enthalten die Evangelien konkrete Formulierungen des betenden Jesus am Kreuz: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ (Mk 15,34) – „Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun.“ (Lk 23,34) – „Vater, in deine Hände lege ich meinen Geist.“ (Lk 23,46).

2. Jesus ist für die Jünger ein Gebetslehrer

Die Erfahrung, dass und wie Jesus betet, motiviert die Jünger, ihn um Unterweisung im Gebet zu bitten. In Lk 11,1 heißt es: „Jesus betete einmal an einem einsamen Ort; und als er das Gebet beendet hatte, sagte einer seiner Jünger zu ihm: Herr, lehre uns beten, wie schon

⁴ Vgl. etwa Mk 1,35; 6,46; Lk 5,16; zur Sache insgesamt: Ch. DUQUOC, *Das Gebet Jesu*. In: *Conc(D)* 18 (1982) 620–625.

⁵ Vgl. Lk 9,18.28.

Johannes seine Jünger beten gelehrt hat.“ Diese Bitte des Jüngers beantwortet Jesus hier bei Lukas mit dem Vaterunser.

Bei Matthäus ist das Vaterunser eingebunden in die Bergpredigt und steht dabei im Kontext einer größeren Belehrung über das Beten, der auch die Überschrift des Vortrags entnommen ist. Mt 6,5-8 lautet: „Wenn ihr betet, macht es nicht wie die Heuchler. Sie stellen sich beim Gebet gern in die Synagogen und an die Straßenecken, damit sie von den Leuten gesehen werden. Amen, das sage ich euch: Sie haben ihren Lohn bereits erhalten. Du aber geh in deine Kammer, wenn du betest, und schließ die Tür zu; dann bete zu deinem Vater, der im Verborgenen ist. Dein Vater der auch das Verborgene sieht, wird es dir vergelten. Wenn ihr betet, sollt ihr nicht plappern wie die Heiden, die meinen, sie werden nur erhört, wenn sie viele Worte machen. Macht es nicht wie sie; denn euer Vater weiß, was ihr braucht, noch ehe ihr ihn bittet.“ Dann folgt der Text des Vaterunsers.

Ohne dass diese Gebetskatechese erschöpfend ist⁶, so werden doch einige wichtige Hinweise für das christliche Gebet genannt. (1) ist es offensichtlich eine Selbstverständlichkeit, dass der Christ betet. (2) soll sein Gebet keine Glaubensdemonstration sein, sondern Medium seiner persönlichen Beziehung zum Vater, zu Gott. (3) schließlich ist das Gebet nicht eine Information Gottes und bedarf auch nicht vieler Worte.

In gewisser Weise erscheint Gebet hier als etwas Intimes, das in der Einsamkeit des eigenen Hauses seinen Platz hat. Freilich wäre es verfehlt, Gebet bei Jesus nur als etwas Individuelles zu verstehen. Schon das folgende Vaterunser macht deutlich, dass die Christen – auch wenn sie es möglicherweise alleine sprechen – gemeinschaftlich vor Gott stehen.⁷ Ausdrücklich fordert Jesus die Jünger auf, gemeinsam zu bitten: „Denn wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen“ (Mt 18,20).

3. Die Kirche ist zuerst und wesentlich betende Kirche

Das Bild, das Lukas in seiner Apostelgeschichte zeichnet, zeigt die Kirche von Anfang an als betende Kirche. Nach letzten Anweisungen und Belehrungen des Auferstandenen und nach seiner Himmelfahrt zieht sich die Jüngergemeinschaft Jesu nach Jerusalem in das Obergemach zurück, um zu beten. „Sie alle verharrten dort einmütig im Gebet“ (Apg 1,14). Ob es ein Zufall ist, dass das Hören auf Jesu Worte und das Gebet das Erste ist, was von der sich bildenden Jüngergemeinde in der Apostelgeschichte gesagt wird? Oder ob nicht darin doch etwa Programmatisches und Normatives für die Kirche aufscheint? Es ist Ausdruck einer Sehnsucht, die noch erfüllt werden muss. Gerade als betender Gemeinschaft wird der Kirche der Heilige Geist gesandt.

Immer wieder wird in der Apostelgeschichte deutlich, dass Gebet zum Alltag der Einzelnen und der Gemeinschaft gehört. Petrus betet allein auf dem Dach des Hauses in Joppe (Apg 10,9), kann aber auch zum Gebet in den Tempel gehen (Apg 3,1). Vor großen Entscheidungen oder Wundertaten wird gebetet – sei es von der ganzen Gemeinde oder auch von Einzelnen (Apg 1,24; 9,40; 28,8). Das Gebet wird ausdrücklich als Aufgabe der Apostel herausgestellt (Apg 6,4) und gehört zu allen Amtsübertragungen (Apg 6,6; 13,3; 14,23).

⁶ Vgl. J. GNILKA, Das Matthäusevangelium. I. Teil. Freiburg – Basel – Wien 1986 (HThK I/1) 210f.

⁷ Vgl. so auch R. SCHNACKENBURG, Matthäusevangelium 1,1–16,20. Würzburg 1985 (NEB.NT 1,1) 63: „Dem Beter im Verborgenen begegnet Gott der Vater. Das Gemeindegebet, im Vaterunser vorausgesetzt, ist damit nicht ausgeschlossen. Jesus kennt beide Gebetsweisen (vgl. Mk 1³⁵ Lk 4¹⁶).“

Es zeichnet aber offensichtlich fast regelmäßig das Beieinandersein der Christen aus (Apg 2,42; 12,5; 12,12; 16,5; 20,36; 21,5).

Bemerkenswert sind in diesem Zusammenhang auch die Gebetsworte des sterbenden Stephanus. In großer inhaltlicher Parallele zu den Worten Jesu am Kreuz ruft er: „Herr Jesus, nimm meinen Geist auf“ (Apg 7,59) und „Herr, rechne ihnen diese Sünde nicht an“ (Apg 7,60). Das erste Gebetswort „ist eine christologisch gewendete Wiederholung des Sterbegebets Jesu“⁸, und sofern nicht die Vergebungsbitten in Lk 23,34 „Jesus sekundär in den Mund gelegt wurde“, handelt Stephanus auch mit der zweiten Bitte „nach dem Vorbild Jesu“⁹. Beachtenswert sind die Worte des Stephanus, weil es sich hier um Gebetsrufe handelt, die nicht an den Vater, sondern an Jesus Christus gerichtet sind.

4. Den Christen ist beständiges Gebet aufgetragen

In seinem vermutlich ältesten überlieferten Brief fordert Paulus die Gemeinde in Thessalonich gegen Ende auf: „Betet ohne Unterlass! Dankt für alles; denn das will Gott von euch, die ihr Christus Jesus gehört“ (1 Thess 5,17f). Es kann hier offenbleiben, was mit dem Gebet ohne Unterlass genau gemeint ist. Aber wie auch andere Gebetsaufforderungen¹⁰ zeigen, geht es Paulus offensichtlich „um nichts Geringeres als um typische Äußerungen, wie sie dem neuen Sein in Christus angemessen sind“¹¹.

Auch in den Deuteropaulinen finden sich entsprechende Aufforderungen: „Hört nicht auf, zu beten und zu flehen! Betet jederzeit im Geist; seid wachsam, harrt aus und bittet für alle Heiligen“ (Eph 6,18). Den gottesdienstlichen Vollzug hat vermutlich Kol 3,16 im Blick, wenn es heißt: „Das Wort Christi wohne mit seinem ganzen Reichtum bei euch. Belehrt und ermahnt einander in aller Weisheit! Singt Gott in eurem Herzen Psalmen, Hymnen und Lieder, wie sie der Geist eingibt, denn ihr seid in Gottes Gnade.“ Dabei geht es wohl kaum darum, dass die Psalmen, Hymnen und Lieder nur still („in eurem Herzen“) vollzogen werden.¹² Nach Joachim Gnilka soll dem „äußeren Vorgang [. . .] ein innerer Vorgang entsprechen. Das Gott zugewandte frohe Herz soll ihm Lieder singen. Die Teilnahme am Gottesdienst ist ein den ganzen Menschen, nicht nur seinen Mund betreffender Akt“¹³. Damit wird hier deutlich, dass das gemeinschaftliche gottesdienstliche Beten nicht vom persönlichen Gebetsakt des Einzelnen einfach zu trennen ist.¹⁴

5. Gebet ist Ausdruck der Gottesbeziehung

Alle bisherigen Beobachtungen zeigen die Selbstverständlichkeit des Gebetes bei Jesus und im Urchristentum. Sie bezeugen sowohl das Gebet des Einzelnen als auch das gemein-

⁸ G. SCHNEIDER, Die Apostelgeschichte. Teil I. Freiburg – Basel – Wien 1980 (HThK V/1) 477.

⁹ Ebd. 478.

¹⁰ Vgl. etwa Röm 12,12; 15,30; Phil 4,6.

¹¹ F. LAUB, 1. und 2. Thessalonicherbrief. Würzburg 1985 (NEB.NT 13) 33.

¹² Vgl. den von Kol 3,16 abhängigen Vers Eph 5,19, wo es ausdrücklich heißt: „Lasst in eurer Mitte [!] Psalmen, Hymnen und Lieder erklingen, wie der Geist sie eingibt.“

¹³ J. GNILKA, Der Kolosserbrief. Freiburg – Basel – Wien 1980 (HThK X/1) 201.

¹⁴ Ein Hinweis in Anlehnung an das, was bei den Gebetsworten des Stephanus beobachtet werden konnte: Die Aufforderung aus Kol 3,16 ist offensichtlich in Eph 5,19 aufgegriffen worden, ist aber dort jetzt wieder christologisch gewendet worden. Hieß es im Kolosserbrief „Singt Gott ... Psalmen, Hymnen und Lieder“, so lautet die Aufforderung im Epheserbrief: „Lasst in eurer Mitte Psalmen, Hymnen und Lieder erklingen, wie der Geist sie eingibt. Singt und jubelt aus vollem Herzen zum Lob des Herrn!“ Nach J. GNILKA, Der Epheserbrief. Freiburg/Basel/Wien ²1977 (HThK X/2) 271 zeigt diese Veränderung „eine spätere Reflexionsstufe an“.

schaftliche Gebet. Gibt es aber auch Hinweise, warum das Gebet für die Jünger Jesu wichtig ist oder welche Bedeutung es für ihr Leben haben kann? Primärer Bezugstext muss hier natürlich das Vaterunser sein. Gerade in der matthäischen Fassung macht es bereits in der Anrede deutlich, dass es im Gebet um einen Ausdruck der Gottesbeziehung geht: „Unser Vater“. Die ersten Bitten des Herrengebets beziehen sich auf die endgültige Offenbarung des Reiches Gottes. Sie zielen nicht auf die Tat des Menschen, sondern auf die Tat Gottes. Aber wer immer diese Bitten ehrlichen Herzens sprechen will, „kann es nur tun in der Bereitschaft, nichts zu tun, was dem heiligen Namen widerspricht“¹⁵. „Vor allem wird er den Willen Gottes bejahen, wie Jesus ihm diesen nahebrachte.“¹⁶

Der vertrauensvolle Umgang mit Gott im Gebet setzt in der Tiefe die Bereitschaft voraus, dem Willen Gottes nachzuspüren und sich von diesem prägen zu lassen. Dass dies nicht in einer oberflächlichen Weise geschehen muss, die die vitalen Kräfte des Menschen ignoriert, zeigt das Gebet Jesu im Garten Getsemani: „Abba, Vater, alles ist dir möglich. Nimm diesen Kelch von mir! Aber nicht, was ich will, sondern was du willst (soll geschehen)“ (Mk 14,36).

Gebet und Gottesdienst dürfen für den Christen keine isolierten Akte sein, sondern müssen sein Leben prägen. Vielleicht zeigt das besonders eindringlich Röm 12,1f: „Angesichts des Erbarmens Gottes ermahne ich euch, meine Brüder, euch selbst als lebendiges und heiliges Opfer darzubringen, das Gott gefällt; das ist für euch der wahre und angemessene Gottesdienst. Gleicht euch nicht dieser Welt an, sondern wandelt euch und erneuert euer Denken, damit ihr prüfen und erkennen könnt, was der Wille Gottes ist: was ihm gefällt, was gut und vollkommen ist.“ Was im konkreten Gebet und im gemeinschaftlichen Gottesdienst ins Wort gehoben und damit ausdrücklich wird, ist jene Gottesbeziehung, die das Sein in Christus ganzheitlich prägen soll. Wer im Gebet sein Leben vor Gott bringt, lernt zugleich, es im Lichte Gottes zu sehen. Damit aber verlassen wir bereits den Bereich der biblischen Beobachtungen und versuchen, auf ihrer Grundlage einige systematische Überlegungen anzuschließen.

B. Systematische Überlegungen

Wie schon oben erwähnt, kann es hier nicht um eine umfassende Theologie des Gebetes gehen. Aber einige Eckpunkte sollen genannt werden, die für gegenwärtige Bemühungen um eine Intensivierung und Befruchtung des privaten und gemeinschaftlichen Gebetes hilfreich erscheinen.

1. Beten ist Glaubensakt

Gebet und Glaube stehen offensichtlich in einer engen Wechselbeziehung. „Der prinzipielle und dauerhafte Ausfall der Gebetspraxis ist im allgemeinen identisch mit dem Tod oder zumindest dem Sterbeprozess lebendigen Glaubens.“¹⁷ So wichtig auch das Bekenntnis des Glaubens und die Rede über Gott ist, so werden wir doch mit Walter Kasper das Gebet als den

¹⁵ GNILKA (s. Anm. 6) 219.

¹⁶ Ebd. 221.

¹⁷ U. WILLERS, Beten als unzeitgemäße Zumutung? In: Beten: Sprache des Glaubens – Seele des Gottesdienstes. Fundamentaltheologische und liturgiewissenschaftliche Aspekte. Hg. U. Willers. Tübingen – Basel 2000 (Pietas Liturgica 15) 45–74, hier 47.

„Ernstfall des christlichen Glaubens“ bezeichnen können.¹⁸ Nicht die theoretische Beschäftigung mit Fragen der Religion vollzieht sich im Gebet, sondern wirkliches Gebet ist existenzieller Glaubensakt. Jede ernsthafte Glaubenskrisen stellt deshalb die Sinnhaftigkeit des Gebetes in Frage.¹⁹

Dabei geht es hier noch gar nicht um eine exakte Abgrenzung dessen, was mit Gebet gemeint ist. Sicher wird man hier nicht nur an jene Formen denken dürfen, in denen ausdrücklich ein personales Gegenüber angesprochen wird. Viele Formen der Betrachtung und der Meditation werden wir in einem umfassenden Sinn als Ausdrucksformen des Gebetes ansprechen können. Der Glaube an einen personalen Gott, der uns Menschen anspricht und an den wir uns wenden können, findet aber wohl doch seinen dichtesten Ausdruck dann, wenn wir uns seinem Wort im Wort der Schrift öffnen und wenn wir ihn im Gebet anzusprechen wagen.

Es kann nicht verwundern, dass zu den großen Konstanten christlicher Gebetspraxis neben dem Vaterunser der Umgang mit den Psalmen und die geistliche Schriftlesung gehören. Damit ist die gesamte Gebetspraxis zutiefst geprägt vom Wort Gottes – unabhängig davon, ob sich die Beter die Psalmen zum eigenen Gebetswort machen oder ob die Psalmen ihnen als Meditationstexte dienen, die zum eigentlichen persönlichen Gebet hinführen. Gebet, das vom Wort Gottes geprägt ist, ist immer schon Ausdruck des Glaubens an den Gott, der sich in der Geschichte Israels und in der Person Jesu von Nazareth offenbart hat.

2. Auch der einzelne christliche Beter betet immer als Glied am Leib Christi

Es zeichnet die Liturgie aus, dass sie als Gottesdienst der Kirche wesentlich eine gemeinschaftliche Handlung ist, in der die einzelnen Beter sich gleichsam als Teil des kirchlichen Subjekts erfahren. Es wäre allerdings problematisch, dem persönlichen Gebet des Einzelnen jeden kirchlichen Charakter abzusprechen. „Auch das ‚private‘ Gebet der Christen (als Einzelne oder in kleinen Gruppen) ist keine ‚Privatanglegenheit‘ die mit der Kirche nichts zu tun hätte.“²⁰ Denn durch Taufe und Firmung steht der Christ bleibend in einer Beziehung zur Kirche, so dass auch das Handeln des einzelnen Christen, zwar nicht amtliches, aber dennoch kirchliches Handeln ist. „Auch dieses Gebet ist ein Gebet der Getauften und mit dem Geist Gestärkten, der begnadeten Menschen, die in den mystischen Leib Christi eingegliedert sind.“²¹

So wird bereits aus theologischen Gründen deutlich, dass eine zu starke Trennung zwischen dem amtlichen Gebet der Liturgie und dem persönlichen – gleichsam privaten – Gebet des Einzelnen problematisch ist. Karl Rahner hat dem liturgischen Gebet nur einen geringen Vorzug geben wollen und es durchaus für denkbar gehalten, „daß im konkreten Fall ein nichtliturgisches Gebet heiliger und für die Kirche segensreicher sein kann als ein liturgisches.“²² Denn: „Die eigentliche Würde des christlichen Gebetes ist beiden gemeinsam und kann durch nichts überboten werden: Beides ist wirklich Gebet des *heiligen* Vol-

¹⁸ W. KASPER, Einführung in den Glauben. Mainz ⁵1977, 79.

¹⁹ Vgl. dazu etwa R. GUARDINI, Vorschule des Betens. Mainz – Paderborn ⁸1986, 156–159.

²⁰ K. RAHNER, Das Gebet des Einzelnen und die Liturgie der Kirche. In: DERS., Gnade als Freiheit. Kleine theologische Beiträge. Freiburg 1968 (HerBü 322) 101–112, 106.

²¹ Ebd. 106.

²² Ebd. 111.

kes Gottes, geschieht im Leib Christi unter seiner Gegenwart und ist getragen vom Heiligen Geist.“²³

Damit ist natürlich nichts gesagt über die besondere Bedeutung des sakramentalen Handelns der Kirche. Auch soll damit nicht jede Form gottesdienstlichen Handelns definitiv als Liturgie angesprochen werden. Klar aber dürfte sein, dass das Gebet einzelner Beter immer einen gewissen Anteil am großen Gebetsvollzug der Kirche hat. Wenn die Kirche eine konkrete Ordnung für die Tagzeitenliturgie vorlegt und wenn sie diese Ordnung allen empfiehlt und einigen verbindlich vorschreibt, dann geht es primär ja nicht um eine konkrete Gestalt des Gebetes, sondern darum, dass „diese Aufgabe der ganzen Gemeinschaft wenigstens durch sie [die zum heiligen Dienst Berufenen] sicher und beständig erfüllt wird und damit so das Gebet Christi in der Kirche unablässig fort dauert“²⁴. Auf ihre Weise, so werden wir sagen können, nehmen auch jene an dieser Aufgabe der Kirche teil, die in anderer Weise als Christen beten. Die große Parallelität der wichtigeren Horen der Tagzeitenliturgie zu den üblichen Gebetszeiten frommer Christen und ihren sogenannten täglichen Gebeten unterstreicht noch einmal die theologische Nähe des persönlichen Betens der Einzelnen zum amtlichen Beten der Kirche.²⁵ Das Beten der Einzelnen ist in dieser Perspektive nicht vom Beten der Kirche zu trennen. Doch findet das Beten der Kirche natürlich einen sinnenfälligeren Ausdruck dann, wenn gemeinschaftlich gebetet und Gottesdienst gefeiert wird.

3. Beten ist die „Seele des Gottesdienstes“

Unter dem Titel „Beten: Sprache des Glaubens – Seele des Gottesdienstes“ erschien vor zwei Jahren ein umfangreicher Sammelband zur Theologie des Gebetes.²⁶ Schlagwortartig ist mit dem Titel nicht nur daran erinnert, dass Beten Glaubensrede ist. Eindrücklich wird Gottesdienst darüber hinaus insgesamt als Gebetsvollzug klassifiziert.²⁷ Formal dürfte das weitgehend selbstverständlich sein. Zumindest zu allen amtlich geordneten liturgischen Feiern gehören ausdrückliche Gebete, und nicht selten sind dies zumindest in unserer Tradition auch große feierliche anamnetisch-epikletische Gebetstexte, die von ihrer zentralen Funktion her die jeweilige Feier als Ganze bestimmen. Das gilt etwa für die meisten sakramentalen Feiern. Aber auch die einzelnen Horen der Stundenliturgie beginnen immer mit einem Gebetsruf und enden mit einer klassischen Oration, in der sich die Kirche ausdrücklich an den Vater (seltener an Christus) wendet. Von daher werden wir sagen können, dass zum Gottesdienst wesentlich Gebet gehört.

²³ Ebd. 110f. – Vgl. auch H. SCHALLER, Art. „Gebet IV. Systematisch-theologisch“. In: LThK³ 4, 313f, hier 313: „Christliches Beten ist Beten in der Kirche. Deshalb ist der Christ (auch in der tiefsten myst. Erfahrung) niemals solus cum Deo solo, sondern immer ein Glied des Leibes Christi.“

²⁴ AES 28.

²⁵ Hier geht es allein um das ekklesiologische Gewicht auch des „privaten“ Morgen- und Abendgebets. Dass das regelmäßige gemeinsame Gebet möglicherweise auch seine Wurzeln in einer regelmäßigen Gebetspraxis der einzelnen Christen hat, bleibt davon unberührt.

²⁶ Vgl. Beten: Sprache des Glaubens – Seele des Gottesdienstes (s. Anm. 17).

²⁷ Vgl. auch H. BECKER, „Du bist mein Atem, wenn ich zu dir bete“. Anregungen zur Erneuerung des täglichen Gebetes. In: Beten: Sprache des Glaubens (s. Anm. 17) 489–505, hier 489: „Als Sprache des Glaubens ist Beten zugleich Seele des Gottesdienstes. Ohne den Atem des Gebetes wird der Gottesdienst seelenlos – geistlos – leblos.“

Aber nicht nur dann, wenn ausdrücklich eine Oratio an Gott gerichtet wird, wird Gottesdienst zum Gebet. Auch das Hören der Schrift oder das meditative Betrachten der Psalmen ist ja eingebettet in den dialogischen Prozess der Begegnung von Gott und Mensch. Alles, was im Gottesdienst geschieht, soll ein geistliches Geschehen sein – und alles nimmt von daher Teil an dem Gebetsvollzug „Gottesdienst“. Dass dies natürlich Konsequenzen haben muss für die sachgerechte Gestalt des Gottesdienstes, kann hier nur angedeutet werden. So dürfte es offensichtlich sein, dass eine kalte Sprache der Information oder innerweltlicher Handlungsanweisungen dem gottesdienstlichen Geschehen nicht angemessen ist. Denn wenn Beten wirklich die Seele des Gottesdienstes ist, dann soll der Gottesdienst feiernde Christ nicht nur einzelne Gebete sprechen bzw. hörend mitvollziehen, sondern eintreten in einen Gebetsvorgang. Dieser aber soll sich nicht auf isolierte Gebetsakte beschränken und darf deshalb nicht durch Aktionismus oder Banalität zerstört werden. Damit aber deutet sich bereits an, dass der Gottesdienst nicht allein von den richtigen Gebetstexten der amtlichen Ordnung lebt, sondern wesentlich geprägt und getragen wird von den betenden Menschen in der konkreten Feier.

4. Das Beten der Einzelnen ist Voraussetzung für das gemeinschaftliche Beten der Kirche

In ganz unterschiedlichen Kontexten wird immer wieder betont, dass die Kirche nicht von ihren Institutionen lebt, sondern von den Menschen, die glaubend, hoffend und liebend Kirche leben. Das gilt auch vom Gottesdienst der Kirche. So sehr die geprägten Ordnungen der Tradition ein wertvoller Schatz der Kirche sind, sie kommen nur zur Leuchtkraft durch konkrete Menschen, die glaubend, hoffend und liebend diese Ordnungen sich zu eigen machen und mit Leben erfüllen. Insofern lebt der Gottesdienst der Kirche und jedes gemeinschaftliche Beten der Kirche von konkreten Menschen, die beten können.

Für das, was wir als Krise des Gottesdienstes heute bezeichnen können, gibt es sicher vielfältige Ursachen. Zu denken ist etwa an die Bindungswiderstände in unserer heutigen Gesellschaft oder auch an die große Distanz zwischen agrarisch-naturaler Symbolsprache der Liturgie und unserer industriell-technologischer Alltagswelt. Doch dürfte die gemeinschaftliche Feier der Liturgie auch deshalb so problematisch geworden sein, weil sie immer weniger ein entsprechendes religiöses Handeln und Beten im privaten Bereich zur Grundlage hat. Klemens Richter hat es schon vor mehr als zehn Jahren so formuliert: „Wo [. . .] das persönliche Gebet nicht eingeübt wurde, wo das Familiengebet nie vollzogen wurde, wird der Zugang zum gemeinschaftlichen Beten nur schwer möglich sein. Und wer im täglichen Leben nicht danken und loben, auch nicht bitten kann, wird es mit dem liturgischen Beten schwer haben.“²⁸

Mit großer Selbstverständlichkeit geht die Liturgie ja selbst von betenden Trägern des Gottesdienstes aus. Hingewiesen sei nur auf die Gebetsstille nach dem „Lasset uns beten“ vor dem Tagesgebet der Messe²⁹ oder auf die Gebetsstille, die nach den Psalmen der Tagzeitenliturgie vorgesehen ist, wenn der Vorsteher Psalmorationen spricht³⁰. Nach Beendi-

²⁸ K. RICHTER, Vorwort. In: J. A. JUNGSMANN, Christliches Beten in Wandel und Bestand. Mit einem Vorwort zur Neuauflage von Klemens Richter. Freiburg – Basel – Wien 1991, VII–XIX, hier XVIII.

²⁹ Vgl. AEM 32: „in einer kurzen gemeinsamen Stille soll sich jeder auf die Gegenwart Gottes besinnen und sein eigenes Gebet im Herzen formen“.

³⁰ Vgl. Zeremoniale für die Bischöfe in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes. Solothurn [u. a.] 1998, 71 (Nr. 198): „Werden Psalmorationen gebetet, so wird zunächst die Anti-

gung der Kommunion sieht die Allgemeine Einführung in das Römische Messbuch die Möglichkeit vor, dass alle „einige Zeit in Stille“ beten³¹, und den Priestern werden im großen gemeinschaftlichen Ritual der Messfeier ausdrücklich einzelne persönliche und deshalb still zu vollziehende Gebete vorgegeben³². Frühere liturgische Ordnungen kannten ausdrücklich auch noch Gebete, die vor dem eigentlichen Beginn der Feiern still zu sprechen waren.³³ Solche Gebetstexte sind heute nicht mehr vorgeschrieben, doch zielt die von der jüngst erschienenen dritten Auflage des Missale Romanum eingeforderte Stille vor dem Beginn des Gottesdienstes auf eine andächtige Einstellung auf die Feier und damit vermutlich auf eine betende Vorbereitung.³⁴ Unabhängig vom gültigen Vollzug einer liturgischen Feier durch fromme und weniger fromme Menschen wird doch deutlich, dass der amtliche Gottesdienst der Kirche nicht wenig davon lebt, dass die heilige Handlung als konkretes und damit auch persönliches Beten vollzogen wird.

So zeigt sich, dass das persönliche Beten der Einzelnen außerhalb und innerhalb der Liturgie zu den Voraussetzungen des liturgischen Betens in der Gemeinschaft der Kirche gehört. Die These wird allerdings nur richtig verstanden, wenn wir sie in eine Beziehung setzen zu einer weiteren These, die sich zu ihr dialektisch verhält.

5. *Das gemeinschaftliche Beten der Kirche ist Voraussetzung für das Beten der Einzelnen*

„Aus monastischer Perspektive erscheint das gemeinsame Gebet [. . .] als eine Erziehung zum Alleinsein mit Gott.“³⁵ So schreibt – vielleicht überraschend – Adalbert de Vogüé in seinem theologisch-spirituellen Kommentar zur Benediktsregel. Im ursprünglichen Konzept steht damit das gemeinschaftliche Gebet ganz im Dienst des persönlichen Gebets der einzelnen Mönche. Doch ist das gemeinschaftliche Gebet sicher nicht nur eine pädagogische Hilfe für den Einzelnen, sondern vielmehr eine zutiefst theologische Voraussetzung für sein Gebet.

Denn als Christen beten wir in der Gemeinschaft der Kirche. Und wir beten aus dem Glauben heraus, den wir von der Kirche empfangen haben. Schon wenn wir beim Gebet die Schrift aufschlagen, knüpfen wir bei dem gemeinschaftlichen Gottesdienst der Kirche an.

phon wiederholt; dann gibt der Bischof die Mitra ab, erhebt sich und spricht, während alle stehen, die Gebetseinladung ‚Lasset uns beten‘. Alle beten in Stille. Danach spricht der Bischof die zum Psalm oder zum Canticum gehörende Oratio.“

³¹ AEM 56j.

³² Vgl. die in der 1. Person Singular formulierten und leise zu sprechenden Gebete vor dem Evangelium, zur Händewaschung und vor der Kommunion.

³³ Vgl. dazu A. A. HÄUSSLING, Wie beginnt Gottesdienst? Beobachtungen an den Horen der Tagzeitenliturgie. In: DERS., Christliche Identität aus der Liturgie. Theologische und historische Studien zum Gottesdienst der Kirche. Hg. M. Klöckener – B. Kranemann – M. B. Merz. Münster 1997 (LQF 79) 257–270, hier 260–262.

³⁴ Vgl. IGM 2002, 45: „Iam ante ipsam celebrationem silentium laudabiliter servatur in ecclesia, in sacristia, in secretario et in locis ipsis propinquioribus, ut omnes se ad sacra peragenda devote et rite disponantur.“

³⁵ A. DE VOGÜÉ, Die Regula Benedicti. Theologisch-spiritueller Kommentar. Hildesheim 1983 (RBS.S 16) 164. Zur Sache selbst vgl. insgesamt B. FISCHER, Das Verhältnis von festgelegtem Gemeinschaftsgebet und freiem Gebet des einzelnen in der Regel des heiligen Benedikt. In: TThZ 90 (1981) 1–18, hier zit. nach DERS., Frömmigkeit der Kirche. Gesammelte Studien zur christlichen Spiritualität. Hg. A. Gerhards – A. Heinz. Bonn 2000 (Hereditas 17) 18–34 und dort u. a. den Hinweis: „Nach der RB soll das Gebetsleben der Mönche geprägt sein von einer Koexistenz zwischen dem festgelegten Gemeinschaftsgebet und dem freien Gebet des einzelnen“ (21).

Denn die Bibel ist wesentlich als liturgische Sammlung zu verstehen, die für den gemeinsamen Gottesdienst und durch ihre Verwendung im Gottesdienst der Kirche entstanden ist.³⁶ Deshalb steht auch die persönliche Schriftbetrachtung immer schon im Kontext der kirchlichen Schriftlesung.

Aber es geht hier noch um mehr. Überall dort, wo wir sprechen, verhalten wir uns implizit bereits zu dem, was andere vor uns gesprochen oder uns vorgesprochen haben. Bernhard Welte hat es einmal so formuliert: „Sofern jemand spricht, spricht er aktuell. Aber die Muster und die Möglichkeiten seines aktuellen Sprechens sind im ganzen nicht neu. Sie sind schon längst vorgesprochen, im geschichtlich-gesellschaftlichen Kommunikationszusammenhang. So ist das Sprechen geprägt von seiner Herkunft, und es ist insofern immer ein Nach-Sprechen von schon Vorgesprochenem.“³⁷ Das gilt auch für religiöse Rede und wohl auch für das Gebet. Nur weil es vor uns Glaubende gegeben hat und weil es Mit-uns-Glaubende gibt, können wir überhaupt unsere Worte auf den dreifaltigen Gott hin ausrichten, der sich uns in der Geschichte Israels und in Jesus Christus offenbart hat. Auch wer ganz persönlich betet, bleibt in gewisser Weise an die Sprachengemeinschaft rückgebunden. Angelus Häußling hat hieran vor mehr als 20 Jahren angeknüpft und daran erinnert, wie sehr jedes Gebet, gerade weil es immer ein Sprechakt ist, auch eingebunden bleibt in Sprachregelungen vielfältiger Art. Er äußerte dabei auch den Verdacht, „der subjektiv ehrlich Betende könne unkritisch eine so geregelte Sprache nach- und mitsprechen, die sich für die Glaubensbotschaft schon abgeriegelt hat und sie sogar sinnwidrig verdreht“³⁸. Gerade deshalb brauchen wir das Wort jener, die bereits vor uns im Glauben gestanden haben und deren bewährtes Wort auch uns zum Wort des Gebetes werden soll. Schon deshalb lebt das Gebet des Einzelnen vom Gebet der größeren Gemeinschaft.

Darüber hinaus ist das Gebet des Einzelnen noch in anderer Weise auf das gemeinschaftliche Gebet verwiesen. Jedes Gebetswort ist ein Akt des Glaubens, mag dieser auch noch so angefochten und zerbrechlich sein. Allzu leicht kann aber gerade deshalb der Einzelne sein Gebet verdächtigen, es sei unehrlich oder halbherzig oder er könne eigentlich nicht hinter dem stehen, was die Lippen formulieren. Gerade hier kann das gemeinsame Gebet eine wirkliche Stütze für den angefochtenen Beter sein. Die Worte, die gesprochen werden, müssen nicht vom Einzelnen alleine verantwortet werden, sondern sind getragen von der größeren Gottesdienstgemeinde. Dieser Zusammenhang erschließt sich freilich nur dem, der die Kirche als jene Glaubensgemeinschaft annehmen kann, deren lebendiger Teil er auch mit seinen Zweifeln und Fragen ist und deren Handeln auch sein Leben betrifft. Zu Recht hat Fulbert Steffensky die Vermutung geäußert, „daß zumindest das gemeinsame Gebet da schwer wird, wo Authentizität, Unmittelbarkeit und individuelle Stimmigkeit zu absoluten Maßstäben werden. *Das geformte Gebet ist wie ein Paar Schuhe, das vielen paßt, einem einzelnen aber selten ganz.* Man muß Kirche denken[,] um auch Form zu denken. Man muß denken können, daß sich ein Gebet eher durch den Zusammenhang aller rechtfertigt, als durch meinen individuellen Mund oder das individuelle Herz. Die Form entlastet

³⁶ Knappe Anmerkungen dazu bei W. HAUNERLAND, „Lebendig ist das Wort Gottes“ (Hebr 4,12). Die Liturgie als *Sitz im Leben* der Schrift. In: ThPQ 149 (2001) 114–124, 115.

³⁷ B. WELTE, Religiöse Sprache. In: ALW 15 (1973) 7–21, 12.

³⁸ A. HÄUSSLING, Gemeinschaft aus Identität der Erfahrung. Über eine notwendige Voraussetzung des Gebetes in der Liturgie, erstmals 1981 veröffentlicht, hier zit. nach DERS. (s. Anm. 33) 334–344, 337.

mich, weil sie mich erinnert, daß ich allein nicht für alles stehen muß. Sie birgt auch mein halbes Gebet, weil sie getragen und gefüllt wird durch viele miteinander.“³⁹

C. Pastoralliturgische Impulse

1. Beten ist „Arbeit“

Es gibt die Vorstellung, zum Gebet müsse man gleichsam von selbst motiviert sein. Beten müsse also immer einem spontanen Bedürfnis des Menschen entspringen. Wer also nur dann beten für sinnvoll und möglich hält, wenn er dazu gestimmt ist, kaschiert entweder damit eine geistig-geistliche Trägheit oder hat eine überzogene Vorstellung von Ehrlichkeit und Authentizität im geistlichen Leben. Der jüdische Rabbiner und Religionsphilosoph Abraham Joshua Heschel beobachtet, dass in einer technologisch und hedonistisch orientierten Gesellschaft auch Gebet und geistliches Leben dahin tendieren, eine Funktion zu erfüllen. Doch dürfen „wir uns nicht angewöhnen, Religion wie eine Maschine zu betrachten, die man einfach in Betrieb setzen kann, oder wie ein Geschäft, das man nach eigenen Berechnungen betreibt“⁴⁰. Es ist also ein gefährliches Missverständnis, wenn das geistliche Leben als ein beliebig aktivierbares Mittel zur Befriedigung menschlicher Bedürfnisse angesehen wird.

Bezogen auf das Gebet heißt das: So sehr der Mensch grundsätzlich in jeder Situation beten darf und beten kann, so sehr gilt doch auch, dass das geistliche Leben ein regelmäßiges Gebet braucht, das nicht abhängig ist von vermeintlichen Bedürfnissen und Stimmungslagen. Natürlich darf das Gebet das erfrischende Verweilen des Liebenden beim Geliebten sein. Aber nüchtern werden wir damit rechnen müssen, dass Gebet und Gottesdienst uns nicht nur mit Freude erfüllen, sondern dass es auch die Last des Gebetes geben kann. Zu Recht spricht Romano Guardini von der „Mühsal des Gebetes“⁴¹, und Beten kann auch mit Fulbert Steffensky als „ein Stück Arbeit“ bezeichnet werden. Steffensky meint: „Meistens ist das Beten wie das Arbeiten langweilig, und man ist froh, wenn es vorbei ist. Dagegen ist nichts zu sagen. Und doch entflammt das Gebet langsam das Herz [. . .]. In der langen, trockenen und graubrothaften Gebetsübung ist oft ein Moment der Uneigentlichkeit, der Formelhaftigkeit, das die Wahrheit des Gebets nicht zerstört und das die Situation des Ernstes vorbereitet und erst möglich macht [. . .]. In keinem Entwurf spiritueller Selbstgestaltung war es erlaubt, das Gebet und die Übung zu unterlassen, nur weil man fühllos war und weil das Herz der Sprache nicht nachkam. *Das halbe Gebet von heute so[r]gt für das ganze von morgen.*“⁴²

Vielleicht ist es tröstlich zu sehen, dass auch die junge Christengemeinde zum beständigen Gebet ermahnt werden musste. Und Petrus, Jakobus und Johannes sind im Garten Getsemani eingeschlafen, obwohl ihnen der Auftrag gegeben war: „Wacht und betet, damit ihr nicht in Versuchung geratet“ (Mk 14,38). Wir dürfen uns also nicht wundern, wenn

³⁹ F. STEFFENSKY, Gott ist der erste Beter oder: Das Leben zur Sprache bringen. Beobachtungen aus konfessionsspezifischer Sicht. In: Beten: Sprache des Glaubens – Seele des Gottesdienstes (s. Anm. 17) 233–240, 240.

⁴⁰ A. J. HESCHEL, Der Mensch fragt nach Gott. Untersuchungen zum Gebet und zur Symbolik. Berlin 2002, 73.

⁴¹ GUARDINI (s. Anm. 19) 41.

⁴² STEFFENSKY (s. Anm. 39) 238.

Gebet auch mühsam ist, und wir sollten auch in der Katechese davon sprechen. Wer nicht spontan gerne betet, muss kein schlechter Christ sein!

2. Gebet ist ein Glaubensausdruck, der erlernt werden muss

Gebet ist kein Naturvorgang wie das Atmen. Es ist vielmehr eine menschliche Ausdruckshandlung, die erlernt sein will.⁴³ Dabei geht es hier jetzt gar nicht um eine spezifische Kompetenz für das liturgische Gebet und seine besonders geprägte Sprachgestalt. Doch dass der Mensch im Glauben einen Gott anspricht, den er nicht sieht, ist alles andere als selbstverständlich. Und dass er auch weiß, wie er das macht, kann ebenfalls nicht einfach vorausgesetzt werden.

Als die volkskirchlichen Strukturen noch intakt waren, hat man sich nicht viel Gedanken um diese Frage gemacht. Beten lernte das Kind durch die Eltern und im Gottesdienst. Einerseits hat das Kind nachgeahmt, was die Eltern und die anderen taten, andererseits haben die Eltern versucht, angemessene Gebetsformen dem Kind zu vermitteln. Dabei haben die Eltern etwas weitergegeben, was ihr eigenes Leben prägte. Gemeinsames Gebet gehörte zum Alltag dazu. Mittlerweile müssen wir allerdings sagen, dass diese Form der Gebetschule offensichtlich nicht mehr ohne weiteres trägt. Von daher sind Lernhilfen für das Gebet dringend notwendig.⁴⁴

Natürlich ist das schon lange auch von anderen erkannt worden. Immer wieder finden sich Impulse, Hilfen für das Gebet der Einzelnen oder der Familien zur Verfügung zu stellen. Ganz Unterschiedliches kann man hier nennen: Gebetswürfel, Hausgottesdienste für Advent und österliche Bußzeit, das Periodicum „Magnificat“, mit dem der Anschluss an die Liturgie der Kirche erleichtert wird, oder auch die vielen Gebetbücher, die immer wieder auf den Markt geworfen werden.

Im Blick auf die Schrift und auf die Geschichte der Kirche sollten wir aber fragen, ob es wirklich zuerst um immer neue Gebetsangebote gehen muss oder ob nicht doch noch viel grundlegender und zugleich einfacher anzusetzen ist. Jesus selbst gibt den Jüngern ein einziges Gebet: das Vaterunser. Müssen wir vielleicht nur lernen, dieses Gebet richtig zu sprechen? Die Kirchenväter haben sich immer wieder mit diesem Gebet auseinandergesetzt und in ihm das Muster aller christlichen Gebete gesehen.⁴⁵ Für Augustinus gibt es in allen anderen christlichen Gebeten nichts, was nicht „im Gebete des Herrn enthalten“ und eingeschlossen wäre.⁴⁶ Zusammen mit dem Symbolum bildete das Vaterunser über viele Jahr-

⁴³ Vgl. dazu noch einmal STEFFENSKY, ebd. 237: „Wie lernt man eigentlich beten? Ist die Gabe des Betens nicht den besonderen religiösen Genies vorbehalten? Beten ist keine Kunst, sondern ein Handwerk. Der durchschnittliche Mensch kann es lernen, wie er lesen und schreiben und kochen lernen kann. Es gehört dazu keine besondere angeborene Frömmigkeit. Wohl muß man eine gewisse Aufmerksamkeit für das Leben haben, eine gewisse Leidenschaftlichkeit; die Fähigkeit, zu wünschen, und die Fähigkeit, Dinge unerträglich zu finden. Man kann beten, wenn man weiß, wofür man beten soll.“

⁴⁴ Vgl. dazu etwa auch R. SAUER, Die Kunst, Gott zu feiern. Liturgie wiederentdecken und einüben. München 1996, 152–165 (Exkurs: Gebetserziehung im Vorfeld der Liturgie).

⁴⁵ Vgl. neben AUGUSTINUS (s. Anm. 46) und TERTULLIAN (s. Anm. 48) etwa auch CYPRIAN, Über das Gebet des Herrn; dt. Text hier zit. nach: C. CYPRIANUS, Traktate. Übersetzt von J. Baer. Kempten – München 1918 (BKV 34) 161–197; ORIGENES, Vom Gebet; dt. Text hier zit. nach: ORIGENES, Schriften vom Gebet und Ermahnung zum Martyrium. Übersetzt von P. Koetschau. München 1926 (BKV 48) 7–148, 64–137 (Zweiter Teil: Über das Vaterunser).

⁴⁶ AUGUSTINUS, Brief an Proba (ep. 130) Nr. XII. 22; dt. Text hier zit. nach: A. AUGUSTINUS, Ausgewählte Briefe. Übersetzt von A. Hoffmann. Bd. 2. Kempten – München 1917 (BKV 30) 29f.

hunderte hinweg den Kern dessen, was die gläubigen Laien morgens und abends beteten. Damit aber sind es genau jene Texte, die den Taufbewerbern unmittelbar vor ihrer Taufe übergeben wurden und die sie auswendig zu lernen hatten.⁴⁷ Bedenkt man, wie viele Kirchenväter diese Texte ausgelegt haben und dass diese Texte durch zahlreiche Katechismen bis zum Katechismus der Katholischen Kirche der Gegenwart ausgedeutet werden, stellt sich die Frage, ob nicht diese zentralen Texte der christlichen Initiation auch heute weit mehr Beachtung verdienen. Dabei kann es nicht darum gehen, pflichtschuldig die Texte regelmäßig in Erinnerung zu rufen, sondern diese so zu betrachten, dass sie innerlich aufgenommen werden können.

3. *Das Gebet lebt vom Wort Gottes*

Mit dem Hinweis auf das Taufsymbolum ist noch einmal deutlich geworden, dass das Gebet des Einzelnen nicht immer nur jenen Vollzug meint, in dem Gott selbst angesprochen wird. Vielmehr bleibt es wichtig, betrachtend bei den Glaubensgeheimnissen zu verweilen. Das Symbolum, das der einzelne Christ auswendig kennen soll, ist ja gleichsam eine Zusammenfassung der zentralen Glaubensinhalte. Auch das Vaterunser wird als eine Kurzfassung des gesamten Evangeliums angesehen.⁴⁸ Anders als vielen Menschen bis in die Neuzeit hinein stehen heute bei uns jedem, der es will, auch die Texte der Heiligen Schrift zu Verfügung. Gebetsschulung geschieht auch durch Anleitung zur Schriftbetrachtung, zum gläubigen Umgang mit den biblischen Texten. Es wäre gut, wenn die Auslegung der Schrifttexte in der Liturgie neugierig und hungrig machte, selbst einmal die Schrift aufzuschlagen und mit den biblischen Texten umzugehen. Hier können sich der gottesdienstliche Vortrag mit einer Auslegung der biblischen Lesungen und die *lectio divina* des Einzelnen gut ergänzen.

Nur erwähnt sei in diesem Zusammenhang natürlich auch die Gebetsschule, als die sich das Buch der Psalmen anbietet.⁴⁹ Gegen eine lebensferne und vergeistigte Gebetsweise machen die Psalmen Mut, welthaft zu beten und die eigene Freude und das eigene Leid auch konkret vor Gott zu tragen. Gleichzeitig ist der beständige Umgang mit den Psalmen eine Möglichkeit, das eigene Gebetsleben noch einmal zu weiten und nicht nur von der eigenen Befindlichkeit und den aktuellen Bedürfnissen her prägen zu lassen.

4. *Angesichts der Gebetsnot vieler Christen brauchen wir Orte gemeinschaftlichen Betens*

Wer nicht beten kann, muss beten lernen können. Wer nicht selbst Worte des Gebetes zu formulieren vermag, braucht andere, die ihm ihre Worte leihen. Wer nicht alleine die Dunkelheit des Gebets aushält, darf sich von der Gemeinschaft der Betenden stärken lassen. Deshalb brauchen wir Orte gemeinschaftlichen Betens, zu denen auch jene kommen können, die ihre eigene Gebetsnot spüren und nach Unterstützung suchen. Konkret merken das viele Seelsorger, wenn nach großen Katastrophen unbekannte Menschen in Kirchen kom-

⁴⁷ Vgl. dazu etwa JUNGMAHN (s. Anm. 28) 38f. 76.93 u. ö.; auch A. A. HÄUSSLING, Akklamationen und Formeln. In: Gestalt des Gottesdienstes. Sprachliche und nichtsprachliche Ausdrucksformen. Regensburg ²1990 (GDK 3) 220–239, hier 235–237 (Lit.!).

⁴⁸ Für Tertullian ist es ein „breviarium totius evangelii“ – „ein kurzer Inbegriff des ganzen Evangeliums“; vgl. TERTULLIAN, Über das Gebet; dt. Text hier zit. nach: TERTULLIAN, Private und katechetische Schriften. Übersetzt von K. A. H. Kellner. Kempten – München 1912 (BKV 7) 247–273, hier 249; zum lat. Ausdruck ebd. 95 (Einleitung des Übersetzers).

⁴⁹ Vgl. dazu etwa R. OBERFORCHER, Die Welt im Gebet. Der Beitrag der Psalmen zu einem heutigen Modell des Gebetes. In: LJ 30 (1980) 133–153.

men, Unterstützung für ein Gebet suchen und an Gottesdiensten teilnehmen.⁵⁰ Sensibel suchen manche, solidarische Gebetshilfen auch für die kleinen Katastrophen des Alltags zur Verfügung zu stellen.⁵¹ Doch käme es vermutlich darüber hinaus im gewöhnlichen Alltag unserer Gemeinden darauf an, einfache Orte des gemeinschaftlichen Gebetes zu schaffen, die einladend für all jene sind, die beten wollen, es aber nie gelernt haben.

Wenn die Kirche die Gebetsnot solcher Menschen ernst nehmen will, dann kann sie diese nicht nur auf die Hochformen gottesdienstlichen Handelns verweisen. Der fromme Vollzug der Tagzeitenliturgie muss erlernt sein und setzt eine gewisse Vertrautheit mit den Psalmen und der biblischen Sprache voraus. Noch weniger geeignet dürfte aber die Eucharistiefeier sein, setzt diese doch von ihrer Gestalt und ihrem Gehalt den vollständig initiierten Christ voraus, der nicht nur etwas von der Kirche will, sondern selbst Kirche sein und als Glied der Kirche Gottesdienst feiern will. Im Kontext unserer Zeit erweist sich die Messe eher als Feier der religiös Trainierten. Sie ist deshalb überfordert, wenn sie selbst alleiniger Ort liturgischer Propädeutik sein und als religiöse Gebetsschule dienen muss.

Von daher ist es vielleicht nicht nur ein Schaden, wenn die tägliche Messfeier in manchen Kirche keine Selbstverständlichkeit mehr sein kann. Denn dieser Mangel kann zum Ausgangspunkt einer neuen Suchbewegung werden, welche Formen gemeinschaftlichen Betens hier und heute für jene hilfreich sein könnten, die sich vom Großritual der Messe überfordert oder gar erschlagen fühlen, über einfachere und grundlegendere Formen gottesdienstlichen Handelns aber vielleicht eher einen Zugang zum Gebet und damit zu einer wichtigen Dimension christlicher Glaubenspraxis finden können. Wer hier nicht allein nach statistisch eindrucksvollen Zahlen fragt, kann entdecken, dass an unterschiedlichen Stellen durch einfache und grundlegende Formen gemeinschaftlichen Gebetes Menschen sich angesprochen fühlen, die sonst kaum in unseren Gottesdiensten zu finden sind.⁵²

5. Lebendige Gemeinden (und eine zukunftsfähige Kirche) brauchen tägliche Gebetsversammlungen

Faktisch ist in vielen Gemeinden die Eucharistiefeier die einzige Form geworden, in der sich regelmäßig zumindest ein Teil der Gemeinde zum Gottesdienst versammelt. Dies ist bei weitem nicht immer und überall so gewesen. Spätestens aber nachdem die Messe in vielen (Pfarr-)Kirchen nicht mehr jeden Tag gefeiert wird, stellt sich die Frage, ob das gemeinsame Gebet ein elementares Anliegen unserer Gemeinden ist oder wieder werden kann. Der tägliche Gottesdienst hält lebendig, dass die Kirche und ihre Glieder von der lebendigen Beziehung zum Vater und zu Jesus Christus leben. Wer immer zum Gottesdienst zusammenkommt, soll dies im Bewusstsein tun, dass er hier auch stellvertretend für andere betet, die jetzt nicht kommen können oder die vielleicht nicht, nicht mehr oder noch nicht beten können.

⁵⁰ Viele haben das etwa erfahren nach dem Seilbahnunglück in Kaprun (November 2000), nach dem Flugzeugattentat auf das World-Trade-Center in New-York (11.9.2001), nach dem Erfurter Amoklauf (April 2002) oder nach den verheerenden Folgen des Hochwassers (Sommer 2002).

⁵¹ Vgl. etwa R. HAUKE, Der Trauer einen Ort geben. Monatliches Totengedenken im Erfurter Dom. In: Gd 36 (2002) 68.

⁵² Zu denken ist etwa an verschiedene Formen des Taizé-Gebetes, jugendliche Früh- und Spätschichten, das Stadtgebet oder auch die freieren Gottesdienstformen, wie sie etwa in der Herz-Jesu-Kirche in München gefeiert werden.

Christen, die im Glauben angefochten und in ihrem Gebetsleben vielleicht orientierungslos geworden sind, dürfen aber auch daran Trost finden, dass wenigstens einige auch für sie jetzt das tun, was ihnen nicht mehr, noch nicht oder zumindest im Moment nicht möglich ist. Ja mehr noch, sie können sich auch denen beigesellen, die jetzt beten und dabei hoffen, dass ihr eigenes Unvermögen mitgetragen und vielleicht sogar ein Stück geheilt wird. Dazu bedarf es keiner katechetischen Bemühungen im täglichen Gottesdienst, allerdings einer gottesdienstlichen Kultur der Offenheit und Gastfreundschaft. Ohne Zweifel wird der Gottesdienst der Gemeinde dann zuerst von denen getragen, die mit großer Selbstverständlichkeit als Betende zusammenkommen.⁵³ Aber ich bin zuversichtlich, dass solche Gottesdienste der Gemeinde auch wieder anregend und hilfreich werden für das Gebet der einzelnen Glaubenden.

Am Ende zeigt sich damit noch einmal, dass eine Profilierung des gemeinsamen Gebetes auf Kosten des persönlichen oder umgekehrt wohl kaum gelingen wird. Den von Pascher in seiner Anleitung zum sinngerechten Brevierbeten aus didaktischen Gründen konstruierten Gegensatz darf es nicht geben.⁵⁴ Denn das private und persönliche Beten kann genauso wenig das gemeinschaftliche Beten ersetzen, wie sich das geistliche Leben nicht in der Teilnahme am Gottesdienst der Kirche erschöpfen darf. Mehr als im Alltag bewusst ist und bewusst sein muss, leben die unterschiedlichen Gebetsformen der Einzelnen und der Gemeinschaft von ihrem Zueinander. Eine Kirche, die keine stillen Beter mehr hat, wird sich auch nicht mehr zum Gottesdienst versammeln. Eine Kirche jedoch, in der nicht mehr miteinander gebetet wird, wird morgen auch keine Beter mehr haben.

Thesen zum täglichen Gottesdienst in der Gemeinde

1. Wichtiger als eine bestimmte Gottesdienstform ist, dass überhaupt gebetet, gemeinsam gebetet und täglich gemeinsam gebetet wird.
2. Leichter als Feiern, die täglich neu strukturiert werden, sind Feiern in Formen, die wiederholbar sind.
3. Fruchtbarer, als manche meinen, ist der Schatz der Tradition aus Liturgie und Volksfrömmigkeit.
4. Mehr, als oft bewusst ist, ist die Sorge um den täglichen Gottesdienst einer Kerngemeinde (oder kleiner Gruppen der Gemeinde) auch ein Dienst an den Suchenden.

Winfried Haunerland

⁵³ Vgl. dazu knapp W. HAUNERLAND, Träger und Gäste. Zu unterschiedlichen Rollen von unterschiedlichen Mitfeiernden. In: Gd 34 (2000) 185–187.

⁵⁴ PASCHER (s. Anm. 1) macht deutlich, dass für ihn dieser Gegensatz nicht besteht. Denn es gilt für Pascher nicht nur: „Immer wieder erfährt die Liturgie selbst Förderung von seiten der privaten Frömmigkeit“ (67). Sondern es gilt auch: „Liturgie hält die private Frömmigkeit gesund“ (73).

Angelus A. Häußling OSB, Maria Laach

Die Übung der Tagzeiten in der Geschichte der Kirche

II Gebet und Bekenntnis

Joachim Jeremias, ein Kenner der Umwelt Jesu und der Urgemeinde, der es wissen konnte, beginnt in seinem Buch über die Theologie des Neuen Testaments den Abschnitt über „das neue Beten“ mit der lapidaren Aussage: „Jesus und seine Jünger kamen aus einem Volk, das beten konnte“.¹ Er stellt diese Tatsache der Krise gegenüber, in der sich die griechisch-römische Umwelt befand: Die seinerzeit Aufgeklärten der gebildeten Oberschicht taten sich schwer, zu ihren überkommenen Göttern zu beten. Unernst, Ironie, ja Spott war das üblich gewordene Verhalten, wenn nach herkömmlichem Brauch öffentliche Gebete fällig waren, gar nicht zu reden, dass der Einzelne sich nicht in Gebeten vor den Göttern zu äußern wusste oder dies gar mit Überzeugung übte. Anders Israel, und Jesus, die Apostel, die erste Generation der Christen in und mit Israel: Sie übten das Beten. Und dies nicht nur dann und wann, sondern immer, tagtäglich, und aus einem Bedürfnis des an Gott glaubenden Herzens, in den vielfältigen Äußerungen menschlichen Sprechens in Worten und Gesten. Das Beten war selbstverständlich. Auch in den Berichten des Neuen Testaments wird oft genug einfach vorausgesetzt, dass gebetet wird. Beten wird genannt, wenn es besonders auffallen musste, oder wenn die Zielgruppe die Nicht-Israeliten waren, wie dies etwa in den beiden Schriften des Lukas wahrzunehmen ist.

Israel bot dem gebetswilligen Menschen auch Formen oder Strukturen des Betens an, die günstig waren. Wir nennen hier deren drei: (1) Gebet ist nicht einfach Selbstäußerung des Menschen, also Worte, in denen der Mensch sich selbst sucht und sich klärend wiederfindet, sondern Gebet zum Gott Israels ist immer Bekenntnis zu diesem Gott², der sich in Taten des Heils, des Gerichtes, in Botschaften der Propheten offenbarte. Er offenbart sich und nimmt die von ihm Angesprochenen und ihn Hörenden in die mit einem Bund besiegelte Pflicht des befreienden Bekenntnisses. „Schma Israel“, „Höre Israel“, ist der mehrfach am Tage vor Gott gesprochene Bekenntnispruch. – (2) Gebet ist immer möglich, in jeder Situation der so vielfältigen Widerfahrnisse des Lebens. Israel hat dafür eine ungemein günstige und formal treffende Form der Rede gefunden: Die Berakah, den „Segen“: Der Betende spricht den Gott mit dessen Namen an, bekennt sich ausdrücklich zu ihm (was wir herkömmlich und, leicht missverständlich, mit „ich danke dir“ übersetzen)³, und sagt Gott in allem Freimut, was ihm gerade widerfährt, was aber doch, wie er glaubend bekennt, nicht außerhalb der Allmacht Gottes steht. „Vater, ich danke dir, dass du mich erhört hast“, betet Jesus nach dem Johannesevangelium am Grab des Lazarus, diese Gebetsform gebrauchend (Joh 11,41). Das bedeutet aber: In dieser radikal reduzierten Form ist Gebet immer

¹ J. JEREMIAS [1900–1979], *Neutestamentliche Theologie*. 1: Die Verkündigung Jesu. Gütersloh 1971, 180.

² Bekanntlich spricht das Neue Testament ausnahmslos nie (generisch) von „Gott“, sondern sagt immer „Der Gott“ (ho theos), der eine und wahre Gott, der Gott der Väter, der Gott Israels.

³ Missverständlich, weil „danken“ im Menschen der Neuzeit ein Dankbarkeitsgefühl voraussetzt, das, ganz anders als in der Sprache der Bibel, Bekenntnis (im Sinn der dogmatischen „fides quae“) vernachlässigen kann. Vgl. dazu unseren Beitrag „Dank/Dankbarkeit“. In: *Praktisches Lexikon der Spiritualität*. Hg. Ch. Schütz. Freiburg/Br. [u. a.] 1988, 205–208.

möglich, und dies noch mit dem Vorteil steter Aktualität. Es ist schade, dass diese Praxis Israels (dort auch heute Brauch der Frommen) nicht in der Christenheit lebendig blieb. – (3) Ein drittes Kennzeichen des Betens in Israel war die ausnahmslos gültige Praxis: Jedes Gebet schließt mit einem Lobpreis, weil Gott zu loben die einzig Gottes würdige Rede sein kann. Da gilt Gott als Gott; er ist nicht mit Projektionen des Menschen geschwächt. In den Gebetsformeln der Liturgie hat sich dieser Grundsatz einigermaßen durchgehalten; in den privaten Gebeten aber leider nicht.

Wie Israel ist auch die Kirche eine Gemeinschaft des Betens. In der Apostelgeschichte des Lukas findet sich, narrativ in eine Wundergeschichte gekleidet, die Obsorge der Apostel um die Gemeinschaft des Gebetes. Petrus und Johannes gehen, wie der fromme Brauch es übt, zum Gebet der neunten Tagesstunde in den Tempel. An der „Schönen Pforte“ des Tempels finden sie den von Geburt an Gelähmten, der dort um seinen Lebensunterhalt bettelt, aber, weil gelähmt, nicht zum Gebet in den Tempel mitgehen kann. Im Namen des Herrn heilen ihn die Apostel – und er geht mit ihnen in den Tempel und lobt nun in der Gebetsgemeinschaft Israels und der Apostel Jesu Christi den rettenden und im Bekenntnis sein Volk vereinigenden Gott (Apg 3,1–19).

Allezeit beten?

Das Gebet hat aber nicht eine ihm eigene Zeit. Es ist „immer“ zu üben, wie der Glaube alle Zeit des Glaubenden führt und Gott der Herr der Zeiten ist. „Ich will den Herrn allezeit preisen; immer sei sein Lob in meinem Mund“ (Ps 34 [33],2), ist eine der vielen Belege, die das immerwährende Gebet bezeugen. Aus dem Neuen Testament führt die Tradition durchgehend zwei Zeugnisse an: Im Lukasevangelium sagt Jesus „durch ein Gleichnis, dass sie allezeit beten und darin nicht nachlassen sollten“ (Lk 18,1), und Paulus beschließt den ältesten seiner Briefe mit der Mahnung: „Betet ohne Unterlass!“ (1 Thess 5,17).⁴

„Immer“ beten – das befremdet. Haben wir nicht Aufgaben in dieser Welt, Aufgaben der Nächstenliebe, der Obsorge in einer vielfach bedrohten Lebenswelt und Gesellschaft? Natürlich kann „immer“ zu beten nicht heißen, nur in mystischer Versenkung oder ununterbrochen Gebetsformeln aufsagend vor Gott zu weilen. Das „Immer“ heißt: In jeder der dem Menschen vorgemessenen Zeitfristen, konkret: jeden Tag, in der als Lebensraum abgemessenen Frist zwischen Morgen und Abend und in die Nacht hinein auf den Morgen hin. Diese ertümlichste aller Zeitfristen, weil kosmisch vorgegeben, wird als Zeit des Betens erfasst durch Gebet an den Eckpunkten, am Morgen also und am Abend. Und das Gebet wird geübt in der Gemeinschaft der Glaubenden, oder genauer gesagt: Wie der Glaube von den

⁴ Das genaue Zusehen konkretisiert allerdings diese Aussage, die in einem Kontext von drei Weisungen mit je einer adverbialen, das Ganze des Existenz umgreifenden Bestimmung besteht: „Freut euch – zu jeder Zeit. Betet – ohne Unterlass. Dankt – für alles.“ Dem folgt die Grundlegung der Weisungen: „denn das will Gott von euch, die ihr Christus Jesus gehört“ (1 Thess 5,16–18, Einheitsübersetzung). Der griechische Urtext sagt es aber ganz konkret: „Betet unermüdlich“, und zwar so: Sagt bei jedem Geschehnis eine Berakah, d. h.: Übt bei jeder nur irgend sich anbietenden Gelegenheit jenen Gebetsbrauch, von dem oben schon die Rede war. (Ähnlich auch, nun negativ formuliert, Röm 1,21: Die Heiden haben zwar den Gott erkannt, aber nicht als den, der er doch ist, der nämlich, dem Lobpreis oder die Berakot zuzusagen sind. Das bedeuten die hier von Paulus gebrauchten Verben doxazein und eucharistein.) Die herkömmliche, fast normativ gewordene Berufung auf das Pauluswort 1 Thess 5,17 als eine „Stiftung“ der Tagzeiten entspricht nicht deren wörtlichen Sinn.

Tradenten des Glaubens kommt, von den Propheten und Aposteln, so ist Gebet des Glaubenden immer Gebet mit diesen. Es war der große Theologe Origenes, der diesen Gedanken formulierte. Und sehr früh schon hat die Alte Kirche das konkretisiert. Am Morgen und Abend zu beten, war für den frommen Juden selbstverständliche Gewohnheit. Aus dem Leben der Apostel aber griff sie Gelegenheiten zum Mitbeten mit diesen auf, indem sie Gebetszeiten markierte, die im Leben der Apostel als Gebetssituationen tradiert sind. Zur dritten Stunde erlebten die Apostel am Pfingsttag, dass der erhöhte Herr, Gott selbst, sich den Seinen, in Gestalt des „Geistes“, als Gabe an die Kirche gibt (Apg 2). Zur sechsten Tagesstunde erlebt Petrus, dass nach Christi Erhöhung das Heil nun für alle gilt, nicht mehr nur für die Juden, denen Unterpfand des Heils die Befolgung der Tora darstellte (Apg 10,9, weiter bis 11,18). In der neunten Stunde – wir sagten es schon – bewirken Petrus und Johannes, auf dem Weg zum Gebet des Gottesvolkes im Tempel, dass einer aus der Randgruppe der Gesellschaft, dieser Lahme an der „Schönen Pforte“, nicht mehr draußen bleibt, sondern mit den Aposteln in die Gebetsgemeinschaft der Jünger Christi aufgenommen wird (Apg 3). Die Angaben bestimmter Tagesstunden, gesetzt im Rhythmus von je drei Stunden, geben dem Gebet der Christen Motive des Erinnerns an Ereignisse des Heils und bringen die Gemeinschaft des Gebetes mit den Aposteln. Ich nenne dies die „apostolische Motivreihe“ der Tageshoren.

Die Predigt der Apostel ist aber die Botschaft von Jesus dem Christus, von dem, der durch sein Leiden und seinen Tod, uns zugunsten, das Heil erwarb. Nun berichtet aber auch das Evangelium nach Markus vom letzten der Erdentage Jesu, dem Karfreitag, von wichtigen Geschehnissen um den Tod des Herrn und markiert sie mit zeitmess-technischen Daten. Zur dritten Tagesstunde ist die Kreuzigung geschehen, zur sechsten Stunde, in der Mitte des Lichttages, verfinsterte sich die Sonne, zur neunten Stunde aber „hauchte er den Geist aus“ (Mk 15,25.33.34[–37]). Das Gedenken des Herrn bringt dem Beten zu diesen Stunden eine zweite Motivreihe; ich nenne sie die „passiologische“. Sie hat aber eine besondere Schwierigkeit, weil das Johannesevangelium „ungefähr um die sechste Stunde“ die Entscheidung des Pilatus ansetzt, Jesus zur Kreuzigung auszuliefern (Joh 19,14[–16a]). Es fehlt bei den Kirchenvätern nicht an Versuchen, die Diskrepanz der Zeitangaben auszugleichen. Die Praxis des Stundengebetes umging die Schwierigkeit, indem sie die beiden Motivreihen vermischte: In der dritten Stunde wird, der apostolischen Reihe folgend, der Geistsendung gedacht, zur Gebetszeit der sechsten und neunten Stunde der Kreuzigung und des Todes des Herrn. Auch in Liturgia horarum greifen die Hymnen zu Terz, Sext und Non diese Motive auf.⁵

Es ist aber zu beachten: Diese Motivreihen sind nicht der Grund, dass zu diesen Tagesstunden Gebetszeiten geübt werden, vielmehr findet das „immerwährende Gebet“ hier Motive, die das Gebet konkretisieren, die Gemeinschaft mit den „Vorbetern“, den Aposteln, gewähren und das Gebet in die Geschichte des Heils einbinden.⁶ Festzuhalten ist aber, dass

⁵ Man müsste weiter ausholen als es hier möglich ist, um die vier Hymnen-Reihen der Tageshoren (von denen nur eine zum vollen Horenpensum gehört) in Liturgia horarum (zwei „per annum“, je eine für die österliche Bußzeit und die Osterzeit) und deren Adaptation in „Stundenbuch“ zu analysieren. Die erste Reihe bilden die traditionellen Hymnen; in den weiteren Reihen haben die passiologischen Motive den Vorrang erhalten. Alle Hymnen stammen aus der Zeit der spätantiken Kirche. Das „Stundenbuch“ hat die Vorlage frei bearbeitet.

⁶ Es wurde zwar gelegentlich schon der Versuch gemacht, die Stundenangaben des Markusevangelium als Kultätologie der Ordnung der Tagzeiten in der Gemeinde des Evangelisten – dafür wird

schon die ältesten Zeugnisse über eine Ordnung des täglichen Gebetes, etwa die meist Hippolyt zugeschriebene Kirchenordnung, die „Apostolike paradosis“ (Apostolische Überlieferung, Kap. 41), die passilogische Motivation der Tageshoren kennt, allerdings nicht ausschließlich diese.

Ein neues Verständnis im Mittelalter und die Folgen

Wie geht das aber weiter, diese Stütze des „täglichen Gebetes“ zu gewohnten und markierten Stunden durch Erinnerungsmomente an besondere Situationen, bezeugt zu diesen Tagesstunden, im Leben der Apostel und am Tag des Leidens und Sterbens Jesu – den Glaubenden und Betenden zum bleibenden Heil? Fast ein Jahrtausend geschieht da eigentlich nichts Neues. Das Neue kommt erst in jener Periode, die nach dem zeittypischen Kunststil die Gotik genannt wird, eine Epoche, in der in einer bis dahin nicht bekannten Weise der Mensch sich als ein individuell empfindendes Subjekt erfährt, die Fähigkeit subjektiven Fühlens entdeckt und dies gerade dort entfaltet, wo der Mensch am tiefsten berührt wird: In seinem Verhalten vor Gott. Die Ordnung des Stundengebetes liegt fest; sie wird in Maßen perfektioniert, aber unproblematisch wie gewohnt fortgeführt. Doch sie wird ganz neu verstanden und genutzt. Die tradierten Erinnerungsmomente aus der Passion Jesu zu den Tageshoren werden in einem subjektiven Miterleben in der Seele, im Gemüt, zur erinnerten, erlebten, miterlittenen Gegenwart erhoben. Und damit es wirklich den Menschen umgreift, werden dann auch die Horen zu Beginn und am Ende des Tages, Laudes und Prim, Vesper und Komplet miteinbezogen: Der ganze Tag ein im Gemüt miterduldetes Karfreitag. So soll der pflichtgemäß und indiskutabel die Tagzeiten persolvierende Christ in seiner Betrachtung gesinnt sein, „als seiest du zu der Zeit anwesend, als er [Jesus] die Passion erlitt. Und du sollst dich so im Mitleiden verhalten, als hättest du den leidenden Herrn vor deinen Augen, und so wird der Herr selbst gegenwärtig sein und dein Gebet annehmen“ – so sagt es die Programmschrift der neuen Sicht der Tagzeitenliturgie, eine Schrift aus dem Umkreis Bernhards von Clairvaux, der großen Gestalt des seinerzeit – im 12. Jh. – modernsten Ordens der Zisterzienser.⁷ Und das Erleben bleibt nicht abstrakt: Es wird gleich die

bekanntlich oft Rom angesetzt – zu erklären. Dann hätte also schon die älteste Christenheit ein volles Tagzeitengebet geübt. Der letzte dem Verfasser bekannte Versuch ist G. SCHILLE, Das Leiden des Herrn. Die evangelische Passionstradition und ihr „Sitz im Leben“. In: ZThK 52 (1955) 161–205. Zur Frage s. auch J. HALDELLEN WALKER, Terce, Sext and None. An Apostolic Custom? In: StPatr 5 (1962) [= TU 80] 206–212. – Zur Sache nur so viel: Die Stundenangaben im Markusevangelium stehen in einem größeren Kontext. Vom Einzug Jesu in Jerusalem („Palmsonntag“) bis zum Morgen nach dem Sabbat, der auf den Freitag der Passion Jesu („Karfreitag“) folgte („Ostersonntag“), ist jeder Tag markiert; am Karfreitag jede dritte Stunde von der Frühe (Mk 15,1) bis zum Abend (Mk 15,42). Es ist ein Stilmittel der Apokalyptik, mit markierten Zeitangaben die Geschehnisse als in der Herrschaft Gottes begründet und aufgehoben zu definieren. Es scheint nur so, als seien die Menschen die Herren der Zeit und der Geschehnisse in der Zeit; in Wahrheit bleibt aber Gott Herr der Zeit und des Geschehens; er bestimmt die Stunde. Diesen Sinn behalten auch die Rückgriffe auf die Geschehnisse im Leben der Apostel und der Passion Jesu im Stundengebet.

⁷ „De meditatione passionis Christi per septem diei horas libellus“, so der meist formulierte Titel der Lehrschrift eines anonymen Zisterziensers aus der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts, zugänglich in PL 94,561A–568C (unter den Werken Bedas, aber diese Zuschreibung ist sicher unzutreffend). Jetzt auch deutsch erschienen: A. HÄUSSLING, „Büchlein über die Betrachtung der Passion Christi über die sieben Horen des Tages hin“. (Traktat eines anonymen Zisterziensers des 12. Jh.).

Weisung mitgegeben, der die Tagzeiten Betende solle sich das so vorstellen, als begleite er Maria, die Mutter Jesu, die den Passionsweg ihres Sohnes, schmerz erfüllt, mitgeht und miterlebt und mitleidet.

Der Erfolg dieses Programms war durchschlagend. Es wird bis in die Unterweisung des 20. Jh. immer wieder vorgelegt.⁸ Die Zahl der Schriften, die es traktieren, ist unübersehbar. Ja, es gibt sogar Schriften, die umgekehrt wieder den Passionsbericht nach den Horen des Stundengebetes einteilen.⁹ Auch Martin Luther, der sich sein Leben lang zu keinem guten Wort über das Stundengebet aufschwingen konnte, sieht allenfalls in diesem Verständnis eine Möglichkeit, es guten Gewissens zu üben.¹⁰

Die Folgen dieses Paradigmenwechsels in der Liturgie der Tagzeiten griffen freilich tief. Die Texte der Liturgie selbst sprachen nicht mehr; das Verständnis überlagerte deren Aussagen – mit guten Grund, mochte man meinen, denn Herz und Sinn des Beters war doch bei dem schlechthin Wichtigen, bei Jesu erlösendem Leiden. Und weil die Texte selbst nicht mehr zu sprechen brauchten, nicht mehr sprechen konnten, blieb nur das pflichtmäßige Persolvieren des Textpensums. Damit war aber mitgegeben, dass es zunehmend gleichgültiger wurde, wann die einzelnen Horen angesetzt werden; die „*veritas horarum*“ tat wenig mehr zur Sache; wenn nur irgendwann am Tag das Pensum persolviert war. Denn eine Betrachtung hat von sich her keine Tagesstunde. Und am Ende der Entwicklung steht ein Verständnis des Stundengebetes, das in der Pflicht, das vorgegebene Pensum zu persolvieren, gar in einer fremden und zunehmend unverständenen Sprache, einen Akt der Buße und Genugtuung sieht, sogar Formen bevorzugt, die mit Absicht der Schönheit entbehren und kein Gefallen aufkommen lassen – aber umso intensiver dazu verhelfen, zusammen mit Maria die Passion des Herrn mitzuerleben.

Der Einspruch des Kirchenrechtes und der Theologie

Denn zur gleichen Zeit wurde, wieder zunehmend immer mehr, die Tagzeitenliturgie auch ein Objekt der sich ausbildenden und sich verfeinernden kirchlichen Rechtswissenschaft, mit der Folge: Stundengebet zu halten, war eine Rechtspflicht derer, welche in der Kirche als die Beter von Amts wegen versorgt und bezahlt wurden. Und Rechtspflicht in der Kirche bedeutet dann: Stundengebet zu halten ist in jedem Fall als gut anzusehen, ohne Bezug darauf, welche Strukturen und Aussagen die Horen selbst aufweisen. Gegenüber dem drohenden Überborden der Subjektivität im Verständnis der Horen wahrt die Kanonistik einen

Die Programmschrift des hochmittelalterlichen Verständnisses des Stundengebetes. In: CistC 109 (2002) [365–] 373–381. Das gebrachte Zitat am Ende der Vorrede, ebd. 373.

⁸ Die allgemein verbreitete Bezeichnung der ikonographischen Vorlage, darstellend den vom Kreuz abgenommenen Leichnam Jesu im Schoß seiner Mutter Maria, als „Vesperbild“, hat hier ihren Grund: Der Vesper ist das Miterleben dieser Szene zugewiesen.

⁹ Die bekanntesten sind wohl die „*Meditationes de vita et passione Jesu Christi*“ des Augustiner-Eremiten Jordan von Quedlinburg (auch: „von Sachsen“, um 1300 – 1380), weitverbreitet und noch im 16. Jh. gedruckt.

¹⁰ Brief 195 vom 20.8.1519 an Spalatin (WA Briefe 1,504f). Luther nennt hier, als ein Muster, das Poëm „*Patris sapientia veritas divina*“, das die Tageshoren zu den Stationen der Passion in Beziehung setzt. Das Gedicht ist auch in Deutsch vielfach bearbeitet worden, auch als Lied, etwa mit dem Text „Christus der uns selig macht“, noch heute in den Kirchen der Reformation lebendig. – Zum Ganzen vgl. etwa A. HÄUSSLING, Martin Luther und das Stundengebet. In: DERS., Christliche Identität aus der Liturgie. Münster 1997 (LWQF 79) 231–242 (erstmalig 1988).

objektiven Sachverhalt: Die absolute und positiv zu sehende Rechtspflicht des kirchlichen Amtspersonals – gleichgültig, wie dieses sein pflichtschuldiges Handeln versteht. Natürlich wurde, wenn auch eher wie nebenbei, eine allgemein fromme Grundeinstellung unermüdlich und auf allen Ebenen kirchlicher Amtlichkeit angemahnt.

Gewiss, es gab auch eine Gegenbewegung. Theologen von Rang fanden in den Horen des Stundengebetes eine Memoria des ganzen Heilswerkes, von der Schöpfung bis zur Parusie, und sie korrigierten die Verkürzung der Heilstat Christi auf die Passion durch den Verweis auf die Auferstehung und Erhöhung des Herrn am Ostermorgen und die Sendung des Geistes an Pfingsten.¹¹ Aber sie erreichten nicht entfernt eine Breite der Mentalitätsprägung wie die Hinführung zum subjektiv-passiologischen Miterleben, welches das Stundengebet überlagerte.

Die Perfektion des 19. Jahrhunderts

Wie in vielen anderen Bereichen auch wurde der Höhepunkt dieser Entwicklung in der Restauration des 19. Jh. erreicht. Damals wurde der Ist-Stand des Verständnisses systematisiert, mit der gleichen Präzision, mit der auch das theologische System perfektioniert wurde. Das ausgebauteste Intentionssystem zur Persolvierung des Breviergebetes, das dem Verfasser bekannt wurde¹², geht auf Jesuitenpatres in Belgien zurück; es wurde 1880 in Münster in Latein publiziert und wenig später in Augsburg in Deutsch. Die das Bewusstsein führenden Intentionen sind, säuberlich in einer Tabelle geordnet und auf die einzelnen Horen aufgeteilt, die Stationen der Passion am Karfreitag. Das Offizium wird aber persolviert „in Vereinigung mit“, und zwar, beginnend mit der Matutin und endend mit der Komplet, „in Vereinigung mit der allerheiligsten Menschheit Jesu Christi“ bis hinab zu „den Gebeten und guten Werken aller Gläubigen“. Es wird aber auch persolviert „zu Ehren von“: angefangen von der allerheiligsten Dreifaltigkeit und absteigend bis zu „den heiligen Ordens- und Namenspatronen“. Ziel ist, Danksagung zu üben, wiederum, die Horen hindurch, „für die Wohlthat der Erschaffung, Erlösung und Heiligung“ bis hin „für alle Güter des Leibes und der Seele“. Die Brevierpflicht wird aber auch geübt „zur Genugthuung“ „für alle Sünden in Gedanken, Worten und Werken“ bis, schließlich zur Zeit der Komplet, „für alle durch die Sünde verdienten Strafen“. Aber der seine Pflicht Ableistende darf auch an sich selbst denken: Sein Tun dient auch „zur Erlangung“, nämlich, beginnend, der „drei

¹¹ Dazu beispielshalber das im Umkreis des Hugo von St. Victor (gest. 1141) entstandene „Speculum de mysteriis ecclesiae“, Kap. 3: De officiis horarum canonicarum, oder die Korrektur des vielverbreiteten, ebenfalls anonymen Merkverses „Haec sunt septenis“ auf das Ostergeschehen hin. Dazu A. HÄUSSLING, Die Tagzeitenliturgie als subjektive Passionsmitfeier. Der hochmittelalterliche Merkvers Haec sunt septenis und das Verständnis der Tagzeitenliturgie. In: ALW 41 (1999) 145–156.

¹² Im Folgenden beziehen wir uns auf zwei offenkundig voneinander abhängige Publikationen: Das „Pastoralblatt unter Mitwirkung von Kuratgeistlichen der Diözese Münster“ 18 (1880) 72 publiziert „Intentiones ad recitandum officium“, die auf Jesuitenpatres in Belgien zurückgehen sollen. Der Verleger Maximilian Huttler, Augsburg, publiziert eine „Auswahl frommer Intentionen und Gebete, die man den kirchlichen Tagzeiten vorausschicken kann“, von der uns die 2. Auflage vorliegt und aus der wir im Folgenden zitieren. Der Druck ist ohne Jahresangabe, doch erteilte der Eichstätter Bischof Franz Leopold von Leonrod am 4. Juli 1884 das Imprimatur. Das kleine Heft bringt noch weitere Intentionen, aus denen wir nur „Andere gute Meinungen“ für die einzelnen Wochentage nennen. Man sieht: Ein perfektes, in sich geschlossenes System.

göttlichen Tugenden ...“ bis hin zu „einer glückseligen Sterbestunde“. Da ist nun wenig übrig geblieben von der schlichten Freude Israels, Jesu und der ersten Christgläubigen, die einfach beten konnten, wenig von der „diligentia in orando“, von der „herzlichen Freude am Beten“, die Tertullian in der Kirche konstatiert. Man bedenke: Zur gleichen Zeit erreicht die Kirche, erstmals in ihrer Geschichte, dass tatsächlich alle Kleriker ihrer Pflicht zum vorgeschriebenen Gebet nachkommen. (Wir werden gleich noch davon zu sprechen haben.) Doch in der konkreten Ordnung des Stundengebetes ist die Aussage der Texte, die grundsätzliche Intention des Gebetes überhaupt, wie es die Zeugnisse des Alten und Neuen Testaments belegen, das alles ist überlagert von den subjektiven Empfindungen von Christen, die nicht mehr, wie es beispielhalber die Regel des heiligen Benedikt den Betenden vorlegt, „vom Evangelium geführt“ leben, hören, beten und empfinden sollen.¹³

Die einzelnen Horen und das Ganze

Doch wieder zurück zu den Anfängen. Das Stundengebet besteht aus den sogenannten „Horen“. Das lateinische Wort meint hier nicht mit der Uhr abgezählte Stunden, sondern die Tageszeit, mit wechselnden Stimmungen vom beginnenden Morgen bis zum erlöschenden Tageslicht am Abend.¹⁴ Eckpunkte des Lichttages sind der Morgen und Abend, und diese stiften auch die Zeit der Hauptgottesdienste des Stundengebetes. Sie heißen jetzt gewöhnlich „Laudes (matutini)“ und „Vesper“. Die Stunden dazwischen werden durch die Doppelteilung markiert: Zur Höhe des Tages – nach der antiken Zählung zur sechsten Stunden – und jeweils zur Hälfte der Halbtage – also zur dritten und neunten – werden Gedenkmomente des Betens geübt; daraus werden die Tages- oder „kleinen“ Horen der Terz, Sext und Non. Nur noch eine von diesen hat Liturgia horarum, und mit ihm das Stundenbuch, als verpflichtend vorgesehen. Laudes und Vesper haben aber noch eine Besonderheit: Sie kennen noch je eine Begleithore, am Morgen die „Prim“ (also zur ersten Tagesstunde), am Abend die „Komplet“, das Gebet vor dem Schlafengehen. Die Entstehung dieser Horen ist aber unterschiedlich. Es scheint so zu sein, dass die Prim eine Doppelung der Laudes ist: Diese ist wohl, genetisch gesehen, die Morgenhore der Gemeindekirche, jene die der Klostertradition. An die Prim schloss sich dann, seit dem Frühmittelalter, das sogenannte Kapitelsoffizium an: Die gemeinsam lebende Gemeinde des Klosters, der Kathedrale oder der Wallfahrtskirche versammelte sich, um eine Lesung mit erbauender Auslegung zu hören – gewöhnlich die Namensliste der Heiligen des folgenden Tages –, die Arbeit zu besprechen, der Toten des jeweiligen Tages zu gedenken. Papst Pius XII. nahm 1955 das Kapitelsoffizium aus dem Pflichtenheft des Brevierbeters, und das Zweite Vatikanische Konzil strich 1963 die Prim ganz daraus (SC 89d). – Aus einer Tradition, die im Judentum wurzelt, kennt auch die Kirche nächtliches Gebet: eine „Vigil“ vor dem Sonntag, vor besonderen Tagen und Gelegenheiten, schließlich dann, vereinfacht zwar, vor jedem Tag oder auf jeden Morgen hin. Die Reform des Stundengebetes nach dem letzten Konzil hat allerdings die tägliche Vigil, richtiger: deren Rudiment, in ein „Officium lectionis“, eine „Lesehore“, mit biblischen und homologischen Lesungen verändert, die nicht mehr an eine

¹³ Benediktregel, Prolog 21. Die Benediktregel darf man hier deshalb nennen, weil sie das mit Abstand weitestwirkende Dokument in der Geschichte der Tagzeitenliturgie der Westkirche ist.

¹⁴ Des Beste zu den „Horen“ findet sich wohl immer noch bei Aemiliana Löhr, in der Einführung ihres Buches: Abend und Morgen ein Tag. Die Hymnen der Herrentage und Wochentage im Stundengebet. Regensburg 1955, 17–28: Von den Horen.

Tageszeit gebunden ist. – Das alles ergibt dann das schon in der Spätantike abgeschlossene Schema der sieben Tageshoren und der nächtlichen Vigilien. Ebenso früh wie das auf die lange Zeit gültige Schema ist auch die „Kultätiologie“ der biblischen Begründung: „Siebenmal am Tag singe ich dir das Lob“ (Ps 119[118],164), und: „Um Mitternacht stehe ich auf, um dich zu preisen“ (Ps 119[118],62).¹⁵

Was bindet die nun in Ursprung und Struktur so unterschiedlichen Horen in eine Einheit zusammen, in die Einheit, die wir „Stundengebet“ nennen und die seit dem hohen Mittelalter in einem einzigen Buch, dem „Brevier“, zusammengefasst sind? Es ist, merkwürdig genug, ein sekundäres Moment, eines, das nicht zum Wesen der Sache gehört. Seit dem 6. Jahrhundert wird das Lesen der Psalmen, des ganzen Psalters, zur Hauptsache, die das voll ausgebaute und geübte Stundengebet bestimmt. Aus der gleichen Zeit stammt auch und setzt sich eine Ordnung durch, welche die einzelnen Texte des biblischen Psalters so auf die Horen verteilt, dass in den Horen der Tage einer Woche alle Psalmen vorkommen. Dass über alle Horen einer Woche hin der ganze Psalter gelesen wird, bewirkt das die Horen übergreifende Abstraktum „Tagzeitenliturgie“.¹⁶

Die hier skizzierte Ordnung gründet in den Lebensverhältnissen der Spätantike und des Mittelalters und sie setzt Gemeinschaften voraus, für welche die Feier der Liturgie das die Existenz bestimmende, mit Sinn erfüllende Handeln ist. Wie wird es einer solchen Ordnung ergehen, wenn die gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Voraussetzungen sich tiefgehend verändert haben? Reichen Entlastungen noch aus, wie sie die Liturgiereformen des 20. Jahrhunderts gebracht haben, um diese Ordnung und den darin in Form gebrachten Sinn zu wahren? Sehen wir zu.

Heilswirklichkeit in gedenkendem Beten

Denn was das Gebet der Kirche ins Wort bringt – wir führten es oben schon an – ist der gedenkende Bezug der Betenden auf die wichtigen Ereignisse des Heilshandelns Gottes in der Zeit der Menschen. Traditionell – die Bibel bezeugt es: die großen Rettungstaten Gottes geschehen am oder zum Morgen hin –, und auch stimmig zum Erleben der Tageszeit, bringt der aufgehende Tag das Gedenken der je und je rettenden Heilstaten Gottes: Nie eine neue Tagesfrist des Lebens, ohne dass Gott in Treue den Menschen zu retten vermag, wie damals so auch jetzt. Der Gottesdienst am Abend bringt das Gedenken der Schöpfung vor aller Zeit und das Bleiben der Schöpfung im Sein dank Gottes treu bewahrendem Handeln. Solches Gedenken kann direkt ausformuliert sein, so, wenn das werktägliche Vesperoffizium eine Serie von Hymnen gebraucht, welche die Werke der Schöpfungstage feiern – so noch und wieder in den Wochen 1 und 3 des Werktagsoffiziums das Jahr über in Liturgia horarum und im Stundenbuch. Aber in der Regel geschieht es gleichsam versteckt, in einer der Liturgie typischen Weise, die wir das heilsgeschichtliche Rollenzitat nennen möchten: Es wer-

¹⁵ So, beispielshalber, die nach Benedikt von Nursia benannte Klosterregel, Kap 16, bes. 3f.

¹⁶ Es ist allerdings zu bemerken, dass diese Regel im hohen Mittelalter und, mit dem Abschwächen der Reformeffekte des Breviers Pius' V. durch die ungebremste Einführung immer neuer Feste, etwa ab 1650 der das Brevier Persolvierende wegen der vielfach identischen Offizien aus dem „Commune sanctorum“ (anstelle der Wochentagsoffizien) faktisch nur etwas mehr als 50 Psalmen kennenlernte; Ausnahmen bildeten die Offizien des Aschermittwochs und der Karwoche. Man darf nicht nach dem urteilen, was im Buch des Breviers steht, sondern muss den jeweils kalendarrubrizistisch geregelten Gebrauch des Buches beachten.

den nicht einfach irgendwelche Texte der Heiligen Schrift verlesen und zur Kenntnis gebracht, sie werden vielmehr als Definition der Gegenwart wahrgenommen und deshalb treten die Hörenden und Sprechenden in die Rollen derer ein, an denen damals nachweislich Heil geschah und die als Zeugen der Heilstaten Gottes und als Glaubende eine fortan bleibende Bedeutung haben. Das klassische Paradigma solchen Gedenkens, eingebettet in „zitierende Rollenübernahme“, ist der Gesang des Liedes, das die drei ob ihres Bekenntnisses zum Gott Israels zum Feuertod verurteilten jungen Männer im Feuerofen des babylonischen Königs anstimmen und das in der Liturgie der Tagzeiten am Sonntagmorgen aufgenommen wird: Rettung ist dort, wo und wenn selbst in der äußersten Not das Bekenntnis zum rettenden Gott verlautbart wird, wie bei diesen Drei im Flammenmeer – und nun: wie damals, so heute, wie diese, so wir, glaubend, bekennd mit ihnen. Was das Zeugnis von damals und die Identität der im Stundengebet aufgenommenen Rolle verbindet, ist aber nicht ein subjektives Sich-Vorstellen und Nacherleben, sondern der Glaube – Identität des Glaubens im Israel Gottes und in der Kirche Jesu Christi, dass einzig dieser Gott der Retter ist.

Wer ist der Liturge der Tagzeitenliturgie?

Damit ist schon die Frage beantwortet, wer denn die „Liturgen“ des Stundengebetes sind. Die Antwort heißt einfach: Die Glaubenden, insgesamt. Wie alle zum Glauben berufen sind und diese Berufung durch die eine Taufe besiegelt ist, so sind auch alle dazu bestellt, „allezeit“ zu beten. Es ist also die ganze Kirche der Träger des Stundengebetes, und bis in das Frühmittelalter war es auch selbstverständlich, dass alle an den Tagzeiten des Morgens und Abends und vielleicht auch den Tag über teilnahmen. Verschieden war Intensität und Ausmaß der Teilnahme, nicht diese selbst. Natürlich war der Klerus daran gehalten, sich an dieser Teilnahme eifriger zu erweisen. Die in der Kirche führen, sind ja nicht Funktionäre, die es besser wissen, sondern allemal Mitglaubende und Mitbetende. Aber schnell kommt ein Prozess in Gang, der fatale Folgen hat, wenn er nicht kritisch begleitet und korrigiert wird: Die der Liturgie eigene, fast pathogene Tendenz zur Perfektionierung erfasst auch das Stundengebet der Gemeinden. Diese sehen sich bald überfordert, zumal dann, wenn, wie es im Frühmittelalter geschichtliche Realität wurde, die Sprache der Kultur, auch der religiösen Kultur, zur Fremdsprache wurde. Nur wer Latein verstand und sprach und diese Sprache lernte, konnte hier noch mitreden. Ein tüchtiger Bischof wie Caesarius von Arles (um 470–542) erwartete noch das schon schier unmöglich Gewordene, dass die ganze Gemeinde zweimal am Tag und vielleicht sogar noch dreimal den Tag über zur Kirche kommt. Aber er muss in seinen Predigten schon sehr mahnen, dass dies geschieht, und es nutzt offenbar nicht viel, dass er morgens seine Predigt verkürzt, damit die Handwerker zeitig an ihre Arbeit gehen können.¹⁷ Aber schon zeigt sich, dass der Klerus und, erstaunlich, an der Bischofskirche auch eine Frauenkommunität, die zuverlässigen und damit auch die zunehmend maßgeblichen Träger dieser kirchenoffiziellen Liturgie sind. Und dieser Prozess geht weiter. Er kulminiert im liturgischen Dienst der Kommunitäten an den großen Heiligtümern, fachlich als „Basilikaklöster“ (später „[Dom-]Stifte“ und „Abteien“) bezeichnet,

¹⁷ Darüber bei K. BERG, Caesarius von Arles. Ein Bischof des sechsten Jahrhunderts erschließt das liturgische Leben seiner Zeit. Salzburg 1994 (Frühes Christentum. Forschungen und Perspektiven. 1) bes. 329–351. (Das Buch ist ursprünglich die 1935 abgeschlossene römische Dissertation des 1997 verstorbenen emeritierten Salzburger Erzbischofs, im Ganzen immer noch nicht überholt.)

deren Weise und Ordnung der Gottesdienste überhaupt zum normativen Muster von „Liturgie“ werden und dies, im Großen und Ganzen, auch bleiben, bis zu den Reformen, die das Zweite Vatikanische Konzil befahl.¹⁸ Tagzeitenliturgie wird etwas für die gewissermaßen von Berufs wegen „Kirchlichen“, die Kleriker, Stiftsherren und Stiftsfrauen, die Mönche und Nonnen. Die Laien sind zur frommen Anwesenheit eingeladen. Doch das ihnen eigene „Stundengebet“ werden die Formen des frommen Brauchtums, das eine reiche Palette an tagzeitgebundenen Gebetsübungen bietet, viele davon auch in Formen, die dem traditionellen Stundengebet folgen. Noch das 19. Jahrhundert führt in fast jedem Gebetbuch ein Stundengebet auf, thematisiert zu einem verehrten Heiligen, zu einem Motiv aus dem Leben und Leiden des Herrn, oder, zahlenmäßig am häufigsten, zu Maria, der Mutter Jesu. Erst im 20. Jh. geht diese Tradition zu Ende – ohne, bis jetzt, zu einer allgemein akzeptierten neuen Form gefunden zu haben.

Mit dieser Entwicklung ist zugleich ein weiteres, sich notwendig ergebendes Moment mitgegebenen, das zwar wenig im Bewusstsein steht, aber doch so wichtig ist. Wenn eine Gruppe von Christen eine tägliche Liturgie übt, und dies gar als eine Lebensaufgabe akzeptiert hat, verlangt eine solche Liturgie Formen, welche die harte Prüfung der täglichen Wiederholung auch der Gestalt nach aushalten. Kurz gesagt: Die Tagzeitenliturgie wird im „Basilikakloster“ zu einem Kunstwerk, dessen Thematik theologisches Gewicht, dessen Ausführung konzentrierte Aufmerksamkeit und auch Fähigkeit und Freude zum künstlerischen „Spiel“ voraussetzt. Das lässt sich nicht mehr nebenbei erledigen, oder eine solche Liturgie wird für die einen unerträglich öd, und die anderen „vollziehen“ sie nur lässig, bis zum Skandal – in jedem Fall: zum Schaden der Sache. Soll eine tägliche Ordnung des Betens wirklich zum Mitfeiern an alle einladend sein, braucht es einfache Formen, die in der Aussage gewichtig und in der Ausführung zugleich wiederholbar und, im besten Sinn des Wortes, „schön“ sind. Aber gerade das zu finden ist ungewöhnlich schwer. Wer hat nicht schon erlebt, wie bald etwa eine Melodie, häufig wiederholt, ihre Grenzen zeigt und unerträglich wird – und mit der Melodie auch die Aussage, die sie doch stützen sollte? Wir sind zwar Zeitgenossen sehr vieler Versuche neuer Gestaltungen, aber leider erweisen sich viele recht bald als ein schwer erträglicher Kitsch – und nur wenige, am allerwenigstens, wie es scheint, die Theologen, merken überhaupt diesen ärgerlichen Sachverhalt. Immer noch scheinen die alten, überkommenen Formen, recht verstanden und geübt, am ehesten zu befriedigen. – Auch davon muss sprechen, wer über die Übung der Tagzeiten in der Geschichte der Kirche traktiert: Der Thema der befriedigenden Form ist wichtiger als der erste Blick erkennen mag.¹⁹

¹⁸ Wenige Wochen vor seinem Tod promulgiert Papst Pius XII. die „*Instructio de musica sacra et de sacra liturgia*“ (datiert am 3.9.1958; Tod des Papstes am 9.10.1958), in der nochmals, klassisch formuliert, dieses Leitbild herausgestellt wird: Stundengebet in Verbindung mit der Messfeier (zu dieser Einheit kam es erst im „Basilikakloster“) ist die „*summa totius cultus christianae*“, der „Höhepunkt des gesamten christlichen Gottesdienstes“ (Instructio III 1 Ad, n. 35: AAS 50 [1958] 630–663, hier 643). Schon ein halbes Jahrzehnt später hat ein Ökumenisches Konzil das anders gewusst. – Es verdient Beachtung, dass das „*Book of Common Prayer*“, erstmals 1549 herausgebracht, in allen (Pfarr-)Gemeinden der Anglikanischen Kirche einen (neugestalteten) täglichen Morgen- und Abend-(Wort-)Gottesdienst vorsieht, was heute noch (oder wieder) weithin beachtet wird. Das ist unter den Kirchen des Westens ohne Vergleich.

¹⁹ Wir lassen beiseite, was hier noch zu sagen wäre: Ein wiederholtes Tun überfordert die dieses Übenden, wenn es, gar ideologisch gesteuert, täglich gleichsam neu erfunden werden sollte. Und es gilt auch: Gerade Not, auch die Not des Betens – sie kann bis zur Verzweiflung am Sinn des

Das komplexe Sprachgeschehen

Doch geht es nicht allein, und wohl nicht einmal hauptsächlich, um die Form. Was geschieht denn im Stundengebet? Man sagt: Es wird gebetet. Versteht man „Gebet“ in dem üblich gewordenen Sinn – eine ausdrücklich an Gott gerichtetes, ihn ernst nehmendes und in ein Gespräch einbeziehendes Wort –, dann zeigt das genauere Zusehen: In der Tagzeitenliturgie wird wenig „gebetet“. Da wird mehr hingehört als „gebetet“. Und wo ausdrücklich gebetet – also Gott direkt angeredet – wird, geschieht dies in unterschiedlicher Intensität. Direkt geschieht dies etwa im Ausruf, mit dem die Horen beginnen: „O Gott, komm mir zu Hilfe – Herr, eile mir zu helfen“, ein Zitat aus den Psalmen (Ps 69[68],2), ein extrem elementarisierendes Stoßgebet, stimmig in vielen Situationen unseres wechselvollen Lebens. Es gibt aber auch direkte Anrede in Liedern, hier „Hymnen“ genannt, die, weil Dichtern verdankt, mit Gott gleichsam wie in einem Spiel umzugehen sich getrauen dürfen und das Beten erleichtern. Und es gibt auch Texte, die ausdrücklich als Gebete bezeichnet sind: Gebete, die der Priester, oder wer sonst der Feier vorsteht, am Schluss der Horen spricht, auch ähnliche Gebete, mit denen in manchen Ordnungen die Gebetsstille nach den Psalmen schließt, und schließlich wird auch dem Gebet des Herrn ein Ehrenplatz eingeräumt, nach dem Vorbild der Ordnung St. Benedikts jetzt auch am Ende von Laudes und Vesper nach „Liturgia Horarum“ und „Stundenbuch“. Und wie steht es mit den Psalmen, dieser Hauptmenge an Texten und Worten in der herkömmlichen Ordnung der Tagzeitenliturgie? Leichthin sagen wir: Wir „beten“ Psalmen. Aber das stimmt doch nur zu einem kleinen Teil. Die Psalmen sind nicht durchgehend Gebete. Ja, wenn wir jetzt einmal unser Verständnis von „Gebet“ aufnehmen, dann hätten die Früheren gesagt: Die Psalmen sind gar kein Gebet, sondern sie sind Lesung, sie sind ein „cantus firmus“ der weisheitlichen Betrachtung, ähnlich den vielfach wiederholten „Ave Maria“ des Rosenkranzes, und was daran zu „Gebet“ wird, geschieht in der Stille nach dem Psalm, die der Einzelne mit seinem Beten zu Gott füllt. „Oratio post psalmum“, sagten die alten Mönche: Das Gebet geschieht nach dem Psalm.

Deshalb konnten die alten Ordnungen problemlos die Psalmen „currente psalterio“ ansetzen, einfach das Buch der Psalmen in der numerischen Abfolge durchlesend, und deshalb existierten für die Früheren auch die Probleme nicht, die uns plagen, wie wir denn „Feind-“, oder „Fluchpsalmen“ „vollziehen“ können sollen. Aber die Frage, wie die Psalmen denn zu verstehen sind, traktiert hier mit viel mehr Kompetenz Georg Braulik.²⁰ Ich kann einfach auf ihn verweisen. Hier nur, nochmals, weil es so wichtig ist: Obwohl die Psalmen doch das umfangreichste Sprachspiel des Stunden„gebetes“ sind und dies gewiss auch bleiben werden, müssen sie nicht direktes „Gebet“ sein.

Die lang anhaltende Sklerose der Tagzeitenliturgie

Doch ist mit dem Thema der Psalmen nur eine der Fragen berührt, die zur Sprache kommen müssen, wenn heute über das Stundengebet traktiert wird. Denn ist dieses nicht als

Betens selbst gehen – wird oft genug nur erträglich, auch: überwindbar, nur durch den Mut zur Schönheit der Form (im Sinne von: eine die Sache selbst in Wahrheit darstellende Form). Sonst kippt das überfordernde, gar ärgerlich sperrige „Gebet“ in Parodie um, die also „Betenden“ entlastend und befreiend. Auch dafür bietet die Geschichte viele Beispiele.

²⁰ Siehe sein Vortrag, in diesem Heft abgedruckt S. 38–56.

solches zur Frage geworden? Es ist – wir deuteten es schon an – so sehr aus der Lebenswelt der Christen verschwunden, dass es gleichsam neu erfunden werden muss, soll es wieder die lebendige Wirklichkeit des vom Glauben geführten Lebens werden, die es einmal war. Die Liturgie der Tagzeiten war einerseits doch fast ausschließlich Sache des Klerus geworden. Zum Bild des Priesters gehört das Brevier, in dem er, auf und ab schreitend, für sich allein liest. Und es gibt auch die Scherzrede von dem Priester, der Brevier „betend“ in der Kutsche sitzt, aber als das Gewitter so richtig losbricht und die Pferde scheuen, sein Gebetbuch schließt und entsetzt ruft: „Jetzt müssen wir aber beten!“ Und dann gab es noch die Klöster der alten Orden, in denen Chorgebet gehalten wurde, in einer fremden Sprache, gewiss nicht ohne ästhetischen Glanz und eine gewisse Faszination einer in sich geschlossenen Welt, aber dem gewöhnlichen Christen unzugänglich. Aber zu den Phänomenen, die in den sechziger Jahren des 20. Jh., viele überraschend, offenbar wurden, gehört auch, dass das Breviergebet der Priester rar geworden zu sein scheint und dass dort, wo Chorgebet gehalten wurde, eine Welle von Reformen bisher Geübtes tiefgehend veränderte.

Es ist aber eine Tatsache: Die Tagzeitenliturgie litt schon lange vorher an einer Sklerose. Zwar war es der Kirche in der Restauration des 19. Jh. gelungen, dass, erstmals in der Geschichte, alle Priester „Brevier beteten“. Aber zugleich erreichte die Tagzeitenliturgie, vom Wesen ihrer selbst her, den tiefsten Stand der Geschichte. Das Titelblatt des Brevieres verwies zwar immer noch auf die Reform nach dem Konzil von Trient, im Jahre 1568 durchgeführt von Papst Pius V. Aber die Praxis hatte diese Reform – ohnedies rückschauend und restaurativ angelegt – weitestgehend ausgehöhlt. So gut wie alle Tage waren von Heiligenfesten besetzt, die ihr eigenes, verkürztes, motivisch extravagant gestimmtes Offizium hatten. 1882 verfügte schließlich der große Papst des 19. Jh., Leo XIII. (1878–1903), dass an den wenigen festfreien Tagen Votivoffizien gewählt werden durften, bequem kurz und in Aussage und Stil dem leicht frömmlichen Sinn der Zeit gut angepasst.²¹ In den Rang eines eigentlichen „Stundengebetes“, Klerus und Laien vereinigend, wurde der Rosenkranz erhoben, und die (Still-)Messe war der eigentliche tagtägliche Gottesdienst geworden. Symptomatisch mag man die Verfügung Papst Leos XIII. ansehen, während der täglichen Messe (wenigstens) im Monat Oktober den Rosenkranz zu beten. Diese Gebetsübung einte den Priester am Altar und die Gemeinde im Kirchenschiff. Es mochte wie ein museales Relikt erscheinen, dass derweil der Priester, still für sich, aus dem Missale die lateinischen Texte aus alter Vorzeit flüsterte, flüstern musste, als gehörte er nicht dazu, oder noch problematischer, als vollziehe er allein den maßgebenden Kult, zu dem das Gebet der Gemeinde nur den frommen Hintergrund darstellen konnte.

Gewiss, schon der erste Papst des 20. Jh., Pius X. (1903–1914), setzte eine Reform des Brevieres an²², und Papst Pius XII. und schließlich das Zweite Vatikanische Konzil folgten ihm darin nach. Aber reformiert wurde das Brevier, nicht die religiöse Mentalität, nicht das

²¹ Breve „Nullo umquam“ vom 28.7.1882, umgesetzt dort das Dekret der Ritenkongregation vom 5.7.1883. Als ein Grund wird angegeben, dass die Priester durch die Seelsorgsarbeiten über die Maßen belastet sind (sicher: nach der Ordnung des Breviers von 1568 waren am Sonntagmorgen von der Matutin bis zur Terz 38 Psalm- und Cantica-Einheiten zu persolvieren) und daher kürzere Offizien sie entlasten sollen.

²² Motu proprio „Divino afflatu“, unterzeichnet am 1.11.1911, publiziert am 20.11.1911. Die das Brevier betreffenden (und im Umfang des Pensums entlastenden) Änderungen konnten sofort übernommen werden; sie verpflichteten mit Beginn des Jahres 1914.

Bewusstsein, dass die Gemeinden – und die Christen in diesen –, eine tägliche Ordnung des Betens brauchen, darin den Glauben einübend.²³

„Heiligung der Zeit?“

Doch kann gegen diese Aussage ein Gegenargument vorgebracht werden: Das Hauptmotiv, mit dem in diesen Reformen das Stundengebet begründet wird, ist nämlich neu: Die Liturgie der Tagzeiten wird gesehen als eine „Heiligung der Zeit“. Solches wurde früher nicht gesagt. Mir ist dieses Axiom erstmals in Äußerung der zwanziger und dreißiger Jahre des 20. Jh. begegnet. Es hat inzwischen so gut wie alle anderen Motivationen und Begründungen abgelöst. Auch das Konzil führt dieses Axiom an²⁴, und auch die „Allgemeine Einführung in das Stundengebet“ gebraucht es ganz selbstverständlich²⁵. Doch dieses Axiom setzt den neuzeitlichen Umgang mit „Zeit“ voraus. Diese ist nicht mehr der gottgegebene und somit vorgeordnete Lebensraum, dessen Sinn der Glaubende allererst im Gotteslob freilegt; „Zeit“ ist vielmehr die Nutzfrist des menschlichen Arbeitens, dies und das zu bewirken und darin, im Sich-selbst-ins-Werk-setzen, die Wirklichkeit seiner selbst zu erfahren. „Zeit ist Geld“ heißt es dann; damit kann der Mensch, für sich selbst, etwas anfangen. Dagegen steht: Wer Stundengebet hält, protestiert gerade gegen diese Zeitverrechnung zum eigenen Nutzen. Aber wir brauchen hier nicht ausführlich darüber zu traktieren. Diese Zeitschrift hat im vergangenen Jahr einen klärenden Beitrag von Robert Taft, einem profunden Kenner der frühen Geschichte der Tagzeitenliturgie publiziert, auf den hier zu verweisen ist.²⁶

Wie weiter?

Anders als es vom Volk Israel, von Jesus, den Jüngern Jesu und der frühen Kirche zu sagen war, dass sie nämlich „aus einem Volk, das beten konnte“, kamen, leben heute die Christen, jedenfalls die der ersten Welt, in einer Gesellschaft, die nicht mehr betet. Die Axiome, die bisher eine an der ersten Zeitfrist, dem Tag, orientierte Ordnung des Betens begründen konnten, reichen nicht mehr hin. Auch „Heiligung der Zeit“, wenn auch oft wiederholt, wird zu vordergründig verstanden, um „Stundengebet“ motivieren zu können. Die Glaubenden finden sich heute in einer neuen Situation. Der Glaube an Gott überhaupt ist nicht mehr selbstverständlich. Was kann dann wohl gelten?

²³ Ohne den reformerischen Impetus des Zweiten Vatikanischen Konzils und der nachfolgenden Reformen herabzusetzen, darf man doch feststellen, dass im Bereich des Tagzeitenliturgie die Reformen ungenügend blieben; das Bewusstsein dafür, worum es eigentlich gehen musste, war noch nicht entwickelt. Die Hauptsorge war, den Priestern ein besseres Breviers in die Hand zu geben. Das wurde gewiss erreicht. Aber war das wirklich die eigentliche Reformaufgabe? War nicht anderes, Umfassenderes, anzugehen?

²⁴ SC 84.

²⁵ Nr. 10f. (Zu finden in: Stundenbuch. Die Feier des Stundengebetes. 1. Einsiedeln [u. a.] 1978 [24*–106*] 32*f.) Bequem zugänglich auch in: Tagzeitenliturgie der Zukunft. Allgemeine Einführung in das Stundengebet. In: Zus.arb. mit dem Österr. Liturg. Institut, Salzburg, hrsg. vom Deutschen Liturgischen Institut. Trier 1999 (Pastoralliturgische Hilfen 14) 33f. (Hilfreich ebd. 7–18: „Unterwegs zu einer Tagzeitenliturgie der Zukunft“ von Paul Ringseisen.)

²⁶ R. TAFT, Zur Theologie der Tagzeitenliturgie. In: HLD 56 (2002) 71–82 (= Übersetzung von: R. TAFT, The Theology of the Liturgy of the Hours. In: Liturgical Time and Space. Hg. A. J. Chupungco. Collegeville, Minn. 2000 [Handbook for Liturgical Studies 5] 119–132).

Die evangelische Theologin Corinna Dahlgrün hat nun eine hilfreiche Klärung vorgetragen.²⁷ Dem Thema gegenüber freier als katholische Theologen, deren Sicht vom lang gewohnten und selbstverständlichen Herkommen des Stundengebetes auch gehemmt sein mag, konstatiert sie allgemein für die gottesdienstliche Erfahrung und Gestaltung der Gegenwart einerseits einen stärker anthropozentrischen Ansatz und andererseits einen eher theozentrischen. Der erste schaut mehr auf den Menschen; „Ziel ist Selbstfindung, Selbstvergewisserung“ angesichts der Fährnisse der Existenz und der prinzipiellen Pluralität der Gesellschaft. Dem zweiten Ansatz geht es eher um die Zuwendung zu Gott und die Begegnung mit ihm, wie gewohnt, scheint es, doch aus der Begegnung mit Gott können indes, neu zu entdecken, für den Betenden „Ruhe, Selbstfindung, meditative Einstimmung [. . .] resultieren“, und, vielleicht überraschend, auch dies: „Das ‚Opfern‘ des Selbst lässt das Selbst finden“, womit dann doch der Mensch betroffen ist und in der Hinwendung zu „Gott“ zu sich selbst kommt. Gewiss hat das Stundengebet, zeitgerecht selbstverständlich, theozentrisch angesetzt. Dieser Ansatz scheint aber nun doch noch nicht überholt oder ausgeschöpft: „Er scheint aber auch für die heutige Zeit fruchtbar zu machen zu sein: Menschen geben Gott die von ihm empfangene Zeit zurück und empfangen sie darin neu, durch das Ostergeschehen geprägt. Damit wird das Wissen um die Einbettung der Zeit in größere Zusammenhänge, also die eschatologische Erwartung, wachgehalten.“ „Zeit zurückgeben“ heißt aber: Sich selbst zurückgeben – wie Jesus sich selbst in den Stunden des Karfreitags zurückgab und vom Vater angenommen und als Christus eingesetzt wurde. Stundengebet stellt dann, wie wir vorhin sagten, den Protest gegen die zur Nutzfrist verengte Zeit dar und gibt gerade so die Chance, dass der Mensch sich selbst findet, der Heilstaten Gottes gedenkend als für ihn geschehen – also dass der Mensch das erlangt, um was es ihm in den vielfältigen Möglichkeiten und Ansprüchen des Lebens heute gehen muss.

„Der Mensch ist der Weg der Kirche“, hat Papst Johannes Paul II. in seiner ersten Enzyklika 1979 konstatiert, und damit das Kriterium des Zweiten Vatikanischen Konzils für die sachgerechte Gestalt der Liturgie – die „volle, tätige und verständige Teilnahme“ der Gläubenden an ihr – als einen allgemein in der Kirche unserer Tage geltenden Satz aufgenommen. Wenn dies gilt, muss der Liturgiewissenschaftler nüchtern konstatieren, dass gerade für die Gestalt einer zeit- und menschengerechten Tagzeitenliturgie die Liturgiegeschichte in konkreten Einzelheiten weniger hilfreich sein wird als wir erwarten möchten. Die Situation ist zu neu.

Aber die langwährende Sklerose des Stundengebetes in der Geschichte der Kirche, unserer westlichen Kirche wenigstens, nüchtern beobachtend und wertend, lassen sich doch einige Aussagen machen. Die wichtigste lautet gewiss: Eine Kirche, die es nicht mehr vermag, in ihrer Lebenswelt eine Ordnung des Betens zu kreieren, gefährdet ihre Fähigkeit, zu glauben, weil sie den Glaubenswilligen den ersten Ort, Glauben einzuüben, versagt. Die Sorge um eine Ordnung des Betens ist um so dringlicher, als auch die Ersatzformen für die kirchenamtliche Ordnung des Gebetes, als welche das Stundengebet gelten darf und als welches dieses nochmals nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil restauriert wurde, als nun auch das fromme Brauchtum nicht mehr existiert. Zugleich kann aber die Geschichte auch darüber belehren, dass eine uniforme Gebetsordnung kein Ziel zu sein braucht und es heute

²⁷ C. DAHLGRÜN, im Abschnitt „II. Praktisch-theologisch“ des Lemma „Stundengebet“ in: TRE 32. Berlin [u. a.] 2001, 276ff, hier: „3. Theologie“ (278). – Abschnitt: „I. Geschichte“ (ebd. 268–276) ist von A. GERHARDS verfasst. Ebd. 278ff befindet sich die Literatur für beide Abschnitte.

weniger als je sein kann, wenn über Jahrhunderte hin die Kirche mit einer doppelten Ordnung des Tagzeitengebetes, einer „klerikalen“ und einer für die Laien, existierte. Und ein Weiteres lehrt die Geschichte: Es ist fatal, wenn eine Tagzeitenliturgie von Motiven überlagert wird, die nicht aus ihr selbst gewonnen sind, sei es, dass sie aus dem frommen Fühlen und Erleben stammen – wie die passilogische Motivation des Horenoffiziums –, sei es, dass ein sachfremdes Moment die Pflicht des Betens einfordert, aus dem einzigen Grund, es sei in sich allein sinnvoll, einen Auftrag der „Kirche“ zu erfüllen. Denn: wer oder was ist „Kirche“? Wir haben doch lernen müssen, wie leicht „Kirche“ missverstanden wird. In der Kirche des Herrn kann eine Pflicht nur dann eingefordert werden, wenn die einfordernde Autorität auch die Hilfen bietet, welche die geforderte Pflicht gern erfüllen lassen. Denn in der Kirche bleibt Gebet immer ein Mit-Beten, wie auch der Glaube immer ein Mit-Glauben ist. Das Stundengebet braucht allemal Vor-Beter, die dem Glaubenswilligen zum Mitbeten einladen. Wo sind die miteinander betenden Gemeinden des Herrn?

Georg Braulik OSB, Wien

*Rezeptionsästhetik, kanonische Intertextualität und unsere Meditation des Psalters**

Für Sigurdur Örn Steingrímsson zum 70. Geburtstag

Perspektivenwechsel in der Psalmenauslegung

Der Rabbiner Jeshajahu Leibowitz berichtet in seinem Buch „Gespräche über Gott und die Welt“ eine Episode, die schlaglichtartig unseren christlichen, früher so selbstverständlichen Umgang mit den Psalmen beleuchtet. Er schreibt:

„Jeder Christ wird Ihnen bestätigen, daß das Buch der Psalmen ein ausgesprochen christliches Buch ist. Da kommt es manchmal zu unbeabsichtigten Witzen. Ich erinnere mich an ein Gespräch mit zwei calvinistischen Pfarrern aus den Niederlanden. Wir sprachen in Deutsch über die Psalmen. Durch Zufall öffnete ich den Tanach [die jüdische Bibel, die hebräischen Bücher unseres Alten Testaments – Anm. v. G. B.] im 53. Kapitel der Psalmen und stieß auf den Abschnitt ‚Ach, daß die Hilfe aus Zion über Israel käme‘. Ich fragte die Pastoren: ‚Was geht das die Christen an?‘ Sie schauten mich an, als ob ich vom Mond käme. Das sei doch ein eindeutig christlicher Vers! – sagten sie. ‚Zion‘ sei die Kirche, und die ‚Hilfe Israels‘ sei Jesus.“¹

Natürlich hat der Rabbiner bei solch platter christlicher Vereinnahmung der Hebräischen Bibel den lächelnden Leser auf seiner Seite. Vielleicht hält er sogar insgeheim die rabbinische Schriftauslegung für die vom Urtext her einzig mögliche. Wie auch immer, die Begebenheit dürfte heute ihren „unbeabsichtigten Witz“ verloren haben und eher nachdenklich stimmen. Nicht bloß deshalb, weil wir als historisch-kritisch geschulte Bibelkenner Jesus und die Kirche nicht mehr so einfach im Alten Testament auffinden können, sondern vor allem, weil wir inzwischen erkannt haben, dass seine Texte grundsätzlich für eine jüdische und eine christliche Leseweise offen sind. Außerdem haben Kirche und Judentum inzwischen neue Wege zu einer gemeinsamen jüdisch-christlichen Lektüre des Alten Testaments gefunden. Dazu hat nicht unwesentlich ein zweifacher Perspektivenwechsel bei der Auslegung von Texten beigetragen, der sich seit geraumer Zeit in der alttestamentlichen Wissenschaft vollzieht. Ich werde Sie zunächst kurz über diesen neuen exegetischen Umgang mit den Psalmen informieren und ihn dann anhand von Beispielen für die liturgische Praxis verdeutlichen.

Bis vor kurzem wurden die Psalmen vorwiegend als isolierte Einzeltexte einer bestimmten Textsorte, also Gattung, ausgelegt, und das in historisch-kritisch, damit aber zugleich oft sehr hypothetisch wiederhergestellten Textformen. Der erste Perspektivenwandel moderner Exegese geht nun „vom rekonstruierten ‚ursprünglichen‘ Text zum Buchtext und zum kanonischen Text“.² In unserem Fall heißt das: Das Interesse gilt nicht ausschließlich

* Überarbeitete Fassung des Vortrags, den ich am 14. Oktober 2002 auf dem Symposium der Liturgischen Kommission für Österreich über „Der tägliche Gottesdienst in der Gemeinde“ in Salzburg unter dem Titel „Vom Wunder der Psalmen in der Liturgie“ gehalten habe.

¹ J. LEIBOWITZ, Gespräche über Gott und die Welt. Mit Michael Shasar. Frankfurt 1990, 114f. Das Zitat verdanke ich E. BALLHORN, Zur Pragmatik des Psalters als eschatologisches Lehrbuch und Identitätsbuch Israels (im Druck).

² Als einer der ersten Exegeten hat das in jüngster Zeit N. LOHFINK, Was wird anders bei kanonischer Schriftauslegung? Beobachtungen am Beispiel von Psalm 6. In: Studien zur biblischen Theologie. Stuttgart 1993 (SBAB 16) 263–293, exemplarisch anhand eines Einzelsalms durchre-

dem einzelnen Psalm, sondern – wie vor allem Norbert Lohfink wiederentdeckt hat – dem ganzen Psalter³ und der Vernetzung dieses Psalmenbuches ins Gesamt unserer Heiligen Schrift. Man kann die Psalmen letztlich nur in diesem innerbiblischen Dialog, in ihrer Intertextualität im Rahmen der ganzen Bibel richtig begreifen. Als kanonische Schriften sind ihre Bücher die als normativ anerkannte Textgrundlage einer Glaubens- und Interpretationsgemeinschaft. Weil sich der jüdische Tanak, also das hebräische Alte Testament, von der zweiteiligen christlichen Bibel unterscheidet, ist auch der kanonische Großkontext des Psalters ein jeweils verschiedener. Das hat notwendigerweise unterschiedliche Interpretationen zur Folge. Natürlich schließt der verschieden umfangreiche Kanon nicht aus, dass jüdische wie christliche Exegeten die Psalmen literarhistorisch untersuchen, dass sie zum Beispiel nach der ältesten eruierbaren Form und dem ältesten Gebrauch eines Psalmes fragen, und dabei auch zu gemeinsamen wissenschaftlichen Ergebnissen kommen. Nur dürfen sie den Textsinn nicht auf dieses Urstadium beschränken. Denn jeder Einzelsalm ist in den Psalter und das Alte Testament eingebettet und erhält dadurch eine Multiperspektivität. Und wenn es um kanonorientierte Psalmenauslegung geht, müssen Christen die Vielfalt der schon im Alten Testament evozierten Zusammenhänge auch noch zusammen mit ihren neutestamentlichen Aufnahmen berücksichtigen. Denn Altes und Neues Testament sind für uns als kanonische Heilige Schrift ein einziger Text, der Basistext der gesellschaftlichen Größe Kirche.⁴ Wir verfälschen somit als Christen, Christinnen keineswegs die im Rahmen unseres Bibelkanons gelesenen Psalmen, wenn wir sie mit Jesus, dem Messias Israels, und mit der Kirche verbinden, weil das ja bereits im zweiten Teil unserer kanonischen Heiligen Schrift, im Neuen Testament, geschieht. Eigentlich sind sie überhaupt erst dann für uns voll erschlossen, wenn sie im Raum von Kirche für an Jesus, den Christus, Glaubende ausgelegt werden.⁵ „Liturgische Exegese“⁶ ist selbstverständlich immer kanonische Bibelauslegung, in der sich Altes und Neues Testament intertextuell wechselseitig interpretieren. Steht doch schon das Werden des christlichen Kanons in unmittelbarer Wechselbeziehung mit der liturgischen Lesepraxis seiner Bücher.⁷ So ist auch der implizite Rezipient kanonischer Texte primär nicht der/die Einzelne, sondern die zur Liturgie versammelte Rezeptionsgemeinschaft.⁸

flektiert. Ein kurzes Resümee von Endtext- und kanonischer Psalmenexegese zieht z. B. E. ZENGER, *Kanonische Psalmenexegese und christlich-jüdischer Dialog*. In: Mincha. FS R. Rendtorff. Hg. E. Blum. Neukirchen-Vluyn 2000, 243–260, 246–249.

³ Grundlegend dazu N. LOHFINK, *Der Psalter und die Meditation*. Zur Gattung des Psalmenbuches. In: DERS., *Im Schatten deiner Flügel*. Große Bibeltexte neu erschlossen. Freiburg 1999, 143–162 und 266 [Erstveröffentlichung mit dem Titel „Psalmengebet und Psalterredaktion“. In: ALW 34 (1992) 1–22]. Dort wird auch die ältere Literatur kurz vorgestellt. Ferner jetzt E. ZENGER, *Der Psalter als Buch*. Beobachtungen zu seiner Entstehung, Komposition und Funktion. In: *Der Psalter in Judentum und Christentum*. Hg. E. Zenger. Freiburg 1998 (HBS 18) 1–57.

⁴ In unserem Zusammenhang kann davon abgesehen werden, dass es den verschiedenen Kirchen entsprechend nochmals unterschiedliche Kanongestalten und Arrangements ihrer Schriften gibt.

⁵ S. dazu G. BRAULIK, *Christologisches Verständnis der Psalmen – schon im Alten Testament?* In: *Christologie der Liturgie*. Der Gottesdienst der Kirche – Christusbekenntnis und Sinaibund. Hg. K. Richter – B. Kranemann. Freiburg 1995 (QD 159) 57–86.

⁶ Der Begriff findet sich bei H. SCHRÖER, *Scriptura sacra est practica*. In: ZThK Beiheft 9 (1995) 82–93, 86.

⁷ K.-P. JÖRNS, *Liturgie – Wiege der Heiligen Schrift*. In: ALW 34 (1992) 313–332.

⁸ D. BÖHLER, *Der Kanon als hermeneutische Vorgabe biblischer Theologie*. Über aktuelle Methodendiskussionen in der Bibelwissenschaft. In: ThPh 77 (2002) 161–178, 177 Anm. 35 betont gegenüber dem Postulat vor allem lutherischer Kanontheorie, kanonische Texte implizierten einen

Der zweite bibelwissenschaftliche Sichtwechsel vollzieht eine „Wende vom Text zum Rezipienten“. Methodisch spricht man von Rezeptions- und Leseästhetik, also von der Wahrnehmung eines Textes im Prozess des Hörens, Lesens und Nachsprechens.⁹ Diese leseorientierte Exegese betrachtet den Text nicht von seiner Entstehung her, also nicht „produktionsästhetisch“. Im Gegensatz zur traditionellen historisch-deskriptiv und literaturwissenschaftlich arbeitenden Exegese ist sie nicht am Autor und der „ursprünglichen Aussageabsicht“ eines Textes interessiert. Denn der Sinn eines Textes ist nicht einfach mit der Intention seines Verfassers ident. Sie fragt auch nicht nach der einem bestimmten Text als Text eignenden Bedeutung. Die ungelesene, ungehörte Bibel bleibt ein bloß gedruckter Text. Erst wenn sie rezipiert wird, wird sie zur Anrede Gottes, zu seinem Wort. Modernen rezeptionsästhetischen Literaturtheorien gilt die Rezeption selbst als ein schöpferischer Akt¹⁰, in dem der Rezipient zum Beispiel einen Psalm als für ihn relevant, als bedeutsam entdeckt und dabei interpretiert. Zu dieser Konkretisierung im Bewusstsein des Rezipienten legitimiert ihn die Bedeutungsvielfalt des Textes. Denn jeder Text besitzt – natürlich innerhalb seines Textrepertoires – einen Bedeutungsüberschuss gegenüber dem ursprünglich intendierten Aussagesinn. Er wird durch die Vernetzung mit anderen Texten innerhalb und außerhalb des gleichen Buches, in unserem Fall des Psalters, angereichert, unter Umständen in seinem Verständnis auch verändert. Jeder neue literarische und situative Kontext erschließt noch weitere Sinndimensionen. Denn Aussage wie Verständnis literarischer Texte sind immer kontextgebunden. Ein christlicher Leser kann deshalb dem Sinnpotential eines Psalms anderes als ein jüdischer entnehmen. Wenn er diese Bedeutungsvielfalt entdeckt, hat das nichts mit willkürlicher und bloß subjektiver Auslegung zu tun. Das gilt besonders dann, wenn der jüdische bzw. christliche Leser den Psalm in einem Strom der Tradition und Rezeption biblischer Texte, also in der Interpretationsgemeinschaft der Synagoge bzw. Kirche, versteht. Wie sehr der Psalter schon in biblischer Zeit ein „Wurzelboden kreativer

„inspirierten Leser“ (z. B. U. H. J. KÖRTNER, *Der inspirierte Leser. Zentrale Aspekte biblischer Hermeneutik*. Göttingen 1994 [Sammlung Vandenhoeck]): „Kanonische Texte sind jedoch öffentliche und normative Texte einer Lesegemeinschaft. Der implizierte ideale Rezipient ist nicht wie beim modernen Roman ein Individuum in seiner Stube, sondern die zuhörende Rezeptionsgemeinschaft bei ihrer liturgischen Versammlung (Dtn 31,10f: ‚In jedem siebten Jahr, in einer der Festzeiten des Brachjahres, beim Laubhüttenfest, wenn ganz Israel zusammenkommt, um an der Stätte, die der Herr auswählt, das Angesicht des Herrn, deines Gottes zu schauen, sollst du diese Weisung vor ganz Israel laut vortragen.‘ Vgl. Neh 8! Kol 4,16: ‚Wenn der Brief bei euch vorgelesen worden ist, sorgt dafür, dass er auch in der Gemeinde von Laodizea bekannt wird, und den Brief an die Laodizener lest auch ihr bei euch vor!‘ Offb 1,3: ‚Selig, wer diese prophetischen Worte vorliest und wer sie hört.‘). Der Kanonisationsprozess hat selbst die wenigen für nicht-öffentliche Zwecke verfassten Schriften präzise zu Schriften für öffentliche Verlesung in der Textgemeinschaft gemacht: Ein noch so frommes Einzelseelchen ist nicht der erste Adressat und implizierte Rezipient des kanonischen Bibeltextes. Die Rezeptionsästhetik, für die die Bibel gemacht ist, ist zuerst eine kollektive. Sie impliziert nicht einen inspirierten Leser, sondern das inspirierte Israel, die inspirierte Kirche.“

⁹ Für die Psalmen s. dazu D. ERBELE-KÜSTER, *Lesen als Akt des Betens. Eine Rezeptionsästhetik der Psalmen*. Neukirchen-Vluyn 2001 (WMANT 87).

¹⁰ K. HUIZING, *Ästhetische Theologie*. Band I: *Der erlesene Mensch. Eine literarische Anthropologie*. Stuttgart 2000, 24, bezeichnet den „Leseakt“ sogar als „Wiedergeburt“. Sie wird von der „ästhetischen Theologie“ untersucht.

Rezeptionsvorgänge“¹¹ war, bezeugen die Hodajot von Qumran und die neutestamentliche Psalmendichtung, zum Beispiel in Magnifikat und Benediktus¹², aber auch die Gesänge in der himmlischer Liturgie der Offenbarung des Johannes. Für uns ist heute der wichtigste Traditionsort, an dem die Schriften der Bibel und speziell die alttestamentlichen Psalmen gelesen, gehört, gebetet und dabei mit unserer Situation korreliert werden, sicher die Liturgie. Die Rezeptionsästhetik berechtigt uns deshalb in letzter Konsequenz auch zu einer Art liturgischen Exegese – einer Deutung der Psalmen vom jeweils gefeierten Mysterium, Heilsereignis her. Diese christliche Auslegung dürfte uns allerdings nicht vergessen lassen, dass wir auch dann noch die Psalmen in Weggemeinschaft mit dem Judentum zu verstehen haben¹³ – als Teilhabe am gemeinsamen Erbe und mit ihrer Freigabe für eine andere „Wahrnehmung“ durch das Judentum¹⁴.

Diese beiden bibelwissenschaftlichen Neuorientierungen bescheren uns einen wesentlichen Fortschritt im liturgischen Umgang mit den Psalmen. „Wer ‚Kanon‘ sagt, hat ‚rezipierende Kirche‘ gesagt, hat ‚Literatur in einem nicht bloß mehr historischen, sondern situationsübergreifenden literarischen Zusammenhang‘ gesagt“.¹⁵ Genau das, was man an der Bibelwissenschaft bisher immer als unzureichend empfand – die Distanz, die durch eine rein historische Betrachtungsweise geschaffen wurde –, ist nun vorüber. Ich möchte deshalb im Folgenden die herkömmliche Psalmenhermeneutik¹⁶ auf den aktuellen Stand des kanonischen Psalterverständnisses und der Rezeptionsästhetik bringen. Dazu greife ich drei

¹¹ H. SCHRÖER, Gott ist mein Psalm: Teilhabe und Freigabe. Der christlich-jüdische Dialog in rezeptionsästhetischer Sicht am Beispiel der Psalmen. In: Ja und nein. Christliche Theologie im Angesicht Israels. FS W. Schrage. Hg. K. Wengst – G. Saß. Neukirchen-Vluyn 1998, 55–64, 60.

¹² S. dazu N. LOHFINK, Lobgesänge der Armen. Studien zum Magnifikat, den Hodajot von Qumran und einigen späten Psalmen. Mit einem Anhang: Hodajot-Bibliographie 1948–1989 von U. Dahmen. Stuttgart 1990 (SBS 143). Ferner: DERS., Das Alte Testament und der christliche Tageslauf. Die Lieder in der Kindheitsgeschichte bei Lukas. In: Im Schatten deiner Flügel (s. Anm. 3) 218–236 (mit wissenschaftlichem Apparat versehene Erstveröffentlichung: Psalmen im Neuen Testament. Die Lieder in der Kindheitsgeschichte bei Lukas. In: Neue Wege der Psalmenforschung. Für W. Beyerlin. Hg. K. Seybold – E. Zenger. Freiburg 1994 [HBS 1] 105–125).

¹³ Das „Psalmengebet als Einübung christlich-jüdischer Zeitgenossenschaft *coram Deo*“ hat E. ZENGER, „Ich aber sage: Du bist mein Gott“ (Ps 31,14). Kirchliches Psalmengebet nach der Schoa. In: Weg und Weite. FS K. Lehmann. Hg. A. Raffelt unter Mitwirkung von B. Nichtweiß. Freiburg 2001, 15–31, besonders 26–31, zusammengefasst.

¹⁴ Zu diesem rezeptionsästhetischen Vorgang, „der die Leerstellen der Tradition auf Zukunft hin wahrnimmt“, s. SCHRÖER (s. Anm. 11) 63.

¹⁵ BÖHLER (s. Anm. 8) 169. Böhler verbindet Kanon und rezeptionsästhetische Exegese wie folgt: „Der Sinn eines kanonisch gewordenen Textes hängt nicht am damaligen Autor und seinen Intentionen von damals allein. Nur danach aber fragte historisch-kritische Exegese. Der Sinn eines kanonischen Textes liegt auch in der Beziehung zur rezipierenden Glaubensgemeinschaft. Sie hat den damaligen Text neu adressiert und etwa an uns hier und heute gerichtet [. . .]. Der Sinn eines kanonischen Textes liegt ausserdem wesentlich in seiner Beziehung zu dem grossen literarischen Gefüge des Kanons, in den die Rezeptionsgemeinschaft ihn eingefügt hat, um ihn über die damalige Situation hinaus aktuell zu halten [. . .]. Kanonisierung dehistorisiert teilweise und stellt einen neuen, literarischen Kontext her, der als Rezeptionsphänomen auch rezeptionsästhetisch ausgelegt werden will. Weil die Kanonisierung wesentlich ein Rezeptionsphänomen ist, ist der Kanon als Makrotext nach rezeptionsästhetischen Literaturtheorien auszulegen“ (ebd. 168).

¹⁶ Den gegenwärtigen Forschungsstand hat H. BUCHINGER, Zur Hermeneutik liturgischer Psalmenverwendung. Methodologische Überlegungen im Schnittpunkt von Bibelwissenschaft, Patristik und Liturgiewissenschaft. In: HfD 54 (2000) 193–222, ausgezeichnet dargestellt.

Praxissituationen heraus, in denen immer beide neuen Aspekte vorkommen, und frage: Erstens: Was ist der Psalter eigentlich für uns – Gebet oder Lesung oder ein Drittes? Zweitens: Lässt sich diese Gattung des Psalters in unsere Tagzeitenliturgie umsetzen? Drittens: Wie sieht es mit der kanonischen Dimension der Psalmen aus? Schließen möchte ich mit einer bisher wenig beachteten kirchlichen und gesellschaftlichen Auswirkung unseres Umgangs mit Psalmen, besonders in der Liturgie. Damit das alles nicht zu einer etwas praxisfernen Theorie wird, ziehe ich den heute für die Vesper vorgesehenen Psalm 103, einen Hymnus auf Jahwe als barmherzigen Vater und König, so weit wie möglich als Beispieltext heran. Das ist freilich nur ein einziger Psalm, dem der Zusammenhang mit anderen Psalmen fehlt. Auch in der Tagzeitenliturgie des römischen Stundenbuchs wird Psalm 103 allein, wenn auch in drei Abschnitte unterteilt, in der Lesehore des Mittwoch verwendet. Deshalb bespreche ich Psalm 103 im Kontext der Psalmen der Mittwoch-Vesper des Benediktinischen Antiphonale.

Der Psalter: weder Gebets- noch Lesungstext, sondern Meditationstext

Nehmen wir als Ausgangspunkt die weithin noch völlig unbekannte Problematik des sogenannten „Antwortpsalms“ als *psalmus responsorius* nach einer Schriftlesung des Wortgottesdienstes. Es dürfte ja heute aufgrund des patristischen Schrifttums, sieht man es in seiner Gesamtheit, hinreichend bewiesen sein, dass der Psalter in den Anfängen unserer christlichen Liturgie nicht als ein Gebets- oder Gesangsbuch diente. Er war vor allem einmal ein Lesebuch wie die anderen Bücher der Heiligen Schrift und hatte Verkündigungscharakter, was die Kirchenväter auch zu vielen Psalmenhomilien veranlasste. Seine Textgattung „Gedicht“ bedingte oft eine kantillierende Vortragsweise durch den Lektor bzw. eine responsoriale Aufführung, an der sich die feiernde Gemeinde mit einem gleich bleibenden Kehrsvers beteiligte. Doch änderte dieses „Singen des Psalms“ nicht seinen Charakter: der Psalm des Wortgottesdienstes blieb bis ins 4./5. Jahrhundert eine Schriftlesung unter anderen. Genauer: er folgte meist der (letzten) alttestamentlichen Lesung und erfüllte dadurch vor der neutestamentlichen Lesung eine nicht nur literarische, sondern auch christologisch-interpretatorische Scharnierfunktion. Interessant ist übrigens, dass in der ostsyrischen (chaldäischen) Liturgie für die Antwortpsalmen bis heute sogar ein eigenständiger, von den anderen Schriftlesungen unabhängiger Zyklus für das ganze Kirchenjahr existiert.¹⁷

Der fachwissenschaftlichen Diskussion ist es bisher freilich noch nicht gelungen, die Praxis der Wortliturgie wirklich zu verändern. Das gilt auch für die Psalmodie der klösterlichen Tagzeitenliturgie. Im benediktinischen Raum zum Beispiel läuft die Auseinandersetzung darüber, ob der Psalm nicht in ein stilles Gebet bzw. eine Psalmoration münden sollte, seit den fünfziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts. Vor allem Adalbert de Vogüé wies in zahlreichen Publikationen über den Zweischritt „*psalmus – oratio*“ für die Patristik nach, was er auf die pointierte Formel brachte: „psalmodier n'est pas prier“ – Psalmmodieren heißt, sich auf das Gebet vorbereiten, aber nicht schon beten.¹⁸ Nach diesem Verständnismodell

¹⁷ S. dazu z. B. A. G. MARTIMORT, Fonction de la Psalmodie dans la Liturgie de la Parole. In: Liturgie und Dichtung. II. Interdisziplinäre Reflexion. Hg. H. Becker – R. Kaczynski. St. Ottilien 1983 (PiLi 2) 837–856; D. DASCHNER, Meditation oder Antwort – Zur Funktion des Antwortpsalms. In: HfD 48 (1994) 131–153 und 200–220.

¹⁸ S. dazu z. B. A. DE VOGÜÉ, Psalmodier n'est pas prier. In: EO 6 (1989) 7–32, 9; DERS., Die Regula Benedicti. Theologisch-spirituellem Kommentar. Hildesheim 1986 (RBS 16) 165–179. Nach einer

ist der Psalm als eine Art Schriftlesung zu rezipieren. Sie kann sich unter Umständen auch lobend an Gott richten. Aber in jedem Fall wird ihr ein wie auch immer geformtes Gebet gegenübergestellt. Beide Modelle – Psalmen als Lesungen und Psalmen als Gebete – haben in jüngster Zeit in den deutschsprachigen Benediktinerklöstern ihre Verwirklichung in verschiedenen Stundenbüchern gefunden. Das sogenannte Scheyerner-Brevier zum Beispiel sieht in seinem Grundmuster nach einem rezitierten bzw. gelesenen Psalm eine kurze Gebetsstille vor, die von einer Psalmoration abgeschlossen wird. Das Benediktinische Antiphonale von Münsterschwarzach dagegen begreift die Psalmen vor allem als „meditative Gebete“. Es hat nur in der Vigil bestimmte, für den Einzelvortrag ausgesuchte und somit einer Lesung nahekommende Psalmen eingebaut. Man sollte diese Alternativen eines Betens *aus* bzw. *mit* den Psalmen einerseits und eines Betens *der* Psalmen andererseits bewusst offen halten. Denn sie ermöglichten auch dort einen spirituell fruchtbaren Umgang mit Psalmen, wo man sich nicht voll mit ihnen identifizieren und sie nicht unmittelbar zur eigenen Anrede an Gott machen kann oder will.¹⁹

Welche Position auch immer man in dieser Debatte einnimmt, wir sind heute damit konfrontiert, dass der Antwortpsalm und die Psalmen der Tagzeitenliturgie fast ausschließlich als Gebete aufgefasst werden. Da kann uns die liturgiegeschichtliche Erkenntnis, Psalmen seien *zunächst* als Lesung verwendet worden, nicht mehr viel weiterhelfen. Die Frage muss an den Psalter selbst gerichtet werden, zu welcher Rezeptionsweise er uns anleitet. Lässt sich aus der Form, die ihm die Endredaktion gegeben hat, etwas über die Umgangsweise mit dem Psalmenbuch erschließen?

So wenig der Psalter ein Gesangbuch der Gemeinde im frühchristlichen Gottesdienst war, so wenig war er auch das Gesangbuch des Zweiten Tempels und der Synagoge. Seine weite Verbreitung, wie sie zum Beispiel die in Qumran gefundene große Zahl der Psalterrollen oder die vielen Zitate in neutestamentlichen Schriften erschließen lassen, verdankt er nicht einem gottesdienstlichen Gebrauch. Kenntnis und Beliebtheit des Psalters lassen sich vielmehr nur so erklären, dass er vor und nach der Zeitenwende das Lebensbuch einer persönlich-individuellen Frömmigkeit war.²⁰ Aber auf welche Weise? Einfach durch Lektüre? Die neuere Bibelwissenschaft hat gezeigt, dass sich der Psalter als Meditationstext versteht. Bereits sein Proömium, Psalm 1, empfängt als Benutzer des Psalters jemanden, der die „Tora“, die „Weisung Jahwes“, ständig „murmelt“:

Auseinandersetzung mit dem kompetenten Beitrag von A. BÖCKMANN, Gibt die Regel Benedikts Hinweise zum Verhältnis von Psalmodie und Stillgebet? In: *Traditio et progressio*. Rom 1988 (StAns 95) 81–111, stellt Vogüé die Benediktregel betreffend fest: „Après comme avant cet article, il reste vrai que l'existence d'oraisons psalmiques chez Benoît ne peut être ni affirmée ni exclue“ (ebd. 18).

¹⁹ Zu Recht bemerkt R. MESSNER, Einführung in die Liturgiewissenschaft. Paderborn 2001 (UTB 2173) 282, dass die einseitige Auffassung der Psalmen als Gebete kirchenoffiziell dazu führte, dass die Psalmen 58, 83 und 109 aus dem römischen Brevier gestrichen und in einer Reihe weiterer Psalmen einzelne Verse eliminiert wurden, weil diese Texte christlichem Beten nicht zumutbar seien.

²⁰ N. FÜGLISTER, Die Verwendung und das Verständnis der Psalmen und des Psalters um die Zeitenwende. In: Beiträge zur Psalmenforschung. Ps 2 und 22. Hg. J. Schreiner. Würzburg 1988 (FzB 60) 319–384; J. MAIER, Zur Verwendung der Psalmen in der synagogalen Liturgie (Wochentag und Sabbat). In: Liturgie und Dichtung. Ein interdisziplinäres Kompendium. I. Historische Präsentation. Hg. H. Becker – R. Kaczinski. St. Ottilien 1983 (PiLi 1) 55–90; G. STEMBERGER, Psalmen in Liturgie und Predigt der rabbinischen Zeit. In: Der Psalter in Judentum und Christentum (s. Anm. 3) 199–213.

„Seine Freude: an der Tora des Herrn;
dessen Tora murmelt er Tag und Nacht.“ (V. 2)

Das mit „murmeln“ übersetzte hebräische Verb *hāgā* meint nicht das intellektuelle Nachsinnen (wie die Einheitsübersetzung es wiedergibt), sondern „aufsagen, halblaut rezitieren“. Hieronymus hat das Verb mit „*meditabitur*“ übersetzt, was damals weder schweigende Versenkung noch diskursives Betrachten meinte. In der Antike meditierte man, indem man auswendig gelernte Texte murmelnd rezitierte. Eine solche rezitierende Meditation ist sicher eine andere Form, Psalmen zu rezipieren, als ihnen in objektiv distanzierter Lektüre gegenüberzutreten bzw. sie als von außen kommende, fremde Texte zu hören. Doch bedeutet das deshalb noch nicht einfach, sie zur eigenen Kommunikation mit Gott zu machen. Die auswendig (oder besser „inwendig“) beherrschten Texte werden beim Rezitieren gewissermaßen aus dem eigenen „Herzen“ geboren. Sie bewirken deshalb eine tiefergreifende Interaktion, ja Identifikation des Psalmierenden mit dem Psalm bzw. dessen Ich.

Psalm 1 öffnet also das Eingangstor zum Psalter für einen meditierenden Menschen. Dass dann der ganze Psalter ein einziger Meditationstext sein will, ergibt sich aus seiner Anlage selbst. Er hat nämlich zum Gelingen der Meditation bestimmte literarische Hilfen eingebaut, an denen man diese Intention erkennen kann. Die erste besteht in der gezielten Aneinanderreihung (*iuxtapositio*) bestimmter Psalmen, die vorhandene Sach- und Wortentsprechungen geschickt ausnützt. Die Texte treten dadurch in ein Gespräch miteinander und interpretieren sich als Kontexte wechselseitig. Dazu kommt in den meisten Fällen zweitens eine redaktionelle Stichwortverkettung (*concatenatio*).²¹ Gemeint sind sprachliche Vernetzungen, natürlich auch Motivaufnahmen, zwischen Nachbapsalmen, aber auch über sie hinaus mit den Psalmen der Umgebung, ja über ganze Psalmengruppen hinweg. Um solche Verklammerungen zu schaffen, wurden Zusätze eingefügt, Wörter ausgetauscht, vermutlich sogar ganze Brückenpsalmen neu geschaffen. Öfters verstärkt noch ein Spiel lockerer Ankündigung und ihrer Einlösung durch die anschließenden Psalmen die Komposition. Diese Techniken stiften dem Psalter eine Dynamik ein, die den Meditierenden von einem Psalm zum anderen weiterleitet. Ich möchte Ihnen das Phänomen solcher Inhalts- und Stichwortverkettung an Psalm 103 und seinen benachbarten Psalmen veranschaulichen.²²

Psalm 103 ist reflektiert in sein Umfeld eingebettet.²³ Schon dass er auf Psalm 102 folgt, führt zwischen den beiden inhaltlich und gattungsmäßig so divergierenden Psalmen zu einem dramatischen Dialog. Psalm 102 ist überschrieben:

„Gebet eines Unglücklichen, wenn er in Verzweiflung ist und vor dem Herrn seine Sorge ausschüttet.“ (V. 1)

Mit diesem „Unglücklichen“ ist David gemeint. Denn die Überschrift spielt auf Psalm 142,3, ein Davidgebet an, in dem es heißt: „Ich schütte vor ihm meine Klagen aus“. Psalm 102 ist also die Klage eines „davidischen“ Königs, und zwar über das zerstörte Jerusalem.

²¹ Zum Folgenden s. ZENGER, Psalter (s. Anm. 3) 148–154.

²² Sie werden von den Psalmenkommentaren F.-L. HOSSFELD – E. ZENGER in Die Neue Echter Bibel und in Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament und ebenso im Kommentar von T. LORENZIN, I Salmi – nova versione, introduzione e commento. Milano 2000 (I libri biblici 14) bei jedem Psalm eigens angegeben.

²³ S. dazu und zum Folgenden: E. ZENGER, Israel und die Kirche im gemeinsamen Gottesbund. Beobachtungen zum theologischen Programm des 4. Psalmenbuchs (Ps 90–106). In: Israel und Kirche heute. Beiträge zum christlich-jüdischen Dialog. Für E. L. Ehrlich. Hg. M. Marcus – E. W. Stegemann – E. Zenger. Freiburg 1991, 236–254, besonders 242–244. Ferner G. BRUNERT, Psalm 102 im Kontext des Vierten Psalmenbuchs. Stuttgart 1996 (SBB 30) 257–261.

Mit David selbst hätte man ja ein solches Ereignis aufgrund der Geschichte nicht in Verbindung bringen können. Die Klage gipfelt in seinem Vertrauen, dass Gott seinem Namen entsprechend sich erbarmen und den Zion wieder aufbauen wird, damit seine Bewohner den Völkern, die zum erneuerten Zion strömen, und den Königreichen „den Namen Jahwes“ verkünden können. Der anschließende Psalm 103 ist die lobpreisende Antwort Davids – denn ihn nennt hier die Überschrift ausdrücklich – auf die Befreiung aus der in Psalm 102 beschriebenen Not. David kann nur deshalb loben, weil der Name Jahwes, von dem er in Psalm 102 vorausgesagt hatte, dass die Völker ihn fürchten und verehren werden, weil dieser Name also in Psalm 103 Gott als „gnädig und barmherzig, langmütig und reich an Güte“ (V. 8) erweist. Im Übrigen macht das fiktive Sprecher-Ich David beide Psalmen zu „messianischen“ Liedern.

Das Gespräch der beiden benachbarten Psalmen wird durch eine Fülle von theologisch markanten Stichwörtern präzisiert.²⁴ Ich habe bereits den „Namen Jahwes“ erwähnt. Psalm 102 sagt darüber:

„Dein Name dauert von Geschlecht von Geschlecht“ (V. 13)
und ist zuversichtlich: Wenn Gott den Zion wieder aufbaut,

„dann fürchten die Völker den Namen des Herrn
und alle Könige der Erde deine Herrlichkeit“ (V. 16) und sie
„werden den Namen des Herrn auf dem Zion verkünden
und sein Lob in Jerusalem“ (V. 22).

Dementsprechend beginnt Psalm 103:

„Lobe den Herrn meine Seele,
und alles in mir seinen heiligen Namen!“ (V. 1)

Auch das Verb „sich erbarmen“, das im ganzen Psalter nur fünfmal verwendet wird, verklammert an drei Stellen die beiden Psalmen: Die Gewissheit von Ps 102,14

„... du wirst dich über Zion erbarmen“

wird von Psalm 103 an zentraler Stelle aufgegriffen und wegen seiner Wichtigkeit im Parallelismus verdoppelt:

„Wie ein Vater sich seiner Kinder erbarmt,
so erbarmt sich der Herr über alle, die ihn fürchten.“ (V. 13)

Daneben spricht Psalm 103 noch zweimal vom „Erbarmen“ bzw. „barmherzig sein“ (V. 4,8). Eigens hinweisen möchte ich auch auf die „Staub“-Metapher (*‘āpār*). Sie findet sich im vierten Psalmenbuch, also der Psalmengruppe 90–106, nur in den Psalmen 102,15 (in der Einheitsübersetzung nicht erkennbar); 103,14 („er denkt daran: wir sind nur Staub“) und 104,29 („nimmst du ihnen den Atem ..., so kehren sie zurück zum Staub der Erde“). Allen drei Psalmen gemeinsam ist außerdem sowohl das Motiv der Vergänglichkeit (102,4.12.24f.27; 103,3f.14–16; 104,29) als auch das der Sättigung (102,5.10; 103,5; 104,13–16.27f). Doch genug der Beispiele einer Verklammerung von Psalm 102 und 103.

Die Psalmen 103 und 104 bilden eine Art hymnisches Dyptichon, dessen Tafeln von der Aufforderung „Lobe den Herrn, meine Seele“ gerahmt sind. Sie ist in der Psalmensynopse des Anhangs im Schema 1 entsprechend hervorgehoben. Schon der jüdische Psalmenmidrasch betrachtet deshalb beide Psalmen als eine übergreifende Komposition, wenn er ihren insgesamt fünfmaligen Lobaufruf (103,1.2.22; 104,1.35) ausdrücklich mit den fünf Büchern der Tora vergleicht. Die zwei Psalmen sind außerdem an ihrer Nahtstelle textlich breit auf-

²⁴ BRUNERT, ebd. 255f.

einander bezogen: Ps 103,19–22 schließt mit dem Bild Gottes, der seinen Königsthron im Himmel errichtet hat und umgeben von „seinen Dienern“ über die Welt herrscht. Mit dieser Vorstellung, nun aber schöpfungstheologisch formuliert, setzt Ps 104,2–4 ein, wobei die „Diener Gottes“ im ganzen Psalter nur noch an dieser Stelle erwähnt werden. Wie Psalm 103 zum Lob des Erbarmens Jahwes auffordert (V. 4.8.13), so Psalm 104 zum Lobpreis seiner Güte, mit der er die ganze Schöpfung belebt (V. 27f). Im übrigen kündigt Psalm 103 mit seiner abschließenden Aufforderung zum Lob an, was Psalm 104 dann breit entfaltend einlösen wird:

„Lobt den Herrn, all seine Werke,
an jedem Ort seiner Herrschaft“ (V. 22a).

Der in Psalm 104 folgende Schöpfungshymnus verwirklicht diesen kosmosumspannenden Lobpreis. So ist die Psalmentrias 102–104 (zusammen mit Psalm 101 und seinem Preis Jahwes, des königlichen Rechtsbeistands) als eine Komposition zu lesen, die die Königsherrschaft Jahwes, der im Himmel thront (102,20; vgl. 103,19; 104,2f), vor einem sich ständig weitenden Horizont feiert – dem neu aufgebauten Jerusalem (Psalm 102), der Geschichte seines Volkes (Psalm 103), ja des gesamten Universums (Psalm 104). Die Herrlichkeit, in der sich Jahwe vor Israel und den Völkern auf dem wiedererrichteten Zion offenbaren wird (Ps 102,16f), erstrahlt schon in den Werken seiner Schöpfung (Ps 104,31).

Die Andeutungen, wie hier „meditiert“ wird, müssen genügen. Welche Fülle überraschender Einsichten vermitteln sie, wie viele Reflexionen evozieren sie! Die drei Psalmen sind zwar inhaltlich, stimmungs- und gattungsmäßig recht verschieden. Durch ihre Nebeneinanderstellung und Verkettung werden sie aber gerade in ihrem Abwechslungsreichtum übereinander gelegt und ineinander geschoben. So öffnen sich neue Perspektiven und Räume, in denen sich das Verstehen hin und her bewegen kann.

„Meditations“-Techniken im Benediktinischen Antiphonale

Das Mönchtum übernahm den Psalter aus dem jüdisch-christlichen Erbe als den zu rezipierenden Text und ging ihn bei seiner privaten Meditation ganz durch. Diese Tradition lebt heute noch in Psalmengenossenschaften vor allem des nordafrikanischen Judentums fort. Benedikt hat die numerische Abfolge der Psalmen nur mehr für einen Teil der Horen beibehalten. Er grenzt aber die Psalmen nicht nach den Gruppen ab, die der Psalter selbst durch verschiedene Struktursignale markiert, sondern weithin aufgrund einer bestimmten, zu persolvierenden Zahl.²⁵ Hinter dieser Schematisierung dürfte freilich das Bewusstsein der Einheit des Psalters stehen, die durch die Rezitation der 150 Psalmen zumindest in einer Woche noch erfahrbar bleiben soll. Neuere Entwürfe des monastischen Stundengebets haben meistens und mit durchaus erwägenswerten Gründen sowohl die Reihenfolge des Psalters als auch den Wochenrahmen für seine Rezitation aufgegeben. Darf man dann noch von ihnen erwarten, dass sie die Psalmen einer Tagzeit mit den Techniken des Psalters „meditieren“? Wie auch immer, die Psalmen erhalten durch ihre bloße Aneinanderreihung jedenfalls einen bestimmten Kontext, der sie immer auch irgendwie auslegt. Wie weit diese Zusammenstellung theologisch standhalten kann, ist im Einzelnen zu prüfen. Das gilt grundsätzlich für das Römische Stundengebet wie für jede Tagzeitenliturgie, die Psalmen verwendet. Da mir das Psalmenschema des Benediktinischen Antiphonales seit Jahrzehnten

²⁵ Zur (prälektionären) Psalmodie in der Offiziumsordnung der Benediktregel s. vor allem P. NOWACK, Die Strukturelemente des Stundengebets der Regula Benedicti. In: ALW 26 (1984) 253–304, 267–274.

vertraut ist, wähle ich dieses monastische Offizium. Es verteilt den Psalter auf eine Woche und verwendet Psalm 103 in der Mittwoch-Vesper in einem Ensemble von vier Psalmen. Dort folgen aufeinander Psalm 103 – Psalm 86 – Psalm 85 – Psalm 87.²⁶

Die Psalmenverteilung stammt vom verstorbenen Benediktiner und Salzburger Alttestamentler P. Notker Fuglister.²⁷ Er entwarf sie in den Sechzigerjahren des vergangenen Jahrhunderts entsprechend dem damaligen wissenschaftlichen Stand der Psalmenexegese. In ihr dominierte die Gattungsforschung, also das Interesse an der Textsorte des Einzelsalms und seinem ursprünglichen Sitz im Leben. Fuglister wollte die 150 Psalmen vor allem gattungsgerecht und dem liturgischen Charakter der einzelnen Tagzeiten, auch mancher privilegierter Wochentage, entsprechend einsetzen. In der Vesper steht deshalb ihrem Lobcharakter zufolge an der ersten und letzten Stelle der vier Psalmen jeweils ein Hymnus oder ein Danklied.²⁸ Auch sollte der poetische Charakter der Psalmen, wie Fuglister ausdrücklich betont, „in der Anordnung und im Vortrag“ berücksichtigt werden. Im Übrigen durfte nicht allzu oft und abrupt zwischen singularischem und pluralischem sprechenden Subjekt gewechselt werden. Obwohl im Benediktinischen Antiphonale die Psalmenabfolge des Psalters aufgegeben ist und auch nicht vorausgesetzt wird, dass man wie zur Zeit Benedikts die Psalmen auswendig kennt, folgen ihre Auswahl und Reihung – so weit ich feststellen kann – durchaus den besprochenen Meditationstechniken. Wiederum sind es die beiden Prinzipien bewussten Nebeneinanderstellens (*iuxtapositio*) bestimmter Psalmen und der sich daraus ergebenden Motiv- wie Stichwortverkettung (*concatenatio*). Das möchte ich Ihnen jetzt am Beispiel der Mittwoch-Vesper des Benediktinischen Antiphonale illustrieren. Die wichtigsten Beobachtungen sind im Schema 3 des Anhangs notiert. Ich kann mich deshalb kurz fassen.

Es sind vor allem zwei Themen, von denen die Vesperpsalmen geprägt werden. Zunächst ist es die Gottes-Namen-Theologie. Sie findet in der „Bundes“- bzw. „Gnadenformel“ vom Sinai ihren prägnanten Ausdruck:

„Jahwe ist ein barmherziger und gnädiger Gott, langmütig, reich an Huld und Treue. Er bewahrt Tausenden Huld, nimmt Schuld, Frevel und Sünde weg“ (Ex 34,6f).

Ps 103,8–10 greift die Formel ebenso auf wie Ps 86,15. Auf diesen „Namen Jahwes“ möchte nicht nur David in Psalm 86 sein Herz ausgerichtet wissen (V. 11), er ist auch Ziel einer Völkerwallfahrt:

„Alle Völker kommen und beten dich an,
sie geben, Herr, deinem Namen die Ehre.“ (V. 9).

Der Ort der Jahweverehrung, zu dem die Völker pilgern, ist, ohne dass das ausdrücklich gesagt wird, natürlich der Zion. Damit wird im Rahmen der Vesperpsalmen implizit bereits ihr zweites Hauptthema eingespielt, die Zionstheologie. Sie wird in Psalm 87 am Ende ihren Höhepunkt erreichen. Ehe sich dort die Völkerwelt versammelt, muss freilich erst das Volk Gottes selbst wiederhergestellt sein. Darum fleht Psalm 85. In seinen Bitten und Klagen klingt noch die Gnadenformel und ihre Auswirkung nach, wie sie Psalm 103 expliziert:

„Einst hast du, Herr, deinem Volk die Schuld vergeben,
all seine Sünden zugedeckt ...

²⁶ Benediktinisches Antiphonale. Band III: Vesper – Komplet. Hg. Abtei Münsterschwarzach. Münsterschwarzach 1996, 302–308.

²⁷ S. dazu J. Th. M. SCHREIBER, Zur Theologie der monastischen Stundenliturgie nach Notker Fuglister OSB. [Diplomarbeit]. Erfurt 2001 [Mschr.].

²⁸ N. FUGLISTER, Zum Entwurf eines deutschen monastischen Offiziums. Münsterschwarzach 1969 (Beilage zu Deutsches Psalterium für die Sonntage und Wochentage des Kirchenjahrs) 9, 7 und 11.

Willst du uns ewig zürnen,
soll dein Zorn dauern von Geschlecht zu Geschlecht?“ (Ps 85,[2*]3 und 6).

Auf diese Frage antwortet Gott in einer prophetisch vermittelten Rede:

„Sein Heil ist denen nahe, die ihn fürchten,
Seine Herrlichkeit wohne in unserem Land!“ (V. 10).

Dazu wird Gott selbst, und zwar in Begleitung seiner personifiziert auftretenden Wirkweisen „Huld und Treue, Gerechtigkeit und Friede“ kommen. „Huld und Treue“ erinnern ziemlich verhalten und ein letztes Mal an die Gnadenformel, diesmal im Zitat von Ps 86,15. Die „Herrlichkeit Gottes“, die dauerhaft im Land wohnen wird, meint seine erfahrbare Gegenwart. Wie also nach Psalm 86 die Völker zum Zion pilgern werden, so ist nach Psalm 85 auch Gott auf dem Weg dorthin – was sich wiederum nur indirekt eruieren lässt. Doch lenkt der anschließende Psalm 87 sofort den Blick von der Theophanie „im Land“ (Ps 85,10) auf die Gott liebste aller „Stätten in Jakob“, den Zion (Ps 87,2). Auch von dieser Stadt Gottes kann man „Herrliches“ sagen (V. 3): nämlich dass Gott alle Völker in ihre Bürgerlisten einträgt und die Völker die Eingliederung im Jerusalem Gottes mit Jubelgesängen und Freudentänzen feiern (V. 6f). Dort, so lässt uns also die Vesper am Abend des Tages voll Dank meditieren, beim gnädigen und barmherzigen Gott, der seinem Volk die Schuld vergibt, dort, wo alle Welt seinen Namen verehren wird, sind jetzt auch wir angekommen und haben zusammen mit Jakob unsere Heimat, „unsere Quellen“ gefunden.

Die Abfolge der Vesperpsalmen entspricht zwar nicht der des Psalmenbuchs. Aber die Psalmen 85, 86 und 87 sind im Psalter Nachbarspsalmen und lassen schon deshalb Vor- und Rückbezüge erwarten. Ein solcher Block benachbarter Psalmen ist im Benediktinischen Antiphonale sonst eher selten. Die Umstellung der biblischen Reihenfolge soll aber genau dem vom Psalter intendierten Meditationseffekt dienen. Denn Psalm 86, der Davidpsalm, der durch Wortklammern mit den Korachiterliedern Psalm 85 wie mit Psalm 87 verbunden ist, wurde vorgereiht, um eine Brücke zum Davidpsalm 103 zu schaffen, der als die Vesperpsalmen eröffnender Hymnus an die erste Stelle gesetzt wurde. Mit ihm ist Psalm 86 auch theologisch verwandt und durch Stichworte mehrfach verkettet. So verschmelzen die vier gattungsmäßig durchaus unterschiedlichen und nicht numerisch gereihten Psalmen dann doch wieder zu einem einzigen Text. Durch ihn werden die Meditierenden Schritt für Schritt hinauf zum Völkerfest im Jerusalem Gottes geführt.

Bleibt noch, unabhängig vom Zusammenhang der Vesper, die Frage: Versteht sich Psalm 103 selbst als Rede *zu* Gott oder wird man ihm eher als Zeugnis *von* Gott gerecht? In welcher Haltung bringt er den Meditierenden durch seine „Gott-Rede“? Psalm 103 entwirft eine „Theo-Logie“ (Gott-Rede), die vor allem auf der Sinaitheophanie gründet und von diesem Herzstück alttestamentlichen Glaubens her den Namen Gottes (V. 1), sein „Wesen“, und seine Taten (V. 2) reflektiert. Das geschieht nicht abstrakt, sondern in Bildern, die vom Menschen her entworfen sind und Gottes Zuwendung zu ihm beschreiben: Jahwe als Heiler, Erlöser, Ernährer, Freund des Lebens, Anwalt, Lehrer, Mutter, Erbarmender, Schöpfer, Kenner und König.²⁹ Im Mittelpunkt dieses „Konzentrat[s] der Gottesvorstellungen“³⁰ steht die Bundes- oder Gnadenformel von Jahwe als „barmherzig und gnädig, langmütig und reich an Güte“, die Ex 34,5 als Namensoffenbarung einführt und die in Psalm 103,8 zitiert

²⁹ S. dazu G. VANONI, „Du bist doch unser Vater“ (Jes 63,16). Zur Gottesvorstellung des Ersten Testaments. Stuttgart 1995 (SBS 159) 82f.

³⁰ Ebd. 85.

wird. Ich werde auf die weiteren Bezüge zur Sinai-, aber auch Wüstenerzählung sofort noch eingehen. Auffällig ist, dass der Psalm niemals Gott selbst anredet, so gering auch die Distanz der eigenen „Seele“ (V. 1) von solcher An-Rede ist, die man beim eigentlichen Gebet doch erwartet. Das gilt trotz der Selbstaufforderung Davids, des fiktiven Sprechers, zum Lob, und obwohl das ganze Hauptstück des Textes entfaltet, was der einleitende Lobaufruf nennt – Gott selbst, seinen „heiligen Namen“ und „all das Gute, das er dir getan hat“ (V. 1f). Es bleiben hymnische Feststellungen, auch wenn am Ende noch die Scharen der Engel, ja alle Werke Gottes in den Aufruf zum Lobpreis einbezogen werden. Diese Selbstaufforderung „lobe den Herrn, meine Seele“, die den Psalm rahmt, ist Ausdruck einer Vergewisserung, die der Psalm für den Meditierenden erfüllen soll. Um dieser Vergewisserung willen erzählt er von der Glaubenserfahrung Israels, ja vermittelt er sie geradezu als Glaubenswissen. Das aber ist nicht Gebet im strengen Sinn³¹, sondern theologische Betrachtung.³² Die Liturgie schließlich, in der Psalm 103 gelebten Glauben bezeugt, wird durch ihn auch zur Quelle theologischer Erkenntnis.

Zum kanonischen Umgang mit den Psalmen

Ein Psalm wird, genau genommen, nicht schon „kanonisch“, also im Ganzen der Heiligen Schrift Israels oder der Kirche, rezipiert, wenn man zum Beispiel seine Verkettung mit den Nachbarnpsalmen, seine Stellung in der redaktionell komponierten Psalmengruppe und seine Überschrift als Deutehorizont berücksichtigt.³³ Wir bleiben dabei ja noch immer im Rahmen des Psalters und betreiben bloß Endtextauslegung eines alttestamentlichen Buches. Erst wenn gesamtbiblische Bezüge in den Blick kommen, bewegen wir uns eigentlich auf der kanonischen Ebene. Zu diesem kanonischen Dialog der verschiedenen evozierten Texte gehören für Christen auch die neutestamentlichen Stimmen. Bei dieser Intertextualität gibt es kein entstehungsgeschichtlich bedingtes Gefälle, zum Beispiel vom Alten zum Neuen Testament oder inneralttestamentlich von bestimmten literarischen bzw. mündlich überlieferten Vorlagen („Prätexten“) zum jeweils gelesenen Text („Intertext“). Es geht also nicht um eine traditions- oder theologiegeschichtliche Verortung eines Einzelsalms, sondern um seine Multiperspektivität im Kontext der ganzen Bibel. Ich illustriere diese kanonische Auslegung sofort an Psalm 103. Er ist in hohem Maß verdichtete Intertextualität, eine Frucht umfangreicher Rezeption von Texten des Exodus-Buches, eine Anthologie vor allem

³¹ C. DOHMEN, Von Gott zu Gott sprechen. Wenn die Theologie ins Gebet genommen wird. In: *GuL* 74 (2001) 326–333, stellt zwar fest (328), dass der Psalm keine einzige Anrede an Gott enthält und dass die Selbstaufforderungen ihn „indirekt“ zum Gebet werden lassen. Doch bleibt dies eine kurze, präzisierende Zwischenbemerkung, während der Artikel sonst den Psalm uneingeschränkt als „Gebet“ qualifiziert. Zur Funktion der Vergewisserung s. ebd. 333.

³² So könnte Psalm 103 einen Impuls zu Überlegungen über das Verhältnis von Theologie, Glaube bzw. Glaubenswissenschaft und Liturgie geben, wie dies in stärker grundsätzlichen Artikeln z.B. von A. SCHILSON, „Gedachte Liturgie“ als Mystagogie. Überlegungen zum Verhältnis von Dogmatik und Liturgie. In: *Dogma und Glaube. Bausteine für eine theologische Erkenntnislehre.* FS W. Kasper. Hg. E. Schockenhoff – P. Walter. Mainz 1993, 213–234, und A. GERHARDS, Die Rolle des Gottesdienstes für die Weitergabe des Glaubens. In: *Verbindliches Zeugnis II. Schriftauslegung – Lehramt – Rezeption.* Hg. W. Pannenberg – Th. Schneider. Freiburg 1995 (Dialog der Kirchen 9) 259–283, reflektiert worden ist.

³³ Gegen drei der vier Thesen von E. ZENGER, Was wird anders bei kanonischer Psalmenauslegung? In: *Ein Gott, eine Offenbarung. Beiträge zur biblischen Exegese, Theologie und Spiritualität.* FS N. Fülglister. Hg. F. V. Reiterer. Würzburg 1991, 397–413.

der Sinaierzählung (Kapitel 19–34). Man kann übrigens die wichtigsten Bezugsstellen leicht im Verweisapparat jeder gut bearbeiteten Bibelausgabe entdecken, wo sie am Rand oder in Anmerkungen verzeichnet sind.

Wie beziehungsreich ist allein schon die Gnadenformel, vor allem in dem Adjektivpaar „barmherzig und gnädig“!³⁴ Mit ihr lässt sich ein theologischer Bogen nicht nur zu einigen Psalmen (86,15; 111,4; 112,4; 145,8; vgl. noch Ps 78,38 und 116,5) schlagen, sondern auch zu so unterschiedlichen Texten wie dem Umkehraufruf Joels am Tag Jahwes (Joel 2,13), dem Drama der Barmherzigkeit Gottes auch gegenüber den Niniviten, also Nicht-Israeliten, im Jona-Buch (Jona 4,2), dem Bußgebet Nehemias (Neh 9,17.31) und der Paschafeier Königs Hiskijas (2 Chr 30,9). Ich kann die angedeuteten Sinnlinien hier nicht weiter exegetisieren. In Psalm 103 ist die Formel durch den Kontext an die Sinaiereignisse angebunden. Christoph Domen hat den Psalm sogar als „ins [indirekte] Gebet gebrachte Sinaitheologie“ bezeichnet.³⁵ Die wichtigsten intertextuellen Verknüpfungen sind in der Synopse des Anhangs in Schema 1 angegeben. Die Sinaiperikope erzählt nicht nur von Gesetzgebung, sondern auch von der gnadenhaften Zuwendung Gottes zu seinem Volk. Nachdem Israel durch die Verehrung des Goldenen Kalbs gesündigt und Jahwe sich wegen der Fürbitte Moses das angedrohte Unheil hatte gereuen lassen (Ex 32), nennt er seinen Namen in der Gnadenformel. Er befiehlt Mose zu sich auf den Berg und offenbart sich ihm im Vorüberzug:

„Der Herr ging an ihm [Mose] vorüber und rief: Jahwe ist ein barmherziger und gnädiger Gott, langmütig, reich an Huld und Treue. Er bewahrt Tausenden Huld, nimmt Schuld, Frevel und Sünde weg ...“ (Ex 34,6f).

So also verwirklicht sich die von Mose erbetene Vergebung. In Ps 103 wird die ausgerufene Gnadenformel durch Vers 7a vorbereitet. Er blickt auf die Bitte des Mose in Ex 33,13 zurück, wo es heißt:

„Wenn ich wirklich deine Gnade gefunden habe, so lass mich doch deinen Weg wissen. Dann werde ich dich erkennen und es wird sich bestätigen, dass ich deine Gnade gefunden habe.“

Der „Weg“ meint nicht den Aufbruch vom Sinai ins verheißene Land, sondern die Weise, wie Gott seinem Volk gegenüber handelt, auch wenn es versagt, meint letztlich seine Vergebung. Dieses Zentralthema der Versöhnungsbereitschaft Gottes entfaltet Psalm 103 zuerst theologisch (V. 9–12), gipfelnd im Bild väterlicher Zuneigung (V. 13), und dann angesichts menschlicher Gebrechlichkeit und Vergänglichkeit in weiteren Bildern auch anthropologisch (V. 14–18). Diese Sündenvergebung Gottes ist, wie der Abgesang (V. 19) zusammenfasst, Ursprung und Ziel seines Königtums, ist neutestamentlich gesprochen Verwirklichung der Gottesherrschaft.

Über die Sinaiperikope hinaus gibt es noch eine Reihe von Verknüpfungen mit Überlieferungen der Wüstenwanderung, die der Sinaitheophanie unmittelbar vorausgeht. So evokiert Ps 103,3 mit der Metapher von Gott, „der all deine Gebrechen heilt“, die Selbstvorstellung Jahwes als „dein Arzt“ (Ex 15,26), wörtlich: „dein Heiler“. Bei der „Sättigung mit den Gaben Gottes“ lässt Ps 103,5a aufgrund des Kontextes an die Gabe des Manna und die

³⁴ S. dazu R. SCORALIK, Gottes Güte und Gottes Zorn. Die Gottesprädikationen in Ex 34,6f und ihre intertextuellen Beziehungen zum Zwölfprophetenbuch. Freiburg 2002 (HBS 33).

³⁵ C. DOHMEN, Vom Sinai nach Galiläa. Psalm 103 als Brücke zwischen Juden und Christen. In: Das Drama der Barmherzigkeit. Studien zur biblischen Gottesrede und ihrer Wirkungsgeschichte in Judentum und Christentum. Hg. R. Scoralik. Stuttgart 2000 (SBS 183) 92–106, 93f. Zur Charakterisierung als „Gebet“ s. aber Anm. 31. Dieser Artikel liegt auch meinen folgenden Bemerkungen über die Sinaibezüge von Psalm 103 zugrunde.

Entdeckung des Sabbat (Exodus 16) denken. Das Adler-(eher Geier-)Motiv³⁶ des folgenden Halbverses (Ps 103,5b) will vermutlich daran erinnern, wie Gott sein Volk „auf Adlerflügeln getragen und bis hierher“, nämlich zum Sinai, „gebracht“ hat (Ex 19,4). Das ist umso wahrscheinlicher, als sich im anschließenden Vers Ex 19,5 die Wendung vom „Bewahren des Bundes“ findet, die auch in Ps 103,18 steht. Diese intertextuellen, freilich noch immer inneralttestamentlichen Bezüge mögen genügen. Werfen wir nun einen Blick auf Anknüpfungspunkte im Neuen Testament.

Otto Betz hat Psalm 103 wegen seiner Botschaft der Barmherzigkeit und vergebenden Liebe Gottes „Jesu Lieblingspsalm“ genannt.³⁷ In der Tat thematisiert der Psalm zentrale Themen der Verkündigung Jesu. Man denke nur an das Gleichnis vom barmherzigen Vater (Lk 15,11–32), das „man fast wie eine narrative Entfaltung von Psalm 103 verstehen“ kann.³⁸ Vor allem aber bündelt Psalm 103 die meisten alttestamentlichen Bezüge zum Vaterunser.³⁹ Betz hat sogar alle Bitten des Vaterunser konsequent von Psalm 103 her gedeutet. Das Schema 2 des Anhangs zeigt die Entsprechungen zwischen beiden Texten. Ich brauche sie nicht im Einzelnen zu erklären. Die besondere Beziehung des Psalms 103 zum Vaterunser exemplifiziert auch, was Erich Zenger in Abwandlung eines Wortes Tertullians für den ganzen Psalter beansprucht: dass nämlich das Vaterunser ein „*breviarium totius psalterii* (Kurzfassung des ganzen Psalmenbuchs)“ ist.⁴⁰ Nur auf zwei Besonderheiten möchte ich noch hinweisen. Das Vaterunser steht im Matthäus-Evangelium exakt in der Mitte der Lehre Jesu auf dem Berg, dem neutestamentlichen Gegenstück zum Sinai. Was Jesus sonst in der Bergpredigt lehrt, entspricht den „Wegen, die Gott“ nach Ps 103,7 „dem Mose kundgetan hat“. Ferner: In der lukanischen Fassung beantwortet Jesus mit dem Vaterunser die Bitte der Jünger, sie beten zu lehren – und zwar dadurch, „daß er nicht eine ‚Gebets-lehre‘ vorlegt, sondern ein Gebet, das seine Lehre impliziert“⁴¹. Hier also, in den Bitten des Vaterunser, wird die Theo-Logie des Psalms 103 zur Du-Anrede, zum Gebet umformuliert.

Psalmen-Meditation als Konstitution von Welt

Abschließend möchte ich als eine Art Zusammenfassung der meditierenden und kanonischen Psalterrezeption ihre Auswirkung für die Kirche skizzieren. Dazu knüpfe ich zuerst nochmals an Psalm 1 und der Lust an der Meditation von Gottes Tora an. Ich konfrontiere dann den dort eruierten Sinn des Psalters mit einem der wirkungsgeschichtlich bedeutendsten Zeugnisse der patristischen Psalmenrennaissance. Die gesellschaftliche Funktion des

³⁶ S. dazu DOHMEN (s. Anm. 31) 329f.

³⁷ O. BETZ, Jesu Lieblingspsalm. Die Bedeutung von Psalm 103 für das Werk Jesu. In: ThBeitr 15 (1984) 253–269.

³⁸ DOHMEN (s. Anm. 35) 104.

³⁹ S. dazu u. a. VANONI (s. Anm. 29) 82–88. Das gilt trotz des Psalm 145, dessen theologisches Konzept vom endgültigen Kommen des universalen Gottesreichs dem Vaterunser ebenfalls eng verwandt ist – s. dazu R. G. KRATZ, Die Gnade des täglichen Brots. Späte Psalmen auf dem Weg zum Vaterunser. In: ZThK 89 (1992) 1–40.

⁴⁰ ZENGER (s. Anm. 13) 24. Tertullian bezeichnet das Vaterunser als „*breviarium totius Evangelii* (Kurzfassung des ganzen Evangeliums)“ (ebd.). Zenger erkennt im jesuanischen Vaterunser, der Norm christlichen Betens, zwei Aspekte, die auch die kanonische Gestalt des Psalters prägen: die inkarnatorisch-messianische wie messianisch-theozentrische Perspektive einerseits und die eschatologische Zielrichtung andererseits (ebd. 24–26).

⁴¹ DOHMEN (s. Anm. 31) 103.

Psalters, die in diesem Väterzeugnis theologisch reflektiert wird, möchte ich abschließend modern wissenssoziologisch formulieren, um damit zu verdeutlichen, wie durch die meditative Rezeption des Psalters auch heute Welt konstituiert wird.

Der Mensch, den Psalm 1 glücklich preist und zur Meditation des Psalters abholt, ist jemand, der sich den Maximen der herrschenden Sinnwelt, der viele folgen, verweigert hat.⁴² Die Kraft dazu, bei dem, was die anderen tun, nicht mitzumachen, kommt ihm von innen, aus der inneren Lust an der Tora, der Weisung Gottes. Sie ist allerdings keine reale Welt wie die andere, die ihn umgibt, sondern nur eine rezitierte. Denn die Tora ist in der existierenden gesellschaftlichen Wirklichkeit nicht realisiert, jedenfalls noch nicht zu einer gesellschaftlich wirksamen Gegengröße geworden. Es gibt sie nur, wenn jemand ihren Text ständig murmelnd aufsagt, also bloß als eine „meditierte Welt“. Nur dadurch wird die eigene Welt, die Gegenwelt zu der vorhandenen, überhaupt aufrechterhalten. Eine „Welt“ aber muss man haben, und sei es auch nur eine gesprochene. Allerdings steigt die Tora des Herrn nicht aus der Tiefe des Herzens auf, sondern ist ein Weltentwurf, der Geschichte hat. Er kommt von „Mose“ her und ist die Sozial- und Gesellschaftsordnung Israels. Er ist jetzt schon im Volk Gottes existent. Durch Tradition gelangt diese Tora ins eigene Bewusstsein und ist so auch in der Gesamtgesellschaft gegenwärtig. Wer dann nach dem Vorbild des Tora-Meditierenden von Psalm 1 diese Schwelle überschreitet und murmelnd den Psalter immer wieder und wieder von vorn bis hinten entlanggeht, für den versinkt die bestehende gottwidrige Welt der Vielen, aus der er als der einsame Mensch ausgewandert ist. Sie wird wie Spreu vom Wind der Geschichte verweht und verliert sich in Selbstauflösung (Ps 1,4 und 6). Die gesprochene Welt der Tora aber und analog dazu jene des Psalters wird zum Anfang der kommenden Welt der Gerechten (V. 6). Diese maßlos große Hoffnung dürfen die Psaltermeditierenden haben, wenn sie sich auf den langen Weg durch das komplizierte, aber kunstvolle Mosaik aus 150 alten Liedern Israels machen.

Die Begeisterung⁴³ und Vorliebe der Kirche des 4. und 5. Jahrhunderts für den Psalter führte damals zu einer verstärkten Reflexion über die sprachliche, liturgische und theologische Eigenart dieses biblischen Buches. Eines ihrer wichtigsten Dokumente ist der „Brief an Marcellinos“, verfasst von Bischof Athanasius von Alexandrien, der schon ein Jahrhundert nach seiner Entstehung als einziger nichtkanonischer Text in den berühmten Codex Alexandrinus der griechischen Heiligen Schrift aufgenommen wurde.⁴⁴ Nach Athanasius⁴⁵ ist der Psalter für uns eine besondere „Gnadengabe des Erlösers“. Denn Athanasius

⁴² Zum Folgenden s. N. LOHFINK, Die Einsamkeit des Gerechten. Zu Psalm 1. In: Im Schatten deiner Flügel (s. Anm. 3) 163–171, 166–168.

⁴³ So beschreibt zum Beispiel Augustinus das Psalmenerlebnis, das ihm zur Zeit seiner Bekehrung zuteil geworden ist, wie folgt: „Wie rief ich auf zu Dir mit diesen Psalmen, wie entflammte ich an ihnen für Dich und erglühte vor Verlangen, sie dem ganzen Erdkreis, hätt ich's nur gekonnt, zu verkündigen wider den Hochmut der Menschheit! Und man singt sie doch schon auf dem ganzen Erdkreis, und ,keiner ist, der sich bergen könnte vor deiner Lichtglut' [Ps 18,7] [. . .]. Wie weinte ich bei den Hymnen und Gesängen auf Dich, mächtig bewegt vom Wohlklang dieser Lieder Deiner Kirche: Die Weisen drangen an mein Ohr, und die Wahrheit flößte sich ins Herz, und frommes Gefühl wallte über: die Tränen flossen, und mir war wohl bei ihnen.“ (Confessiones IX 4,8 u. 6,14 in der Übersetzung von J. BERNHARD, Augustinus, Confessiones – Bekenntnisse. München 21960).

⁴⁴ Die jüngste deutsche Übersetzung findet sich in H. J. SIEBEN, Ausgestreckt nach dem, was vor mir ist. Geistliche Texte von Origenes bis Johannes Climacus. Trier 1998 (Sophia 30) 143–179.

⁴⁵ Zum Folgenden s. den ausgezeichneten Artikel von H.-J. SIEBEN, Athanasius über den Psalter. Analyse seines Briefes an Marcellinus. In: ThPh 48 (1973) 157–173.

zufolge sind wir auf zweifache Weise erlöst: einmal durch den Sühnetod Jesu, in dem er uns die Freiheit von der Welt der Sünde erwirkte; und zum andern durch seine *politeía* – den von ihm repräsentierten Gesellschaftsentwurf, der uns in seiner eigenen Lebensgestaltung als *týpos*, als „Urbild“ des Verhaltens, vor Augen gestellt wird. Im Psalter ist nun die „himmlische *politeía*“ Jesu, die gegen die *politeía* der heidnischen Gesellschaften steht, schon im Voraus entworfen und uns als Modell gegeben. Mehr noch: sie wird uns zur Identifikation angeboten. Denn im Gegensatz zu anderen Büchern der Heiligen Schrift ist

„das Auffallende bei den Psalmen: wer sie liest, der spricht sie [. . .] als seine eigenen Worte. Er singt die Psalmen, als wären sie für ihn selbst aufgeschrieben. Er nimmt sie vor, einen nach dem anderen bis zum letzten, nicht so, als ob ein anderer redete oder damit bezeichnet würde, sondern fühlt sich dabei wie jemand, der über sich selber redet. Welchen Inhalt auch immer diese Worte haben, er betrachtet sich selber als denjenigen, der sie hervorbringt und spricht sie im eigenen Namen und bezieht sie auf Gott“⁴⁶.

Diese Identifikation mit dem Psalmisten überwindet die Dichotomie zwischen ästhetischer und historischer Erfahrung. Sie macht den Rezipienten aus einem Zuschauer zum Mitfühlenden und solidarisch Handelnden.⁴⁷ Nach Athanasius schwingen wir mit der Wir- bzw. Ich-Form des Psalters uns identifizierend in die *politeía* des Erlösers ein. Er schreibt diesem Nachvollzug der Psalmenworte, der Aneignung ihrer Haltungen eine „therapeutische“ Funktion zu. Sie verwandelt unsere Sprache, heilt sie.⁴⁸ Denn indem wir den Psalter rezitieren, werden wir durch den Identifikationsvorgang von der krankmachenden *politeía* des alten Äons geheilt und mit der himmlischen *politeía* überkleidet. Letztlich ist das, wie wir eben festgestellt haben, auch die Botschaft von Psalm 1, die er über den Tora-Meditierenden vermittelt.

Im modernen Soziologenjargon würde man diese „Überkleidung mit der himmlischen *politeía*“, ein wenig ausholend, etwa so darstellen.⁴⁹ Damit unsere Gesellschaft funktioniert, braucht sie eine gesellschaftlich vermittelte und die Gesellschaft tragende Gesamtbestimmung von Welt, eine alles begründende und zusammenhaltende „symbolische Sinnwelt“. In sie wächst man durch einen Prozess der Sozialisierung hinein. In einer pluralistischen Gesellschaft, in der es miteinander konkurrierende Gesamtbestimmungen von Wirklichkeit gibt, muss die eigene Sinnwelt immer wieder neu gewonnen, aufrechterhalten und der jeweiligen Situation entsprechend neu bestimmt werden. Christlicher Glaube ist eine solche symbolische Sinnwelt. In unserer pluralistischen Gesellschaft wird sie notwendigerweise kontrastiv. Sie wird dem Einzelnen auf verschiedene Weise zugeführt und muss immer wieder von außen abgestützt werden. Eine, allerdings entscheidende Weise gesellschaftlicher Abstützung von Sinnwelt ist die Sprache. Sie dient dabei der Bewahrung gemeinsamer Vergangenheit, sie schafft miteinander geteilte „Erinnerung“. Jan Assmann nennt sie das „kulturelle Gedächtnis“⁵⁰. Sinnwelten, die eine Gesellschaft tragen, fixieren sich vor allem

⁴⁶ SIEBEN (s. Anm. 44) 158.

⁴⁷ Zur Bedeutung der Identifikation des Lesers für die Rezeptionsästhetik s. ERBELE-KÜSTER (s. Anm. 9) 26f.

⁴⁸ Ähnliches gilt für das Psalmenverständnis Augustins im neunten und zehnten Buch der Confessiones: das Lesen und Beten des Psalters bewirkt eine Bekehrung der Affekte und Gefühle – s. H.-J. SIEBEN, Der Psalter und die Bekehrung der Voces und Affectus. Zu Augustinus, Conf. IX, 4.6 und X,33. In: ThPh 52 (1977) 481–497.

⁴⁹ Die folgenden Überlegungen verdanke ich einer (unveröffentlichten) Vorlesung von N. LOHFINK.

⁵⁰ J. ASSMANN, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München 1992.

in einem solchen „Gedächtnis“ und leben von dieser Vergangenheit, die in der eigenen kulturellen Erinnerung vorgegeben ist. Sie liefert den Maßstab für die Gegenwart. Israel hat in der Krise des babylonischen Exils, als alle normalen kulturellen Stützsysteme zusammenbrachen, seine Identität, vor allem seine von allen geteilte symbolische Sinnwelt – seinen Glauben an Jahwe – dadurch erhalten, dass es einen „Kanon“ heiliger Texte schuf. In diesen Texten war seine Erinnerung, die Geschichte mit seinem Gott, festgelegt. In analoger Weise ist auch die neutestamentliche Kirche eine Erinnerungsgesellschaft, deren Gedächtnis in kanonischen Schriften fixiert ist. Der Psalter hat innerhalb dieses kanonischen Gesamtgedächtnisses des Christentums die Funktion, das Meditationsgedächtnis zu sein. Als himmlische *politeia*, als Gesellschaftsentwurf Gottes, konstituieren die Psalmen, vor allem in ihrer liturgischen Inszenierung, eine Gegenwelt zur herrschenden Öffentlichkeit – sie fundieren Gemeinde. Der Psalter hält ihre kanonische Identität als Kirche in lebendiger Erinnerung.⁵¹ Diese Erinnerungsgestalt also gilt es letztlich, sich durch die Meditation des Psalters anzueignen und in sich zu einer das Handeln prägenden Bewusstseinswirklichkeit werden zu lassen. Mit liturgischen Events ist da allerdings nicht viel gewonnen. Eine solche Verwandlung, Heilung durch den Psalter setzt schon einen regelmäßigen Vollzug seiner Aneignung voraus.⁵²

Werden die Psalmen aber im Sinne des Psalters meditiert und im Gesamt der kanonischen Heiligen Schrift rezipiert, dann öffnen sich durch den literarischen und situativen Kontext immer wieder neue und ganz persönliche Sinndimensionen. Für eine solche Psalmenrezeption gilt wohl Ähnliches wie vom Manna⁵³, wie es das spätalttestamentliche Weisheitsbuch in überschwenglichen Worten preist:

„Du nährtest dein Volk mit der Speise der Engel, und unermüdlich gabst du ihm fertiges Brot vom Himmel. Deine Gabe gewährte jeden Genuss und entsprach jedem Geschmack; sie offenbarte deine zarte Liebe zu deinen Kindern. Sie erfüllte das Verlangen eines jeden, der sie genoss, und verwandelte sich in alles, was einer wollte.“ (Weish 16,20f).

Darin liegt auch das Wunder der Psalmen.⁵⁴

⁵¹ S. dazu im Anschluss an den „Brief an Marcellinus“ die Überlegungen zum Psalter als Theopoesie bei E. ZENGER, „Du thronst auf den Psalmen Israels“ (Ps 22,4). Von der Unverzichtbarkeit der jüdischen Psalmen im christlichen Wortgottesdienst. In: Wie das Wort Gottes feiern? Der Wortgottesdienst als theologische Herausforderung. Hg. B. Kranemann – Th. Sternberg. Freiburg 2002 (QD 194) 16–40, 16–25.

⁵² Wie jedes „kulturelle Gedächtnis“ steht auch der Psalter in der Spannung von Vergangenheit und Gegenwart. Er ist, wo er christliche Sinnwelt konstituiert, sogar „kontrapräsentisch“. Das macht es oft schwer, sich die Sprachwelt der Psalmen anzueignen. Vielleicht hilft dabei ein Blick in die pharisäisch-rabbinische Rechtskultur. Dort legte man höchsten Wert auf das Auswendiglernen der Texte – wie es übrigens auch das Mönchtum bei der Verwendung des Psalters tat. Dazu kam eine wirklichkeitsfremde, oft rein theoretische juristische Diskussion der Tora. Diese weithin unrealistische Kasuistik der Welt einer bis ins Letzte beobachteten Tora erzeugt im Bewusstsein eine utopische Idealwelt. Ihr Entwurf bildet aber die Grundlage des gegengesellschaftlichen Identitätsbewusstseins der jüdischen Gemeinschaften innerhalb einer ihnen feindseligen Gesellschaft. Jüdisches „Lernen“ ist also Konstitution von Welt in der Spannung von textlicher Welt und real gegebener Welt. Dieses Lernen hat das Judentum durch alle Krisen zweier Jahrtausende hindurchgerettet. Durch lange Zeit stand das Christentum dem jüdischen Umgang mit heiligen Texten viel näher, als wir das heute ahnen.

⁵³ Diesen Vergleich entnehme ich N. FÜGLISTER, Das Psalmengebet. München 1965, 147, wo der poetische und biblische Vollsinn der Psalmen mit dem sich jedem Bedürfnis anpassenden Manna in Beziehung gebracht werden.

⁵⁴ Ich danke Norbert Lohfink für die kritische Lektüre des Manuskripts.

Anhang

Schema 1:

Psalm 103 – Stichwortverkettung und alttestamentliche Intertextualität

Psalm 103 (Einheitsübersetzung)	
1 [Von David.] <i>Lobe den Herrn, meine Seele,</i> und alles in mir seinen heiligen Namen! 2 Lobe den Herrn, meine Seele, und vergiss nicht, was er dir Gutes getan hat: 3 der dir all deine <i>Schuld vergibt</i> und all deine Gebrechen heilt, 4 der dein Leben vor dem Untergang rettet und dich mit Huld und Erbarmen krönt, 5 der dich dein Leben lang mit seinen Gaben sättigt; wie dem Adler wird dir die Jugend erneuert. 6 Der Herr vollbringt Taten des Heiles, Recht verschafft er allen Bedrängten. 7 Er hat Mose <i>seine Wege kundgetan</i> [wissen lassen] den Kindern Israels seine Werke. 8 <i>Der Herr ist barmherzig und gnädig,</i> <i>langmütig und reich an Güte.</i> 9 Er wird nicht immer zürnen, nicht ewig im Groll verharren. 10 Er handelt an uns nicht nach unsern Sünden und vergilt uns nicht nach unsrer Schuld. 11 Denn so hoch der Himmel über der Erde ist, so hoch ist seine Huld über denen, die ihn fürchten. 12 So weit der Aufgang entfernt ist vom Untergang, so weit entfernt er die Schuld von uns. 13 Wie ein Vater sich seiner Kinder erbarmt, so erbarmt sich der Herr über alle, die ihn fürchten. 14 Denn er weiß, was wir für Gebilde sind; er denkt daran: Wir sind nur Staub. 15 Des Menschen Tage sind wie Gras, er blüht wie die Blume des Feldes. 16 Fährt der Wind darüber, ist sie dahin; der Ort, wo sie stand, weiß von ihr nichts mehr. 17 Doch die Huld des Herrn währt immer und ewig für alle, die ihn fürchten und ehren; sein Heil erfahren noch Kinder und Enkel; 18 alle, die seinen Bund bewahren, an seine Gebote denken und danach handeln. 19 Der Herr hat seinen Thron errichtet im Himmel, seine königliche Macht beherrscht das All. 20 Lobt den Herrn, ihr seine Engel, ihr starken Helden, die seine Befehle vollstrecken, seinen Worten gehorsam! 21 Lobt den Herrn, all seine Scharen, <i>seine Diener</i>, die seinen Willen vollziehen! 22 Lobt den Herrn, all seine Werke, an jedem Ort seiner Herrschaft! <i>Lobe den Herrn, meine Seele!</i>	<u>Ps 104,1a</u> <i>Lobe den Herrn, meine Seele!</i> (Vgl. die Namensoffenbarung in Ex 3,14 u. Ex 33,19). <u>Ex 34,9</u> ... <i>vergib uns unsere Schuld</i> und Sünde ... (Vgl. Ex 15,26 Ich, der Herr, bin dein Arzt). (Vgl. die Gabe des Manna in Ex 16). (Vgl. Ex 19,4 ... wie ich euch auf Adlerflügeln getragen) <u>Ex 33,13</u> Wenn ich wirklich deine Gnade gefunden habe, so lass mich doch deinen <i>Weg wissen</i>. (Vgl. Gen 18,19). <u>Ex 34,6f</u> <i>Jahwe ist ein barmherziger und gnädiger Gott,</i> <i>langmütig, reich an Huld und Treue</i>. (Vgl. Ex 33,19). Er bewahrt Tausenden Huld, nimmt Schuld, Frevel und Sünde weg, lässt aber den Sünder nicht ungestraft; er verfolgt die Schuld der Väter an den Söhnen und Enkeln, an der dritten und vierten Generation. (Vgl. Ex 19,5 ... meinen Bund bewahren ...). <u>Ps 104,1b-4</u> Du bist mit Hoheit und Pracht bekleidet. Du hüllst dich in Licht wie in ein Kleid, du spannst den Himmel aus wie ein Zelt. Du verankerst die Balken deiner Wohnung im Wasser, du nimmst dir die Wolken zum Wagen, du fährst einher auf den Flügeln des Sturmes. Du machst dir die Winde zu Boten, und lodernde Feuer zu <i>deinen Dienern</i> <u>Ps 104,35b</u> (= <u>V. 1a</u>) <i>Lobe den Herrn, meine Seele!</i>

Schema 2: Der „Lieblingspsalm Jesu“ Psalm 103 und das Vaterunser

<i>Vaterunser</i>	<i>Psalm 103</i>	
Vater unser	Wie ein Vater ...	103,13
im Himmel	Thron im Himmel ...	103,19
geheiligt werde dein Name	seinen heiligen Namen ...	103,1
dein Reich komme	seine königliche Macht ...	103,19
dein Wille geschehe	die seinen Willen tun ...	103,21
wie im Himmel so auf Erden	an jedem Ort seiner Herrschaft	103,22
unser tägliches Brot gib uns heute	mit seinen Gaben sättigt ...	103,5
vergib uns unsere Schuld	der all deine Schuld vergibt	103,3
wie auch wir vergeben ...		
führe uns nicht in Versuchung	er denkt daran, wir sind nur Staub ...	103,14
erlöse uns von dem Bösen	der dein Leben vor dem Untergang rettet	103,4

*Schema 3: Psalm 103 in der Mittwoch-Vesper des Benediktinischen Antiphonale**

Psalm 103 (Davidslied)

Thematik: Namens(und Sinai)theologie („Jahwe – gnädig und barmherzig“)

V. 1 „Lobe den Herrn, meine Seele, und alles in mir seinen heiligen *Namen*.“ → Ps 86,9,11

V. 8 „Der Herr ist *barmherzig und gnädig*, langmütig und reich an Güte.“ → Ps 86,15

V. 9f „Er wird nicht immer *zürnen*, nicht ewig im Groll verharren. Er handelt an uns nicht nach unseren *Sünden* und vergilt uns nicht nach unserer *Schuld*.“ → Ps 85,3 und 6

Psalm 86 (Davidslied – im Zentrum von 85 und 87)

Thematik: Namens(und Sinai)theologie und Völkerwallfahrt zum (Zion, dem) Thronszitz Jahwes

V. 9 „Alle *Völker* kommen und beten dich an, sie geben, Herr, deinem *Namen* die Ehre.“
→ Ps 87,6

V. 11 „Richte mein Herz darauf hin, allein deinen *Namen* zu fürchten.“

V. 15 „Du aber, Herr, bist ein *barmherziger und gnädiger* Gott, du bist langmütig, reich an *Huld und Treue*.“ → Ps 85,11

Psalm 85 (Korachiterlied – Klage/Bitte V. 2–8, Antwort Gottes V. 9–14 → Ps 87)

Thematik: Kommen Gottes (zum Zion)

V. 3 „du hast deinem Volk die *Schuld* vergeben, all seine *Sünden* zugedeckt ...“

V. 6 „Willst du uns ewig *zürnen*, soll dein Zorn dauern von Geschlecht zu Geschlecht?“

V. 10 „Sein Heil ist denen nahe, die ihn fürchten, seine *Herrlichkeit* wohne in unserem Land.“ → Ps 87,3

V.11 „Es begegnen einander *Huld und Treue* ...“

Psalm 87 (Korachiterlied):

Thematik: Zion als Mutter der Völker

V. 3 „*Herrliches* sagt man von dir, du Stadt unseres Gottes“

V. 5f „Doch von Zion wird man sagen: Jeder ist dort geboren ... Der Herr schreibt, wenn er die *Völker* verzeichnet: Er ist dort geboren.“ (Von der Septuaginta messianisch interpretiert: „Mutter Zion wird ein ‚Mensch‘ sagen, ja, ein ‚Mensch‘ wurde in ihr geboren“).

* Texte nach der Einheitsübersetzung.

Markus Eham, Gröbenzell

Zeit-gemäß beten

Zur Feiargestalt(ung) von Morgen- und Abendlob in der Gemeinde

„Du bist mein Atem, wenn ich zu dir bete.“ Das Motto des LKÖ-Symposiums 2002 ist einer Lieddichtung von H. Oosterhuis entnommen (GL 621,3) und macht den existentiellen Ernst der Thematik für das Leben der Christen und der Kirche deutlich: Atmen ist lebensnotwendig. Wenn die Rede vom Lebensodem des Gebetes nicht nur eine schöne Metapher ist, sondern verdichtet die Wahrheit sagt, dann handelt es sich hierbei tatsächlich um eine Überlebensfrage für die Christen, ihre Liturgie, das Christentum überhaupt. Der Befund, wie es heute generell um das Beten steht, ist, jedenfalls in den westlichen Industrienationen, ernüchternd bis alarmierend.¹ Sollte H. Beckers Vermutung zutreffen, dass auch in den katholischen Gemeinden die Zeit zwischen den sonntäglichen Gemeindemessen weithin „nicht nur gottesdienstfrei, sondern auch gebetsfrei“² ist, – bedeutete dies eine auf Dauer tödliche Entwicklung für das liturgische Leben. Eine Offensive zur Wiederbelebung hat z.B. die Zeitschrift „Gottesdienst“ in zwei Heften des letzten Jahres gestartet mit grundsätzlichen Überlegungen, Thesen und hilfreichen Anregungen zur Erneuerung des täglichen Gebetes.³ Mit eindringlichem Ernst wird deutlich gemacht: „Beten, immerwährend Beten ist ein Kennzeichen des gläubigen Menschen [. . .], für jeden Getauften nicht nur Recht, sondern Pflicht“⁴; vor solch hoher, zur Norm erhobener Messlatte kann den „glaubensschwachen und gebets-armen Christen und Menschen unserer Zeit“⁵ freilich auch beklemmende Atemnot befallen. Daher unsere Frage: Gibt es gottesdienstliche Formen, in denen diese Pflicht nicht nur dem „Norm-Christen“, sondern auch dem „normal Gläubigen“ eine

¹ Vgl. die Auswertung neuerer Erhebungen bei U. WILLERS, Beten als unzeitgemäße Zumutung? In: Beten: Sprache des Glaubens – Seele des Gottesdienstes. Fundamentaltheologische und liturgiewissenschaftliche Aspekte. Hg. U. Willers. Tübingen – Basel 2000 (Pietas Liturgica 15) 45–74, 46–50: „Zwar wird Beten nicht für total obsolet erklärt, aber es erscheint in den Strukturen modernen, erfolgs- und leistungsorientierten Lebens als tendenziell überflüssig, kaum verwertbar oder sogar kontraproduktiv. Für alle [. . .], die mit der Glaubensverkündigung befaßt sind, dürfte es ein unüberhörbares Signal sein, daß der [. . .] Gebetserziehung privat und öffentlich kein hoher Stellenwert mehr eingeräumt wird“ (48). Allerdings ist „der Schwund an Glaubenssubstanz [. . .] bisher geringer als vielfach vermutet“ (72): In den Texten, die 300 Schülerinnen und Schüler im Alter von 12 bis 17 Jahren im Rahmen eines Projektes (von G. Hilger und M. Rothgangel 1998 zur Wahrnehmungsschulung von Lehrenden für die Religiosität Jugendlicher) mit der Methode *Kreatives Schreiben* zum Thema „was mir heilig ist“ verfassten, wird „Beten [. . .] nach Gott am häufigsten genannt“ (J. SIEMANN, Theorie und Empirie jugendlicher Religiosität. In: Lebendige Katechese 24 [2002] H. 1, 60–64, hier 64).

² H. BECKER, „Du bist mein Atem, wenn ich zu dir bete“. Anregungen zur Erneuerung des täglichen Gebetes. In: Gd 35 (2001) 113–117, hier 114; Teil 2: DERS., Gebet ist Frei-Zeit. In: Ebd. 121–123. Versteht man unter Beten jedoch nicht nur Rede zu Gott in vorgegebenen Form(e)n, sondern im weiteren Sinn die Öffnung gegenüber dem Raum der Transzendenz, des Heiligen, in der Sprache des Herzens, wird man zu einem anderen Befund der Wirklichkeit kommen.

³ Ebd.

⁴ BECKER (s. Anm. 2) 114.

⁵ A. A. HAUSSLING, Ist die Reform der Stundenliturgie beendet oder noch auf dem Weg? In: Lebt unser Gottesdienst? Die bleibende Aufgabe der Liturgiereform. FS B. Kleinheyer. Hg. Th. Maas-Ewerd. Freiburg – Basel – Wien 1988, 227–247, hier 242.

rechte Lust werden kann? In der Alten Kirche fand das „Beten toujours“ gemeinschaftlich-rituelle Gestalt in der Tagzeitenliturgie. Auch damals freilich scheint die Norm nicht das Normale gewesen zu sein, wie aus Seufzern des Bischofs Ambrosius über das „(normalerweise) spärliche Kommen der Gläubigen“ zu den gemeinsamen Gebetszeiten zu erschließen ist.⁶ Dennoch gibt das Kathedraloffizium des 4./5. Jahrhunderts hilfreiche Fingerzeige, wie das auch heute gehen könnte: Beten in gemeinsamer Feier, die aufatmen lässt (vgl. Apg 3,20) und „zeit-gemäße“ Lebenshilfe aus dem Glauben ist, indem sie dem modernen Menschen gut mit der Zeit umgehen hilft.

I. Trends im Umgang mit der Zeit heute

1. Das Diktat der Beschleunigung und Vergleichzeitung

Seit Natur- und kosmische Rhythmen als Zeitordner abgelöst und durch physikalische Zeitmesser ersetzt wurden (13./14. Jh.), vor allem aber seitdem wirtschaftliche Gewinne über Zeitgewinne erzielt werden (Ende d. 14. Jh.), leben die Menschen nicht mehr in der „Zeit des Allerhöchsten“, in der „alles seine Zeit“ hat und braucht, sondern unter dem Diktat: „Es ist immer allerhöchste Zeit“: „Geld, Arbeit und Zeit bilden die neue Dreieinigkeit“ der Moderne.⁷ Führungskräften wird das erwünschte Arbeitsethos nach dem Motto „Ich eile, also bin ich (wichtig)“ durch ein Gleichnis aus dem Tierreich vermittelt: „Jeden Morgen wacht in Afrika eine Gazelle auf. Sie weiß, sie muss schneller laufen als der schnellste Löwe, um nicht gefressen zu werden. Jeden Morgen wacht in Afrika ein Löwe auf. Er weiß, er muss schneller als die langsamste Gazelle sein, wenn er nicht verhungern will. Es ist egal, ob man ein Löwe oder eine Gazelle ist: Wenn die Sonne aufgeht, musst du rennen!“⁸ Die „Tachokratie“⁹ bestimmt aber nicht nur das Manager-Dasein; auch im Alltag soll es nichts mehr geben, was unnötig Zeit verbraucht: Kochen, Essen, Dienstleistungen . . . Die durch Technik (z. B. Mikrowelle, PC) gewonnene Zeit wird aber nicht einfach genossen, sondern wieder in neue Zeitsparstrategien investiert. Mittlerweile werden Zeit-, Produktions- und Erlebnisressourcen nicht mehr durch weitere Beschleunigung sondern durch Vergleichzeitung erhöht: „Wir frühstücken beim Autofahren, erledigen Börsengeschäfte, während wir in der Kinoschlange warten – und entwickeln uns so zu Simultanten.“¹⁰ Das moderne Leben ist – im Vergleich zu dem, was man alles realisieren und erleben könnte – einfach zu kurz.¹¹ Daher ist Eile und Effizienz geboten, damit wir das, was wir noch nicht

⁶ Vgl. A. FRANZ, Die Tagzeitenliturgie der Mailänder Kirche im 4. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Geschichte des Kathedraloffiziums im Westen. In: ALW 34 (1992) 23–83, hier 75, mit Bezug auf eine Predigtäußerung des Mailänder Bischofs (Hexameron III, 1,1: CSEL 32,1 [Schenk] 59).

⁷ Vgl. zum Ganzen K. A. GEISLER, Vom Tempo der Welt. Am Ende der Uhrzeit. Freiburg i. Br. 1999, hier 69.

⁸ Ebd. 194.

⁹ H.-J. HÖHN, GegenMythen. Religionsproduktive Tendenzen der Gegenwart. Freiburg – Basel – Wien 1994 (QD 154) 81–88, hier 82.

¹⁰ K. A. GEISLER, Der Simultant. In: Psychologie heute 29 (2002) Heft 11, 30–35.

¹¹ In Amerika versuchen viele daher, die (Er-)Lebenszeit auf Kosten des Schlafs zu verlängern: „Im Land des rastlosen 24-Stunden-Kapitalismus macht jetzt eine Pille Furore, die jedes Schlafbedürfnis jäh abwürgt. Mit dem umstrittenen Provigil im Blut tricksen bereits Zehntausende ihren Schlaf-Wach-Rhythmus aus: Sie bleiben einen Tag, eine Nacht und einen weiteren Tag wach – und dabei offenbar auf voller geistiger Höhe. [. . .] Mit der Wach-Macher-Pille haben sie sich, so

haben oder sind, „schneller erreichen, als der schnelle Tod uns erreicht, sonst erreichen wir es gar nicht“¹². Es geht also darum, das Ablaufen der (Lebens-)Zeit zu unterlaufen.¹³ So versucht der „Simultant [. . .] der Begrenztheit des Lebens durch Vergleichzeitigung zu entfliehen. Er ist ein Junkie der Versofterung des Zukünftigen“¹⁴. P. P. Kaspar begreift die Strategien angestrebten Zeitgewinns als „ritualisierte Form von Todesangst“¹⁵, H.-J. Höhn deutet sie – offener – als „Chiffre für Sinnsuche“¹⁶. Mit der Loslösung von naturgegebenen Rhythmen und unter dem Diktat von Beschleunigung und Vergleichzeitigung nivelliert sich unser Erleben von Zeit auf ihre quantitative Bemessung. Das Gespür für die Qualität z. B. unterschiedlicher Tages- und Nachtzeiten, für das Reifen, den rechten Augenblick verkümmert.¹⁷ Solche und andere Mangelerscheinungen wie die Auflösung von Rhythmen des Gemeinschaftslebens durch weitgehend individualisierte Zeitgestaltung und der wachsende Aufwand bei der Zeitkoordination¹⁸ lassen den Tempo- und Multitaskingwahn der Moderne inzwischen – aus psychologischer¹⁹ und ökonomischer Sicht²⁰ – als nicht zukunftsfähig erscheinen; in der „Post-Moderne“ zeigen sich daher bereits

2. Anzeichen von Gegentrends

K. A. Geißler illustriert die von ihm vorgeschlagenen „Schritte in eine andere Zeit-Kultur“ mit einer „Richtigstellung“ des o.g. Savannengleichnisses: „Jeden Morgen wacht in Afrika eine Gazelle auf. Sie weiß, dass sie nur dann den Tag überleben wird, wenn sie die Zeiten beachtet, zu denen die Löwen auf Nahrungssuche sind. Jeden Morgen wacht in Afrika eine Löwin auf. Sie weiß, dass sie nur dann nicht verhungern wird, wenn sie die Zeiten beachtet, zu denen die Gazellen ihren Durst am Wasser stillen. Es ist egal, ob man Löwin oder Gazelle ist: Wenn die Sonne aufgeht, musst du etwas von den Zeiten anderer Lebewesen verstehen und sie beachten.“²¹

Eine Schlüsselqualifikation für das neue Gut „Zeitwohlstand“ ist, zu einer „Kultur der Zeitvielfalt“ zu finden und das Umgehen mit „unterschiedlichen Gezeiten der Zeit“²² zu lernen. Der Imperativ der Beschleunigung genügt gerade für das moderne Leben nicht:

scheint es, einfach Zeit vom Schlaf- auf das Lebenskonto gebucht.“ (M. EVERS, Die Abschaffung des Schlafs. In: Der Spiegel 47/2002 [18.11.2002] 186–187, hier 186).

¹² O. MARQUARD, Zeit und Endlichkeit. In: DERS., Skepsis und Zustimmung. Philosophische Studien. Stuttgart 1994, 45–58, hier 49.

¹³ Vgl. HÖHN (s. Anm. 9) 83. Bezeichnend sind die gebetsmühlenartig wiederkehrenden Versprechungen der bunten Ratgeber-Literatur, durch gesunde Ernährung, viel Bewegung, „positives Denken“ etc. „die Bio-Uhr zurückdrehen“ zu können.

¹⁴ GEISSLER (s. Anm. 10) 35.

¹⁵ P. P. KASPAR, Die Uhren lügen. Von der Gelassenheit im Umgang mit der Zeit. Innsbruck – Wien 1997, 20.

¹⁶ HÖHN (s. Anm. 9) 83.

¹⁷ Vgl. dazu H. B. MEYER, Zeit und Gottesdienst. In: LJ 31 (1981) 193–211, hier 200–204.

¹⁸ Vgl. GEISSLER (s. Anm. 7) 111–121.

¹⁹ Vgl. E. PÖPPEL, „Multitasking schadet unserer Intelligenz“. In: Psychologie heute 27 (2000) H. 6, 32f.

²⁰ K. A. Geißler führt das Faktum zunehmender Rückrufaktionen in der Industrie, die Innovationsfeindlichkeit von permanentem Zeitdruck und die Produktivität von Phasen der Retardierung an (vgl. GEISSLER [s. Anm. 7] 197–202).

²¹ Vgl. zum Ganzen: Ebd. 189–208, hier 195.

²² Vgl. H.-J. HÖHN, Zerstreuungen. Religion zwischen Sinnsuche und Erlebnismarkt. Düsseldorf 1998, 189.

Denn um von dem, was wir auswählen, etwas zu haben, müssen wir auch eine Zeit dabei verweilen können. Die umfassende Perspektive heißt „Ökologie der Zeit“; eine entsprechende Lebensweise gründet im Wahrnehmen, dass wir Menschen – bei aller technisch-wissenschaftlichen Emanzipation – in biologisch-kosmische Rhythmen eingebettet und an natürliche Zeitmuster gebunden bleiben.²³ Ein solcher Urrhythmus ist der von Tag und Nacht.²⁴ Und natürlich gehören zum ökologischen Umgang mit der Lebenszeit auch „Zeitbrachen, unbewirtschaftete Zeit“²⁵ im Fest- und Alltag. Die Horen der gemeindlichen Tagzeitenfeiern könnte man als heilsökologisches Wahrnehmen der Übergangs-Zeiten zwischen Tag und Nacht sehen. Um ihre rituelle Funktion und ihre geistliche Dramaturgie auch anthropologisch zu beleuchten, nehmen wir die Stimmungslage von Morgen und Abend kurz in den Blick.

3. Zum „Psychogramm“ von Morgen und Abend

Beiden Übergangszeiten eignet ein stimmungsmäßiges „Zwielicht“: Da ist das „Grauen“ vor dem Morgen, die Bangigkeit vor der Last des neuen, unbekannten Tages, vor dem Druck der Verantwortung, die Angst vor der Freiheit . . . , aber auch das „Morgenrot“, das frische Licht und der „Goldmund“ von Verheißung, Hoffnung und neuer Energie . . . Der Tagesanfang hält beide Stimmungswerte bereit, er ist eine belastende und/oder beflügelnde Zeit. Ambivalent getönt ist auch das „Psychogramm“ gegen Ende des Tages: Feierabend heißt (endlich) zu arbeiten aufhören dürfen, heimkommen, Zeit für Nähe und Gespräch – aber auch loslassen müssen: Abschied nehmen vom gewesenen Tag, vom noch-erledigen-Wollen, von öffentlicher Rolle und Geltung. Wohl schwingt dabei am unteren Rand des Bewusstseins mehr oder weniger deutlich die tägliche Ahnung von aller Tage Abend mit. Vermutlich spielt dieses Unruhemoment mit herein bei der deutlichen Akzentverschiebung in der heutigen Abendgestaltung nach dem Motto: Der Tag ist zwar vergangen, doch noch (lang) nicht vorüber, und man entfaltet – etwa mit shopping bei verlängerten Ladenöffnungszeiten, Sport, Unterhaltung, Abendkursen u. ä. – eine reges Evening-Eventment. Ihre stimmungsmäßige Zwiegesichtigkeit macht Morgen und Abend zu nicht ganz einfachen „Passagen“ im Tagesablauf. Auch wenn die lückenlose Organisation des modernen Alltags unsere Empfindlichkeit für das Verunsichernde im Psychogramm der Schwellenzeiten weitgehend überlagert – unterschwellig geht es mit. Darauf deutet auch die Beobachtung, dass gerade an diesen Übergangszonen

4. Alltagsrituale als Übergangs-Helfer

ihren angestammten Platz haben.²⁶ Es sind dies feste Gewohnheiten, in denen man „wohnen“ kann²⁷, auf die man sich täglich freuen kann²⁸, deren vertrauter Ablauf die Unüber-

²³ Vgl. GEISLER (s. Anm. 7) 203.

²⁴ Interessanterweise registriert die Medizin neuerdings verstärkt, wie die innere Uhr des Organismus, in Abhängigkeit vom Kommen und Gehen des Tageslichtes, die Körperfunktionen regelt, sodass z. B. die Wirkung von Medikamenten stark von der Zeit der Verabreichung beeinflusst wird. Vgl. Chronomedizin. Hg. E. Haen. Regensburg 1994; H. KAISER, Praxis der Cortisontherapie. München 1996.

²⁵ HÖHN (s. Anm. 22) 190.

²⁶ Zu den Funktionen von Ritualen im menschlichen Zusammen-/Leben vgl. K. GABRIEL, Ritualisierung in säkularer Gesellschaft. Anknüpfungspunkte für Prozesse der Inkulturation. In: StZ 212

sichtlichkeit im Leben verringert und dadurch Geborgenheit vermittelt und durch die in die banale Alltagsroutine ein Hauch von „Feierlichkeit“ kommt: Mein Leben ist, unabhängig von meiner Leistung, feierneswert. Für viele bildet so z. B. frühmorgendliches Joggen oder die Zeitungslektüre beim Frühstück das liebgewordene Geleit in den Tag; altgediente Abendrituale wie der Dämmerstopp in geselliger Runde sind heute freilich durch Alltagsentheber wie Fernsehen oder neuere passage-events wie afterwork-partys²⁹ abgelöst. Vertraute Gewohnheiten dienen sozusagen als rituelle Geländer, die an emotional labilem Schwellen-Gelände bei dem täglichen Überschnitt von einer Etappe des Tages in die nächste helfen, sich vom Zurückliegenden zu lösen dem Kommenden sich zuzuwenden.

Ob nicht – wie bei den Passagen der Lebenswenden³⁰ – auch an den Tageswenden mit ihren emotionalen Ambivalenzen gut gestaltete Feiern des Übergangs wachsenden Zuspruch finden würden, der über das Interesse an punktuellen religiösen Kundendienst für den privat-familiären Bereich hinausgeht?³¹

Gottesdienst-Feier heißt zuerst Gottes Dienst am Menschen feiern; dieses liturgietheologische Axiom soll nun am Beispiel der gemeindlichen Haupthoren der Tagzeiten auch anthropologisch buchstabiert³² werden: Feiargestalt(ung) von Morgen- und Abendlob als „zeit-gemäße“ Hilfe zur Lebensgestaltung aus dem Glauben, die ein befreiendes Umgehen mit der Zeit stiftet.

II. Österliches Wahrnehmen der Zeit

1. Im Kathedraloffizium der Alten Kirche

Übergänge feierend zu thematisieren im Zeitablauf ist ein Gegenmodell zu der das Lebensgefühl heute stark prägenden Bewegungsform „surfen“, einem übergangslosen Gleiten

(1994) 3–13. Beispiele und Anregungen für geistliche Lebenshilfe durch Alltagsrituale geben A. GRÜN, Geborgenheit finden – Rituale feiern. Wege zu mehr Lebensfreude. Zürich – Stuttgart 1997; P. STUTZ, Alltagsrituale. Wege zur inneren Quelle. München ²2000.

²⁷ Das haben sie mit Ritualen gemeinsam, deren Eigenart E. Kästner so beschreibt: „In Riten fühlt die Seele sich wohl. Das sind ihre festen Gehäuse. Hier lässt es sich wohnen, in den dämmerigen Räumen, die das Liturgische schafft. [. . .] Hier fährt sie aus, fährt sie ein; gewohnte Gaben, gewohntes Mahl. Der Kopf will das Neue, das Herz will immer dasselbe.“ (Die Stundentrommel vom Heiligen Berg Athos. Wiesbaden 1956, 65).

²⁸ So ein wichtiges Kriterium für persönliche Rituale nach A. GRÜN (s. Anm. 26) 64.

²⁹ Vgl. z. B. den Beitrag von M. FISCHER in: Der Spiegel 16 (2000) 132–134 unter dem Titel „Un-geduscht und gut gelaunt. Die erfolgreichste Party-Variante der jüngsten Zeit: After Work Clubs bieten hart arbeitenden Angestellten Entspannung am frühen Abend.“

³⁰ Hier sind die mit Geburt und Tod, Liebe und Sexualität, Wandel und Endlichkeit verbundenen Ambivalenzen stärker spürbar; die zugehörigen kirchlichen Rituale (Sakramente) werden daher auch ungebrochen stark nachgefragt, weil und insofern sie den daran geknüpften Erwartungen entsprechen, nämlich: angesichts der Hoffnungen und Bedrohungen die familiäre Identität religiös-sakral zu bestätigen, das Bedrohliche abzuwehren und das Erhoffte zu schützen. Vgl. M. SIEVERNICH, Ernüchternd. Liturgie und Ritual in der heutigen Gesellschaft. In: Gd 35 (2001) 41–43, hier 42.

³¹ Vgl. M. N. EBERTZ, Einseitige und zweiseitige liturgische Handlungen. Gottes-Dienst in der entfalteten Moderne. In: Heute Gott feiern. Liturgiefähigkeit des Menschen und Menschenfähigkeit der Liturgie. Hg. B. Kranemann – E. Nagel – E. Nübold. Freiburg [u. a.] 1999, 14–38, bes. 20–30.

³² H. Rennings hat von dieser Leitidee her das Ritual der Nachthore analysiert in seinem originellen Beitrag: Die Psychohygiene der Komplet. Kleiner Kommentar zum kirchlichen Nachtgebet. In: DERS., Gottesdienst im Geist des Konzils. Pastoralliturgische Beiträge zur Liturgiereform. In Verb. mit dem Deutschen Liturg. Institut. Hg. M. Klöckener. Freiburg i. Br. [u. a.] 1995, 210–231.

auf der Zeit- bzw. Energie-Welle („online“). Die Tagzeitenliturgie hebt dagegen Zeitschwellen als Übergänge im Tagesablauf hervor, an denen wir sensibel sind für die Ahnung, dass das Leben insgesamt ein Vorübergehen ist. In der Feier stellen sich die Teilnehmer bewusst dem Ablaufen der Zeit; es wird in der Regel gleich zu Beginn im Hymnus thematisiert, z. B. dass wir „angelangt [sind] an der Schwelle des Abends“³³. Aus diesem Mut, dem Vergehen der Zeit ins Auge zu blicken, spricht die Glaubensgewissheit, dass uns die Zeit nicht nur gnadenlos ab- und davonläuft, sondern dass in ihr „Zeit der Gnade“ (2 Kor 6,2) uns zufließt. Dieses Feierbewusstsein prägt das Kathedraloffizium der frühen Kirche: „Morgen und Abend, Anfang und Ende des Tages waren nur ‚symbolische Momente‘, in denen man ausdrückte, was Qualität des ganzen Tages“³⁴, ja des ganzen Lebens sein sollte: beglückender „Übergang [. . .] zum Pascha, das kein Ende kennt“³⁵. An den Übergängen im Tag begehen die Christen in preisendem Gedenken den Transitus Jesu Christi, seinen österlichen Tod-Leben-Weg zum Vater (vgl. Joh 13,1), in den ihr Leben mit hinein genommen ist. Zum zentralen Gewähr-Zeichen für das Ostergeschehen wird das kosmische Urbild im Kommen und Gehen des Sonnenlichtes.³⁶ Denn „Tag und Nacht zeigen uns die Auferstehung an. Die Nacht entschläft, der Tag steht auf“³⁷. Daher gilt es, in der Frühe die Auferstehung des Herrn im Gebet zu feiern.³⁸ Und auch am Ende des Tages, beim Anzünden der Abendlampe, schaut die Gebetsgemeinde das österliche Geheimnis, sozusagen von der anderen Seite, in anderem Licht: das Schwinden des Tageslichtes gemahnt an aller Tage Abend für die irdische Schöpfung und an die Finsternis der Passion Jesu; die sich verzehrende und dadurch Licht verströmende Kerze aber ist den Feiernden Bild der Lebenshingabe Jesu in seinem Abendopfer, durch die er den „Erleuchteten“ (den auf seinen Tod und seine Auferstehung Getauften) zur nie mehr untergehenden Sonne geworden ist, zur Heim-Leuchte in das himmlische Jerusalem, das vom Licht des Lammes ewig strahlt (vgl. Offb 21,22–25). In preisend-dankendem Darbringen von Licht und Weihrauch wird in der Kathedralvesper das Abendopfer Jesu darstellend begangen.³⁹ Ab dem 5. Jh. bilden diese Riten und Symbole sozusagen „Fleisch um die bloßen Knochen von Psalmodie und Gebet“ und erschließen die Morgen- und Abendhore als „Sakramente des Mysteriums Christi“.⁴⁰ Diese sinnenfällig-einleuchtende Feier des Tages-Pascha⁴¹ machte den natürlichen Zeithrhythmus des Tages als österlichen Grundrhythmus (er-)lebbar. Ihre zentralen inhaltlichen Motive sind: die Treue Gottes zu preisen, die sich kundtut in seiner

³³ So der Beginn des von V. Stebler OSB geschaffenen Vesper-Hymnus in: Neues Stundenbuch. Bd. 1. Freiburg 1970, 30*; Stundenbuch (1978), Bd. III, 166 u. a.; GL 701.

³⁴ R. F. TAFT, Die Theologie der Liturgie des Stundengebetes. In: *HID* 56 (2002) 72–82, hier 75.

³⁵ So in der 3. Strophe des Vesper-Hymnus zur Fastenzeit (bis zum Samstag der 4. Fastenwoche): Stundenbuch, Bd. II, 3, eine Übertragung des lateinischen „Nunc tempus acceptabile“ (spät. 10. Jh.) mit dem entsprechendem Passus: „... ut appetamus prospero perenne pascha transitu“ (Liturgia Horarum. Bd. II. Vatikan 1977, 31–32).

³⁶ Zur Tagzeitsymbolik des Morgen- und Abendgottesdienstes vgl. J. MATEOS, The Morning and Evening Office. In: *Worship* 42 (1968) 31–47.

³⁷ 1. Klemensbrief 24,3 (Die Apostolischen Väter. Hg. J. A. Fischer. Darmstadt 1981 [SUC 1] 57).

³⁸ So CYPRIAN, De dominica oratione, 35 (CCL 3A, 2 [Moreschini] 112): „Nam et mane orandum est, ut resurrectio Domini matutina oratione celebretur.“

³⁹ Vgl. P. RINGEISEN, Morgen- und Abendlob mit der Gemeinde. Geistliche Erschließung, Erfahrungen und Modelle. Mit einem Beitr. v. M. Klöckener. Freiburg – Basel – Wien [1994] ²2002, 91–94.

⁴⁰ TAFT (s. Anm. 34) 75.

⁴¹ Ebd. 84.

Schöpfung und in ihrer Erneuerung durch die erlösende Hingabe Jesu in seinem Abendopfer am Kreuz (Abendlob) und durch seine Auferweckung (Morgenlob); sie eröffnen den Feiernden den Blick auf die Vollendung⁴²: den ewigen Morgen und den Tag ohne Abend.

2. Eine auch heute tragfähige Form gemeinsamen Betens?

Gerade heute, wo das Beten und Leben insgesamt unter Zeit- und Atemnot gerät, wo aber auch ein neues Bewusstsein für den ökologischen Umgang mit der Zeit wächst, könnte die „heils-ökologische“ Grundidee und Grundgestalt der Tagzeitenliturgie ein aktuelles Modell zeitgemäßen gemeinsamen Betens sein. In eher anthropozentrischer Sicht könnte diese Grundidee so beschrieben werden: Beim Überschreiten der Zeitschwellen im Tag, im retardierenden Thematisieren des Zeiten-Laufs, die Transzendierung der Zeit gewahren: realisieren, dass wir durch Gottes unaufhörliches Entgegenkommen zeit unseres Lebens im Überschritt zur österlichen Vollendung sind, dass wir Tag für Tag im Anschluss an den „Zeit-Geber“ *Auferstehung* leben, in der alle unsere Lebenszeit bereits gut aufgehoben ist. Wie alle Liturgie so ist die Tagzeitenfeier im speziellen Aus-Zeit⁴³ mitten in der Zeit: Oase zum Aufatmen, Chance, sich zu begegnen, „als ob es aus sei mit der Zeit“⁴⁴, und daraus zum befreiten Umgang mit ihr zu finden: Im täglichen Durchblick auf die Christus-Existenz unseres Lebens kann die sabbatlich-österliche Einsicht wachsen, dass „ein Werk, ein Leben, die Welt (sich) vollenden kann, indem man davon absieht, etwas weiterzumachen, und anfängt, es zu betrachten“⁴⁵. In einem stärker theozentrischen Verständnis wäre der Zugang zur (selben) Heilswirklichkeit in der Tagzeitenliturgie sozusagen von der anderen Seite her zu formulieren: „Menschen geben Gott die von ihm empfangene Zeit zurück und empfangen sie darin neu, durch das Ostergeschehen geprägt.“ Das Opfern der Zeit und darin „des Selbst lässt das Selbst finden“⁴⁶.

In welchen Schritten wird dieser österliche Grundgehalt der Feier, die Christuswirklichkeit unseres Lebens, jeweils zeit-gemäß entfaltet? Das soll anhand des Schaubildes (S. 81) zur liturgischen und geistlichen Dramaturgie von Morgen- und Abendlob erläutert werden, wobei auch deren anthropologische Bedeutung als Übergangsrituale im Blick bleibt. In dem dargelegten Grundmodell wird versucht, die Desiderate, die in der konkreten Umsetzung der konziliaren Erneuerung in LH/StB [= Liturgia Horarum/Stundenbuch] offenblieben, aufzunehmen, und zwar:

- in der konsequenten Ausrichtung der Feier auf die Kirche, konkret die versammelten Gläubigen, als die primäre Trägerin des Gebetes⁴⁷, was größere Auswahl- und Varia-

⁴² Zum eschatologischen Charakter der Stundenliturgie vgl. auch ebd. 78–79; R. MESSNER, Einführung in die Liturgiewissenschaft. Paderborn 2001, 233.289.

⁴³ Dieser (Feier-)Charakter von (Tagzeiten-)Liturgie muss erfahrbar sein; interessanterweise werden von Jugendlichen freie Zeiten als „heilig“ empfunden (vgl. SIEMANN (s. Anm. 1) 63).

⁴⁴ HÖHN (s. Anm. 22) 190.

⁴⁵ Ebd. 191.

⁴⁶ C. DAHLGRÜN, Stundengebet. II. Praktisch-theologisch. In: TRE 32, 276–280, hier 278.

⁴⁷ Dies ist zwar liturgie-theoretisch in AES 22 (nun eindeutig gegenüber SC 84) formuliert; im Ergebnis jedoch, der erneuerten Ordnung, zeigt sich deutlich das Manko „der nicht entschiedenen Zielsetzung“, nur eine Brevierreform für den Klerus oder eine grundsätzliche Neuorientierung anzugehen. Vgl. A. A. HÄUSSLING, Art. Tagzeitenliturgie. In: LThK³ 9, 1232–1240, hier 1238.

tionsmöglichkeiten innerhalb der Grundstruktur für eine situations- und teilnehmergerechte Gestaltung bedingt⁴⁸;

- in der österlichen Zentrierung der Stundenliturgie nach dem Vorbild der Alten Kirche, die sich in der deutlicheren Ausprägung ihrer katabatisch-anamnetischen Dimension als Feier der Erlösung⁴⁹, auch in sinnenfälliger ritueller Ausgestaltung etwa durch neu zu erschließende Zeichenhandlungen des Kathedraloffiziums artikuliert.

Es gibt inzwischen zahlreiche praktische Ansätze, Modelle und Feierhilfen, die in diese Richtung gehen.⁵⁰ Bei den folgenden Gestaltungshinweisen werden Modelle und Beispiele aus dem Repertoire (Texte, Gesänge, rituelle Elemente) der Edition „Morgenlob – Abendlob. Mit der Gemeinde feiern“ (= MoAb)⁵¹ einbezogen bzw. vorgestellt.

III. Zur liturgischen und geistlichen Dramaturgie von Morgen- und Abendlob

1. Hinweise und Beispiele zur Feiergusaltung

1.1 Eröffnung

Der Anfang geht immer mit; diese sprichwörtliche Erfahrung gilt auch für die Liturgie. Denn wie man in das gottesdienstliche Handeln hineingeht, das wird – belastend oder beflügelnd – den Fortgang der Feier begleiten. Anders als durch die Ordnung von LH/StB nahegelegt, sollte auch für die Tagzeitenliturgie deutlich werden, was für jeden Gottesdienst der Kirche gilt: Er beginnt nicht mit einem verbalen Akt des Vorstehers, sondern grundlegend mit dem Zusammenkommen der Gläubigen.⁵² Wie von A. A. Häußling dargestellt⁵³, könnte man hier vom monastischen Brauch wertvolle Anregung gewinnen, wie

⁴⁸ Wohl eröffnet die jetzige Ordnung Freiheiten in der Auswahl von einzelnen Elementen (Hymnen, Antiphonen, Psalmen, Responsorien brevia, Fürbitten: AES 178; 274; 247; 49; 184); im Ansatz und aufs Ganze gesehen aber liegt mit LH/StB eine in sich zwar wesentlich verbesserte, jedoch noch zu sehr der (Brevier-)Tradition und Pensummentalität verpflichtete, zu „perfektionistische Ordnung“ vor, die den geistlichen Voraussetzungen und Bedürfnissen der Gläubigen in heutiger pluraler Situation nicht entgegenkommt und auch in der praktischen Handhabung zu kompliziert ist (HÄUSSLING [s. Anm. 5] 238–239, 242).

⁴⁹ Die theoretischen Anklänge dieser liturgietheologischen Dimension (vgl. z. B. AES 12; 13; 14) kommen in der liturgischen Ordnung zu wenig zum Tragen, die (wie durch SC 84 insinuiert) einen vorwiegend anabatisch geprägten und wortbetonten Vollzug, bestenfalls in gesungener Form nahelegt (vgl. MESSNER [s. Anm. 42] 283).

⁵⁰ Vgl. dazu die Literaturhinweise bei MESSNER, ebd. 284.285.286.295; ergänzend sei hingewiesen auf H.-H. RIEPE, Stadtgebet. Ermutigung zu einer neuen Gebetsform. Limburg 1998, und die Anm. 51 genannte, auf vier Bände angelegte Edition „Morgenlob-Abendlob. Mit der Gemeinde feiern“.

⁵¹ Erarbeitet von P. Ringseisen mit W. Bretschneider, M. Eham, S. Klöckner, H. M. Lonquich, Bd. I (Fastenzeit – Osterzeit), Bd. II (Advent – Weihnachtszeit). Planegg 2000, zitiert als MoAb I/II (jeweils mit Nr. od. S. aus „Dienstebuch“).

⁵² Die Ritusbeschreibung der Messfeier in den deutschen Eigenrubriken bringt diesen Grundvorgang von Liturgie im ersten Satz klar zum Ausdruck: „Die Gemeinde versammelt sich“ (FGM I). Nicht so dezidiert ist die deutsche hypotaktische Wiedergabe des lat. „populo congregato“ in IGM/AEM 25.

⁵³ Der in Klöstern übliche Auftakt mit der „statio“ sieht vor: „man kommt zusammen, etwa im Kreuzgang, reiht sich [...] auf, zugleich aber in stillem Meditieren [...] sich auf das Worumwillen der gemeinsamen Handlung bereitend. [...] Dem Sammeln folgt die Prozession zum Ort der Tagzeitenliturgie – auch diese immer noch im Schweigen.“ Nach der Zuwendung von Vorsteher und Gemeinde im Körpergestus folgt dann die „gemeinsame Hinwendung zu Gott im eröffnenden

auch in der Gemeindefeier ein geistlich hilfreiches Beginnen aussehen könnte, das den ekklesialen Charakter der Tagzeitenliturgie rituell und menschlich nachvollziehbar macht. Die Schritte zur „Ver-/Sammlung“ heißen: Ankommen, sich vorbereiten des Einzelnen in Stille⁵⁴, einander wahrnehmen, grüßen (in zuwendender Gebärde und/oder Wort), dann in gemeinsamem Einzug sich Gott, genauer Christus⁵⁵, zuwenden im Eröffnungsruf. Für einen solcherart sammelnden „Introitus“ in die Feier (der freilich je nach Anlass und Kirchenjahreszeit unterschiedliche Ausformung haben wird), braucht es eine förderliche Atmosphäre⁵⁶: Der Raum (Größe, Anordnung der Sitze . . .) und seine Beleuchtung (dimmbare) müssen (ein-)stimmen zur Versammlung am Morgen oder Abend. Auch dass die praktischen Vorbereitungen rechtzeitig zu Ende kommen, ist wichtig für einen guten Anfang, der immer mitgeht . . .

In den dialogischen *Eröffnungsformeln* wird nicht nur elementar und rituell nachgeformt, wie der Mensch sprechen lernt, nämlich durch Nachsprechen von Vorgesprochenem⁵⁷; das Anrufen Gottes ist zudem Initiale des Gebets. In diesem Urakt will und soll der Glaubende gewahr werden, dass er vor Gott steht und Gott zu ihm steht, und dass er vor seinem Gott zu sich stehen darf. Dem von Identitätsnot und Verunsicherung⁵⁸ geplagten Menschen heute könnte die Liturgie als wichtigen Dienst erweisen, dass sie ihn seine Würde und sein Ansehen spüren lässt, das er durch das An-Sehen Gottes genießt. Wenn der Beter zu Beginn das Psalmwort „Herr, öffne meine Lippen, damit mein Mund dein Lob verkünde“ (Ps 50,17) zitierend, sich mit David, dem erbarmungswürdigen Sünder identifiziert, darf er sich, wie David, auch des Erbarmens würdig wissen, das ihm in Christus überreich zuteil wurde: denn der Geist des Auferstandenen bewohnt das Herz der Getauften (Gal 4,6; Röm 8,15). Es könnte sein, dass es dem Christenmenschen heute hilft, seine Würde, vor Gott zu sich selber stehen zu dürfen, zu gewahren, wenn er (anders als der durch täglichen Umgang an die klassische Maß und Formstrenge des Ausdrucks gewöhnte Mönch) diesen Eröffnungsruf mehrmals wiederholt, vielleicht (wie das Lumen Christi der Osternacht) intensivierend in steigender Tonhöhe. Das Feierbuch MoAb bietet auch eine vierstimmige Sing-

Dialog des Gebetsrufes“ (A. A. HÄUSSLING, Wie beginnt Gottesdienst? Beobachtungen an den Horen der Tagzeitenliturgie. In: DERS., Christliche Identität aus der Liturgie. Theologische und historische Studien zum Gottesdienst der Kirche. Hg. M. Klöckener [u. a.]. Münster 1997 [LQF 79] 257–270, hier 263–264).

⁵⁴ Nach dem Bericht von D. Bader über die Praxis des Tagzeitengebetes in Brasilien (mit der 1988 erstmals erschienenen Ausgabe des „Oficio Divino dos Comunidades“) ist dieser ver-/sammelnde Auftakt den Teilnehmern wichtig; das communal-kommunikative Element nimmt zudem in dieser sehr persönlichen und freien Form des Gruppen-Gebetes zu Beginn breiten Raum ein: „Die einzelne Gebetszeit [. . .] beginnt mit dem ‚Ankommen in Stille‘ und persönlichem Gebet und mit einem ‚Erinnern des Lebens‘, in dem die Beteiligten etwas von dem mitteilen können, was sich in ihrem Leben ereignet und was als Anliegen zum beginnenden Gebet dazugehören soll“ (Die Tagzeiten in der Gemeinde. Eine Anregung aus Brasilien. In: CiG 25 [1995] 205–206). Das „Erinnern des Lebens“ hat im „klassischen Modell“ der Tagzeitenliturgie seinen Ort im Psalmteil. Auch das Schwerter Modell „Stadtgebet“ sieht Elemente ausdrücklichen Gegenwarts- und Lebensbezuges („Zeitzeichen“ – „Stadtgespräch“) an dieser Stelle vor (zur Struktur s. Anm. 132).

⁵⁵ Mit „O Gott, komm mir zu Hilfe!“ (Ps 69,2) rufen die Christen, wie im „Kyrie eleison“, den erhöhten Herrn an. Vgl. HÄUSSLING (s. Anm. 53) 265.

⁵⁶ Vgl. P. RINGSEISEN, Liturgische Einführung. In: MoAb I, 3–10, hier 8f.

⁵⁷ Vgl. HÄUSSLING (s. Anm. 53) 263.

⁵⁸ So E. BISER, Glaubenskonflikte. Strukturanalyse der Kirchenkrise. Freiburg i. Br. 1989, 117.

weise⁵⁹; diese verfeierlichende Form mag zwar dem elementaren Charakter der Anrufung nicht ganz entsprechen, doch kann die Raumwirkung klanglicher Entfaltung – gerade bei der abschließenden Doxologie⁶⁰ – helfen, Gottesdienst gleich zu Beginn zu erspüren als Raum der Begegnung der Gläubigen mit dem Heiligen: inmitten der Versammlung, im Mitmenschen und zutiefst in sich selbst. Der Mensch ist das genuin christliche Sakral-Symbol, genauer: der die Heiligung durch Christi Einwohnung in seinem Leben annehmende Mensch, der/die Heilige als Ikone Christi.⁶¹ Die (Tagzeiten-)Liturgie sollte diese urchristliche und gerade heute, in der von der anthropologischen Wende geprägten neuzeitlichen Geschichte, hochaktuelle Überzeugung dem Menschen in seiner „rituellen Würdigung“ erfahrbar machen. Von daher stellt sich allerdings die Frage, inwieweit das Natursymbol „Licht“, wie es im altkirchlichen Luzernar rituell entfaltet wird, den aus kosmischen Rhythmen „emanzipierten“ Menschen heute noch als Glaubenszeichen anzusprechen vermag; ist das zeremonielle Hantieren mit brennenden Kerzen in hightec-Zeiten⁶² nicht bestenfalls aus nostalgischen Bedürfnissen recyceltes Relikt vormoderner Zeit? Im Blick auf die Wirklichkeit aber kommt man zu einer anderen Einschätzung: Die immer üppiger inszenierten profanen „Lichtspiele“ an Häusern, Bäumen, Plätzen in der dunklen Jahreszeit sprechen davon, dass die Faszination an der Illumination ungebrochen ist und die Ur-Sehnsucht nach Orientierung, Geborgenheit, Wärme die Menschen auch heute die Aussagekraft des Lichtes emotional erspüren lässt.⁶³ Und die Erfahrungen mit dem Luzernar zeigen, dass die Gläubigen die stille Sprache der Kerze als Gewährzeichen für Christus in ihrer Mitte tief verstehen. Das altkirchliche „Lichtspiel“ stellt zweifellos eine auch den Menschen heute unmittelbar einleuchtende Eröffnung des Abendlobes dar; zudem lässt sich in der Form der Lichterprozession das gemeinsame Einziehen als feierlicher Vor-Gang gestalten. In der Frage, ob das Lichtritual sich als obligatorischer Auftakt jeder Vesper („Ordinariumscharakter“) empfiehlt⁶⁴, oder – auch mit Rücksicht auf die Lichtverhältnisse zur Zeit der Feier – doch eher besonderen Anlässen („Propriumscharakter“) vorbehalten sein sollte, gibt es unterschiedliche Auffassungen. Die Ausgabe MoAb bietet insbesondere für die geprägten Zeiten (in der dunkleren Jahreshälfte) reiches Repertoire an Lichtdankungsgebeten (in kantillierter oder gesprochener Form mit gliedernden Gemeinderufen), Lichtrufen (auch als Kanons), Licht-Hymnen und -Liedern aus alter und neuer Zeit.

Der Eröffnungsteil wird mit dem *Hymnus* abgeschlossen; die klassischen Dichtungen bringen die Tageszeit ins Wort, lassen ihre emotionale Färbung anklingen, erschließen sie, meist das Sonnen- und Lichtgeschehen als Naturgleichnis für das „Jetzt“ des Heilsgesche-

⁵⁹ jeweils auf den Innenseiten des Buchumschlags, Nr. II u. IV.

⁶⁰ mit einer alternativen Textfassung der abschließenden Doxologie, die einer tritheistischen Missdeutung des ersten Teils entgegenwirken will: „Ehre sei dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist, dem einen lebendigen Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.“ Vgl. dazu E. ZENGER, „Ich aber sage: Du bist mein Gott“ (Ps 31,14). Kirchliches Psalmengebet nach der Schoa. In: Weg und Weite. FS K. Lehmann. Hg. A. Raffelt. Freiburg – Basel – Wien 2001, 15–31, hier 30f.

⁶¹ So A. A. HÄUSSLING, Religiöse Sprache und sakrale Symbole in einer säkularisierten Welt. In: DERS. (s. Anm. 53) 58–70, hier 69.

⁶² Wo die Geschwindigkeit der Lichtleitertechnologie für die Datenübermittlung, nicht der „Stimmungswert“ der Flamme interessant ist.

⁶³ So P. RINGEISEN, Liturgische Einführung. In: MoAb II, 9–12, hier 9.

⁶⁴ So MESSNER (s. Anm. 42) 294.

hens deutend, als *kairos*⁶⁵ der Anbetung und lassen aus dieser Gestimmtheit die Stimme des Lobes erblühen. Der Hymnus lädt die Feiernden ein, Gottes Wirken in Schöpfung und Neuschöpfung der Welt zu preisen: im dankbaren Echo auf Gottes Ja-Wort nachvollziehen, dass es gut ist (vgl. Gen 1, 4 u. a.), was er getan hat und aus dieser Sicht sich und die Welt gut sein lassen. In seiner dichterischen Schönheit und Volkstümlichkeit soll dieses Element die Eigenart der jeweiligen Hore aufzeigen und durch seine erhebende Wirkung einen leichteren und froheren Beginn des Gebets ermöglichen (vgl. AES 173; 42). Diesem Anliegen, ein „singfreudiges Beginnen“ zu ermöglichen, will das „Hymnen“-Repertoire der Feierbücher MoAb entsprechen, einmal durch die stilistische Breite und Formvielfalt des Angebots⁶⁶, zum anderen durch Hinweise für eine musikalisch ansprechende Ausführung⁶⁷.

1.2 Der Psalmteil – ein schwieriger Teil

Der – in der geltenden Ordnung des Stundengebets – umfangreichste Teil ist wohl auch der schwierigste für die Feiernden: Bezeichnend für das erste Problem, die *geistliche Erschließung* der Psalmen als Gebete für die Christen heute, ist das eigenartig zwiespältige Verhältnis von Wertschätzung und Vorbehalt⁶⁸ gegenüber dem Psalter, wie es aus den entsprechenden Kapiteln der AES (100 und 101) spricht. Genau genommen bleiben die Psalmen nach der hier gebotenen Charakterisierung ein „Fremdkörper, der auf unterschiedliche Weise ‚mundgerecht‘ zu machen“⁶⁹, d. h. deren „Wortsinn“ vom christlichen „Erfüllungssinn“ her zurechtzurücken ist⁷⁰. Eine wirkliche Aneignung des Psalters als Gebetbuch des Ersten Testaments, das als solches von Anfang an zum christlichen Kanon der Hl. Schrift gehörte, ist aus solcher Blickrichtung theologisch nicht erreicht und geistlich nicht vermittelbar. Aber auch hinsichtlich der *liturgischen Funktion* der Psalmen im christlichen Tagzeitengebet besteht Klärungsbedarf: Sind sie Schriftlesung wie im monastischen Offizium und dementsprechend solistisch vorzutragen, oder Lobpreis, Gebet im Mund der Kirche, wie im Kathedraloffiziums, wo in der responsorialen und antiphonierenden Psalmodie aus

⁶⁵ Vgl. dazu die exemplarische Studie von A. A. HÄUSSLING, Heute die Hymnen von gestern singen? Das Fallbeispiel des Laudeshymnus „Aeternae rerum Conditor“ des Ambrosius. In: Lebendiges Stundengebet. Vertiefung und Hilfe. FS L. Brinkhoff. Hg. M. Klöckener – H. Rennings. Freiburg 1989, 316–341.

⁶⁶ Klassische Hymnen z. B. aus „Antiphonale zum Stundengebet“ und „Gotteslob“, ferner geeignete („Licht“-)Lieder aus GL, dem Evangelischen Gesangbuch, dem Bereich Neues Geistliches Lied („Unterwegs“; Gesänge aus Taizé), aber auch Neukompositionen; ein- und mehrstimmige Formen.

⁶⁷ Gegliedertes Singen in strophenweisem Wechsel, Lieder/Hymnen in Verbindung mit Ansingekansons und responsorialen Elementen u. a. m. Vgl. S. KLÖCKNER, Hinweise zu Gesang und Musik. In: MoAb I, 11–16.

⁶⁸ E. Zenger geht knapp auf die wichtigsten Punkte einer verbreiteten „christlichen Nörgelei“ an den Psalmen ein: F.-L. HOSSFELD – E. ZENGER, Einleitung. In: Die Psalmen I, Psalm 1–50. Würzburg 1993 (NEB 29) 5–27, hier 26f.

⁶⁹ A. GERHARDS, Die Psalmen in der römischen Liturgie. Eine Bestandsaufnahme des Psalmengebrauchs in Stundengebet und Meßfeier. In: Der Psalter in Judentum und Christentum. FS N. Lohfink. Hg. E. Zenger. Freiburg – Basel – Wien 1998 (Herders biblische Studien 18) 368.

⁷⁰ Vgl. dazu auch H. BUCHINGER, Zur Hermeneutik liturgischer Psalmenverwendung. Methodologische Überlegungen im Schnittpunkt von Bibelwissenschaft, Patristik und Liturgiewissenschaft. In: HlD 3 (2000) 193–222, hier 198–200.

den „Hörern des Wortes“ nun „Sänger seiner Majestät“ geworden sind?⁷¹ Dieser unterschiedlichen Sicht- und Ausführungsweise entspricht auch der zweifache Aspekt des Psalmenbuches in der hebräischen Bibel als eigene (Kurz-)Tora Davids⁷² und/oder Antwort auf die Tora des Mose⁷³. Beide Fragenkreise – die geistliche Erschließung und die liturgische Funktion der Psalmen – haben Auswirkung auf den *dritten Problembereich, die Psalmodie*⁷⁴: die weithin noch nicht erübte Kunst des Vortrags für, mit und durch die Gemeinde.

1.2.1 Zur geistlichen Erschließung der Psalmen

a) als Theo-Poesie (E. Zenger)

Ein wichtiger Schlüssel für den Zugang zu den Gebeten des Psalters liegt in ihrer literarischen Eigenart: Sie sind *Poesie*. Als Gedichte zielen die Psalmen nicht auf Information, sondern darauf, dass der Nach-Beter sich in ihnen selbst sieht, sich darauf einlässt, was sie in ihm wachrufen, und darin sich und die Welt neu sieht.⁷⁵ Weil in den Psalmen die ganze Spannweite existentieller menschlicher Erfahrungen verdichtet ist, bilden sie ein Buch, „in dem man sich restlos unterbringt“⁷⁶ und in dessen Worten man sich als Leser rückhaltlos (vor Gott) zum Ausdruck bringt⁷⁷: Atemgerechte Verslängen und merkfremdliche Versrhythmen laden zum Mit- und Nachsprechen ein, der Gedankenreim paralleler Versglieder schafft – als eine Art poetischer Stereoeffekt – einerseits einen Raum betrachtenden Verweilens, aktiviert andererseits aber durch die Offenheit der Aussage den Leser, semantische Leerstellen aus seiner Lebenserfahrung deutend zu füllen. Auch die Bildhaftigkeit steht im Dienst der poetischen Finalität: Psalmen reden sinnlich-konkret und zugleich so offen, dass jeder das Gesagte als seine eigene Erfahrung lesen kann.⁷⁸ Die „produktive Unschärfe“ metaphorischer Rede stiftet den Leser an, Gewohntes unter neuem Licht zu sehen. „Die Leerstellen in den Psalmen ermöglichen den Betern, ihren existentiellen Erfahrungen der Fragmentarität Ausdruck zu geben und damit offen zu sein für Gottes rettendes Eingreifen.“⁷⁹ Damit klingt die geistlich-theologische Finalität der Psalmen als *Theo-Poesie* auf: Menschsein ist in ihnen immer verwiesen auf Gottes Gegenübersein. Unablässig wird

⁷¹ A. DE VOGÜE, *Die Regula Benedicti. Theologisch-spirituellem Kommentar*. Hildesheim 1986 (RBS.S 16) 176.

⁷² Vgl. R. G. KRATZ, *Die Tora Davids. Psalm 1 und die doxologische Fünfteilung des Psalters*. In: ZThK 93 (1996) 1–34; J. C. MCCANN jr., *The Psalms as Instruction*. In: *Interpretation* 46 (1992) 117–128.

⁷³ So etwa im Anschluss an G. v. Rad bei A. DEISSLER, *Die Psalmen*. Düsseldorf⁹ 1986, 13f.17; vgl. HOSSFELD – ZENGER (s. Anm. 68) 5–27, hier 10; B. JANOWSKI, *Die „Kleine Biblia“*. Zur Bedeutung der Psalmen für eine Theologie des Alten Testaments. In: *Der Psalter in Judentum und Christentum* (s. Anm. 69) 400–402.

⁷⁴ So wird z. B. auch in der „Zwischenbilanz“ zum Schwerter Stadtgebet von der Schwierigkeit in der Feier-Praxis berichtet, dass das „Singen der Psalmen völlig unbekannt“ war (RIEPE [s. Anm. 50] 27).

⁷⁵ N. Füglistner umschreibt diese poetische Finalität mit „Kommunikation, Identifikation, Evokation“ (*Das Psalmengebet*. Münsterschwarzach² 1997, 47–53).

⁷⁶ R. M. RILKE, *Briefe an seinen Verleger*. Leipzig 1934, 247.

⁷⁷ So schon Athanasius († 373) in seinem Brief an Marcellinus, Kap. 30 (PG 27, 41D).

⁷⁸ Vgl. zum Ganzen etwa E. ZENGER, *Mit meinem Gott überspringe ich Mauern*. Einführung in das Psalmenbuch. Freiburg i. Br.² 1997, 35–38; JANOWSKI (s. Anm. 73) 393–397.

⁷⁹ D. ERBELE-KÜSTER, *Lesen als Akt des Betens. Eine Rezeptionsästhetik der Psalmen*. Neukirchen-Vluyn 2001 (WMANT 87) 176f.

er ins Gebet genommen: in Lobpreis und Dank, wo er als Sich-Schenkender begegnet, in Klage und Anklage, wo er als Sich-Entziehender erfahren wird.⁸⁰ Psalmen zielen darauf, das Gegebene, auf den Geber hin zu überschreiten. Das Werden des Psalters als Buch steht in Zusammenhang mit der Krise dieser Gott-Gewissheit in exilischer und nachexilischer Zeit. Ist Jahwe nach den erschütternden Erfahrungen bzgl. Königtum, Tempel und Erwählungsglaube und angesichts der Tatsache, dass viele in Israel ohne diesen Gott und seine Weisung gut leben, wirklich der eine und einzige Gott, der aus ganzem Herzen und mit ganzer Kraft zu lieben ist? In Reaktion darauf bringt die (im Exil beginnende und um 200 v. Chr. abgeschlossene) prophetisch-weisheitlich geprägte Redaktion des Psalmenbuches neue Leseschlüssel ein: In der (mehrdeutigen) Zuordnung von 73 Psalmen zu David wird dieser als Beter (nicht eigentlich Autor⁸¹) zur „Identifikationsfigur“ für jeden Beter in Verfolgung, Bedrängnis, Sünde, Begnadung in Umkehr, Rettung und Trost.⁸² Jeder Glaubende kann ähnliche Erfahrungen in diesen Gebeten als Erfahrungen der helfenden Nähe Jahwes beglaubigen. Daraus ergibt sich der hohe geistliche Rang des Psalters insgesamt: die Rezitation der Tora Davids wird (neben dem Tempel) selbst zum Heiligtum, zum „geistlichen Ort“ der Begegnung mit Jahwe, dem König Israels und der ganzen Welt.⁸³ In der anderen möglichen Lesart der Überschrift „für David“ ist dieser Chiffre für das wahre, arme Israel als Träger der messianischen Berufung und Verheißung Jahwes, die in der endzeitlichen Rettung des Bundesvolkes offenbar wird, in der Jahwes universale Königsherrschaft aufstrahlt. Mit diesen Psalmen kann Israel, so wie David, mitten in Verfolgung und im Leiden an der eigenen Schuld, „seine ‚davidisch-messianische‘ Würde bzw. Sendung einüben und realisieren, alle Völker im bekennenden Lobpreis Jahwes in dessen universale Königsherrschaft einzubinden (vgl. Ps 149,9 mit 1,5; 149,8 mit 2,3)“⁸⁴.

Bis zu deren eschatologischem Offenbarwerden ist allerdings die Frage nach Gott in der ganzen spannungsreichen Widersprüchlichkeit der Lebens- und Glaubenserfahrungen auszuhalten. Der Psalter ist das geistliche Weggeleit dazu. Gerade in der theologisch wohlbedachten Mischung der Gattungen ist er ein „Spiegel der unsystematischen, ja widersprüchlichen Vielfalt des Lebens selbst, das in den sich immer neu und anders einstellenden Konstellationen mit Lob, Klage, Dank, Bitte, Reflexion, Zeugnis u. a. ausgehalten werden soll – in der betenden Zusammenschau des Psalmenbuches“⁸⁵. Dieses meditierende Zusammenschauen wird als Leseprogramm durch die Anordnung der Gebete im Psalter vorgegeben und sozusagen „merktechnisch“ erleichtert durch die redaktionelle Stichwort-Verkettung aufeinanderfolgender Psalmen.⁸⁶

b) als Christus-Prophetie

In österlicher relecture des Psalters versteht die Kirche ihn als prophetisches, das Christusereignis beglaubigendes Buch.⁸⁷ Den neuen Lese- oder Notenschlüssel, mit dem die

⁸⁰ Vgl. DEISSLER (s. Anm. 73) 16.

⁸¹ Zu den Bedeutungsmöglichkeiten vgl. ERBELE-KÜSTER (s. Anm. 79) 54–57.

⁸² Vgl. E. ZENGER, Der Psalter als Buch. Beobachtungen zu seiner Entstehung, Komposition und Funktion. In: Der Psalter in Judentum und Christentum (s. Anm. 69) 41.

⁸³ Vgl. ebd. 47f.

⁸⁴ Vgl. HOSSELD – ZENGER (s. Anm. 68) 12–16; Zitat 16.

⁸⁵ Ebd. 8.

⁸⁶ Vgl. N. LOHFINK, Psalmengebet und Psalterredaktion. In: ALW 34 (1992) 1–22.

⁸⁷ Vgl. dazu ausführlich K. LÖNING, Die Funktion des Psalters im Neuen Testament. In: Der Psalter in Judentum und Christentum (s. Anm. 69) 269–295. Exemplarisch anhand Apg 2,1–42 und Ps

Alte Kirche die Psalmen vom Grundton des Christusgeschehens aus zum Klingen bringt, hat B. Fischer als die zwei (bzw. drei) Grundweisen der Christologisierung „von unten“ und „von oben“ beschrieben; demnach hören die Väter die „prophetische Flöte des Hirten und Königs (David)“⁸⁸ als Gebet Christi (und der Kirche) zum Vater, als Verkündigung über Christus bzw. auch als Stimme der Kirche zu Christus.

Vom exegetischen Befund her kommt G. Braulik zu folgender Bewertung dieser Leseweisen:

„Inneralttestamentlich sind die Psalmen zwar nicht ‚vox hominis / Ecclesiae ad Christum‘. Denn dieser Psalmengebrauch hat sich erst vom Neuen Testament her langsam entwickelt und bleibt auch in der patristischen Exegese selten.⁸⁹ Aber der davidische Messias spricht die Psalmen – ‚vox Christi (auch cum ipsius Corpore) ad Patrem‘ – und die Psalmen sprechen über den Messias zu Gott – ‚vox de Christo‘. Im letzten Fall müsste noch weiter differenziert [. . .] werden, was bisher unterbelichtet geblieben ist: das Gebet der Psalmen für den ‚Messias‘ – ‚vox pro Christo‘ – und für sein mit ihm unlöslich verbundenes ‚messianisches‘ Volk – die Psalmen also genauer als ‚vox pro Capite et Corpore‘.“⁹⁰

Mit Blick auf die prophetisch-weisheitliche „Imprägnierung“ (E. Zenger) und die starke eschatologische Belichtung des Psalters durch die Redaktion sind die alttestamentlichen und die christlichen „Notenschlüssel“ also durchaus auf das gemeinsame (bibel-)theologische Tonsystem zu beziehen, in dem sich die motivlichen Linien von der Davidisierung zur Messianisierung bis zur Christologisierung des Psalters bzw. von seiner Kollektivierung zur Ekklesiologisierung kohärent weiterspielen lassen.⁹¹ Sie ergeben wohl unterschiedlich getönte geistliche Interpretationen der Gebete und Lieder, die aber – mit spannenden Dissonanzen – durchaus ein bereicherndes, polyphonisch-kontrapunktisches Miteinander-Klingen ermöglichen. Und so ist ein weiter Resonanzraum vielfältiger Semantisierung und geistlicher Aneignung der Psalmen in der (Tagzeiten-)Liturgie der Christen eröffnet.

1.2.2 Psalmengebrauch in der Tagzeitenliturgie – gestern und heute

Während die Psalmenordnung im monastischen Offizium traditionell numerisch aufsteigend dem Psalter-Cursus folgt, ist die Psalmodie in der katedralen Morgenhore⁹² durch die Auswahl von Einzelsalmen geprägt, die situations- und anlassbezogen in ihrer Eigensaussage und „Prophetie“ auf (Christus) gewichtet werden. Diesem Prinzip folgt auch die Bene-

16,8–11 und Ps 110,1: A. A. HAUSLING, Die Psalmen des Alten Testaments in der Liturgie des Neuen Bundes. In: Christologie der Liturgie. Der Gottesdienst der Kirche – Christus-bekenntnis und Sinaibund. Hg. K. Richter – B. Kranemann. Freiburg – Basel – Wien 1995 (QD 159) 87–102, hier 90f.

⁸⁸ So in den Psalmenhomilien des Asterius (26,1); vgl. dazu G. BRAULIK, Christologisches Verständnis der Psalmen – schon im Alten Testament? In: Christologie der Liturgie, ebd. 81–83, hier 82.

⁸⁹ G. Braulik gibt u. a. diesbezüglich den interessanten Hinweis, dass die Ausrichtung des Psallierens ad Christum nicht im eigentlichen Sinne des Gebets zu ihm verstanden werden muss, sondern schlicht als *ruminatio* des Psalmwortes *coram Christo*, oder – mit einer Formulierung der Benediktregel – „in conspectu Divinitatis“ (19, 6); (s. auch Anm. 110).

⁹⁰ An Beispielen für letzteren Aspekt nennt Braulik Psalm 72 mit der Vision einer messianisch vermittelten Völkerwallfahrt und Psalm 86: BRAULIK (s. Anm. 88) 85.

⁹¹ Zu den hermeneutischen Konvergenzen und Perspektiven vgl. BUCHINGER (s. Anm. 70) 204–207.

⁹² Die Psalmenordnung der Vesper folgte in der römischen Tradition bis zur Reform durch LH 1971 mehr dem monastischen Cursus; Relikt der katedralen Ordnung war der Versikel vor dem Magnificat aus dem ursprünglich ganz vorgesehenen *Abendpsalm* 141(140); vgl. GERHARDS (s. Anm. 69) 363.

diktregel mit den 23 Einzelsalmen für die Matutin, die tageszeitgemäß das Motiv der Rettung mit dem aufgehenden Licht meditieren lassen.⁹³

Im Unterschied zur Neuordnung in LH/StB, die in den Tagesshoren dem situationsbezogenen Auswahlprinzip⁹⁴ folgt und die übrigen, nicht verwertbaren Psalmen ohne „innere Logik“ in der Leshore ablegt, gelingt der Benediktregel eine ausgewogene Verbindung beider Verfahren. A. A. Häußling plädiert von daher – unter Hinweis auf die glaubensgeschichtliche Situation der Gegenwart – dafür, der für den Gemeindegottesdienst üblicherweise bevorzugten Auswahlordnung die zweite Art liturgischen Psalmengebrauchs an die Seite zu stellen, die „die Intention der Redaktoren des kanonischen Psalteriums in Israel ernst nimmt und ‚currente psalterio‘ die immer neue Frage nach Gott selbst ins Wort bringt, sich darin einübt und sie aushält.“⁹⁵ Für N. Lohfink geht es bei dem Desiderat der kanonischen Psalterrezeption einmal um die Wiedergewinnung der Ursprungsform christlicher Meditation (insbesondere für kontemplative Gemeinschaften), und grundlegend um das Anliegen einer bibelgerechten Hermeneutik, denn nicht nur die alttestamentliche, auch die christliche Lektüre der Psalmen werde durch ihre isolierte Betrachtung zerstört bzw. erschwert.⁹⁶

Im Blick auf die Umsetzbarkeit in der Gemeindeliturgie ergeben sich aber – neben dem dringenden Desiderat einer geeigneten Übersetzung⁹⁷ – doch wichtige Fragen, was den primären Adressatenkreis für solche Psalmenfrömmigkeit⁹⁸, die geistliche Disposition der Teilnehmer, also ihre Bereitschaft zu intensiver exegetischer und Glaubens-Bildung⁹⁹, die

⁹³ Vgl. HÄUSSLING (s. Anm. 87) 98–100.

⁹⁴ In den geprägten Zeiten überwiegend mit christologischer Psalmdeutung.

⁹⁵ HÄUSSLING (s. Anm. 87) 102. Bezüge zwischen der Gotteskrise in Israel zu hellenistischer Zeit und heutiger Glaubenskrise sind durchaus zu erkennen: Das Ringen um Gott im Psalter ist geistliche Bearbeitung der leidvollen Erfahrung seines Schweigens und seiner Unbegreiflichkeit und der Konfrontation mit dem „Erfolg“ von Lebenshaltungen religiöser Gleichgültigkeit. Heute führt die Pluralität von auch religiösen Welt- und Lebensdeutungen nahezu unausweichlich zu deren Vergleichgültigung. Und zudem: Die Moderne weist den Menschen in die Welt zurück, die sich von selbst versteht, nicht über sie hinaus (vgl. HÖHN [s. Anm. 22] 141). Unter solchen soziokulturellen Bedingungen gilt es, gerade im technisch Unableitbaren, ökonomisch Unverrechenbaren, im Unabgeholtenen und Unverfügbaren die ‚religiöse Dimension der Gesellschaft‘ zu erkennen (ebd. 144). Der Psalter könnte als Sprach- und Sehhilfe dienen, das dafür nötige Bewusstsein der Fragmentarität und eine „Ästhetik des Vermissens“ (ebd. 143) einzuüben, d. h. in der Transzendierung des Gewöhnlichen den Raum offen zu halten „zwischen dem, was und wie es ist und dem, was und wie es sein kann, sein soll, sein wird“ (J. EBACH, Tags in einer Wolkensäule, nachts in einer Feuersäule. Gott wahrnehmen. In: Nach Gott fragen. Über das Religiöse. Hg. K. H. Bohrer – K. Scheel. Berlin 1999 [Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken. Sonderheft 9/10, Jg. 53] 784–794, hier 794). Es ist der Raum, in dem das Gespür für das Geheimnis des Lebens – und für die Wahrnehmung Gottes wohnt. – Die Auseinandersetzung mit der Gottesfrage in ihrer Radikalität lässt sich m. E. aber durchaus auch in der Meditation einzelner Psalmen (z. B. Ps 22) einüben.

⁹⁶ LOHFINK (s. Anm. 86) 21.

⁹⁷ Nach N. Lohfink könnte die Übersetzung von Buber und Rosenzweig noch am ehesten den Anforderungen hinsichtlich Dichte, Rhythmus, Stichwortentsprechungen genügen. „Es müsste dringend versucht werden, einen besseren deutschen Psalter zu schaffen als den der Einheitsübersetzung“ (ebd.).

⁹⁸ Wer und wo sind heute die „diligentiores in orando“, auf die A. A. Häußling diesbezüglich (ein Wort von TERTULLIAN, De oratione 27 [CChr.SL 1,273]) aufnehmend, abhebt?

⁹⁹ Etwa durch persönliche, außerliturgische geistliche Psalterlesung.

Auswirkungen auf „Hermeneutik“ sowie Gesamtgestalt der Feier¹⁰⁰, die erforderliche Kontinuität der Gottesdienstpraxis¹⁰¹ und nicht zuletzt die „Kultur des Psallierens“ betrifft. Ob nicht das kategorische Axiom, dass ein sinngerechtes Verstehen der liturgisch akzentuierten Verwendung von Psalmen in Einzelauswahl „ohne diese kanonische Psalterrezeption unmöglich ist“, auf einer hermeneutischen Konzeption beruht, die ein zu statisch-punktuell Verstandnis der Kanonizität des Psalters voraussetzt? Die aus dem Grundsatz abgeleitete Konsequenz, jenen die Liturgiefähigkeit in Bezug auf das Tagzeitengebet abzusprechen, „denen die selbstverständliche Vertrautheit mit den einzelnen Texten in ihrem kanonischen Zusammenhang fehlt“¹⁰², wäre m. E. jedenfalls überzogen¹⁰³. Für die gottesdienstliche Praxis und auch theologisch (nach-)vollziehbarer scheint demgegenüber der psalmenhermeneutische Ansatz von N. Füglistner von den poetologischen Kategorien der Kommunikation, Identifikation und Evokation her zu sein. Als wichtige Voraussetzung für den Evokationsprozess beim Psalmengebet und das Aufblühenkönnen der in den Gedichten enthaltenen Sinnfülle nennt Füglistner, neben dem „persönlichen Innenreichtum“ und einer angemessenen Rezitation vor allem „zwei Bedingungen: nicht zu viel und nicht zu schnell“.¹⁰⁴ Dieser Rat, dass gerade im Blick auf die geistlichen Voraussetzungen heutiger Feierteilnehmer weniger mehr sein kann, fand auch bei der Gestaltung des Psalmen-Repertoires in der Edition MoAb Berücksichtigung: Für jede Feier werden zwei bis drei psalmodische Stücke zur freien Wahl angeboten; sie sind thematisch von dem jeweiligen (meist biblischen) Leitwort der Feier her ausgesucht, das das Grundmotiv: zeitgerechte Feier des Tages-Pascha¹⁰⁵, also die österliche Tönung des Gottesdienstes jeweils in einer bestimmten Farbgebung konkretisiert¹⁰⁶. Die „geistlichen Lesehilfen“: Psalmüberschriften, einleitende Kurzkomentare¹⁰⁷, Antiphonen, Psalmorationen legen, entsprechend der Feiervedramaturgie und der kirchenjahreszeitlichen Prägung die alttestamentliche oder christologische Deutungsrichtung nahe; Augustinus hat letztere in ihrer ekklesialen Bedeutung erschlossen mit dem Bildwort, in dem das „in-Christus-Sein“ der neutestamentlichen Psalmenbeter schön zum Ausdruck kommt: „Jener eine, allerorten gegenwärtige Mensch, dessen Haupt droben ist, dessen Glieder hienieden sind: seine Stimme, die einmal jubelt und einmal klagt, die einmal sich schon freut in der Hoffnung auf das Kommende, das andere Mal noch stöhnt

¹⁰⁰ Vgl. dazu BUCHINGER (s. Anm. 70) 218f.

¹⁰¹ Ein wirkliches liturgisches Heimischwerden im Psalter-Cursus erfordert wohl einen quasi monastischen Officiums-Cursus gemeinsamen Gebetes.

¹⁰² BUCHINGER (s. Anm. 70) 204.

¹⁰³ Angesichts des bescheidenen Ertrags der bisherigen (allerdings auch weithin bescheidenen) liturgie-katechetischen Bemühungen, Menschen heute an *ausgewählten* Psalmen geistlichen Geschmack finden zu lassen, scheint das Projekt der *kanonischen Psalterlektüre* für die Gemeinde doch eine in weite Zukunft ausgreifende hehre Zielsetzung zu sein.

¹⁰⁴ FÜGLISTER (s. Anm. 75) 152. Zeitlich weit vor den jüngsten (Wieder-)Entdeckungen der kanonischen Psalterexegese (1. Aufl. 1965) nimmt Füglistner in seinem Buch bereits praktische Folgerungen derselben vorweg, wenn er eine den liturgischen Psalmengebrauch begleitende betrachtende Privatlesung (*lectio divina*) empfiehlt (ebd. 154).

¹⁰⁵ In LH/StB sind nur am Sonntag solche Psalmen ausgewählt, die „das Pascha-Mysterium besonders deutlich ausdrücken“ (Wochen-Pascha; AES 129).

¹⁰⁶ Vgl. dazu RINGEISEN, Liturgische Einführung. In: MoAb I, S. 7.

¹⁰⁷ Ggf. könnte in der Feier auch das Anliegen kanonischer Psalmenlektüre in der Form einer kurzen Hinführung eingebracht werden, die das Verständnis des Einzelpsalms aus seinem Kontext im Psalter erschließt.

über das Gegenwärtige, diese Stimme muß uns altbekannt und wohlvertraut in allen Psalmen erklingen, und zwar als unsere eigene Stimme.“¹⁰⁸ In der Edition MoAb kann auch hier mitunter durch alternative Orationen ad hoc die eine oder andere Aneignung unterstrichen werden.

1.2.3 Liturgische Funktion und Ausführungsformen der Psalmen

Die liturgische Funktion des „Psalmteils“¹⁰⁹ innerhalb der Wortfeier lässt sich beschreiben als

SCHRIFTMEDITATION¹¹⁰

Aus dieser betrachtenden Aneignung des poetischen Schriftwortes in den Psalmen (*ruminatio*) erwächst Gebet (im engeren Sinn persönlichen Nach-Vollzugs durch das Subjekt), zu dem in der darauf folgenden Stille Raum ist und das in der abschließenden *Oration* zusammenfassenden Ausdruck gewinnt. Je nach *Psalmgattung*

WEISHEITS-/
LEHRDICHTUNG

HYMNUS

KLAGE, BITTE, DANK
VERTRAUEN

kann die meditierende Aneignung in unterschiedlichen
Sprechakten

VERKÜNDIGUNG

ANBETUNG, LOBPREIS

„GEBET“

und entsprechenden *Vortragsweisen*¹¹¹ geschehen:

- Solistische Rezitation (Kantillation) in directum
- Rezitation mit gemeinschaftl. Wiederholung einzelner Vers(teile)
- Psalmmeditation

- responsoriale Psalmodie
- wechselhörige Psalmodie
- auskomponierte Formen (K, Ch)
- Psalmlied

- responsoriale Psalmodie
- wechselhörige Psalmodie

Die Psalmodie „mit verteilten Rollen“ verbindet entsprechend der Textstruktur eines Psalms solistische Rezitation und Kantillation mit Abschnitten gemeinschaftlichen Vor-

¹⁰⁸ In ps. 42,1 (CChr.SL 38,474); zit. in der Übersetzung von B. FISCHER, Christliches Psalmenverständnis im 2. Jahrhundert. In: DERS., Die Psalmen als Stimme der Kirche. Gesammelte Studien zur christlichen Psalmenfrömmigkeit. Hg. A. Heinz. Trier 1982, 85–95, hier 87f.

¹⁰⁹ Die nicht im Psalmenbuch stehenden „Cantica“ subsumieren wir als „psalmodische“ Stücke der Bibel unter diesen Titel. In ihrer Bezeichnung rückt die musikalisch-gesangliche Dimension der Schriftmeditation im Psalmteil und der Tagzeitenfeier insgesamt ins Licht: Im Schilfmeerlied, dem Ur-Canticum des Ersten Testaments, heißt es in großartiger Prägnanz und Dichte: „Gott ist mein Lied“ (Ex 15,2); d. h. „Gesang ist eine Weise seiner Gegenwart.“ Im Singen schaffen die Beter ihr Raum, „denn wenn Gottes Taten gepriesen werden oder wenn er angesprochen wird, dann wird seine Präsenz in der Welt hörbar gemacht“ – im Lobpreis wie in der Klage (A. FRANZ – H. BECKER – Ch. REICH, Eingang. In: H. BECKER [u. a.], Geistliches Wunderhorn. Große deutsche Kirchenlieder. München 2001, 13–26, hier 16).

¹¹⁰ Der liturgische Sprechakt vernehmend-betrachtender Rezitation (*ruminatio*) steht „gewissermaßen zwischen Lesung und Gebet“ (BUCHINGER [s. Anm. 70] 219).

¹¹¹ Vgl. dazu auch M. EHAM, Formen des Psalmensings. In: HHD 50 (1996) 65–85.

trags, um so das differenzierte Redegeschehen des jeweiligen Gebetes in einer entsprechenden „musikalischen Inszenierung“ anschaulich werden zu lassen.¹¹²

1.2.4 Die Psalmodie in „Morgenlob-Abendlob“ – Vortragsformen, musikalisches Repertoire

Das Anliegen, „die Beter am geistlichen Sinn und an der Schönheit der Psalmen leichter Geschmack finden“ (AES 121) zu lassen, versucht das Psalmodierepertoire in MoAb durch drei Gestaltungsprinzipien umzusetzen: Die Vortragsform soll der Psalmgattung entsprechen; die geistliche Aneignung soll auch dadurch erleichtert werden, dass die „Emotionalität“ des gewählten Psalmtones zur „Gestimmtheit“ des jeweiligen Psalmes passt. Schließlich soll durch die Vielfalt des Angebotes sowohl in der stilistischen Ausrichtung wie auch im Schwierigkeitsgrad den unterschiedlichen Bedürfnissen und Möglichkeiten Rechnung getragen werden. Das Repertoire umfasst folgende Grundformen:

- Gesprochener Vortrag des Psalms/Canticums (auch in freieren Übersetzungen) mit eingeflochtenem Gemeindekehrvers (z. B. I, 36: nach Ps 32)
- Responsorialer Gesang: mit Kurzresponsum nach jedem Vers (II, 21: Ps 25) oder mit Antiphon zur inhaltlichen Gliederung des Psalms nach Abschnitten; bei den Antiphonen werden geeignete Stücke aus GL, Antiphonale zum Stundengebet, aus Taizé, dem Bereich des „Neuen Geistlichen Liedes“, aber auch Neukompositionen in ein- und mehrstimmiger Form einbezogen.
- Wechselchörige Psalmodie:
Der Bestand an (zweigliedrigen) *Psalmtönen* für die Gemeindepсалmodie aus dem Gotteslob (I–X) wird ergänzt durch Varianten aus dem Antiphonale zum Stundengebet (z. B. III. Ton: II, 199), einen (anspruchsvolleren) Psalmtone von P. Eben (II, 204), ein einfaches Modell für 2-stimmigen Vortrag (I, 136) sowie durch mehrere *viergliedrige Psallierweisen*: Die Töne „re“, „mi“, „fa“, „so“ (von S. Klöckner) sind nach den gregorianischen Grundmodi gestaltet; die Weise „iudaicus“ (von H. M. Lonquich) nimmt Elemente jüdischer Melodik auf. In diesen erweiterten Modellen werden (ohne Asteriscus-Zäsur) jeweils vier Psalmzeilen in einem melodischen Bogen zusammengebunden, wobei die beiden zweigliedrigen Teile der Formel (A – B) variabel zugeteilt werden können: zwei Gruppen (V/A oder linke/rechte Gemeindeseite), aber auch die Ausführung eines ganzen Modelldurchlaufs (A+B) durch eine Gruppe ist möglich (also rechts A+B, dann links A+B). Zum Kennenlernen können die Modelle zunächst (oder in einem ersten Psalmabschnitt) nur als responsoriale Kantorenpсалmodie erklingen, bevor die Gemeinde dann selbst (vielleicht immer nur mit A oder B) in den Versvortrag eintritt. So ergeben sich vielfältige, auch didaktisch hilfreich aufzubauende Ausführungsvarianten.
- Psalmodie mit verteilten Rollen (z. B. bei Ps 24 mit mehrstimmigem Gemeindekehrvers, 2-stg. Solokantillation und dramatisierender Hervorhebung der Tor-Liturgie: II, 197).

¹¹² In der Edition Psalter für den Gottesdienst. Mit Lobgesängen aus dem Alten und Neuen Testament. Hg. A. Schmid. Stuttgart³ 1975, sind alle Psalmen und Cantica nach diesem Prinzip für den gesanglichen Vortrag eingerichtet.

- Auskomponierte Kantorenpsalmodie mit Gemeindekehrvers (anspruchsvoller in der Ausführung)
- Cantica auch in Form von biblisch inspirierten Liedern (z. B. II, 215; 218).

Der Psalmteil der Stundenliturgie ist eine für die geistlich fruchtbare Feier des Wortes wichtige erste Phase. Aus dem Vor-Gott-da-Sein wird ein mit sich und mit Gott ins Gespräch kommen – und zwar auf dem Weg der vernehmend-singenden *ruminatio* des theopoetischen Psalmwortes: In den lebensvollen Bildern der Psalmen kann der Beter sich selbst entdecken und neu sehen lernen. Mit Leib, Geist und Seele einschwingend in den Gezeitenrhythmus „sprechende(n) Atmen(s) vor Gott und in Gemeinschaft mit anderen“¹¹³ kann er seelisches Gleichgewicht¹¹⁴ finden, ankommen im Jetzt und darin die Gegenwart des Du Gottes ertasten. Nach dem Verebben der Psalmodie-Wogen ist ein Raum gesamelter Hörbereitschaft aufgetan für das biblische Wort in der nun folgenden Lesung.

1.3 Schriftlesung, Aneignung und Auslegung

Im täglichen oder regelmäßigen Gebetsgottesdienst empfiehlt sich „die Verwendung von kurzen Texten aus der Schrift [. . .], markant ausgewählt, sich immer wiederholend und dadurch ins Herz einprägend und den Menschen bildend“¹¹⁵. An Sonn- und Festtagen sowie in den geprägten Zeiten sollte die Auswahl der Lesungen auch im Tagzeitengebet mehr dem anamnetischen Typus von Wortliturgie folgen.¹¹⁶ Die entsprechenden Feierbücher MoAb für Advent-Weihnachtszeit und Fastenzeit-Osterzeit bieten dementsprechend für jedes Modell mehrere Perikopen, auch etwas größeren Umfangs, zur Auswahl. Nach einer Stille ist ein „Antwortgesang“ vorgesehen, der helfen soll, „das Wort Gottes tiefer in das Herz des [. . .] Hörers eindringen“ zu lassen (AES 172). Meist steht neben dem klassischen Responsorium¹¹⁷ auch ein Kanon zur Auswahl. Von großer Bedeutung für die Lebendigkeit der Tagzeitenfeier ist ein gut vorbereitetes persönliches Wort der Besinnung. R. Berger macht Sinn und Eigenart am Beispiel des geistlichen Wortes im Abendlob deutlich:

„Es ist nicht unbedingt eine Homilie zum eben verlesenen Schrifttext; es will Hilfe geben zu einem persönlichen Betroffensein von der Stunde; es blickt zurück auf den Tag und will ihn begreiflich machen als ein Geschenk des Schöpfers; es blickt voraus auf die Nacht und will das Dunkel des Lebens in der Begegnung mit Christus hellen helfen; es sucht die Wende, die in der Vesper als dem ‚cardo‘ (Angelpunkt) zwischen Licht und Dunkel, zwischen Grab und Auferstehung des Herrn solch vollzieht, im Glauben faßbar zu machen. Dazu bieten sich viele Texte, oft einzelne Psalmverse an, aber auch viele Gebärden [. . .], Licht und Weihrauch, die durch einen besinnlichen Hinweis für viele ganz unvermittelt zu sprechen beginnen.“¹¹⁸

Im Dienstebuch der Edition MoAb werden an dieser Stelle „Zur Auslegung“ bzw. „Zur Besinnung“ geistliche Texte von Schriftstellern der Gegenwart zur Auswahl angeboten, die Anregungen geben wollen, die Bedeutung des Schriftwortes bzw. der Gottesdienstfeier für das Heute der Teilnehmer auszuloten. Die poetischen Texte können entweder in eine eigene

¹¹³ ZENGER (s. Anm. 78) 37.

¹¹⁴ καλῶς ψάλλον ῥυθμίζει τὴν ψυχὴν αὐτοῦ, heißt es bei ATHANASIUS, Epistola ad Marcellinum in interpretationem psalmodum, 29,9: PG 27,12–45, hier 41B.

¹¹⁵ MESSNER (s. Anm. 42) 292.

¹¹⁶ Vgl. ebd.

¹¹⁷ Zur musikalischen Form und geistlichen Bedeutung dieser verfeinerten Variante responsorialer Psalmodie vgl. EHAM (s. Anm. 111) 79f.

¹¹⁸ R. BERGER, Eine Gemeinde betet das Abendlob. In: Lebendiges Stundengebet (s. Anm. 65) 495–505, hier 500f.

Kurzhomilie einbezogen oder an deren Stelle zur Besinnung vorgetragen werden; das Angebot versteht sich als Entlastung und Hilfe für den Vorsteher- bzw. Vorbeterdienst.

1.4 Hochgesang aus dem Evangelium

Seit dem 6. Jh. nehmen die Cantica aus dem Lk-Evangelium „Benedictus“ und „Magnificat“ einen festen Platz im Morgen- bzw. Abendgottesdienst ein und bilden mehr und mehr den dramaturgischen Schwerpunkt der Feier: Die vorangegangene Feier des Wortes mit Psalmodie, Gebet und Schriftverkündigung verdichtet sich nun in der vergegenwärtigenden Preisung der Heilstaten Gottes in Jesus Christus. Diese sind nicht Vergangenheit, in die sich die Heutigen als zu spät Geborene¹¹⁹ nachdenkend zurückversetzen müssten. Die Worte Zacharias' bzw. Marias zitierend, werden die Feiernden vielmehr zu Zeitgenossen dieser Heilstaten.¹²⁰ Es trifft jetzt auf sie zu, was die Beter in diesen Worten – am Morgen in der „wir“-Form, am Abend in der „ich“-Aneignung – bekennen: „er hat uns einen starken Retter erweckt“ (Lk 2,69) und „er hat Großes an mir getan“ (Lk 2,49). In beiden Cantica¹²¹ geht es um die im Geist (vgl. Lk 2,41.67) zu schauende Verschränkung der Zeit¹²²: Der Beter begegnet in „Abraham“, den „Vätern“, den „Propheten“ und „David“, Gewahrs- und Gewährsleuten der Bundestreue Gottes im „Einst“, die hier und jetzt gilt als Vorgeschmack

¹¹⁹ Das ist (unzutreffenderweise) der Kritikpunkt von Anhängern heute verbreiteter Formen innenorientierter Religiosität an der kirchlichen Liturgie: „Ihr Pochen auf Gottesunmittelbarkeit im religiösen Erleben protestiert gegen die Ungnade der späten Geburt; [. . .] im Unterschied zur Anfangsgeneration müsse man sich heute mit ‚second-hand-Artikeln‘ der Religionsgeschichte, mit Abschriften einer einmaligen und unwiederholbaren Offenbarung Gottes zufriedengeben“ (HÖHN [s. Anm. 22] 77). Das Problem, Liturgie mit diesen Erwartungen und Bedürfnissen zu vermitteln, ist aber nicht die Ungleichzeitigkeit mit den Heilsereignissen, sondern die Verschiedenartigkeit von religiöser Erfahrung und erwarteten religiösen Erlebnissen. Während es bei Letzterem zunehmend nur um „Ergriffenwerden – egal wovon“ (ebd. 78) geht, braucht liturgisches „Gedenken im voraus den Mut, zu sich selbst zu stehen als endlichen, fehlhaften, weil von Sünde und Tod regierten Menschen [. . .]“. Es gibt „keine memoria der Heilstaten ohne Umkehr, ohne die Wahrheit der Demut, ohne Glauben“ (HÄUSSLING, Liturgie: Gedächtnis eines Vergangenen und doch Befreiung in der Gegenwart. In: Vom Sinn der Liturgie. Gedächtnis unserer Erlösung und Lobpreis Gottes. Hg. ders. Düsseldorf 1991 [SKAB 140] 118–130, 121f). Nicht die „späte Geburt“, sondern die Flucht aus der Zeit und vor sich selbst, verhindert also die Erfahrung der Zeitgenossenschaft mit Gottes Heilshandeln.

¹²⁰ Vgl. HÄUSSLING (s. Anm. 61) 64.

¹²¹ Zur Textgestalt vgl. F. ZEILINGER, Zum Lobpreis seiner Herrlichkeit. Exegetische Erschließung der Neutestamentlichen Cantica im Stundenbuch. Freiburg – Basel – Wien 1988, hier 18–51; unter dem Aspekt der motivlichen Verkettung der lukanischen Cantica als „Gebetsprogramm“ durch den Tag: N. LOHFINK, Das Alte Testament und der christliche Tageslauf. Die Lieder in der Kindheitsgeschichte bei Lukas. In: BiKi 56 (2001) 26–34.

¹²² Damit widerstrebt Liturgie dem gegenwärtigen Trend zum Primat der Gegenwärtigkeit: Die moderne Gesellschaft betrachtet den Menschen als „das jetzt Vorhandene mit Ausschluss von Vergangenheit und Zukunft“; sie ist im Begriff, sich in einen „Klub der Anwesenden“ zu verwandeln (R. BRAGUE, Hat Unglaube eine Zukunft? In: zur debatte 32 [2002] 20–22, hier 21). Aus Sicht der christlichen Anthropologie – und Liturgie – gilt demgegenüber: Zukunft gibt es für den Menschen „nur als ‚herkünftige‘, die mit dem Anspruch auf Annahme, Bewältigung und Vollenendung des Gewesenen an ihn herantritt. Die Geschichtlichkeit des Menschseins ergibt sich aus der Koinzidenz des Auf-sich-Zukommens aus bisher nicht realisierten Möglichkeiten mit seinem bisherigen Gewesensein, so daß er in der Gegenwart Vergangenheit und Zukunft bei sich hat“ (HÖHN [s. Anm. 22] 188).

des „Einst in Vollendung“. In Jesus, dem Christus, hat Gott seine Bundestreue durch Sünde und Tod hindurch im Äußersten bewiesen und durch seinen den Getauften einwohnenden Geist im Innersten beglaubigt. Durch ihn, mit ihm und in ihm können die Christen in den Cantica, die sie im Zeichen des Kreuzes beginnen, nachvollziehen, was sich je und je an ihnen ereignet: Gott „erbarmt sich von Geschlecht zu Geschlecht über alle, die ihn fürchten“, und er befreit sie, „ihm furchtlos zu dienen in Heiligkeit und Gerechtigkeit“, d. h. in der Hingabe von Gotteslob und Nächstendienst. Damit das Ereignis den Feiernden auch zeichenhaft Er-Äugnis¹²³ wird, wird der „Hochgesang aus dem Evangelium“ als feierlicher Lobpreis und Dank für die Erlösung (vgl. AES 50) seit alters musikalisch und rituell hervorgehoben. Das Repertoire im Feierbuch MoAb bietet daher – neben einer Grundausrüstung für einfachere Verhältnisse – auch mehrstimmige Antiphonen (z. B. II, 112; 175/Kanon) für den Gemeindegesang, 3-4stg. Psallierweisen für den Vortrag der Verse im Wechsel von Gemeinde und Schola/Chor (z. B. I, 99; I, 160; II, 232) sowie auskomponierte (I, 159) und Liedformen (II, 234; II, 229). Die weiteren Zeichen der Hervorhebung sind die der Ehrerbietung gegenüber dem Evangelium (AES 138): Aufstehen, sich bekreuzigen zu Beginn, sowie Lichter und Weihrauch entzünden (vgl. AEM 21; 94). Ursprünglich (in Form des aus der Schale aufsteigenden Duftrauches) rituelle Darstellung von Vers 2 des Abendpsalms Ps 141(140), hat sich die Inzens mit dem einleitenden Psalm-Versikel zum Magnificat hin verschoben.¹²⁴ In dieser, die anabatische Sinnrichtung akzentuierenden Form wird der Ritus als feierlicher Auftakt zum Magnifikat in MoAb aufgegriffen (II, S. 263): Nach Einlegen des Weihrauchs singt man die Antiphon (Ps 141,2), währenddessen hält der Leiter die Schale empor und stellt sie dann auf dem Altar nieder, das Magnificat schließt sich an. Unter dem sinnenfälligen Zeichen kann die Gemeinde sich mit dem „Abendopfer Jesu Christi“, das sie feiert, verbinden in der Hingabe des Lobes und Dankes für Gottes „revolutionäres Erbarmen“, wie sie im Magnificat aufklingt. Die in LH/StB vorgesehene Inzensform mit dem Weihrauchfass (vgl. AES 261) deutet den Sinn des Geschehens mehr in katabatischer, christologisch-ekklesialer Akzentuierung¹²⁵: Der Leiter „inzensiert den Altar im Umschreiten. So ehrt man die Stätte, an der die Gemeinde Tod und Auferstehung Jesu feiert.“ Die „Inzensierung der Gemeinde ehrt die Würde der Getauften, die teilhaben an der priesterlichen Würde ihres Herrn (2 Petr 1). Entweder der Thurifer durchschreitet den Mittelgang der Kirche oder der Diakon umschreitet (nach ostkirchlichem Brauch) die stehende Gemeinde und hüllt sie zeichenhaft in den Mantel des Erbarmens Gottes“¹²⁶.

In den Cantica aus dem Evangelium verdichtet sich, was das Tagzeitengebet insgesamt prägt: Im preisenden Erinnern seiner Heilstaten feiert die Gemeinde die Gegenwart von Gottes weltvollender Zukunft. Als Passageritual lädt die Feier dazu ein, an den Wendepunkten des Tages sich festzumachen im Angelpunkt des Heils; das bedeutet auch: die Zeit zu begreifen als die uns zugewandte Seite der Heilsökonomie von Gottes Reich und mitten in der Zeit den Anbruch der anderen Seite gewahren, sie heißt: Ewigkeit. Die Ausständig-

¹²³ Zum sprachgeschichtlichen Zusammenhang vgl. F. KLUGE, Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. Berlin – New York ²¹1975, 171: „ereignen“ von althochdeutsch „[ir]-jougen“: vor Augen stellen).

¹²⁴ Vgl. G. WINKLER, Über die Kathedralvesper in den verschiedenen Riten des Ostens und Westens. In: ALW 16 (1974) 53–102, hier 97–101; der Versikel entfiel mit der jüngsten Reform.

¹²⁵ Anders M. PFEIFER, Der Weihrauch. Liturgiegeschichtliche und pastoralliturgische Aspekte eines kultischen Symbols. Würzburg ²1994, 156.

¹²⁶ II, 264.

keit der vorweggeschauten Vollendung drängt nun zur eschatologischen Inständigkeit im Bitt- und Fürbittgebet.

1.5 (Für-)Bitten – Abschluss

Am Morgen fleht die Gemeinde in lobdurchtränkten Bitten darum, Gott möge den kommenden Tag mit seinem österlichen Licht durchwirken (vgl. AES 181). Am Abend wendet sich ihr Blick zurück: Zur Ernte eines jeden Tages gehören auch Not, Unrecht, Scheitern und Tod in vielerlei Gesichtern. In den Fürbitten rücken Christen die Misere eines Tages – auch die, auf die kein Scheinwerferlicht fällt – in das österliche Licht Gottes; sie machen sich vor ihm zum Anwalt für andere, nachdem sie sich im Magnificat zu Herzen gesungen und vergegenwärtigt haben, dass auch dieser Tag von Gottes machtvoller und erbarmender Liebe durchwirkt war. Wenn das aber stimmt, dass er seine Macht und Heiligkeit gerade im Erbarmen offenbart (vgl. Hos 11,8f), warum gibt es dann Leid, Unterdrückung, Tod? Damit konfrontiert die Gemeinde Gott bzw. Christus im Fürbittgebet. Sie nimmt ihn bei seinem im Magnificat zelebrierten Wort, packt ihn bei seiner Ehre: Mach auch bei den heute Erniedrigten deinem Namen Ehre, der heißt *misericordia*. In Feiebuch MoAb wird zu ausformulierten Bitt- u. Fürbitt-Intentionen in jedem Modell auch ein reicher musikalischer Fundus an Rufen geboten. Die Palette reicht von ein- bis zu vierstimmigen Formen (z. B. I, 66; II, 153; I, 51; I, 13) und Kanons (z. B. II, 68). Gerade eine ansprechende musikalische Gestalt des Fürbittgebets trägt viel dazu bei, dass die Feiernden zur Sprache des Herzens in ihrem Bitten finden. Wenn Charakter und Umfang des Gemeinderufes es nahelegen, wird er erst nach mehreren in Stille aufgenommenen Anliegen bzw. Gebetsabschnitten von der Gemeinde eingebracht – eine eher meditative Form (z. B. I, S. 186). Als alternative Möglichkeit ist mitunter auch eine gesprochene Jesus-Litanei vorgesehen (z. B. I, S. 160–162) – ein Beten, das Kontemplation und Intensität verbindet. Schließlich kann das Fürbittgebet auch mit dem Zeichen des Weihrauchopfers verbunden werden (II, 67) – eine gute Möglichkeit, dem priesterlichen Tun der Gemeinde Gewicht und rituelle Eindringlichkeit zu geben, seinen Sinn über die Sinne zu erschließen, indem deutlich wird: Das Miteingehen der Gläubigen in das (Abend-)Opfer Christi, das sie feiern, drückt sich aus in ihrer Hingabe an Gott im dankenden Lobpreis und in der Hingabe an die Mitmenschen in betender Solidarität und tätiger Barmherzigkeit.¹²⁷ Hat das Fürbittgebet in der sonntäglichen Messfeier (oft als unliebsames Anhängsel der Wortliturgie und Verzögerungsmoment zum Eucharistieeil empfunden) einen eher schwierigen Stand, könnte es durch die andere dramaturgische Positionierung in der Stundenliturgie auch in seinem geistlichen Stellen-Wert besser wahrgenommen werden. Vielleicht gehen von der Tagzeitenliturgie doch wertvolle Impulse für die liturgische Fürbitt-Kultur aus; das betrifft auch die wünschenswerte Emanzipation von mehr oder weniger brauchbaren Druckvorlagen. Gerade die Tagzeitenliturgie will nämlich

¹²⁷ So etwa (mit Bezug auf Hos 6,6) bei AUGUSTINUS, *De civitate Dei* X 5–6; vgl. dazu J. WOHLMUTH, *Opfer – Verdrängung und Wiederkehr eines schwierigen Begriffs*. In: *Das Opfer. Biblischer Anspruch und liturgische Gestalt*. Hg. A. Gerhards – K. Richter. Freiburg – Basel – Wien 2000 (QD 186) 100–127, hier 107–111. Diese doppelte Ausrichtung der Hingabe scheint auch für C. Dahlgrün den geistlichen Kern des Stundengebetes auszumachen, wenn sie fragt, ob nicht sein Sinn „überhaupt erst jenseits der ‚Passion‘ von Pflicht und Langeweile erreicht wird, im Verzicht auf Selbstbestimmtheit (Demut) und in der Öffnung auf andere hin (Liede)“ (DAHLGRÜN [s. Anm. 46] 278).

ihre Beter aus der Ursprungssituation von sprechen lernen durch getreues Nachsprechen (im Eröffnungsruf über die Psalmen) hinein wachsen lassen in das beherzte und mündige selber Sprechen „in eigener und fremder Sache“ (im Bitt- und Fürbittgebet), das einmündet in das „Vater unser“: die Sprachlehre Jesu schlechthin, in der die Glaubenden immer wieder in seine Jüngerschaft eintreten. Ein Friedenszeichen kann das Gebet beschließen, eine liturgische Geste, die nach altem Brauch die aus dem Gebet gewachsene Gemeinschaft unterstreicht¹²⁸ und heute – angesichts der Verlagerung religiöser Erfahrung in den Bereich des Sozialen¹²⁹ – ein die naturhaft-kosmische Lichtsymbolik der Tagzeitenliturgie wertvoll bereicherndes Zeichen der Mit-Menschlichkeit sein kann.

2. Allgemeine Hinweise zu Feier-Zeit und Feiargestalt(ung)

- Um Tagzeitenliturgie im Gemeindeleben heute gut zu platzieren, gilt es, mit wachem Blick auf die Lebensrhythmen der Menschen, auch zielgruppenorientiert, die Schwellen- und Frei-Zeiten zum gemeinsamen Beten aufzuspielen: Wann ist bei wem heute „Feier-Abend“? Gibt es Nischen für Früh- oder Spätschicht, ein Mittagsgebet im urbanen Milieu, ein frühvormittägliches Beten von Hausfrauen, -männern, Senioren ...?
- Günstiger Ansatzpunkt für die Neueinführung sind die Geprägten Zeiten im Kirchenjahr; für einen wöchentlichen Vesper-Turnus z. B. wäre von der Sache¹³⁰ her der Freitag-, Samstag-, oder Sonntagabend naheliegend; praktisch dürfte der Sonntag-Abend die größten Chancen bieten.
- Wesentlich ist, dass Kirche am Ort zum Atem des Gebets findet; man sollte mit Blick auf die Möglichkeiten und Bedürfnisse der konkreten Feiergemeinschaft – im Rahmen der Grundvorgaben christlichen Betens und gottesdienstlicher Ästhetik – alle Freiräume der Gestaltung nutzen: Vom „Kleinen Gebet“¹³¹ bis hin zur variabel ausgebauten¹³² Morgen-/Abendhore. „Keine andere Liturgie kann eine vergleichbare Offenheit des Schweigens u[nd] der Rede aufweisen u[nd] vergleichbar ausdauernd z[um] Einüben des Glaubens [. . .] anhalten. Das setzt [. . .] allerdings den Mut zu einer Pluralität in der liturg[ischen] Ordnung [. . .] voraus.“¹³³
- Gleichwohl ist es wichtig, dass die jeweilige Gebetsgemeinschaft in „ihrer Form zuhause“ sein kann; d. h. bei aller Variabilität innerhalb der Grundstruktur darf die Überschaubarkeit und Nachvollziehbarkeit von Aufbau und Inhalt für die Teilnehmer

¹²⁸ Vgl. K. THRAEDE, Art. Friedenskuß. In: RAC 8 (1972) 505–519.

¹²⁹ Vgl. dazu A. A. HÄUSSLING, Kosmische Dimension und gesellschaftliche Wirklichkeit. Zu einem Erfahrungswandel in der Liturgie. In: ALW 25 (1983) 1–8.

¹³⁰ Zur Begründung (Beginn des Wochenpascha mit dem Todestag Christi, Bezug zum Beginn des jüdischen Sabbat, Schöpfungs- und Erlösungsgedächtnis) vgl. A. GERHARDS – R. RICHTER, Neue Vespertagesdienste. Ein Werkbuch. Freiburg – Basel – Wien 1986, 10f.

¹³¹ Vgl. BECKER (s. Anm. 2) 114–115.

¹³² Als ein Modell sei das Schwerter Stadtgebet genannt (RIEPE [s. Anm. 50] 12) mit folgendem dreiteiligen Aufbau:

Ankommen – Eröffnung – Lichtfeier – Zeichen des Weihrauchs – Amen.

„Zeitzeichen“ – Hymnus/Lied – Psalm(en) – „Stadtgespräch“ (Thema) – Schriftlesung – GeDENKminute (Stille) – Antwortgesang.

Fürbitten – Vaterunser – Segen – Sendung.

¹³³ Das Element „Hymnus/Lied“ schiene mir allerdings sinnvoller im Eröffnungsteil platziert.

HÄUSSLING (s. Anm. 47) 1240.

(sie sind keine Spezialisten, sondern im besten Sinn des Wortes liturgische „Amateure“) nicht verloren gehen. Ein „rituelles Heimatgefühl“ trägt nicht unwesentlich dazu bei, dass gemeinsames Beten etwas wird, „auf das ich mich täglich freuen kann“ (A. Grün).

- Für die Orientierung und das geistliche Mitvollziehen-Können ist es hilfreich, den inhaltlichen Aufbau des Gebetes an einem (biblischen) Leitmotiv auszurichten.
- die Feier sollte im guten Sinn „volkstümlich“ sein, d. h. Geist, Sinne und Gemüt ansprechen; die musikalische und rituelle¹³⁴ Ausgestaltung verdient daher besonderes Ohren- und Augenmerk.
- Ein persönliches Wort zur Auslegung bzw. Besinnung – prägnant und knapp formuliert – trägt viel zu einer geistlich fruchtbaren Feier bei.
- Das liturgische Tagzeiteingebete ist – im Unterschied etwa zur Messfeier – weit weniger „vorsteher-dominiert“; das ist ein beherzigenswerter Vorzug für alle Beteiligten – im Sinn von Entlastung bzw. intensiverer Beteiligung der Gemeinde-/Dienste; er baut freilich auch darauf, dass die Rollenteilung auch deutlich zum Tragen kommt. Den musikalischen Diensten (allen voran dem Vorsängerdienst) kommt dabei eine Schlüsselrolle zu.

Schluss

Die Tagzeitenliturgie könnte durch die Tiefe ihres menschlich-geistlichen Erfahrungsreichtums und in der Weite ihrer rituell-gestalterischen Aneignungsmöglichkeiten Menschen auch heute in glaubensschwacher und gebetsarmer Zeit für sich das entdecken und in gemeinsamem Tun nachvollziehen lassen, was Ulrich Willers als Quintessenz und Ziel christlichen Betens ausmacht: „Ist es nicht das, was die, die beten [. . .] in Wahrheit wollen [. . .]: Gott so ‚haben‘, daß im Bewußtsein eschatologischer Ausständigkeit („noch nicht“) das Verlangen nach dem Heiligen und Göttlichen in der Welt wächst und gerade darin in eschatologischer Inständigkeit („schon“) Erfüllung im Hier und Jetzt erfahren wird?“¹³⁵ Das kirchliche Tagzeiteingebete lässt uns die philosophische Einsicht, dass Leben hier, eingebunden in die Zeitlichkeit, trotz weitgreifender technischer und zivilisatorischer Emanzipationen, stets „nur in Maßen möglich ist“¹³⁶, unter anderem Licht erfassen: Gottes Über-Lieben des Todes¹³⁷, seine Liebe über die Maßen, setzt in unserem Leben hier schon befreiende Maßstäbe. Im „Passageritual“ der Tagzeitenliturgie nimmt die Erfüllung der Bitte des Ersten Hochgebets der Messfeier je neu Feier-Gestalt an: „Ordne unsere Tage in deinem (österlichen) Frieden“.

¹³⁴ Neben dem „Weihrauchritus“ zu den Cantica aus dem Evangelium, zum Abendpsalm 141(140), als Auftakt zum Psalmteil oder zu den Fürbitten in der Vesper ist auch an das Taufgedächtnis zu denken, entweder im Morgenlob anstelle des Benedictus (vgl. MoAb I, S. 52–56) oder – nach ostkirchlichem aber auch römischem Brauch – im Abendlob zum Magnificat (vgl. GERHARDS – RICHTER [s. Anm. 130] 11–12).

¹³⁵ WILLERS (s. Anm. 1) 71.

¹³⁶ G. PICT, Zum Begriff des Maßes. Martin Heidegger in memoriam. In: Humanökologie und Frieden. Hg. C. Eisenbarth. Stuttgart 1979, 418–426, hier 421.

¹³⁷ Vgl. KASPAR (s. Anm. 15) 54–57.

	Eröffnung		Feier des Wortes	Feier der Anbetung		Abschluss
	Einzug Invitatorium	Hymnus		Hochgesang aus dem Evangelium Benedictus - Magnificat	Für-/Bitten Vaterunser Schlussgebet (Friedensgruß)	
Elemente			Psalm(en) Stille – Oration Canticum			Segen Entlassung (Ausklang)
Grundakte Dramaturgie	VER-/ SAMMLUNG	LOBPREISENDes		Dankendes VERGEGENWÄRTIGEN von Gottes Heilshandeln in Christus an mir/uns	BITTEN um helfende Gegenwart von Gottes Heilshandeln	
Geistliche Bedeutung	Gemeinsam vor Gott treten	Als Zeitliche segnen: bene-dicere = preisendes Echo auf das Ja-Wort Gottes zu seiner Schöpfung und Neuschöpfung	MEDITIERENDes Das Leben im neuen Licht von Gottes (österlichem) Wirken sehen: - (die Frage nach) Gott im Le- ben aufspüren - den Tod-Leben-Weg Jesu im eigenen Leben entdecken am Abend: - Rückblick und Dank - Bitte um Vergebung sein Wort hören	Hier und jetzt Zeitgenosse von Gottes Heilshandeln werden, indem wir Worte und Rolle geschichtlicher Gewährsleute erfahrenen Heils übernehmen: Zacharias – Maria Im Ausblick auf die Voll- endung leben mit Hingabe an Gott ...	In Geistes Gegenwart Gott bei seinem Wort nehmen: Die Gabe des Heils für den Tag/für andere erleben und im Leben und den Nächsten (gem. Priestertum)	
Anthropo- logische Bedeutung	Zeit opfern“ Sich (ver-) sammeln, einander zuwenden	An den Übergängen im Tageslauf das Vergehen der Zeit nicht unterlaufen, sondern sich dem Ablauf der Zeit stellen, innehalten, im Fluss der Zeit Stand gewinnen	Das Leben in die Gegenwart sammeln, ver-dichten: - Lebens-Erfahrungen zur Sprache bringen - In fremden Geschichten die eigene neu sehen lernen - an etwas Größeren, Künfti- gem teilhaben ein neues BEWUSST-SEIN	„Geopferte Zeit“ verwandelt geschenkt bekommen: Mit Sinn erfüllte Zeit erfahren SELIGKEIT	Aus neuer (Heils-)Perspektive solidarisch LEBEN und	dafür einstehen HANDELN

Gesprächskreise

Außer den unten angeführten Berichten fanden noch Gesprächskreise zu folgenden Themen statt: Tagzeitengebet in der Pfarre; Feiern mit dem Handbuch „Lobe den Herrn meine Seele“; Das Wort Gottes im täglichen Gottesdienst; Welcher Raum für welche Art von Gottesdienst?; Musikalische Aspekte im Tagzeitengebet.

Elisabeth Müller, Marz

Wort-Gottes-Feier in der Pfarre

Nach der allgemeinen Vorstellungsrunde – es hatten sich 12 Personen für dieses Thema interessiert (von der Hausfrau bis zum Priester) – stelle ich die Frage, welcher Anlass gegeben war, in der jeweiligen Pfarre die Wort-Gottes-Feiern einzuführen.

- In einer Gemeinde gibt es nur im Altersheim diese Art von Gottesdiensten, da im Pfarrhaus noch genügend Priester leben und „sich diese Frage noch nicht stellt“;
- in einer anderen Gemeinde kam der Anstoß von der Caritas, die ein Gebet der Gesunden für ihre Kranken initiierte;
- in zwei Pfarren übernahm der Priester weitere Pfarren und die Arbeit wurde für ihn zu viel;
- der Hauptgrund, Wort-Gottes-Feiern einzuführen, war jedoch, dass der zuständige Priester plötzlich (durch Krankheit, ...) ausfiel, die Vertretung unregelmäßig kam oder unmöglich zu organisieren war und die Gläubigen trotzdem in der eigenen Gemeinde miteinander feiern können sollten.

Was den *Zeitpunkt* der Einführung der Feiern anlangt, ergibt sich eine große Spanne: in manchen Gemeinden bestehen sie schon seit den 80er Jahren, in den anderen werden sie „erst“ seit 3 oder 4 Jahren praktiziert.

Auch die Frage nach der *Häufigkeit* einer Wort-Gottes-Feier im Pfarrkalender ist individuell von Pfarre zu Pfarre gelöst:

- In einigen Gemeinden feiert man sie, wenn der Priester verhindert ist (unregelmäßig!);
- in manchen Gemeinden, wo der Priester noch eine oder weitere Pfarren zu betreuen hat, werden sie regelmäßig und alternierend mit der Messfeier angeboten (Vorabend des Sonntages – Familiengottesdienst am Sonntag);
- in den meisten Gemeinden jedoch haben sie einen fixen Platz in der wöchentlichen Gottesdienstordnung (wochentags).
- Einige Pfarren sind auch dazu übergegangen, diese Feier für bestimmte Feiertage (Mariä Lichtmess, Aschermittwoch, Karfreitag, Begräbnisse, ...) zu verwenden, wobei auch bei Anwesenheit eines Priesters keine Messfeier gefeiert wird.

Grundtenor beim Gespräch war schließlich, dass die *Regelmäßigkeit* der Wort-Gottes-Feiern in der Gemeinde unabdingbar ist. Allein die Gemeinde nur durch das Reden von der Feier auf sie vorzubereiten, reicht nicht; die Einübung in diese für manche noch etwas ungewohnte Art geschieht am besten durch das Tun.

Wie bei den anderen liturgischen Feiern sollen auch hier die *Rollen* (Lektor, Kantor, ...) verteilt werden.

Um sich – wie bei der Messfeier auch – zurechtzufinden, ist gerade in der Einführungsphase ein gleichbleibender „Raster“ im *Ablauf* notwendig. Wenn man dann eingeübt ist, kann die Gestaltung viel freier und offener werden.

Meist bereiten Einzelpersonen diese Feiern vor, jedoch gibt es auch Gemeinden, die dafür schon kleine Teams gebildet haben. Selbstverständlich sind die Lesungen immer Ausgangspunkt.

Materialien dafür finden sich im eigenen, angesammelten Fundus, in der reichen Pfarrbibliothek, bei Werkmappen aus den Diözesen, in den Büchern, der Fachliteratur und anderen Behelfen, die in den Buchhandlungen zu bekommen sind, ...

Abschließend kam dann die Anregung, österreichweit oder zumindest diözesanweit ein Treffen aller, die Wort-Gottes-Feiern leiten und vorbereiten, anzubieten, damit ein Gedanken- und Erfahrungsaustausch auf größerer Ebene stattfinden kann und wir voneinander hören und lernen.

Christian Haidinger, Kremsmünster

„Beten mit der Jugend“

Als Impuls für das Gespräch wurden zunächst Erfahrungen aus dem Stift Kremsmünster vorgestellt:

Seit 1974 gibt es dort die monatliche Jugendvesper, zu der dzt. zwischen 60 und 100 Jugendliche kommen. Anfang 1980 waren es bis zu über 1000! Im Jubiläumsjahr 1977 wurde zu einer Jugendwoche Ende der Ferien eingeladen: Die jungen Menschen sollten Gelegenheit haben, den klösterlichen Alltag, vor allem das Stundengebet mitzuerleben und in Workshops sich mit aktuellen Fragen des Glaubens und des Lebens auseinandersetzen. Auch diese Jugendwoche gibt es bis heute, freilich in einer kleinen Teilnehmerzahl von 30–40 jungen Menschen. Seit etwa einem Jahrzehnt sind dazu immer auch Jugendliche aus ehemaligen Oststaaten, vor allem aus Rumänien eingeladen!

Es zeigte und zeigt sich durchaus großes Interesse der jungen Menschen am gemeinschaftlichen Psalmenbeten und es war gar nicht so schwierig, ihnen ausgewählte Psalmen zu erschließen. Bald tauchte der Wunsch nach Hilfen für das tägliche Beten – „nach Art der Mönche“ – auf. So wurde Ende der 70er Jahre ein erstes „Jugendbrevier“ („bei ihm sein“) erarbeitet, das in den folgenden Jahren in vier Auflagen erschien und von vielen dankbar angenommen wurde. 1988 hat der Leiter des Arbeitskreises zusammen mit Sr. Gregoria Ertl OSB im Auftrag des Canisiuswerkes ein weiteres Gebetbuch für junge Menschen erarbeitet („Zuwendung. Ein Brevier für junge und erwachsene Christen“), das inzwischen in über 25000 Exemplaren verbreitet ist. Die Nachfrage hält an.

Diese Erfahrungen zeigen, dass es – neben anderen Möglichkeiten mit jungen Menschen zu beten – durchaus möglich ist, „mit der Jugend“ zu beten. Von ermutigenden Erfahrungen erzählten auch die Teilnehmerinnen und Teilnehmer des Arbeitskreises. Beschäftigt hat uns aber vor allem etwas anderes:

Die Jugendlichen, mit denen wir beten können bzw. wollen, müssen erst erreicht werden! Wenn oben noch von über 1000 Jugendlichen vor noch 20 Jahren berichtet wurde, dann ist

diese Schar inzwischen eine „kleine Herde“ (durchaus biblisch!) geworden. Unsere Versuche an junge Menschen heranzukommen sind von wenig Erfolg gekrönt. Wir finden oft nicht ihre Sprache, es gelingt nur schwer, ihre Interesse für das Gebet zu wecken. Leichter ist es noch, für Großtreffen (Weltjugendtag, Taizé-Treffen ...) zu motivieren.

Dennoch: Resignieren wollen wir nicht! Wir sind dankbar auch für die kleine Schar, die wir erreichen, für die oft tiefe Gebetserfahrungen möglich sind. Sicher gibt es auch andere und neue Wege und Möglichkeiten mit jungen Menschen zu beten. Diese konnten in der zur Verfügung stehenden Zeit aber nicht erörtert werden.

Hubert Lenz, Nenzing

Von der täglichen Messe zum täglichen Gottesdienst

Die große Teilnehmerzahl am Gesprächskreis zeigte, dass dies ein wichtiges Thema ist. Der tägliche Gottesdienst soll das Ziel einer jeder Gemeinde sein. Bisher gab es in den meisten Pfarrgemeinden eine tägliche Messe.¹ Das ist nicht mehr überall möglich.

Es gibt verschiedene Gründe und Situationen, warum nicht mehr in jeder Pfarrgemeinde eine tägliche Messfeier gehalten werden kann. Immer mehr Pfarrer bekommen eine zweite oder auch eine dritte Pfarrei dazu. Ein junger Kaplan aus dem Burgenland erzählte, dass in seinem Pfarrverband drei Priester zehn Kirchen zu „betreuen“ haben. Hauptsächlich ist es der Priestermangel, warum es nicht mehr in jeder Pfarrei eine tägliche Messe gibt.² Auch Konvente bekommen den Priestermangel zu spüren.

Von der täglichen Messe zum täglichen Gottesdienst: Die Gesprächsteilnehmer und -teilnehmerinnen erzählten, welche Gottesdienstformen es nun in ihren Pfarrgemeinden bzw. Gemeinschaften gibt. Ein Pfarrassistent aus der Steiermark erzählte, dass während der Woche, wenn kein Priester da ist, Wortgottesdienst gefeiert wird, um die Gottesdienstgemeinde zu erhalten. Ein Pfarrer berichtete von einer Bergpfarrei, in der während der Woche kein Priester da ist. Zweimal in der Woche treffen sich die Menschen zum Gebet: einmal zum Rosenkranzgebet und einmal zu einem freieren Gebet. Jedes Mal bereitet es eine andere Gruppe vor, einmal im Monat sogar mit und für Kinder. Nach Weihnachten z. B. haben sie einen Organisten vom Tal eingeladen und einfach miteinander Weihnachtslieder gesungen.

Ein Pfarrer sagte, dass er nicht jeden Tag eine Messe feiern möchte. An diesen Tagen feiert die Gemeinde ein Morgen- oder Abendlob. Ein anderer Pfarrer plädierte für eine Vielfalt der Gottesdienstformen an den Werktagen. In diesem Zusammenhang wurde auch festgestellt, dass nach dem Zweiten Vatikanum viele Gottesdienstformen abgewürgt worden seien. Gründe dafür waren u. a. die Einführung der Volkssprache bei der Messe und auch die Einführung der Abendmesse. Eine Schwester erzählte, dass ihr Konvent einen Wortgottesdienst innerhalb der Laudes oder Vesper feiert, wenn kein Priester für die Messe da ist. Jemand hinterfragte das derzeitige Gemeindeprinzip. In einer so mobilen Zeit müsste es

¹ P. Angelus Häußling sagte in seinem Vortrag, dass es in einer normalen Landgemeinde die tägliche Messe erst seit Mitte des 19. Jh. gibt (vgl. seinen Vortrag, abgedruckt in diesem Heft, S. 23–37).

² Der Priester darf ja – außer im pastoralen Notfall – nur einmal täglich eine Hl. Messe feiern (vgl. CIC can. 905).

möglich sein, zu einer Kirche zu fahren, in der Eucharistie gefeiert wird. Die Erfahrung zeigt aber, dass das die wenigsten machen. Eher wird auf die Messe verzichtet.

Ich selber brachte ein, dass mir das Studium des Buches von Paul Ringseisen über die Tagzeitenliturgie³ neue Horizonte eröffnet hat. Nicht nur die Eucharistie, sondern auch Morgen- und Abendlob sind Feier von Jesu Tod und Auferstehung. So schreibt Paul Ringseisen in seinem Buch: „Die frühe Kirche kannte, weil sie um das Geheimnis von Ostern als Herz und Mitte ihres erlösten Lebens wusste, neben der jährlichen großen Begehung von Ostern (Osterfest als ‚Jahres-Pascha‘) und der wöchentlichen Osterfeier am Sonntag (‚Wochen-Pascha‘) ganz selbstverständlich auch die tägliche Feier des Pascha-Mysteriums in und mit der Gemeinde (‚Tages-Pascha‘); dies aber durch Jahrhunderte hindurch nicht in der Gestalt der täglichen Eucharistiefeier, sondern der morgendlichen und abendlichen Feier der Tagzeitenliturgie.“⁴ Vielleicht müssen wir, die Priester und auch die Gemeinde, ganz neu lernen, dass Laudes und Vesper Feier von Jesu Tod und Auferstehung sind; ebenso, dass Laudes und Vesper eigentlich nicht Privatgebet der Priester, sondern Gemeindeliturgie wäre. Dem stehen aber noch viele Hindernisse im Weg: Ein Gesprächsteilnehmer wies darauf hin, dass es hier einen Kampf der verschiedenen Spiritualitäten gibt, so nach dem Motto „Nur wer täglich zelebriert, ist fromm“, was ja auch die Tendenz des CIC ist.

Ganz egal, ob im Hinblick auf die Alte Kirche oder aufgrund des Priestermangels, es ist oft nicht einfach, neue bzw. andere Gottesdienstformen in einer Gemeinde einzuführen, die bisher gewohnt war, täglich Messe zu feiern. „Wie fange ich das an?“, fragte ein Pfarrer. Wir haben zusammengetragen, was uns diesbezüglich wichtig zu sein scheint: Zuerst einmal muss der Pfarrer selber davon überzeugt sein, dass diese nichteucharistischen Gottesdienste (ganz egal ob Tagzeitenliturgie, Wortgottesdienste oder auch Andachten) wertvolle („feiernswerte“) Gottesdienste sind, er selber muss von ihrer Bedeutung überzeugt sein und dahinter stehen. Dann muss der Pfarrer die Gemeinde „erziehen und aufklären“. Er muss den Menschen den Sinn und die Bedeutung der einzelnen Gottesdienstformen erklären und auch schmackhaft machen. Der Pfarrer muss auch mit gutem Beispiel vorangehen, nämlich auch nichteucharistischen Gottesdiensten vorstehen oder zumindest mitfeiern. Die Erfahrung zeigt, wenn diese Gottesdienste nur gefeiert werden, wenn der Pfarrer nicht da ist, dann sind sie und bleiben sie Ersatzgottesdienste. Wichtig ist auch, dass diese nichteucharistischen Gottesdienste von verschiedenen Gruppen in der Pfarre mitgetragen werden. Der tägliche Gottesdienst ist nicht nur Sache einiger weniger. Ein Pfarrer machte die Erfahrung, dass zum Morgen- und Abendlob andere Menschen kommen als zur Messe. So kann man mit den verschiedenen Formen auch verschiedene Menschen ansprechen.

Tagzeitenliturgie und auch Wortgottesdienste müssen „gut vorbereitet und kultiviert durchgeführt“ werden. Es sollen menschen- und gemeindegerechte Gebete, Riten und Gottesdienste sein (Riten, die die Gefühle ansprechen: z. B. Lichtfeier, Weihrauchritus, Taferinnerung mit Wasser).

Auch wenn im Gesprächskreis Menschen mit verschiedenen Ansichten und in verschiedenen Situationen waren, alle waren wir uns einig, es ist wichtig, dass die Gemeinden sich täglich treffen, um miteinander zu beten oder Gottesdienst zu feiern, und dass es ebenso wichtig ist, die Menschen in den Gemeinden von der Bedeutung der verschiedenen Gebets- und Gottesdienstformen zu überzeugen.

³ P. RINGSEISEN, Morgen- und Abendlob in der Gemeinde. Freiburg 1994 (Neuausgabe 2002).

⁴ Ebd. 84.

Josef-Anton Willa, Luzern

*Die Erneuerung des gemeinschaftlichen Betens
als pastorale Notwendigkeit und ökumenisches Anliegen*

*(Ein liturgiewissenschaftliches Kolloquium zur Tagzeitenliturgie
an der Universität Freiburg (Schweiz))*

Angesichts der Krise des persönlichen und gemeinschaftlichen Betens bedeute die Tagzeitenliturgie eine Herausforderung und Chance christlich-gläubiger Existenz; sie sei ein Schlüssel zum Leben des einzelnen Christen wie in der Gemeinschaft der Kirche.

So lautete eine der Schlussfolgerungen der liturgiewissenschaftlichen Tagung zum Thema „*Betende Menschen – Betende Kirche. Tagzeitenliturgie in den Kirchen der Schweiz im 20. Jahrhundert*“, die vom 30.9. bis 2.10.2002 über 60 Fachleute und Interessierte verschiedener Konfessionen und Sprachen aus der Schweiz und den benachbarten Ländern in Freiburg (Schweiz) zusammenführte. Es war nach 1999 bereits das zweite Kolloquium, das von den Professoren Martin Klöckener und Bruno Bürki vom Institut für Liturgiewissenschaft der Universität Freiburg im Rahmen eines breit angelegten Forschungsprojektes zur liturgischen Erneuerung in den Kirchen der Schweiz im 20. Jahrhundert organisiert wurde.

Im Eröffnungsreferat befasste sich Bischof Kurt Koch, Solothurn, mit der Bedeutung des Gebetes als Grundvollzug des christlichen Glaubens. Die befreiende Kraft des Betens bestehe darin, dass in der persönlichen Beziehung zu Gott alle Erfahrungen des Lebens und Glaubens angesprochen werden könnten und so das ganze Leben immer wieder geklärt, neu orientiert und aus der Hand Gottes empfangen werden könne. Die gegenwärtige Not des Gebetes hänge mit der Krise der Zeit und des Zeitgefühls, mit der modernen, von Effizienz und Funktionalität geprägten Weltsicht sowie mit dem vorherrschenden deistischen Gottesverständnis zusammen.

Der reformierte Liturgiewissenschaftler Professor Bruno Bürki, Fribourg/Neuchâtel, gab in seinem Referat einen Überblick über Perspektiven von Schweizer Theologen des 20. Jh. zum persönlichen und gemeinschaftlichen Gebet. Eine besondere Erwähnung fanden Mutter Geneviève Micheli (1883–1961) von der Schwesterngemeinschaft von Grandchamp, die das liturgische Gebet in einer evangelischen Umgebung gefördert habe, sowie Jean-Jacques von Allmen (1917–1994), Professor und Pastor in Neuchâtel, dem die Liturgie ein besonderes Anliegen gewesen sei. Von Allmen habe den Gottesdienst und damit auch das Stundengebet als „Bedrohung“ einerseits und als Verheißung andererseits für die Welt verstanden.

Professor Angelus A. Häußling OSB, Maria Laach, stellte zu Beginn seines Vortrags über die „Tagzeitenliturgie. Wege und Irrwege in den verschiedenen Kirchen vor dem Hintergrund der Geschichte“ klar, dass die Vorgaben der herkömmlichen Ordnung der Tagzeitenliturgie, die eine relativ aufwändige, in früheren Zeiten an bedeutsamen Heiligtümern praktizierte Feiergestalt wiedergäben, eine Überforderung für die Menschen des beginnenden 21. Jh. bedeuteten. Mit Ausnahme der Anglikanischen Kirche sei in den Kirchen der Reformation diese überkommene Form weitgehend ohne Chance geblieben. In der katholischen Kirche habe die nachtridentinische Brevierreform eine bereits im Hochmittelalter herrschende doppelte Verfremdung der Tagzeitenliturgie festgeschrieben: Die herkömmlichen hohen Formen seien den „Fachleuten“ vorbehalten geblieben, während die gewöhnlichen Gläubigen einfachere Formen praktiziert hätten, die Formen der sogenannten Volks-

frömmigkeit. Der Sinn der Tagzeitenliturgie sei im Miterleben der Passion Jesu oder in der Erfüllung einer kirchlichen Pflicht und damit in der Ausübung der Tugend des Gehorsams gesehen worden. Nach den Irrwegen zeigte Häußling einen für alle Kirchen gleichen Weg auf: Die Tagzeitenliturgie der Gegenwart müsse in den Glauben einüben und zum (Mit-) Beten helfen. Das sei aber kaum realisierbar ohne eine weitgehende Elementarisierung der überlieferten hohen Formen.

Arnaud Join-Lambert, Freiburg (Schweiz), befasste sich in seinem Referat zunächst mit der Reform der Tagzeitenliturgie im Zuge des Zweiten Vatikanischen Konzils und zeigte anschließend auf, wie diese Gottesdienstform im Pascha-Mysterium theologisch fundiert ist. Die Tagzeitenliturgie sei von Übergängen geprägt: Der Betende unterbreche seine Aktivität, um am Gebet Christi und der Kirche teilzunehmen; das bedeute ein Hin und Her zwischen Gebet und Leben in der Welt. Ein weiterer Übergang, der in der Tagzeitenliturgie zum Tragen komme, sei der Wechsel von Tag und Nacht, von Licht und Dunkel. Diese Übergänge verlangten ein Loslassen, eine Art Sterben, um wieder als erneuerte Menschen zu leben. Nach Join-Lambert ermöglicht die Tagzeitenliturgie, das Pascha-Mysterium, den Übergang vom Tod zur Auferstehung, im alltäglichen christlichen Leben zu erfahren. Sie mache deutlich, dass das Leben des Christen etwas Dynamisches sei: ein Prozess der Bekehrung auf Christus hin. Tagzeitenliturgie sei darum als Heiligung des Lebens zu charakterisieren.

Die weiteren Hauptreferate waren der Tagzeitenliturgie in verschiedenen Kontexten gewidmet. Abt em. Georg Holzherr, Einsiedeln, sprach über die Situation der schweizerischen Benediktinerklöster vor und nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Dabei hob er die Rolle zweier Mönche im nachkonziliaren Reformprozess hervor: Notker Füglistner aus der Abtei Disentis habe nach literarischen bzw. thematischen Kriterien eine Psalmverteilung erarbeitet, die das Beten der 150 Psalmen innerhalb einer Woche vorsah und die Grundlage für die in vielen deutschsprachigen Klöstern verwendeten Bücher aus der Abtei Münster-schwarzach bildete. Odo Lang aus Einsiedeln sei an der Herausgabe des „Monastischen Stundenbuches“ im Anschluss an die 1977 erschienene Rahmenordnung des Offiziums für den Gesamtorden maßgeblich beteiligt gewesen. Im Kloster Einsiedeln, das seit 1983 für das Stundengebet eine adaptierte Fassung der römischen „Liturgia Horarum“ verwende, stelle sich heute die Frage, wie angesichts der schwindenden Lateinkenntnisse die innere tätige Teilnahme mit der Wahrung der reichen benediktinischen Tradition verbunden werden könne.

Pfarrer Pierre-André Pouly stellte am Beispiel von Crêt-Bérard (Kanton Waadt) das gemeinsame Gebet in Begegnungszentren der reformierten Kirchen dar. Seit Eröffnung des Hauses vor 50 Jahren habe das regelmäßige Gebet als Teil des Tagesablaufes in der kleinen Hauskapelle einen selbstverständlichen Platz, obschon keine klösterliche Gemeinschaft und keine Verpflichtung zur Teilnahme am Gebet bestünden. Die Andachten seien über die Jahre hinweg nur leicht in Form und Sprache angepasst worden. Im Laufe der Zeit seien Beziehungen mit zahlreichen Menschen entstanden, die sich durch das Gebet von Crêt-Bérard begleitet fühlten.

Professor Patrick Dondelinger, Luzern, widmete sich in seinem Vortrag den „Volkstümlichen Formen von Tagzeitenliturgie im Wandel der Zeit“. Die Regelmäßigkeit des traditionellen Lebenswandels habe bis in die 2. Hälfte des 20. Jh. den Hintergrund einer volkstümlichen Praxis der Tagzeitenliturgie gebildet, in der Dondelinger drei Kategorien unterschied: den agro-liturgischen Rhythmus, die außergewöhnlichen Zeiten und die persönliche Frömmigkeit. Das Verschwinden der überlieferten Formen ab den 70er Jahren sei das Re-

sultat einer Entwicklung, die bereits in der ersten Jahrhunderthälfte eingesetzt habe. Die heute in der Schweiz existierenden volkstümlichen Formen von Tagzeitenliturgie teilte Dondelinger ein in aussterbende, säkulare, moderne (traditionalistisch-reaktionäre und neu-religiöse) und spirituell-elitäre Formen.

Schließlich referierte die Pastorin Francine Carrillo am Beispiel von Champel bei Genf über „Die Voraussetzungen und die Chancen eines von Laien verantworteten Gebets während der Woche in liturgisch einfachen Verhältnissen einer zeitgenössischen reformierten Gemeinde“. Der Ausgangspunkt des Projektes in Champel sei die Suche nach neuen, nüchternen und einfachen Formen und Räumen für liturgische Versammlungen zur Erneuerung des Lebens in der Gemeinde gewesen. So sei 1996 in einer Kapelle der Stadtpfarrei der „Raum des Gebetes“ (Espace de prière) entstanden, der jeden Freitagabend zu einer Zeit des Aufatmens und Auftankens einlade. Pfarreiangehörige gestalteten jeweils das Gebet. Ihr gemeinsamer Dienst habe ihre Beziehungen untereinander gestärkt, so dass sie mittlerweile eine feste, aber offene Gruppe bildeten, obschon sie dies eigentlich nicht gesucht hätten.

Ergänzend zu den Hauptreferaten wurden in Kurzvorträgen Fallbeispiele behandelt. Mehrere von ihnen stellten praktizierte Formen gemeinschaftlichen Betens in Pfarrgemeinden und Klostergemeinschaften vor. Es wurden orthodoxe, christkatholische, reformierte, römisch-katholische und auch ökumenische Modelle der Tagzeitenliturgie präsentiert. Die Erneuerung dieser Gottesdienstform erwies sich als ein Anliegen, das die christlichen Kirchen miteinander verbindet.

Einen wichtigen Bestandteil des Kolloquiums bildeten die gemeinsamen Gebetszeiten. Nicht nur konnten auf diese Weise einzelne der in den Vorträgen behandelten Modelle realisiert werden. Das gemeinsame Beten brachte zum Ausdruck, dass sich die Teilnehmer als Glaubens- und Gebetsgemeinschaft verstanden. Es trug neben der ausgezeichneten Organisation wohl wesentlich zur offenen, entspannten und anregenden Atmosphäre an der Tagung bei.

In seinem Schlussreferat sprach sich Professor Martin Klöckener, Freiburg (Schweiz), für die Pflege bzw. Wiedergewinnung der Tagzeitenliturgie aus, die auch das Privatgebet fördere. Er betonte, dass das Leben des Christen und der Kirche ohne regelmäßiges Gebet bzw. eine geregelte Gebetsordnung sein unaufgebbares geistliches Fundament verliere. Eine pastorale Geschäftigkeit, die sich lediglich an Bedürfnissen orientiere, sei fragwürdig und mache die Kirche ersetzbar. Klöckener griff damit die an der Tagung geäußerte Sorge auf, dass manchen Seelsorgern in den Gemeinden das „Machen“ und „Funktionieren“ gegenüber dem Dienst am Gebet zu sehr im Vordergrund stehe.

Damit die Tagzeitenliturgie in den Gemeinden realisiert werden kann, ist nach Klöckener unter anderem auf Folgendes zu achten: eine stabile Kerngruppe als Trägerin; die behutsame Einführung ohne Überforderung der Gemeinde, aber mit mindestens einer Gebetszeit pro Woche; Einfachheit und Transparenz von Inhalt und Form im Sinne einer Konzentration auf das theologisch-spirituell Wesentliche; Freiheit der rituellen Ausgestaltung; eine ruhige Grundstimmung, die der geistlichen Suche des heutigen Menschen entspreche.¹

Die Beiträge der Tagung werden demnächst in Buchform publiziert.

¹ Als konkrete Hilfsmittel zur Pflege des gemeinsamen Gebetes wurden die neuen Gesangbücher genannt: die franz. Ausgaben „Chants notés de l'assemblée“ (2001) u. „Chanter l'Office“ (2002), das kath. (1998), reformierte (1998) u. christkath. (voraussichtl. 2003) Gesangbuch für die deutschsprachige Schweiz. Mehrfach gewürdigt wurde auch das ökum. Werkheft „Innehalten im Tageskreis. [. . .]. Mit CD. Hg. v. H.-J. Stefan – W. Wiesli. Gossau [u. a.] 2001 (Werkheft zum Gesangbuch 4)“.

Wort zu diesem Heft

Im 87. Lebensjahr starb am 28. April 2003 Erzabt Franz Bachler OSB, Abt von St. Peter in Salzburg. P. Winfried Bachler OSB, Ordensbruder und zugleich entfernter Verwandter von Erzabt Franz, gibt in seinem Nachruf interessante Einblicke in das segensreiche Leben und Wirken des Verstorbenen.

Ebenfalls im April dieses Jahres verstarb Anton Pomella, langjähriger Mitarbeiter und zeitweise kommissarischer Leiter des Liturgischen Instituts der deutschsprachigen Schweiz. Rudolf Pacik zeichnet wichtige Stationen im Leben des Verstorbenen nach und würdigt dessen Verdienste, nicht zuletzt im kirchenmusikalischen Bereich.

Gottesdienstliches Feiern vollzieht sich stets im Spannungsbogen zwischen Bewahren und Erneuern, zwischen Tradition und „aggiornamento“, also dem „Heutigwerden“ bzw. der Aktualisierung des Sinngehaltes der Liturgie für die jeweilige Fei ergemeinde. Der sprachlichen Gestalt überlieferter Gebetstexte kommt dabei eine wichtige Rolle zu. Franz Kohlschein, emeritierter Professor für Liturgiewissenschaft in Bamberg, geht in seinem Beitrag der Frage nach, wie man trotz veränderter Sprache mit alten Gebetstexten sinnvoll umgehen kann.

Die liturgische Tradition kann eigentlich nur dann lebendig bleiben, wenn sie sich der Erneuerung nicht verschließt. Das II. Vatikanische Konzil hat dies gerade in der Liturgiereform eindrucksvoll bezeugt. Andreas Heinz, Professor für Liturgiewissenschaft in Trier, schildert in seinem Artikel „Vor 40 Jahren – Aufbruch in und mit der Liturgie“ die Bedeutung der Liturgiereform für den Aufbruch in der Kirche insgesamt.

Im Spannungsbogen zwischen Bewahren und Erneuerung liegt besonders auch die Kirchenmusik mit ihrer reichen Tradition. Welche Konsequenzen das erneuerte Liturgieverständnis für die Kirchenmusik bzw. für Kirchenchöre hat, legt † Anton Pomella in seinem Beitrag „Kirchenmusik als Liturgiereform“ dar.

Auf die untrennbare Verbindung von Kirche und Eucharistie weist Lothar Lies SJ, Professor für Ökumene und dogmatische Sakramententheologie in Innsbruck, hin. Ausgehend von den vier Merkmalen der Kirche (Einheit, Heiligkeit, Apostolizität und Katholizität) sieht er Parallelen in den vier Sinnelementen der Eucharistie – in Anlehnung an die Sinnstruktur des alttestamentlichen Segensgebetes (Berakah): Anamnese, Epiklese, Koinonia und Prophora.

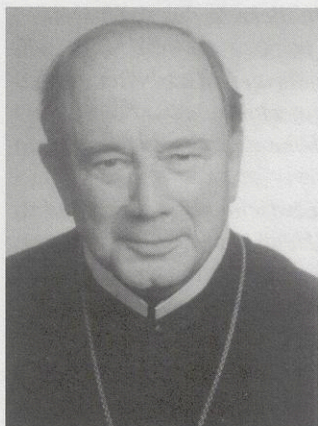
Aspekte der Vielfalt des Gottesdienstes zeigt Gregor Predel in seinem gleichnamigen Artikel auf. Ausgehend von theologischen und anthropologischen Überlegungen formuliert der Verfasser Folgerungen für die konkrete Gestalt der Liturgie.

Die Entwicklung der Zusammenarbeit zwischen den Kirchen und den Sendeanstalten für Hörfunk und Fernsehen in Österreich zeichnet Professor Michael Weinmann, langjähriger Regisseur und Redakteur in der Hauptabteilung Religion beim ORF, nach. In seinem Beitrag „Gottesdienst-Übertragungen in Hörfunk und Fernsehen in Österreich“ berichtet Weinmann auch von seinen Erfahrungen bei der Planung und Durchführung von Gottesdienst-Übertragungen im Fernsehen.

Abschließend sei noch auf die neue Rubrik „Notizen aus Liturgie und Liturgiewissenschaft“ hingewiesen. Andreas Redtenbacher, Redaktionsmitglied unserer Zeitschrift, wird in regelmäßiger Folge Aktuelles aus diesen Bereichen für unsere Leserinnen und Leser zusammenfassen.

Die Schriftleitung

In memoriam ✠ Erzabt Franz Bachler OSB



Am frühen Morgen des 28. April 2003 starb Erzabt Franz Bachler OSB, Alterzabt von St. Peter, kurz vor Vollendung seines 87. Lebensjahres.

Erzabt Franz Bachler OSB, geboren am 8. Mai 1915, entstammte einer kinderreichen Bauernfamilie in Abtenau im Land Salzburg. Da in der Pfarre Abtenau Benediktinerpatres aus St. Peter als Seelsorger wirken, erlebte der aufgeweckte Bub Anton, wie er in der Taufe genannt wurde, bereits in seiner Kindheit etwas von der benediktinischen Spiritualität. Dies wurde vertieft, als er mit 11 Jahren (1926) in das Konvikt des Klosters St. Peter kam und von dort aus das eb. Privatgymnasium Borromäum in Salzburg besuchte. Zu einem Leben in der benediktinischen Schule für den Dienst

des Herrn, wie der Ordensvater Benedikt das klösterliche Leben versteht (RB, Prolog 45), entschied er sich, als er nach der Matura um Aufnahme in das Benediktinerkloster St. Peter ansuchte und am 22. August 1934 in das Noviziat aufgenommen wurde.

Bei der Einkleidung wurde ihm auf seinen Ordensweg der hl. Franz von Assisi als neuer Namenspatron und Begleiter mitgegeben. In der Profess am 23. August 1935 und am 24. September 1938 verband er sich ganz der klösterlichen Gemeinschaft von St. Peter, um hier dem Herrn nachzufolgen. Die Erfüllung seines Wunsches, Theologie zu studieren, um Ordenspriester werden zu können, ließ zunächst noch etwas auf sich warten, denn sein Abt, Erzabt Jakobus Reimer OSB, benötigte für das neu errichtete St. Petrische Gymnasium dringend Professoren. So sandte Erzabt Jakobus OSB den jungen Ordensmann Fr. Franz OSB zusammen mit vier weiteren Mitbrüdern bereits 1935 zum Lehramtsstudium an die Universität Innsbruck. Fr. Franz OSB studierte Mathematik und Physik. Nach der Aufhebung des St. Petrischen Gymnasiums (1939) durch die NSDAP war dieses Studium für St. Peter nicht mehr so dringend, und Fr. Franz OSB konnte sich nun ganz den theologischen Studien widmen, wiederum zunächst in Innsbruck und dann, als auch hier die Fakultät aufgehoben wurde, in Wien.

Da Erzabt Franz OSB durch einen schweren Unfall in seiner frühen Kindheit einen Finger seiner rechten Hand verloren hatte, war es zunächst gar nicht so selbstverständlich, ob er zum priesterlichen Dienst überhaupt zugelassen werden könne. Doch am 8. März 1941 – inmitten des Zweiten Weltkrieges – konnte P. Franz OSB im Dom zu Salzburg durch Erzbischof Dr. Sigismund Waitz die Priesterweihe empfangen. Das Fehlen des einen Fingers bewahrte ihn vor der Einberufung zum Militärdienst, so dass er vorerst als Seelsorger in seiner Heimatpfarre Abtenau wirken konnte. Nach der Heimkehr ins Kloster 1945 wurde P. Franz OSB für einige Jahre Novizenmeister, dann auch Leiter der benediktinischen Oblatengemeinschaft und der Marianischen Kongregation. Er war der erste Präfekt des 1949 neu errichteten Juvenates der Erzabtei St. Peter und später als Spiritual und als Präfekt im Kolleg St. Benedikt, dem Studienhaus der österreichischen Benediktinerkongregation in Salzburg, tätig.

Im Jahr 1956 legte aus gesundheitlichen Gründen der damals 79jährige Erzabt Jakobus Reimer OSB sein Amt nieder und erbat sich einen Koadjutor. Der Konvent von St. Peter wählte am 27.9.1956 P. Franz OSB zum Erzabt-Koadjutor mit dem Recht der Nachfolge. Seinen Wahlspruch entnahm er dem Evangelium: „Cibus meus voluntas Dei“ (vgl. Joh 4,34).

Erzabt Franz OSB leitete nach dem Geiste Benedikts als „weiser Arzt“ (RB 28,2) die Klostergemeinschaft von St. Peter. Er stand als Abt dem Konvent von St. Peter insgesamt 41 Jahre vor, er war somit der längst regierende Abt des Klosters. Am 24. April 1997 wurde sein Nachfolger, Erzabt Edmund Wagenhofer OSB, gewählt.

In der Kirche war die Zeit seines äbtlichen Wirkens eine Zeit der großen Umbrüche und Aufbrüche, besonders geprägt durch das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965). Für Erzabt Franz OSB war die geistliche und pastorale Erneuerung der Kirche durch das Konzil das wichtigste und bedeutungsvollste Ereignis seines Lebens. So war es auch sein besonderes Anliegen, im Kloster die Beschlüsse dieses Konzils zu verwirklichen. Gemäß der Regel des hl. Ordensvaters Benedikt, wonach der Abt das göttliche Gesetz genau kennen müsse, damit er Bescheid weiß und einen Schatz hat, aus dem er Neues und Altes hervorholen kann (RB 64,9), bemühte er sich im Einvernehmen mit dem Konvent den rechten Weg zur Erneuerung des klösterlichen Lebens zu finden. Er verstand es, maßvoll zur rechten Zeit die rechten Schritte zu setzen, so dass „die einen finden können, wonach sie verlangen, und die anderen nicht davonlaufen“ (RB 64,19).

Ein besonderes Augenmerk wurde dabei – nach den Weisungen der Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* – auf die Erneuerung der Liturgie gelegt, durfte doch gemäß der Regel des Ordensvaters Benedikt dem „Gottesdienst nichts vorgezogen werden“ (RB 43,3).

So entschied man sich in St. Peter schon bald nach dem Konzil, das Chorgebet in die neu adaptierte Marienkapelle zu verlegen. Dadurch wurde es möglich, dass auch gläubiges Volk am täglichen Chorgebet der Mönche teilnehmen und es mittragen können. Erzabt Franz OSB ermöglichte es auch bald, dass beim Konventamt am Sonntag und an den Werktagen die ganze Gemeinde der beim Einsetzungsbericht immer neu ausgesprochenen Einladung des Herrn Folge leisten kann und alle den einen Leib Christi empfangen und alle aus dem einen Kelch das Blut Christi trinken können.

Als langjähriger Vorsitzender der Liturgischen Kommission der österreichischen Benediktinerkongregation (1969–1993) hat Erzabt Franz OSB die liturgische Erneuerung der gesamten Kongregation wesentlich mitgetragen. Bei der Salzburger Diözesansynode 1968, der ersten nachkonziliaren Synode im deutschen Sprachgebiet, wurde er zum Leiter der Synodalkommission „Liturgie“ bestellt, und er war bis Ende 1995 Vorsitzender der Kommission für den liturgischen Dienst in der Erzdiözese Salzburg.

Erzabt Franz OSB hat 1965 dem Vorhaben zugestimmt, dass das im Jahre 1947 auf Initiative von P. Adalbero Raffelsberger OSB († 1952) gegründete Institutum Liturgicum der Erzabtei St. Peter die Aufgabe des Sekretariates der Liturgischen Kommission für Österreich (LKÖ) übernahm. Die LKÖ wurde von der Österreichischen Bischofskonferenz für die Diözesen Österreichs konstituiert und deren Sekretariatsaufgaben wurden dem Institutum Liturgicum übertragen. Erzabt Franz OSB war als Erzabt von St. Peter statutengemäß amtliches Mitglied dieser Liturgischen Kommission und er gehörte von Anfang an über all die Jahre hindurch zu jenen Mitgliedern, die immer an den Konferenzen anwesend waren und die Arbeit der Kommission aktiv mitgetragen haben.

Dem Einsatz des Erzbabtes Franz OSB ist es wesentlich zu verdanken, dass diese vierteljährliche Fachzeitschrift „Heiliger Dienst“, seit 1947 herausgegeben vom Institutum Liturgicum (jetzt: Österreichisches Liturgisches Institut), weiterhin erscheint.

Erzabt Franz OSB war als Ordenspriester und Erzabt darüber hinaus vor allem Hirte und Seelsorger, ein zutiefst gütiger, immer wieder um Versöhnung bemühter Mann. Er strahlte stets Zuversicht und Hoffnung aus. Als Vorsitzender der Superiorenkonferenz der Erzdiözese Salzburg prägte er auch jahrzehntelang das christliche Ordensleben in Salzburg. Als „pater spiritualis“ war er ein gesuchter Beichtvater, geistlicher Begleiter und Exerzitienmeister. Viele seiner Vorträge und Konferenzen, die stets sorgsam vorbereitet waren, wurden auch veröffentlicht. Diese waren von drei spirituellen Kraftquellen gekennzeichnet: dem Geist der Bergpredigt, der benediktinischen Formung und der marianischen Frömmigkeit.

Die außerordentliche Wertschätzung und das große Vertrauen, das er in so freundlicher Weise ausstrahlte, bestätigten ihm seine Mitbrüder durch zweimalige Wiederwahl (1985; 1991).

Die Zeit nach seinem Rückzug aus der äbtlichen Verantwortung 1997 nützte Erzabt Franz OSB vor allem zum fürbittenden Gebet. Gerade in den letzten Jahren wurde sein Beten noch durch großes Leiden vertieft. Obwohl ein ständiges Fuß- und Beinleiden ihm unentwegt Schmerzen bereitete, hat Erzabt Franz OSB nie geklagt. Er war ein stets heiterer, fröhlicher und zufriedener Mensch, der denen, die ihm begegnen durften, in seiner klösterlichen Einfachheit und Disziplin ein großes Vorbild war. Erzabt Franz OSB verkörperte den sichtbaren Beweis geglühten Menschseins und einer gelungenen monastischen Berufung.

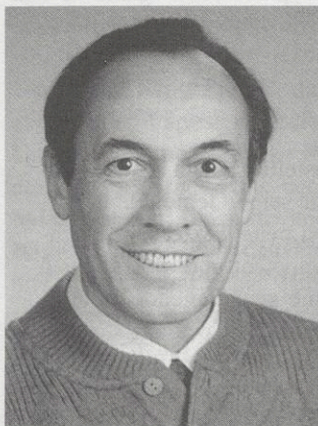
Bischof Dr. Egon Kapellari, Diözesanbischof von Graz-Seckau und Vorsitzender der Liturgischen Kommission für Österreich, hat in seiner Antwortschreiben auf die Nachricht vom Heimgang des Erzbabtes Franz OSB u. a. angemerkt: „Das Leben des Herrn Erzbabtes Franz OSB [. . .] war besonders geprägt durch edle benediktinische Spiritualität. Das Bild des Vaters, wie er in der Benediktusregel dargestellt wird, hat er im Lauf der vielen Jahre seines äbtlichen Wirkens überzeugend ausgedrückt. Seine Gastfreundschaft habe ich immer wieder in Dankbarkeit erfahren dürfen. Besonders zu bedanken ist aber die Gastfreundschaft die die Erzabtei St. Peter dem Österreichischen Liturgischen Institut und der Liturgischen Kommission für Österreich seit Jahrzehnten gewährt hat. [. . .] Der Verstorbene war ein eifriger Beter inmitten seines Konvents und inmitten der Kirche. Er wird auch auf der anderen Seite der Todesgrenze ein Fürbitter bleiben.“

Erzabt Franz Bachler OSB, ein entfernter Verwandter von mir, war für mich persönlich Begleiter auf meinem geistlichen Weg, Vorbild im monastischen und priesterlichen Leben und gütiger Vater der klösterlichen Gemeinschaft. Erzabt Franz OSB verbrachte durch viele Jahre hindurch (etwa bis 1960) seine Urlaubstage in unserem gemeinsamen Heimatort Abtenau. So konnte ich ihn bereits in meiner frühen Volksschulzeit kennen lernen und durfte ihm auch als Ministrant bei seiner täglichen Zelebration der hl. Messe in der Pfarrkirche Abtenau dienen. Erst viel später wurde mir bewusst, wie sehr er mich damals schon auf meinem Weg begleitet hat. Heute weiß ich mich ihm zu großem Dank verpflichtet und baue auch weiterhin auf seine „Begleitung“.

Zuversichtlich dürfen wir hoffen und darauf vertrauen, dass Erzabt Franz OSB nun zu jenem Fest ohne Ende geladen ist und auf ewig an der himmlischen Liturgie teilhaben kann. Unser Herr und Gott, dem Erzabt Franz zeit seines Lebens als Ordensmann und Priester treu gedient hat, schenke ihm die Vollendung des Leben, und das ewige Licht leuchte ihm!

P. Winfried Bachler OSB

In memoriam † Anton Pomella



Nach langer Krankheit starb am 1. April 2003 Anton Pomella, Mitarbeiter und zeitweise kommissarischer Leiter des Liturgischen Instituts der deutschsprachigen Schweiz.

Auch wenn Anton Pomella als Vortragender, als Autor und als Redaktionsmitglied weithin bekannt ist, so dürften doch nicht alle wissen, dass er aus Südtirol stammt. Er wurde am 3. Juni 1941 in Kurtatsch geboren. Nach der Matura studierte er zunächst Theologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Brixen, später Musik an der Luzerner Akademie für Schul- und Kirchenmusik. Die Zeit in Luzern nützte Pomella auch, um in Chören mitzuwirken und seine Kenntnisse durch Kurse bei bekannten Dirigenten zu vertiefen. 1972 schloss er sein Studium mit dem

Chorleiter-Diplom ab und kehrte nach Südtirol zurück. Er wurde Musiklehrer und Chorleiter der bischöflichen Internatsschule Vinzentinum in Brixen, daneben betreute er den Kirchenchor Klausen und den Männergesangverein von Kurtatsch. Außerdem übernahm er diözesane Aufgaben: als Sekretär der Kirchenmusikkommission, in der Liturgiekommission, als Organisator und Vortragender kirchenmusikalischer Tagungen und Seminare.

1978 übersiedelte Anton Pomella in die Schweiz. Am Liturgischen Institut in Zürich erhielt er den Posten des Theologischen Mitarbeiters. Bald kamen weitere Verpflichtungen dazu: Er unterrichtete Liturgik an der Akademie für Schul- und Kirchenmusik Luzern, leitete zwei Kirchenchöre (Horgen [Kanton Zürich] und Neuheim [Kanton Zug]), war Mitredaktor der Zeitschrift „Singen und Musizieren im Gottesdienst“, referierte bei zahlreichen Kursen über liturgische und kirchenmusikalische Themen. Seit 1981 nahm er an den Kontaktsitzungen der IAG (Internationale Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet) teil; seit 1984 gehörte er dem Redaktionsbeirat der Zeitschrift „Gottesdienst“ an. Als die IAG 1988 die „Studienkommission für die Messliturgie und das Messbuch“ (bekannt unter dem Rufnamen „Messbuch 2000“) errichtete, wurde er Moderator der Arbeitsgruppe VI „Musik“. Vier Jahre hindurch, bis zum Herbst 2001, führte Pomella interimistisch das Liturgische Institut (und betreute Ende 2000 dessen Umzug aus Zürich an die Theologische Fakultät Luzern).

Da seine Gesundheit sich zusehends verschlechterte, musste er manche Tätigkeiten einschränken und schließlich 2002 die Arbeit am Institut beenden. Dies traf ihn, den fleißigen, vielfältig engagierten Menschen, sehr, auch weil er so von Kontakten und Informationen abgeschnitten war.

Dass Musik und Gesang dem heutigen Gottesdienst entsprechen – dafür hat Anton Pomella sich zeitlebens eingesetzt. Dieses Anliegen fasst sein 1998 in der „Schweizerischen Kirchenzeitung“ veröffentlichte Artikel „Kirchenmusikreform als Liturgiereform“ sehr gut zusammen. Der Beitrag wird deshalb in diesem Heft wieder abgedruckt (S. 108–110).

Rudolf Pacik

Franz Kohlschein, Bamberg

Alte Gebetstexte trotz veränderter Sprache?

| *Zum Umgang mit der liturgischen Tradition heute*

Zur Problemstellung

Zwei Stellungnahmen von Seelsorgern skizzieren die Problemstellung. Ein Priester erklärt, die meisten Orationstexte des Messbuchs erschienen ihm für seine Gemeinde unverständlich. Deshalb wählt er aus Vorlagen aus oder formuliert selbst neue Texte. Das Hochgebet allerdings rührt er nicht an, denn dazu fühlt er sich nicht kompetent und möchte auch Kontinuität in den Kerngebeten. Insgesamt verlangt er schnell eine grundlegende Überarbeitung der liturgischen Bücher auf ihre Sprache hin. Im Gegensatz dazu beklagt sich ein anderer Pfarrer über die unerträgliche Willkür mancher Liturgen im Umgang mit der Liturgie. Jeder formuliere nach seinem Belieben und merke gar nicht, wie er die Gemeinde mit seinen Lieblingsideen drangsaliere und vom Wesentlichen ablenke. Hinter diesen Äußerungen steht die ernste Frage, wie ein Liturge heute die liturgische Tradition der alten Gebetstexte mit den Bedürfnissen und der Sprache von heute verbindet. Das Thema betrifft alle liturgische Feiern, soll hier aber auf die Eucharistie begrenzt werden.

Beim Themenbereich Text, Sprache und Gebet steht die Theologie des Wortes im Vordergrund. Gott teilt sich den Menschen im Lauf der Offenbarungsgeschichte im Medium verständlicher Sprache mit. Jesus Christus ist das menschengewordene Wort – der Logos. Das Evangelium von Jesus Christus wird von der mündlichen Verkündigung zum Text der Heiligen Schrift. Die gestaltete Ordnung der liturgischen Verkündigung wird in Evangeliar und Lektionare festgelegt. Das Wort Gottes zielt auf Antwort des Menschen und verleiht sich zum lobpreisenden und fürbittenden Gebet in der Feiergemeinschaft des Glaubenden. So entsteht das Corpus der Präsidialgebete als Auswahl aus dem Komplex des mündlichen Gebetsgutes der Kirche.

Diese betende Antwort der Kirche hat nach der Formulierungsfreiheit der ersten Jahrhunderte im Rahmen bekannter und anerkannter Grundlinien – in der Phase der „geleiteten Freiheit“ – im Lauf der Zeit immer verbindlicher Gestalt angenommen. Eine Auswahl dieser Texte lebt in den Orationen der römischen Messe weiter. Dann hat die Kirche Roms viele Jahrhunderte lang in der strengen Verpflichtung auf das Missale Romanum lateinisch das Herrenmahl gefeiert, nur in der Volksfrömmigkeit war die Muttersprache erlaubt. Allerdings gab es immer die Kirchen des Ostens mit ihren eigenen Überlieferungen. Mit der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils beginnt dann ein neues Kapitel, denn die liturgischen Texte müssen zum ersten Mal offiziell in viele Landessprachen übersetzt und in neuen liturgischen Büchern niedergelegt werden.

Die Reform – Auswählen und Übersetzen

Seit der Liturgiereform steht dem Liturgen mit dem Deutschen Messbuch und Lektionar ein Ordo zur Verfügung, der in der Hauptsache – allerdings mit vielen Änderungen – auf die lateinische Ausgabe des Missale von 1570, das im Anschluss an das Konzil von Trient geschaffen wurde, zurückgeht. Dieses ist seinerseits Erbe einer langen Überlieferung. Die

Präsidialgebete gehören zum großen Teil inhaltlich zur altkirchlichen Theologie der Väter, die ganz biblisch inspiriert ist, formal und sprachlich jedoch zum römischen Erbe der Spätantike und des Frühmittelalters. Das Deutsche Messbuch übernimmt so das großartige und einmalige Erbe schöpferischer Textgestaltung und solider Tradierung seit fast 2 Jahrtausenden, das Produkt des Betens unzähliger Glaubender und in seiner Kontinuität ein einmaliges Kulturgut.

Während Papst Pius V. das Missale von 1570 als für immer unveränderlich festlegte und alle mit den härtesten Strafen bedrohte, die versuchen würden, etwas hinzuzufügen, etwas hinwegzunehmen oder zu ändern, beschloss fast 400 Jahre später das II. Vatikanum eine umfassende Erneuerung der Liturgie. Das Ziel ist dreifach. Texte und Riten sollen so geordnet werden, „dass sie das Heilige, dem sie als Zeichen dienen, deutlicher zum Ausdruck bringen, und so, dass das christliche Volk sie möglichst leicht erfassen und in voller, tätiger und gemeinschaftlicher Teilnahme mitfeiern kann“. Möglich wird die Reform durch eine wichtige Unterscheidung: „Denn die Liturgie enthält einen kraft göttlicher Einsetzung unveränderlichen Teil und Teile, die dem Wandel unterworfen sind. Diese Teile können sich im Laufe der Zeit ändern, oder sie müssen es sogar, wenn sich etwas in sie eingeschlichen haben sollte, was der inneren Wesensart der Liturgie weniger entspricht oder wenn sie sich als weniger geeignet herausgestellt haben“¹. Hier gibt das Konzil zu, dass es auch negative Entwicklungen gegeben hat, die korrigiert werden müssen.

Für das Vorgehen gilt: „Das Recht, die heilige Liturgie zu ordnen, steht einzig der Autorität der Kirche zu. Diese Autorität liegt beim Apostolischen Stuhl und nach Maßgabe des Rechtes beim Bischof“ sowie den „für bestimmte Gebiete zuständigen Bischofsvereinigungen [. . .]. Deshalb darf durchaus niemand sonst, auch wenn er Priester wäre, nach eigenem Gutdünken in der Liturgie etwas hinzufügen, wegnehmen oder ändern“. Dabei „sollen keine Neuerungen eingeführt werden, es sei denn, ein wirklicher und sicher zu erhoffender Nutzen der Kirche verlange es. Dabei ist Sorge zu tragen, dass die neuen Formen aus den schon bestehenden gewissermaßen organisch herauswachsen“².

Hier muss ergänzend auf ein Buch hingewiesen werden, das sich neben den offiziellen Büchern seit dem Spätmittelalter entwickelt und eine große Rolle für die Frömmigkeit und die Mitfeier der Gläubigen gespielt hat, das Diözesan-Gesang- und Gebetbuch. Bereits während der Konzilsperiode war 1963 mit der Arbeit für das erste deutsche Einheitsgesangbuch „Gotteslob“ begonnen worden. Als es 1975 erschien, war dies ein historischer Durchbruch. Der gottesdienstliche deutsche Gesang des Volkes Gottes, wie er sich seit der Reformation herausgebildet hatte, aber bis dahin nur inoffizielle und regionale Geltung hatte, war nun als Bestandteil der Liturgie anerkannt.

Die „Instruktion über die Übersetzung liturgischer Texte“ von 1969

Nachdem 1970 die lateinische Normausgabe des Missale Romanum erschienen war, ging es nun um die „revolutionäre“ Aufgabe der Übersetzung, den Übergang zur nichtlateinischen volkssprachlichen Liturgie. 1969 war die römische „Instruktion über die Übersetzung liturgischer Texte [. . .]“ herausgekommen.³ Darin sind vier Punkte erwähnenswert:

¹ SC 21.

² SC 22 u. 23.

³ Consilium ad exsequendam Constitutionem de sacra Liturgia. De interpretatione textuum liturgicorum. Deutsch: Die Übertragung liturgischer Texte. 25.1.1969. In: Dokumente zur Erneuerung

1. Der liturgische Text wird als „sinnenfälliges Mittel“, als Medium der Kommunikation mit zwei Dimensionen gesehen, Kommunikation zwischen den Feiernden und zwischen ihnen und Gott. Damit sind die liturgischen Texte Ausdruck des Mysteriums des Glaubens: sie bezeugen den Betern das Wort Gottes und zugleich den Glauben der Kirche. Es gibt eine sakrale, wesentlich biblisch orientierte Sprache der betenden Kirche, die nicht voll in die Umgangssprache übersetzbar ist, respektiert und eigens gelernt werden muss.
2. Die Übersetzung dient der Aufgabe, „einem bestimmten Volk in dessen eigener Sprache getreu zu vermitteln, was die Kirche durch den Originaltext einem anderen Volk in einer anderen Sprache mitgeteilt hat. [. . .] Viele Wörter oder Ausdrücke können nur dann genau verstanden werden, wenn man sie wieder in ihren geschichtlichen, gesellschaftlichen und gottesdienstlichen Zusammenhang hineinstellt“. Damit stößt jede wörtliche Übersetzung an ihre Grenzen. Schließlich soll die zu verwendende Sprache grundsätzlich „die des täglichen Umgangs“, eingeschlossen „die Kinder und die einfachen Leute“ sein.
3. Vorsicht gebietet die Instruktion von 1969 bei Texten von hoher sakramentaler Wertigkeit wie den eucharistischen Hochgebeten. Sie müssen „integre et fideliter übersetzt werden, ohne Änderungen, Auslassungen oder Zusätze“. Dagegen gilt für römische Orationen, also Tagesgebet, Gabengebet, Schlussgebet und Segensgebet über das Volk: „In ihrer gestrafften Diktion und Gedankenfülle können sie in der Übersetzung etwas freier wiedergegeben werden, unter Wahrung ihrer ursprünglichen Ideen, aber bei maßvoller Erweiterung des Satzbaues, wo nötig“.
4. Interessant ist die in der Instruktion von 1969 vertretene Auffassung: „Man kann sich für die Feier einer von Grund auf erneuerten Liturgie nicht mit Übersetzungen begnügen; Neuschöpfungen sind erforderlich.“ Neue Formen werden gewünscht und sollen „aus den schon bestehenden durch organische Entwicklung erwachsen“.

Die Leitlinien von 1969 verraten eine Ausgeglichenheit zwischen dem Anliegen der Bewahrung der Tradition und der Offenheit für die pastoralen Bedürfnisse der Zeit.

Das Deutsche Messbuch von 1975

Die Instruktion findet ihren Niederschlag in dem 1975 erschienenen Deutschen Messbuch, das nach mühseliger fünfjähriger Arbeit von den deutschsprachigen Bischofskonferenzen approbiert und von Rom konfirmiert wurde. Im Deutschen Messbuch finden sich an textlichen Neuschöpfungen 41 „Tagesgebete zur Auswahl“, 12 Gabengebete, 15 Schlussgebete und 27 „Segensgebete über das Volk“ als in deutscher Sprache neu komponierte Texte.

Doch bleiben natürlich noch Wünsche. Bereits das Kindermessdirektorium von 1973 hatte festgestellt: „Damit die Kinder sich den Amtsgebeten des Priesters wirklich anschließen können, dürfen dazu für Kinder geeignetere Texte beliebig aus dem Römischen Messbuch ausgewählt werden [. . .]. Das Prinzip der Auswahl wird jedoch nicht immer genügen, damit die Kinder die Amtsgebete als Ausdruck ihres eigenen Lebens und ihrer religiösen Erfahrung verstehen, da die Orationen für Messfeiern mit Erwachsenen geschaffen sind. In

solchen Fällen steht nichts im Wege, die Texte der Orationen des Römischen Messbuches dem Verständnis der Kinder anzupassen. Dabei ist jedoch die Funktion und in etwa auch der wesentliche Inhalt zu erhalten und alles zu vermeiden, was mit der literarischen Art der Amtsgebete nicht vereinbar ist, wie zum Beispiel moralisierende Aufforderungen und kindische Redeweise.“ Ebenso sind hier die Richtlinien für Gruppenmessen von 1970 zu erwähnen, bei denen die Zahl und das Umfeld Anpassungen zulassen.⁴ Interessant ist die dort erwähnte Möglichkeit, in die Präfationen „aktuelle Motive der Danksagung“ einzufügen. Dem Anliegen der Anpassung an Kinder entsprechen auch die drei Eucharistischen Hochgebete für Kinder von 1974, an denen diese durch mehrfache Akklamationen – eine Neueuerung – Anteil nehmen können.

Eine besondere Aufgabe stellte sich mit der Übersetzung des Canon Romanus, der als heutiges Hochgebet I weiterbesteht, doch nicht mehr genügte. In der Allgemeinen Einführung zum Messbuch findet sich ein Aufriss der Struktur eines Hochgebets mit seinen acht wichtigen Elementen.⁵ Nach diesen Vorgaben wurden im Zuge der nachvatikanischen Reform zum ersten Mal seit dem 6. Jahrhundert neue Texte formuliert und konfirmiert. In Deutschland sind offiziell zur Zeit, d. h. 2003, 12 Hochgebete zugelassen: die Hochgebete 1, 2, 3 und 4 des Messbuchs, das Hochgebet der Versöhnung, das Hochgebet für Taubstumme, drei Hochgebete für Kinder zur Verwendung, wenn „der größere Teil der Mitfeiernden Kinder sind“ und das überarbeitete frühere „Hochgebet für die Schweiz“, heute „Hochgebet für Messen für besondere Anliegen“. Das von Rom zur Auswahl gestellte zweite Hochgebet der Versöhnung, das von der DBK nicht übernommen worden war, wird in die neue Messbuchauflage hineinkommen und ist dann als 13. Hochgebet zugelassen. Es war historisch betrachtet eine überaus große Leistung, so viele Texte neu zu schaffen. Eine umfassende Auswahl ist damit gegeben. Doch wird nach 25 Jahren der Erprobung auch für die Hochgebete eine Überarbeitung gewünscht. Weitere Texte auf muttersprachlicher Basis werden immer wieder angemahnt.

Der Stand der Messbuchrevision

Nach über einem Vierteljahrhundert der Erprobung ab 1975 stellt sich die Frage, wieweit die Präsidialgebete im Deutschen Messbuch sich bewährt haben und wo sie nach den gemachten Erfahrungen verbesserungswürdig sind. Es gibt Forderungen nach einer weitergehenden Revision des Messbuchs, aber auch erbitterte Kritik mit der Behauptung, Teile der Übersetzungen seien Entstellung der Tradition. Die zweite Auflage des Messbuchs von 1988 blieb davon unberührt, denn sie enthielt nur geringe Änderungen, die denen in der Zweitaufgabe des Missale Romanum entsprachen.

Im Jahr 1991 bat die römische Gottesdienstkongregation die nationalen Bischofskonferenzen, für die nächste, dritte Auflage des Missale Ideen und Meinungen mitzuteilen, die sie für interessant hielten.⁶ Bereits 1988, 3 Jahre vorher, hatte die „Internationale Arbeits-

⁴ Vgl. Direktorium für Kindermessen. In: Die Meßfeier – Dokumentensammlung. Auswahl für die Praxis. Hg. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn ⁷1998 (Arbeitshilfen 77) 145–161 [auch in: TLKÖ 1, 7–27]; Richtlinien der Deutschen Bischofskonferenz für Meßfeiern kleiner Gemeinschaften (Gruppenmessen) ebd. 163–172.

⁵ AEM 55.

⁶ Studien und Entwürfe zur Meßfeier. Texte der Studienkommission für die Meßliturgie und das Meßbuch. Hg. E. Nagel [u. a.]. Freiburg 1995, 15.

gemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet (IAG)“ eine Kommission mit dem Auftrag einberufen, die bisherigen Erfahrungen mit dem Messbuch systematisch zu erfassen, die notwendigen Änderungen für eine Neuausgabe zu formulieren und entsprechende Vorschläge zu unterbreiten. Das Gremium wurde „Studienkommission für die Messliturgie und das Messbuch“ genannt. Der Vielfalt der Fragen entsprechend bildete die Kommission 7 Arbeitsgruppen mit jeweils 6–8 Mitgliedern für die Bereiche Grundsatzfragen, Strukturfragen, Ordo Missae, Gebetstexte, Schriftlesungen, Musik und Kirchenjahr. Klar war von Anfang an, dass ein besonderer Schwerpunkt der Arbeit auf einer Revision der Gebetstexte liegen würde. Eine Auswahl aus den Ergebnissen der „Studienkommission“ veröffentlichte das Deutsche Liturgische Institut 1995 in dem Band „Studien und Entwürfe zur Meßfeier“, darunter auch Neufassungen der Gebetstexte.⁷ Die Tagesgebete für die Sonntage im Jahreskreis wurden in lateinischer Form, in der Messbuchform und in überarbeiteter Fassung nebeneinandergestellt und zur Stellungnahme veröffentlicht. Diese Veröffentlichung rief Zustimmung, aber auch vehemente Kritik von konservativer Seite hervor. Wohl mit Rücksicht darauf, aber auch mit Berufung auf eine angekündigte neue Übersetzerinstruktion wurde die Diskussion der Ergebnisse der „Studienkommission für die Messliturgie und das Messbuch“ vertagt. Der geplante zweite Band der „Studien und Entwürfe zur Messfeier“ konnte nicht mehr erscheinen.

Die Instruktion „Römische Liturgie und Inkulturation“ von 1994

Zur Verwirklichung der Art. 37–40 der Liturgiekonstitution erließ die Gottesdienstkongregation die 4. Instruktion „Varietates legitimae“, deutsch „Römische Liturgie und Inkulturation“.⁸ Die abendländische Liturgie wird hier als Frucht einer langen Inkulturation verstanden.⁹ Mit „Inkulturation“ ist eine Doppelbewegung gemeint. Einerseits befruchtet die Liturgie „sozusagen von innen her die geistigen Vorzüge und Anlagen eines jeden Volkes [. . .], festigt, vollendet und erneuert sie in Christus“, wirkt also in die Kultur hinein. Andererseits nimmt die Kirche Werte der Kulturen in sich auf und lässt dies in der Liturgie Gestalt annehmen.¹⁰ Dies betrifft den Bereich der liturgischen Sprache wie der Gesten und Haltungen. Dabei ist von den Bischöfen jeweils zu prüfen, welche Elemente der Volkssprache und der Bräuche übernommen werden können. Die in den römischen Büchern seit dem II. Vatikanum vorgesehenen Anpassungsmaßnahmen reichen im Allgemeinen aus, um berechnete, von den Bischöfen anerkannte Wünsche zu verwirklichen.¹¹ Bei allen weitergehenden Projekten gilt, die Inkulturation hat ihre Grenzen darin, dass die Liturgie immer Zeichen und Instrument der Einheit im Rahmen des römischen Ritus bleiben muss und keine neuen Ritusfamilien entstehen dürfen. Deshalb müssen alle Initiativen der Bischofs-

⁷ Ebd. 55–114.

⁸ KONGREGATION FÜR DEN GOTTESDIENST UND DIE SAKRAMENTENORDNUNG, Römische Liturgie und Inkulturation. IV. Instruktion zur ordnungsgemäßen Durchführung der Konzilskonstitution über die Liturgie (Nr. 37–40). 25.1.1994. Hg. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn (VApS 114). Der lateinische Titel lautet: „Varietates legitimae“. Erst 2001 folgt die Fortsetzung zu Art. 36 (s. Anm. 10).

⁹ Ebd. Nr. 17 u. 20.

¹⁰ Ebd. Nr. 4–5.

¹¹ Ebd. 7. Die kulturelle Entwicklung in den westlichen Gesellschaften wird nicht als Begründung angesehen.

konferenzen mit der Kongregation abgesprochen werden, und alle Publizität muss vermieden werden, die das liturgische Leben eines Landes beeinflussen könnte.¹²

Die Instruktion „Der Gebrauch der Volkssprachen“ von 2001

Am 28.3.2001 erschien die 5. Instruktion der „Kongregation für den Gottesdienst mit dem Titel „*Liturgiam authenticam*“, deutsch „Der Gebrauch der Volkssprachen bei der Herausgabe der Bücher der römischen Liturgie“, zu Art. 36 der Liturgiekonstitution.¹³ Wie der Titel sagt, geht es um die Wahrung der Authentizität der römischen Liturgie im Bereich der Übersetzungen.¹⁴

Bei dieser Instruktion fällt auf, wie anders die Akzente im Vergleich mit der Instruktion von 1969 gesetzt sind. Während 1969 bei den Orationen zuerst ihre Funktion, das Gebet der Gläubigen auszudrücken, genannt wird, betont die Instruktion von 2001: „die Worte [. . .] in den liturgischen Feiern [. . .] zielen nicht in erster Linie darauf ab, [. . .] die innere Verfassung der Gläubigen widerzuspiegeln, sondern sie drücken Wahrheiten aus, welche die Grenzen von Zeit und Ort überschreiten“. Darum müssen die Übersetzungen als „authentische Stimme der Kirche verlässlich sein“¹⁵. Nicht die jetzt versammelte Gemeinde, sondern die universelle römische Kirche bestimmt die Gebetsform. Nur deren Objektivität kann die Feiernden in die Kirche integrieren. Die Frage dabei ist, ob authentische Liturgie nicht beider Pole bedarf, der Einheit mit dem Ritus der Gesamtkirche wie auch der Lebensnähe zu den Feiernden.

Die Instruktion sieht die tradierten Orationen primär als Glaubensausdruck der Kirche in der Geschichte und damit Norm des Betens für heute. Als Begründung wird der alte Grundsatz „*lex orandi – lex credendi*“ zitiert, wonach die Gebetstradition auch Richtschnur des Glaubens der Kirche ist. Deshalb ist die Übersetzung der liturgischen Texte der römischen Liturgie nicht in erster Linie Ausdruck von muttersprachlicher Kreativität, sondern es geht darum, „getreu und genau zu übertragen [. . .], das heißt ohne Auslassungen und Zusätze, was den Inhalt betrifft, und ohne Paraphrasen oder Erklärungen“¹⁶. Was also in der Instruktion von 1969 der Übersetzung der Hochgebete vorbehalten war, wird nun auf alle Orationen ausgedehnt. Dass die tradierten Orationen über ihre Normfunktion hinaus auch zeitgebundene Glaubensformulierung sind und damit der Veränderung und Entwicklung unterliegen, bleibt im Hintergrund.

Die Instruktion von 2001 sieht die Einheit der römisch-lateinischen Liturgie und damit der Kirche gefährdet und nimmt auch den Vorwurf angeblicher Glaubensabweichungen in den bisher vorliegenden Übersetzungen auf. Darum werden die Bestimmungen über die Übersetzungen verschärft und die römische Zuständigkeit zum ersten Mal auf die diözesan-

¹² Ebd. 65–67. Vgl. Nr. 27, wo die Ordnungsbefugnis des Apostolischen Stuhles und der Bischofskonferenzen mit der Sicherstellung der „Rechtgläubigkeit“ des Gottesdienstes begründet wird.

¹³ KONGREGATION FÜR DEN GOTTESDIENST UND DIE SAKRAMENTENORDNUNG, *Der Gebrauch der Volkssprache bei der Herausgabe der Bücher der römischen Liturgie. Liturgiam authenticam. Fünfte Instruktion „zur ordnungsgemäßen Ausführung der Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie“* (zu Art. 36 der Konstitution). Lateinisch – Deutsch. 28.3.2001. Hg. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn (VApS 154).

¹⁴ Vgl. zur Bewertung und den kritischen Stimmen W. HAUNERLAND, *Der Gottesdienst der Kirche zwischen Universalität und Individualität*. In: LJ 52 (2002) 135–157.

¹⁵ *Liturgiam authenticam* (s. Anm. 13) 7. Vgl. HAUNERLAND (s. Anm. 14) 137f.

¹⁶ *Liturgiam authenticam* (s. Anm. 13) 6f und 19f.

nen Gesangbücher ausgedehnt. Es wird nun darauf ankommen, welche Konsequenzen die Bischofskonferenzen ziehen. Es ist immerhin bemerkenswert, dass die Herbst-Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz 2002 ihren Vorsitzenden gebeten hat, Bedenken gegen „die Komplizierung und Erschwerung der Übersetzungsarbeit“ durch die römischen Maßgaben vorzutragen.

Die Instruktion von 2001 ist auf starke Kritik gestoßen, Nach der Meinung des emeritierten Bischof Rembert Weakland aus Milwaukee ist sie eine eindeutige Absage an die Instruktion von 1969, auf die auch nicht mehr Bezug genommen wird.¹⁷ Weakland sieht sie unter den Einfluss einer Gruppe, die eine „Reform der Reform“, eine Rückkehr zum Zweiten Vatikanum und vor den Beginn der Liturgiereform, wünscht, um angebliche Fehler und Irrtümer der Liturgiereform zu korrigieren.¹⁸ Wieweit dieser Einfluss genau geht, wird die Zukunft zeigen. Immerhin hat Papst Johannes Paul II. in aller Klarheit festgestellt, dass die Liturgiereform „in Treue zur Tradition und Öffnung für einen legitimen Fortschritt [. . .] streng traditionsgebunden nach der Norm der Väter“ vorgenommen worden sei und sich bewährt habe.¹⁹

Die 2002 erschienene 3. Auflage des Missale Romanum weist wiederum nur geringe Änderungen auf. Die jahrelangen Vorarbeiten in den verschiedenen Sprachbereichen, auch die der IAG, wurden nicht berücksichtigt. Diese steht nun vor der Aufgabe, das bisher verwendete Deutsche Messbuch dieser neuen Auflage des Missale anzupassen. Damit wird auch über die liturgischen Texte in ihrer deutscher Übersetzung und das deutsche bisherige Eigentum neu zu entscheiden sein. Die endgültigen Ergebnisse hängen zudem von der Konfirmierung in Rom ab.

Sieben Thesen zum Umgang mit den liturgischen Texten

Die Liturgen müssen mit der geschilderten Situation fertig werden, dass eine Weiterführung der liturgischen Reform im Sinn der Verbesserung und Neufassung der geltenden Übersetzungen und der Komposition von neuen Texten augenblicklich nicht möglich ist. Für diese Übergangszeit sollen nun in aller Vorsicht zum Umgang mit den Präsidialgebeten Vorschläge für die Praxis gemacht werden.

1. Trotz aller inhaltlichen, vor allem auch übersetzungsbedingten Schwierigkeiten gilt weiterhin: Die römische Tradition des Gebetsgutes verlangt als „lex credendi“ grundsätzlich Respekt. Die Knappheit und Prägnanz der römischen Texte macht diese vielfach zu sprachlich-theologischen Kunstwerken. In einer guten Übersetzung können sie wertvolles Glaubensgut erschließen und sind weit genug gefasst, um auch heute die Gläubigen anzusprechen und als „lex orandi“ das Beten zu inspirieren. Eine be-

¹⁷ R. WEAKLAND, Liturgie zwischen Erneuerung und Restauration. In: *HID* 56 (2002) 83–93, hier 83.

¹⁸ Hierhin gehört die Kritik an Tendenzen, die Kirche würde die Grundlagen des Glaubens bis zur Unkenntlichkeit dem jeweiligen „Mainstream“ opfern, statt den Konflikt zwischen Anpassung und Widerstand auszuhalten. Vgl. F. ILLIES, „Letzter Platz“. In: *F.A.Z.* Feuilleton vom 16.11.2002, sowie die nachfolgenden Leserbriefe, etwa in: *F.A.Z.* vom 23.11.2002, 42. Vgl. M. MOSEBACH, Haeresie der Formlosigkeit. Die römische Liturgie und ihr Feind. (Für Robert Spaemann in Dankbarkeit). Wien [u. a.] 2002.

¹⁹ JOHANNES PAUL II., Apostolisches Schreiben zum XXV. Jahrestag der Konzilskonstitution *Sacrosanctum Concilium* über die heilige Liturgie (4.12.1988). Hg. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 1989 (VApS 89) 4.

stehende Fremdheit verweist auf das besondere Profil des Offenbarungsglaubens, der in der Umgangssprache nicht aufgeht, sondern seine eigene Sprache verlangt.

2. Die eucharistischen Hochgebete sind Texte von höchster Wertigkeit. Was die Instruktion von 1969 verlangt, dass sie „integre et fideliter übersetzt werden, ohne Änderungen, Auslassungen oder Zusätze“, muss auch für den Umgang mit diesen Kerngebeten gelten. Weder Einschübe noch leise Rezitation von Strophen sind statthaft. Die Texte sollen bis zur offiziellen Revision für den einzelnen Liturgen unantastbar bleiben. Vor den vielen privaten Schöpfungen ist zu warnen, sie entsprechen meistens wenig den inhaltlichen und formalen Anforderungen. Das bestehende Repertoire ermöglicht eine weitgehende Auswahl. Beim Vortrag ist bis jetzt die Möglichkeit kaum genutzt, nach dem Vorbild der Kinderhochgebete die Teilnahme der Gläubigen durch weitere Akklamationen zu intensivieren und vor allem das „Amen“ der Schlussdoxologie auszugestalten. Insgesamt zeigt die Erfahrung: Es ist augenblicklich das kleinere Übel, mit den bestehenden Unvollkommenheiten auszukommen, als in eigener Regie Veränderungen vorzunehmen.
3. Viele Orationen sind in ihrer bisherigen Übersetzung durchaus annehmbar. Für Änderungen ist zu beachten, dass nur Kontinuität im Textbestand Vertrautheit schenkt und dadurch den Akt des Betens, dem die Texte dienen wollen, erleichtert. Die alten Texte sind wie alte Mäntel, die den Heutigen vererbt wurden und noch wunderbar wärmen können, obwohl sie abgetragen sind. Die immer bei alten Texten vorhandene Spannung zwischen Nähe und Distanz kann durchaus fruchtbar sein. Andererseits muss gewährleistet sein, dass die Gläubigen den Sinn der in den heutigen liturgischen Büchern enthaltenen Texte verstehen.²⁰ Wenn aus pastoralen Gründen, etwa bei eindeutiger Unverständlichkeit einer Oration speziell für Kinder, Neuformulierungen unumgänglich sind, sind die Regeln des Kindermessdirektoriums zu beachten. Dann aber sollte vom Inhalt der offiziellen Vorlage im Messbuch ausgegangen werden. Die Grundstruktur einer Oration aus Gottesanrede, lobpreisender Anamnese, Bitte und Schlussformel muss gewahrt bleiben. Nur eine schriftliche Vorbereitung verhindert die Wiederkehr von Lieblingsgedanken und Formulierungen des Liturgen. Gegenüber neuen Texten ist eine kritische Sicht erforderlich. Oft verfehlen solche Texte die lobpreisende Anamnese, fallen mit der Bitte ins Haus und leiden an moralisierenden Appellen.
4. Mit Blick auf die textlichen und übersetzungsbedingten Probleme der Orationen gibt es sozusagen einen Trost, der aber auch Verpflichtung ist. Der Sinn der Oration ist ja primär die Hinführung der Mitfeiernden zum Gebetsakt. Dabei gilt, dass die Art und Weise des Vollzugs genau so wichtig ist wie der Textinhalt. Wenn der Liturge nicht ritualistisch abliest, sondern persönlich mit-betet und eben darin vor-betet, leitet er die Gemeinde zur Erhebung der Herzen zu Gott hin, die den Gebetsakt ausmacht. Der angemessene Vollzug allein der Anrede „Gott“ mit der nachfolgenden Stille vor dem Corpus der Oration verhilft zur tieferen Sammlung. Hier wird leider viel falsch gemacht. Oberflächlich sowie viel zu schnell und ohne Stillezone gesprochene Gebete sind eher die Regel als die Ausnahme. Schließlich gehört zum Gebet auch die

²⁰ Vgl. Römische Liturgie und Inkulturation (s. Anm. 8) Nr. 33. Dieser Gesichtspunkt ist als Zitat von SC 14–19 allerdings eher nebenbei erwähnt.

Gebärdensprache, die den Gebetsakt für die Gemeinde versinnlicht und einen Text zum Sprechen bringt. In der Praxis ist sie oft unterentwickelt.²¹

5. Neben den feststehenden Orationstexten bietet das geltende Messbuch viele Möglichkeiten für Kreativität in der textlichen Gestaltung, die genutzt werden sollen, so die Einleitung, die Fürbitten, den Gruß, die Einladung zum Vaterunser usw. Der Liturge hat hier die Chance, gut formulierte, inhaltlich aktuelle und ansprechende Texte zu formulieren, die Ausdruck des Glaubens der Kirche und gleichzeitig Ausdruck des Lebens und der religiösen Erfahrung der Menschen sind.
6. Die Messe vor allem am Sonntag ist die Hochform der Feier des Glaubens. Zu ihr gehört wesentlich, dass sie ihre kirchliche Grundgestalt wahrt, wie sie die Tradition festhält. Dies ist ein Zeichen dafür, dass Liturgen und Gemeinde nicht autonom sind, sondern in der Nachfolge und im Auftrag des eigentlichen Vorstehers Christus feiern. Die Eucharistie ist nicht dazu bestimmt, Außenstehende in den Glauben einzuführen, wie dies irrtümlicherweise die sogenannte „Thomasmesse“ in evangelischen Kreisen realisieren möchte. Die Eucharistie setzt die Initiation in das christliche Leben mit seiner Sprache und seinen Symbolen voraus.

Schließlich ist die Einwicklung katechumenal ausgerichteter Feiern mit Formen wichtig, welche der Situation und den Standpunkten der Menschen, die auf der Suche sind, entgegenkommen. Sie können die Bedürfnisse auffangen, welche so nicht in die Messe gehören. Hier ist der Erfurter Bischof Joachim Wanke vorangegangen.²²

7. Die bestehenden Gebetsformulierungen im Deutschen Messbuch sind – wie alle menschlichen Schöpfungen – immer Sprache über die Grenze zum Unsagbaren hinaus und finden nur in der Selbstoffenbarung des „Wortes“ ihre verlässliche Stütze.²³ Darum sind sie unvollkommen und bleiben der Verbesserung bedürftig. Doch ist eine „Reform der Reform“ unnötig und falsch. Die Lösung liegt in der geduldigen, kritischen und kreativen Weiterführung derjenigen Reform, die im Auftrag der Kirche nach dem Vatikanum II. mit den liturgischen muttersprachlichen Büchern begonnen worden ist. Eine Blockade auch in bester Absicht ist keine Lösung. Die berechtigten Wünsche an die liturgischen Ordines einfach unter den Tisch zu kehren, erzeugt zunehmend chaotische Zustände, die der Kirche großen Schaden zufügen. Die Bischöfe sollten intensiv darauf drängen, dass der bewährte Weg der vatikanischen Liturgiereform weitergegangen wird, und dazu ihren Einfluss in Rom geltend machen.

²¹ Vgl. F. KOHLSCHIEIN, Vor-Beten. Überlegungen zu einem sinnvollen Vollzug der Amtsgebete. In: Gd 32 (1998) 68–69.

²² Vgl. HAUNERLAND (s. Am. 14) 149f und 156.

²³ Vgl. A. ROTZETTER, Sprache an der Grenze zum Unsagbaren. Für eine zeitgemäße Gebetssprache in der Liturgie. Ostfildern 2002.

Andreas Heinz, Trier

Vor 40 Jahren – Aufbruch in und mit der Liturgie

Klosterneuburg und Trier.¹ Ein neues Buch eines Klosterneuburger Chorherrn präsentiert im Deutschen Liturgischen Institut in Trier! Das verführt zur Geschichte. Wir dürfen uns verführen lassen. Die Geschichte, zu der diese beiden Namen führen, ist die Vorgeschichte des Jahrhundertereignisses Konzil, das auch die zentrale Bezugsgröße aller Beiträge darstellt, die Herr Dr. Andreas Redtenbacher unter dem Titel „Liturgie und Leben“ in seinem neuen Buch zusammengestellt hat.²

Fast auf den Tag genau, vor nunmehr 40 Jahren, ging die erste Runde der Konzilsdebatte über das Liturgieschema zu Ende. Am 14. November 1962 stimmte die Vollversammlung erstmals über die Grundpositionen des Dokuments ab. Das Bangen der Experten war groß. Würden die Bischöfe nach den vielen kritischen und ablehnenden Interventionen in der Aula tatsächlich die Weichen in Richtung Reform stellen? Der unvergessene Konzilschronist, der Schweizer Jesuit Mario von Galli, kommentierte nach dem Votum begeistert: „Das war der erste wirklich große Konzilstag!“³ Die Trendabstimmung hatte eine überwältigende Zustimmung erbracht. Das Eis war gebrochen. Der Aufbruch konnte beginnen.

Professor Emil Josef Lengeling, einer der maßgeblichen Mitgestalter der Reform, hat zutreffend bemerkt: Das Konzil konnte reichlich ernten, was „in den letzten Jahrzehnten unter dem Anhauch des Heiligen Geistes herangereift war“.⁴ Damit sind wir wieder bei der Vorgeschichte. Wenn im Rückblick in die Zeit der Liturgischen Bewegung in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts nach Namen gefragt wird, gehört der Klosterneuburger Chorherr Pius Parsch in die erste Reihe.⁵ Auch im Trierer Dom wurden in den 30er Jahren die Texthefte seines „Volksliturgischen Apostolats“ ausgelegt. Hier hatte die Liturgische Bewegung in dem damaligen Generalvikar Heinrich von Meurers (1935–1951) ihren großen Freund und tatkräftigen Förderer.⁶ Er hat nicht nur die Klosterneuburger Gottesdiensthilfen gegen den Widerstand namhafter Mitglieder des Domkapitels in den Dom gebracht. Er tat auch sonst alles, um das gottesdienstliche Leben der Diözese „volksliturgisch“, wie es damals hieß, zu erneuern. Pius Parsch verfolgte diese Maßnahmen mit größter Sympathie. Er bescheinigte 1940 in seiner Zeitschrift „Bibel und Liturgie“ dem Bistum Trier, dass es *in liturgicis* allen

¹ Der folgende Beitrag ist der Text des Kurzvortrags, den der Verfasser am 19. November 2002 in Anwesenheit von Generalabt Bernhard Backovsky CanReg (Stift Klosterneuburg) im Konferenzsaal des Deutschen Liturgischen Instituts in Trier gehalten hat, anlässlich der Präsentation des neuen Buches von A. REDTENBACHER, *Liturgie und Leben. Erneuerung aus dem Ursprung. Liturgiewissenschaftliche Beiträge mit einem Vorwort von Franz Kardinal König*. Würzburg: Echter-Verlag 2002. Für den Druck wurden lediglich die Anmerkungen hinzugefügt.

² Vgl. den in Anm. 1 mitgeteilten vollen Titel.

³ Vgl. Das Konzil. Chronik der ersten Sessio. Ein Bild- und Textbericht von Mario von Galli und Bernhard Moosbrugger. Olten [o. J.] [1963] 83.

⁴ E. J. LENGELING, *Liturgiekonstitution*. Münster 1964 (RLGD 5/6) 37.

⁵ Vgl. Mit sanfter Zähigkeit. Pius Parsch und die biblisch-liturgische Erneuerung. Hg. N. Höslinger – Th. Maas-Ewerd. Klosterneuburg 1979; REDTENBACHER (s. Anm. 1) 81–101 (Lit.).

⁶ Vgl. A. HEINZ, Heinrich von Meurers (1888–1953). Ein Leben im Dienst der liturgischen Erneuerung. In: LJ 43 (1993) 94–108.

deutschen Diözesen beispielhaft vorangehe.⁷ Parsch wird dabei an die von Generalvikar Heinrich von Meurers vorangetriebene und von seinem Mitarbeiter Johannes Wagner, dem späteren langjährigen Leiter dieses Hauses (1953–1975), ausgeführte, kühne Reform des Trierer Diözesanrituales gedacht haben.⁸ 1939 bekam Trier einen Taufritus, der nicht nur fast ganz deutsch war, sondern auch die Gemeinde tätig in die Feier einbezog. Die volksliturgisch gestaltete Trierer Firmordnung wurde in ihrer verbesserten zweiten Auflage 1938 in Klosterneuburg gedruckt. Auch über die Arbeiten an dem durchgehend deutschen Trierer Begräbnisritus, der 1942 eingeführt wurde, war Pius Parsch aus erster Hand informiert. Für ihn waren alle diese Initiativen vorbildlich.

Rom sah das freilich anders. Dort war man ebenfalls bestens über die „volksliturgischen“ Reformmaßnahmen des Trierer Generalvikars und späteren ersten Präsidenten des deutschen Liturgischen Instituts informiert. Ausgerechnet ein Trierer Diözesanpriester war es, der die Päpstliche Nuntiatur in Berlin über die liturgischen Experimente in seinem Heimatbistum auf dem Laufenden hielt. Der Informant war der Verfasser des damals viel Staub aufwirbelnden Buches „Sentire cum ecclesia“.⁹ Der emeritierte Salzburger Liturgiker Franz Nikolasch hat Pfarrer Doerners Buch als „einen Extremfall an Gehässigkeit und Bössartigkeit gegen die Liturgische Bewegung“ charakterisiert.¹⁰

Als Bischof Franz Rudolf Bornewasser († 1951), ohne das Placet der Ritenkongregation einzuholen, den neuen volkssprachlichen Begräbnisritus 1942 verpflichtend einführte, griff Rom ein. Das neue Begräbnisrituale war schon in den Pfarreien, der Einföhrungstermin bekannt gemacht – da traf den Bischof wie aus heiterem Himmel ein römischer Befehl.¹¹ Rom verlangte von ihm ohne Wenn und Aber, das Buch für die Feier des Begräbnisses zurückzuziehen und seinen Gebrauch zu verbieten. Generalvikar von Meurers reiste nach Berlin. Nur mit Mühe konnte er den Nuntius, Erzbischof Cesare Orsenigo, bewegen, auf der Ausführung des Befehls nicht zu bestehen und die Sache stillschweigend zu tolerieren.

Volksliturgie in der Volkssprache! Das war in der Zeit des nationalsozialistischen Kirchenkampfes keine Marotte der „Hyperliturgen“, sondern ein pastoral ungemein wichtiges Lebens- und Überlebensprogramm. Diese Besinnung auf die Liturgie als spirituelle Energiequelle des Christseins in einer dunklen Zeit ist auch der tiefere Grund für ein anderes

⁷ Vgl. P. PARSCH, Eine Diözese ordnet ihre Totenliturgie volksliturgisch. In: BiLi 15 (1940/41) 21–25; zum Kontext: A. HEINZ, Die Feier der Sakramente in der Sprache des Volkes. Zur Rituale-reform vor dem Zweiten Vaticanum. In: TThZ 102 (1993) 258–270.

⁸ Vgl. A. HEINZ, Johannes Wagner zum Gedenken mit einer Bibliographie seiner Schriften. In: LJ 50 (2000) 1–19. Zur Trierer Rituale-reform vgl. DERS., Liturgiereform ohne Rom. Ein unbekanntes Kapitel aus der Vorgeschichte des deutschen Einheitsrituales (1950). In: Geist und Kirche. Studien zur Theologie im Umfeld der bei den Vatikanischen Konzilien. FS Heribert Schaaf. Hg. H. Hammans – H.-J. Rendenbach – H. Sonnemans. Paderborn 1990, 115–163. Zur Beschreibung der Trierer Ritualefaszikel vgl. A. HEINZ, Die gedruckten liturgischen Bücher der Trierischen Kirche. Ein beschreibendes Verzeichnis mit einer Einführung in die Geschichte der Liturgie im Trierer Land. Trier 1997 (Veröffentlichungen des Bistumsarchivs Trier 32) 52–55.214–219.

⁹ Vgl. A. DOERNER, Sentire cum Ecclesia. Ein dringender Aufruf und Weckruf an Priester. Mönchen-Gladbach 1941.

¹⁰ F. NIKOLASCH, August Doerners „Sentire cum Ecclesia“ und die Liturgische Bewegung. In: Der Modernismus. Beiträge zu seiner Erforschung. Hg. G. Weinzierl. Graz – Köln – Wien 1974, 303–327, hier 324.

¹¹ Vgl. HEINZ, Liturgiereform ohne Rom (s. Anm. 8) 143–163; Th. MAAS-EWERD, Die Krise der Liturgischen Bewegung in Deutschland und Österreich. Regensburg 1980 (StPaLi 3) 197–242.

damals immer wieder vorgebrachtes Reformdesiderat: die Wiederherstellung der *Vigilia paschalis*.

Pius Parsch war einer der ersten, der nicht müde wurde zu fordern: „Gebt uns Ostern wieder!“ Er selbst hat mit seiner Klosterneuburger Personalgemeinde St. Gertrud die Ostervigil mehr als ein Jahrzehnt lang in der Osternacht gefeiert, ehe dies 1951 von Rom auch offiziell gestattet wurde, vorsichtig, zunächst nur für ein Jahr.¹² Aber Pius Parsch hat nach seinen eigenen Worten über seinen Vorstoß „den Schleier der Nacht“ gebreitet. In Trier hat man, inspiriert von der volksliturgischen Pionierpfarrei der Leipziger Oratorianer, an Ostern 1941 zum ersten Mal gewagt, die Osternacht in einer Pfarrgemeinde, und zwar in der im Zentrum der Stadt, zwischen Dom und Bischofshof gelegenen Liebfrauenbasilika, in der Frühe des Ostersonntags zu feiern, mit deutschem Exultet und deutschen Messgesängen.¹³ Trotz römischen Einspruchs ist man dabei geblieben, bis die Reform der Karwochenliturgie unter Papst Pius XII. 1955 mehr gewährte, als die Pioniere der Liturgischen Bewegung zu hoffen gewagt hatten.

Es geschieht nicht nur aus Pietät, wenn wir uns bei dem heutigen Anlass an zwei führende Persönlichkeiten der Liturgischen Bewegung und an die damaligen Austauschbeziehungen zwischen Klosterneuburg und Trier erinnern. Ohne ihre „mit sanfter Zähigkeit“, aber auch mit tätiger Ungeduld vorangebrachten „volksliturgischen“ Reformanliegen hätte es den großen Aufbruch in der Liturgie der Kirche wohl so nicht gegeben.

Das erste große Aufbruch-Zeichen, die Reform der Liturgie der Heiligen Woche, wurde schon vor dem Konzil (1955) gesetzt. Weder Heinrich von Meurers († 1953), noch Pius Parsch († 1954) haben es noch erleben dürfen. Erst recht konnten sie nicht ahnen, dass wenige Jahre später ein Papst kommen würde, der die Kühnheit hatte, ein Ökumenisches Konzil einzuberufen.

Seine sichtbarste Frucht ist zweifellos die Liturgiereform. Mit ihr geschah ein Aufbruch im innersten Lebensbereich der Kirche. Kardinal König sagt zu Recht im Geleitwort zu dem heute vorzustellenden Buch von Dr. Redtenbacher: „Die Liturgie führt nicht zur Mitte der Kirche, sondern sie ist selbst die Mitte der Kirche, in der Menschliches und Göttliches zusammenwächst.“¹⁴

Aufbruch in dieser Mitte der Kirche! Ich meine Auf-Bruch hier im ursprünglichen Sinn des Wortes: Verhärtetes wurde auf-gebrochen. Eine Ordnung, die lange, zu lange, gleichsam erstarrt und eingefroren war, ist auf breiter Front aufgebrochen. Mein verehrter Lehrer und Vorgänger, Balthasar Fischer († 2001)¹⁵, hat oft das Bild vom Gipsverband gebraucht, aus dem die Liturgie der Kirche durch die Reform befreit wurde.

¹² Vgl. zur Erneuerung der Kar- und Osternachtliturgie den zusammenfassenden Überblick: A. HEINZ, Liturgiereform vor dem Konzil. Die Bedeutung Pius' XII. (1939–1958) für die gottesdienstlichen Erneuerung. In: LJ 49 (1999) 3–38, hier 4–18.

¹³ Vgl. HEINZ (s. Anm. 6) 96f. Das „Trierer Experiment“ der am Ostermorgen in deutscher Sprache gefeierten Ostervigil ist eingehend dargestellt in meinem Beitrag für die voraussichtlich im Frühjahr 2003 erscheinende FS Franz Kohlschein (Bamberg): Volksliturgisch gestaltete Kargottesdienste und deutsche Ostervigil am Ostermorgen. Ein umstrittener Reformversuch in Trier 10 Jahre vor der Wiederherstellung der Osternacht durch Papst Pius XII.

¹⁴ REDTENBACHER (s. Anm. 1) 10f.

¹⁵ Vgl. A. HEINZ, Balthasar Fischer zum Gedenken mit der Bibliographie seiner Schriften aus den Jahren 1992–2001. In: LJ 51 (2001) 121–137.

- Da war der Aufbruch aus dem sakralen, aber toten Latein in die lebendigen Volkssprachen. Dieser Aufbruch ermöglichte nun endlich das ungehinderte Zusammenwirken von Priester und Gemeinde, das die Pioniere der Liturgischen Bewegung so sehr herbeigesehnt hatten.
- Aufbruch aus einem kleruszentrierten Gottesdienst hin zu einer wirklichen Volk-Gottes-Liturgie mit einer Vielfalt von Laiendiensten.
- Aufbruch aus der schmalen Auswahl der alten Perikopenordnung zum reich gedeckten Tisch des Wortes Gottes in der neuen Messleseordnung, die auch in der Ökumene viel Zustimmung findet.
- Aufbruch aus der konfessionellen Enge zu gottesdienstlichen Feiern, in denen Christen verschiedener Traditionen gemeinsam Gott loben, für die Welt fürbittend eintreten und Zeugnis geben von ihrer Hoffnung.

Man könnte diese Liste von Auf-Brüchen leicht fortsetzen. Sie haben zu einem gründlichen Um- und Neubau der römischen Liturgie geführt. Das Haus der Liturgie ist, wenn ich es mit dem meiner Messdienerzeit vergleiche, aufs Ganze gesehen offener, weiter, heller, menschlicher und wohnlicher geworden.

Aber es sind auch Klagen zu hören. Ein Stadtpfarrer aus Saarbrücken schrieb kürzlich im Rückblick auf das, was aus der Liturgiekonstitution geworden ist, in der Trierer Bistumszeitung: „Das bisher Unantastbare, die ‚heilige Liturgie‘ wurde zu einem Experimentierfeld, und sie ist es vielfach noch. So sehe ich, dass die innere Einheit der Kirche bei uns auf ihrem Gipfel und an ihrer Lebensquelle, in der heiligen Liturgie, immer weniger sichtbar wird.“¹⁶

Wer wollte bestreiten, dass viele an die Gottesdienstreform geknüpften hochgespannten Erwartungen sich nicht erfüllt haben? Wen bedrückt es nicht, dass die Zahl der Teilnehmenden an der Sonntagsmesse so massiv zurückgegangen ist?

Ob das wirklich nur an der Liturgie liegt? Ob das tatsächlich hauptsächlich auf das Konto der mangelnden „ars celebrandi“ der Priester geht?¹⁷ Im Evangelium lag es bekanntlich auch nicht an der mangelnden Qualität des Mahles, dass die Geladenen nicht kommen wollten. Ich meine nicht, dass wir möglichst bald eine Reform der Reform brauchen. Die Reform hat uns eine rituelle Ordnung gebracht, die es uns ermöglicht, den Tisch des Wortes und der heiligen Eucharistie einladend und festlich zu bereiten und die Menschen an den Lebenswenden dort abzuholen, wo sie stehen.

Heute wird die heilsame Wirkung von Riten und Ritualen von vielen wieder entdeckt. Wir brauchen nicht krampfhaft neue zu suchen. Unsere Liturgie hält sie bereit. In der Zeitschrift „Gottesdienst“ hat ihr Hauptschriftleiter Eduard Nagel zutreffend bemerkt: „Wir haben sie [nämlich Rituale] und zerreden sie in Katechesen, statt diesen Schatz einfach aufzutun; sie mit ganzer Kraft zu feiern und auf diese Weise und ohne lange Reden etwas von dem darin liegenden Geheimnis erlebbar zu machen.“¹⁸ Das Ziel von Gottesdienstgestaltung darf wahrhaftig nicht darin bestehen, dass der Vorsteher oder die Vorbereitungsgruppe sich immer wieder etwas Neues einfallen lassen. Liturgie ist nicht etwas klug

¹⁶ V. KIEFER, in: Paulinus. Wochenzeitung im Bistum Trier, Nr. 46 v. 17. November 2002, 5.

¹⁷ Vgl. A. HEINZ, *Ars celebrandi. Überlegungen zur Kunst, die Liturgie der Kirche zu feiern*. In: QuLi 83 (2002) 107–126.

¹⁸ E. NAGEL, *Konkurrenz zum eigentlichen Symbol. Zur Diskussion um den Erstkommunion-gottesdienst*. In: Gd 35 (2001) 148f, hier 149.

Erdachtes und gut Gemachtes. Sie ist zuerst Gottes Handeln und sein Geschenk an uns. Und der Dienst derer, die von ihm in Dienst genommen werden, des Vorstehers und aller anderen Dienste, müsste vor allem darauf aus sein, die Mitfeiernden für diese unsichtbare Tiefe der Feier zu sensibilisieren, ihnen Augen, Ohren und Herz zu öffnen für den verborgenen Glanz des Mysteriums, das der in der Liturgie der Kirche uns so unerhört nahe kommende Gott selber ist.

Der Aufbruch in der Liturgie vor 40 Jahren war kein Selbstzweck. Er wollte im Letzten allen Gläubigen den Zugang zur Mysteriengegenwart des Heils erleichtern. Und nur wenn es gelingt, in den Feiern unserer erneuerten Liturgie etwas von der Schönheit und dem Glanz des Gottes-Festes inmitten unserer Welt aufleuchten und erfahrbar werden zu lassen, dürfen wir hoffen, dass uns auch der spirituelle Aufbruch geschenkt wird, der das eigentliche Ziel aller liturgischen Reformbemühungen war. Nur wer sich in das Licht stellt, empfängt Licht. Und nur wer Licht empfängt, kann es weitergeben.

Dr. Redtenbacher beschließt sein Buch mit einem Zitat aus Artikel 10 der Liturgiekonstitution. Dort steht das große Wort von der Liturgie als dem Gipfel, dem alles Tun der Kirche zustrebt und als der Quelle, aus der all ihre Kraft strömt. Das Konzil hat das als Feststellung formuliert. Aber wir tun gut daran, wenn wir es 40 Jahre nach Beginn der konziliaren Liturgiereform auch als Appell verstehen. Ein Appell an die Kirche und ihre Glieder, noch entschiedener die geistliche Kraft für ihren Dienst in der Welt und an den Menschen dort zu suchen, wo diese Kraft ihr am lebendigsten und kräftigsten zuströmt: in der Feier der heiligen Liturgie.

Anton Pomella †, Zürich

*Kirchenmusikreform als Liturgiereform**

Eigentlich hat die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils vom 4. Dezember 1963 – trotz der tiefgreifenden theologischen Neuorientierung – in wichtigen pastoralen Belangen sehr große Zurückhaltung an den Tag gelegt. Das bestätigen zum Beispiel die überaus vorsichtigen und engen Äußerungen bezüglich der Liturgiesprache oder der Freiheit bei der Textgestaltung. Demgegenüber darf jedoch festgestellt werden, dass in den nachfolgenden, in zähem Ringen zwischen verschiedenen Meinungen entstandenen Durchführungsbestimmungen der Musik im Gottesdienst weitaus bedeutendere Aufgaben und wesentlich neuere Zielsetzungen zugewiesen worden sind, als es der Text der Liturgiekonstitution erwarten ließ. Klar ist jedenfalls, dass mit der angestrebten Erneuerung der Liturgie selbstverständlich auch eine Erneuerung der Kirchenmusik beabsichtigt war, da ja das eine ohne das andere gar nicht denkbar ist. Wenn Musik, wie das Konzil sagt, „einen wesentlichen und integrierenden Bestandteil der Liturgie“ darstellt, dann ist sie selbstverständlich auch mitbetroffen von dem paradigmatischen Verständnisswandel, den die Liturgie in den vergangenen Jahrzehnten durchschritten hat.

Heute, bald 35 [bzw. 40 – Anm. d. Red.] Jahre nach dem säkularen Ereignis des Konzils, darf man zwar mit Recht behaupten, dass die erneuerte Liturgie in den Gemeinden weitgehend angenommen worden ist (wenn auch einzelne Gruppierungen damit Mühe bekunden oder sich der erneuerten Form gar verweigern).

Die Frage, die hier gestellt sein soll, lautet, ob auch die von der Liturgiereform geforderte Erneuerung der Kirchenmusik in den Gemeinden bzw. von den Kirchenchören und den für die Musik Verantwortlichen ähnlich bereitwillig mitvollzogen wurde. So eindeutig bejahend fällt die Antwort nicht aus. Klagen oder gar Anklagen zu formulieren hilft da jedoch nicht weiter. Es seien im Folgenden nur einige (längst nicht alle) Grundsätze, auf denen die liturgisch-musikalische Erneuerung beruht, in positiver Weise angesprochen und in Erinnerung gerufen.

1. Liturgie ist ihrem Wesen nach eine gemeinschaftliche Feier

Trägerin der Liturgie ist die ganze, hier und jetzt versammelte Gemeinde als Teil der Kirche. Wenn dieser Grundsatz stimmt, dann geht daraus hervor, dass die versammelte Gemeinde auch die Trägerin des liturgischen Gesangs ist. Wo diese grundlegende Voraussetzung beachtet wird, wird es einem Kirchenchor keine allzugroßen Schwierigkeiten bereiten, Gesänge, die vom Wesen und den inneren Gesetzmäßigkeiten der Feier her der ganzen Gemeinde zustehen, dieser regelmäßig auch zu überlassen. Es sollte keinen Gottesdienst geben, in dem die Gemeinde als Ganze sich überhaupt nie am Gesang beteiligen kann.

2. Der Chor ist Teil der Gottesdienst feiernden Gemeinde

Die bewusste Einbindung des Chores in die liturgische Versammlung – und nicht umgekehrt die Integrierung der Gemeinde in den Chorgesang – ist eine große Errungenschaft der

* Dieser Beitrag erschien erstmals in der Schweizerischen Kirchenzeitung Nr. 45/1998.

liturgischen Erneuerung. Sie korrigiert die irrige, aber immer noch verbreitete Vorstellung, der Chor sei der einzige musikalische Rollenträger. Der Kirchenchor trägt und feiert vielmehr den Gottesdienst mit als Teil der versammelten Gemeinde, dem die hohe Aufgabe zukommt, die Gemeinde zu animieren und sie anzuführen im Gesang, aber auch mit mehrstimmiger Musik die liturgischen Handlungen zu begleiten und zu vertiefen, Gestimmtheiten und Befindlichkeiten wie Freude, Trauer, Schmerz aufzunehmen und zum Ausdruck zu bringen, den Anlass bzw. den Festgedanken in gebührender Weise hervorzuheben und damit zur Festlichkeit der Feier beizutragen. Nur so nimmt die Musik real und auch zeichenhaft die vielfältigen Funktionen im Ganzen des liturgischen Geschehens wahr.

3. Die erneuerte Liturgie ruft nach neuen musikalischen Konzepten

Dass eine solche Sicht auch Ansprüche stellt an die Art der Musik (Zusammenwirken mit der Gemeinde) und darüber hinaus eine größere Vielfalt an musikalischen Formen fordert, darf nicht übersehen werden. Die Einteilung der Gesänge in Ordinarium und Proprium genügt nicht mehr und wird diesen Anforderungen nicht gerecht. Das neu gewonnene Verständnis von der dialogischen Struktur der Liturgie wie auch die Erkenntnis von der Wichtigkeit der Rollenverteilung sowie des funktionsgerechten Vollzugs liturgischer Handlungen ruft notwendig nach entsprechenden musikalischen Formen und Ausdrucksweisen. Ausgangspunkt bei der Schaffung solcher Musik kann nun nicht mehr das früher je als zusammengehörender Zyklus verstandene „Ordinarium“ oder „Proprium“ sein. Eine den Struktur- und Dramaturgiegesetzen der Liturgie weit angemessenere Orientierung bietet der Ansatz, ob es sich im einzelnen um „eigenständige“ oder eine liturgische Handlung „begleitende“ Gesänge handelt. Dass in diesem neuen musikalischen Konzept auch entsprechend durchkomponierte Hochgebetsvertonungen unter angemessener Beteiligung der Gemeinde ihren Platz und ein größeres musikalisches Gewicht haben als etwa die Vertonung des Glaubensbekenntnisses, sei hier ausdrücklich erwähnt.

Wenn auch die Schweiz sich in diesem Punkt als besonders initiativ gezeigt hat, so muss doch gesagt werden, dass man über einige wenige Versuche noch kaum hinausgekommen ist und dass die seltenen Vorkämpfer in dieser Sache nur zu gerne als unverbesserliche Idealisten belächelt werden, die es wagen, gegen den großen Strom zu schwimmen. Die resignierte Rückwendung zu einer vorkonziliaren Praxis wird wohl kaum der richtige Weg sein, auf dem die Kirchenmusik im dritten Jahrtausend ihren Beitrag zur Verkündigung des Evangeliums erfüllen kann.

4. Den „Schatz der Kirchenmusik“ den neuen Erkenntnissen anpassen

Wer sich allein auf die Werte der traditionellen Kirchenmusik zurückzieht, mag sich vermeintlich auf die Aussage der Liturgiekommission stützen können, wonach „der Schatz der Kirchenmusik [. . .] mit größter Sorge bewahrt und gepflegt werden“ möge (vgl. SC 114). In der Musikinstruktion von 1967 wird dazu aber ausdrücklich gesagt, dass „aus dem überlieferten Schatz der Kirchenmusik zunächst das hervorgeholt werden soll, was den Bedürfnissen der erneuerten Liturgie entspricht“ (vgl. IML, Art. 53). Ferner soll überprüft werden, „ob anderes diesen Bedürfnissen angepasst werden kann“ (ebd.).

In diesen Bereich spielt sicher auch das Problem der liturgischen Sprache herein. Ein Kirchenchor, der sich wirklich als Teil der hier und jetzt versammelten Gemeinde versteht,

wird es sich nicht leisten können, im heute vorwiegend volkssprachlichen Gottesdienst fast ausschließlich nur lateinische Musik zu singen. Wenn es auch nicht einfach ist, auf einen lateinischen Text komponierte Musik (z. B. Motetten oder Psalmenvertonungen) ohne musikalischen Substanzverlust ins Deutsche zu übertragen, so ermutigt die Liturgiekonstitution doch dazu, den Kirchenchören auf diese Weise den wertvollen Bestand traditioneller Kirchenmusik zugänglich zu machen und ihn damit zu bewahren und zu erhalten. Inzwischen haben viele Kirchenchöre längst auch die mächtige Quelle der evangelischen Kirchenmusik entdeckt, von der vieles durchaus auch in unserer Liturgie seinen Platz haben kann. Manchmal sind es freilich sprachliche Barrieren, die eine solche Übernahme verhindern. Es wäre wohl eine Aufgabe für die Musikverlage, in Zusammenarbeit mit sensiblen Sprachgestaltern und mit Theologen auf diese Weise ein weites Feld an bisher wenig bekannten Schätzen zutage zu fördern.

5. Die Chance des neuen Kirchengesangbuchs

Das Erscheinen des neuen Kirchengesangbuchs (KG) für die deutschsprachige Schweiz [...] bedeutet ohne Zweifel einen Einschnitt in das liturgisch-musikalische Tun der Gemeinden und damit auch der Kirchenchöre. Auf jeden Fall wird die Akzeptanz des neuen Gesangbuchs in der Gemeinde weitgehend davon abhängen, wie stark die örtlichen Kirchenmusiker und -musikerinnen und Kirchenchöre sich vom ersten Tag an dafür einsetzen. Dabei sollte immer bewusst bleiben, dass das Buch als ganzes eigentlich einen wesentlichen Teil jener liturgischen Erneuerung nachholen möchte, der in den vergangenen 30 Jahren etwas vernachlässigt worden ist. Dazu braucht es freilich sehr viel Engagement von seiten aller Verantwortlichen, aber auch sehr viel Fingerspitzengefühl im Umgang mit den Gemeinden.

[...]

„Es gibt Leute, die hören das Wort Liturgiereform nicht gerne“, stellte Balthasar Fischer, einer der maßgeblichen Väter der liturgischen Erneuerung, bereits 1964 fest. Zu ihnen gehörten (und gehören) nicht nur geweihte Amtsträger oder ein gewisser Teil des Kirchenvolkes, sondern auch Kirchenmusiker und -musikerinnen sowie Kirchenchöre. Wenn das neue Kirchengesangbuch mit seinem lebenstheologischen pastoralen Ansatz etwas dazu beitragen kann, das vom Zweiten Vatikanischen Konzil vorgestellte Kirchen- und Gottesdienstverständnis zu vertiefen und Schritt für Schritt zu verwirklichen, dann leistet es ohne Zweifel einen notwendigen und wichtigen Dienst. Und darin liegt auch der Auftrag der Kirchenmusik. Denn letztlich muss die gottesdienstliche Musik im Vollsinn Zeichen dafür sein, was in der Liturgie geschieht.

Lothar Lies SJ, Innsbruck

*Eucharistie als Höhepunkt kirchlichen Lebens – auch in der Gemeinde**

1. Erster Blick auf Kirche und Eucharistie

Meine einleitenden Bemerkungen wollen einen ersten Blick auf das Zueinander von Kirche und Eucharistie werfen und aufweisen, dass die beiden Wirklichkeiten unseres Glaubens Kirche und Eucharistie nicht nebeneinander stehen, sondern ineinander ruhen. Die Kirche kann nicht ohne die Eucharistie und die Eucharistie nicht ohne die Kirche bestimmt werden. Existentieller gesagt: Unsere Eucharistiefeier ist Vollzug des Wesens der Kirche und unsere Kirche bringt sich in der Eucharistie in höchstem Maße zum Ausdruck. Um dies tiefer zu erfassen und die pastorale Bedeutsamkeit zu ermessen, ist im ersten Teil des Vortrages eine Überlegung zum Wesen der Kirche und eine davon unterschiedene Überlegung zum Wesen der Eucharistie anzustellen. Im zweiten Teil werde ich die Wesensmerkmale der Kirche mit denen der Eucharistie vermitteln, um dann im dritten Teil abschließend einige pastorale Hinweise anzudeuten.

1. Kirche und kirchliches Leben sind bestimmt durch die „notae ecclesiae“

Als das Konzil von Nizäa im Jahre 325 die Gottheit des Sohnes Gottes definierte als „Gott von Gott, Licht vom Licht, wahrer Gott vom wahren Gott, gezeugt, nicht geschaffen, eines Wesens mit dem Vater“ verkündete es auch, dass dieser Sohn Gottes um unseres Heiles willen vom Himmel herabgestiegen“ ist. Im gleichen Atemzug sagte es von der Kirche: „Ich glaube die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche“. Seit diesen Tagen nennt man diese Bezeichnungen „Notae ecclesiae“ (Merkmale der Kirche) und bringt sie zugleich mit Christus, dem Sohne Gottes, in Verbindung. Denn es besteht zwischen dem Christusereignis und den Notae ecclesiae ein heilsökonomischer Zusammenhang, so dass die Notae ecclesiae eigentlich Ausdruck der Gegenwart Christi in der Kirche sind.

a) Ich glaube die eine und einzige Kirche

Dieses Bekenntnis besagt, dass die Kirche nur eine sein kann, weil Christus als unser Herr und Erlöser, nur einer ist. Nur einer aus der Dreifaltigkeit ist als Gott von Gott abgestiegen und hat um unseres Heiles willen Fleisch angenommen: Jesus Christus. Die Kirche ist eine, weil es keinen anderen Namen gibt, in dem wir Rettung finden.

b) Ich glaube die heilige Kirche

Wiederum ist es die Gegenwart Christi in seiner Gemeinde, die uns von der heiligen Kirche sprechen lässt. Es ist Christus, der die Sünden nachlässt, weil er Gottes Sohn ist. Es ist Christus, der uns in der Taufe die Rechtfertigungsgnade schenkt, d. h. uns von Gott her im

* Es handelt sich hier um das Referat beim diözesanen Priestertag der Diözese Fulda am 6.6.2001 in der Orangerie zu Fulda.

Heiligen Geist authentisch, heilig und unzerstörbar macht. Es ist in diesem Geist seine Heiligkeit, die Christus vom Vater mitbringt, an der wir teilhaben: Gott von Gott, wahrer Gott vom wahren Gott. Die Kirche ist heilig, weil Christus in ihr im Heiligen Geist seine Heiligkeit austeilt.

c) Ich glaube die katholische Kirche

Auch das Bekenntnis der Katholizität der Kirche ist letztlich Bekenntnis zu Christus. Denn die Kirche ist zu allen Menschen aller Zeiten gesandt bis an die Grenzen von Zeit und Welt, weil ihre universelle Sendung in der universellen Sendung Christi gründet. Christus ist für alle Menschen gestorben, und dies aus Liebe zu seinem Vater. Der Vater bezeugt in der Menschwerdung, im Tod und in der Auferstehung seines Sohnes kraftvoll seinen universellen Heilswillen. Das christliche Gottesbild, das im Kreuz aufleuchtet, besagt, dass Gottes Liebe universell gilt und damit niemand von ihr ausgeschlossen ist. Die Katholizität der Kirche verdeutlicht, wie sehr Christus in seinem für alle Menschen bedeutsamen Tod die universelle Liebe des Vaters für alle Menschen zum Ausdruck und zur Wirksamkeit bringt.

d) Ich glaube die apostolische Kirche

Auch unser Bekenntnis zur apostolischen Kirche besagt Bekenntnis zu Christus. Christus ist der Urzeuge und Ur-Apostel der Liebe des Vaters: „Niemand hat Gott je gesehen. Der Einzige, der Gott ist und am Herzen des Vaters ruht, er hat uns Kunde gebracht“ (Joh 1,18). Dieses Zeugnis Christi lautet im Zeugnis der Apostel: „Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt, und wir haben seine Herrlichkeit gesehen, die Herrlichkeit des einzigen Sohnes vom Vater, voll Gnade und Wahrheit“ (Joh 1,14). Die Apostel bezeugen die Herrlichkeit des Vaters in Jesus Christus: Gott von Gott, Licht vom Lichte, wahrer Gott vom wahren Gott. Man kann sogar sagen: Die Kirche ist nicht nur deshalb apostolisch, weil sie das Zeugnis der Apostel verkündet, sondern weil sich in ihrem apostolischen Glauben zudem Christus, der Urapostel selbst als für alle Menschen gegenwärtig bezeugt.

e) Die Notae ecclesiae sind nicht zu trennen

Weil diese Merkmale der Kirche Aspekte des Christusgeheimnisses sind und jene Art und Weise bezeugen, wie dieser Christus heute, nach Tod und Auferstehung auf uns Menschen zukommt, können diese Aspekte nicht getrennt werden. Wer die Merkmale der Kirche voneinander trennt, trennt Christus, wie dies damals Markion und Arius, die Gnostiker und viele andere Sekten getan haben. Das eine Merkmal der Kirche schließt das andere Merkmal ein, weil es nur einen Sohn Gottes, Jesus Christus, und nur eine Erlösung und nur eine Gemeinschaft der Erlösten gibt. Wenn es der eine Christus ist, der uns erlöst hat, dann ist er der einzige (unus et unicus) Erlöser. Wenn er der einzige Erlöser ist, dann muss er für alle Menschen zu allen Zeiten der einzige und so der universelle Erlöser sein (catholicus). Nur Gott kann erlösen, so dass dieser einzige und universelle Erlöser auch der Heilige und Unvergängliche (sanctus) sein muss. Und weil er der einzige, universelle und unvergänglich heilige Erlöser ist, muss er Gott und so auch der Zeuge und Apostel der Liebe des himmlischen Vaters zu allen Menschen sein (apostolicus).

Diese christologisch gedeuteten Merkmale der Kirche haben etwas mit der Feier der Eucharistie zu tun, da die Eucharistiefeier ja Christusfeier ist. Deshalb sei nun ein zweiter Blick auf die Merkmale der Eucharistie geworfen.

2. Die Eucharistie ist durch ihre Wesensmerkmale bestimmt

In neuester Zeit unterscheidet man im eucharistischen Kontext zwei Ebenen: die Feiergestalt und die Sinngestalt. Die Feiergestalt bezeichnet die Eucharistie in ihrer äußeren Mahlgestalt, die ihrerseits wieder aus vielen gestalterischen Elementen besteht. Etwas pauschal können wir sagen, diese Feiergestalt gehöre in den Bereich der Liturgiewissenschaft.

Die Sinngestalt liegt der Feier als unsichtbares Wesen zugrunde und nennt jene theologischen Elemente, die der Eucharistie erst ihre innere theologische Sinn-Struktur geben. Diese Sinngestalt oder Sinnstruktur gehört eher in die Dogmatik und ist die der Berakah, der Eulogia, der Benedictio, des Segens. Diese Segensgestalt, die das Wesen der Eucharistie ausmacht, entstammt dem alttestamentlichen Passamahl bzw. dem Segensgebet des jüdischen Hausmahles und nicht der Tempelliturgie. Der Vorsteher des Passa ist nicht Priester (sacerdos; hiereus), sondern Hausvater, der Vorsteher der Eucharistie ist Ältester (presbyter) und nicht ein im Tempel seinen blutigen Operdienst verrichtender Priester (hiereus).

Die in dieser Eulogie eingeschlossenen und untereinander nicht zu trennenden Sinn-Elemente sind Anamnese (Gedächtnis), Epiklese (Herabrufung des Geistes), Thaumasia (Staunen) über die Koinonia (Communio) mit dem gegenwärtigen Christus und den Menschen, schließlich Prosphora (Darbringung). Die Einheit der Sinnelemente wird besonders deutlich, wenn wir die genannten Sinn-Elemente in ihrem Segenscharakter formulieren: Deus benedixit (Anamnese); Deus benedicat (Epiklese); Deus benedicit (Koinonia); Deus benedicatur (Prosphora). Alle vier notae der Eucharistie sind notae des Segens.

Wenn wir also den wesentlichen theologischen und dogmatischen Sinn der Eucharistie erheben wollen, müssen wir ihn von diesen Segensmerkmalen her entwickeln.

a) *Anamnese, Memoria, Gedächtnis*

Jede Eucharistiefeier ist wesentlich Gehorsam gegenüber Christus und so Gedächtnis, weil Christus uns ihre Feier zu seinem Gedächtnis aufgetragen hat. Dabei gedenkt die Eucharistie des ganzen Christusereignisses, seiner Vorbereitung im AT, seiner Menschwerdung, seines Lebens und Todes, seiner Auferstehung und Himmelfahrt und wertet diese Ereignisse als Zeugnis der Liebe des himmlischen Vaters.

b) *Epiklese, Deprekation, Flehgebet um den Geist*

In jeder Eucharistiefeier entdeckt die Kirche einerseits mehr und mehr, was Gott in Christus und im Geist Großes an ihr getan hat. Sie erfährt andererseits, dass sie nichts zu diesem Großen beigetragen hat. Daher bittet die Kirche voll dankbaren Gedenkens und doch mit leeren Händen, Gott möge ihr den Segen der Vergangenheit besonders heute, hier und jetzt schenken, aber auch morgen und in Ewigkeit. Weil Gott allen seinen Segen gegenüber den Menschen in dem Mensch und Fleisch gewordenen Christus zusammengefasst hat, bittet die Kirche mit leeren Händen um die neuerliche segensvolle Gegenwart dieses Mensch und Fleisch gewordenen Christus hier und heute: „Daher bitten wir dich, sende deinen Geist aus, damit diese Gaben von Brot und Wein werden zum Leib und Blut Christi.“

c) *Koinonia, Communio, Gemeinschaft ermöglichende Gegenwart*

In jeder Eucharistiefeier erfährt die Kirche staunend, dass ihre mit leeren Händen vorgebrachte Bitte vom Vater erhört ist: Das Brot und der Wein werden durch die Kraft des Geistes und das Wort Christi zum Leib und zum Blut Christi gewandelt. Die Gemeinde antwortet deshalb staunend und bestätigend: „Deinen Tod, o Herr, verkünden wir und deine

Auferstehung preisen wir, bis du wiederkommst in Herrlichkeit.“ In dieser Gegenwart hat die Gemeinde mit Christus und untereinander leibhaftige Gemeinschaft. So betet die Kirche: „Wir bitten dich, Vater: Schenke uns Anteil an Christi Leib und Blut und lass uns eins werden durch den Heiligen Geist“ (Zweites Hochgebet).

d) Prosphora, Darbringung, (Lob)-opfer

Das vierte sinngebende Element der Eucharistiefeier ist die Prosphora, die Darbringung des gegenwärtigen Leibes und Blutes des Herrn in Lob und Dank gegenüber dem Vater. Wir werden sehen, dass dieser Opfercharakter nicht Konkurrenz oder gar Wiederholung des Kreuzesopfers, sondern Dank und Lob für die Gegenwart des Kreuzesopfer und seiner Früchte ist.

e) Die Notae der Eucharistie sind nicht zu trennen

Die Eucharistiefeier umschließt als Segensfeier alle vier Notae. Weil sie Gedächtnis ist, weiß sie um die niemals in der Geschichte unterbrochene Gegenwart Christi als Gabe des himmlischen Vaters an uns. Sie bittet mit leeren Händen und erhält die Fülle Christi aus der Treue Gottes. Weil Eucharistie zugleich die Gegenwart des im Gedächtnis erfassten und gefeierten Mensch gewordenen, gestorbenen und auferstandenen Herrn ist, wird ihr Gedenken dankbarer Lobpreis des Vaters. In diesen Lobpreis des Dankes ist die erhaltene Gabe dankbar einbezogen und wird Gott lobend geistig dargebracht. Die Darbringung besteht im Gott lobenden Gedächtnis (*memores offerimus*). Daraus wird deutlich, dass auch die theologischen Wesenselemente der Eucharistie nicht auseinandergerissen werden können.

II. Eucharistie als Höhepunkt des kirchlichen Lebens

Meine These ist sehr einfach: Die Eucharistie bringt in ihren gefeierten Wesenselementen der Anamnese, Epiklese, Koinonia und Prosphora die Wesenselemente und Notae der Kirche, nämlich Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität zu ihrem Höhepunkt. Konkret heißt das: die Sinnelemente der Eucharistie feiern verdeutlichend die Sinnelemente der Kirche.

1. Die eucharistische Anamnese feiert die Apostolizität der Kirche

Der Vergleich der eucharistischen Anamnese mit der Apostolizität der Kirche lehrt uns: Einerseits kann man sagen, dass die Apostolizität der Kirche grundlegendes Gedächtnis des Heilswerkes Gottes in Jesus Christus bedeutet; andererseits ist dann auch wahr, dass sich in der eucharistischen Anamnese die grundlegende Apostolizität der Kirche vollzieht. Betrachten wir nun die beiden Aussagen im Einzelnen.

a) Apostolizität besagt Leben der Kirche aus dem Bekenntnis der Apostel

Die Kirche ist apostolisch, weil sie auf dem lebendigen Bekenntnis der Apostel gründet. Dieses Bekenntnis erinnert an das Leben Christi, wie die Apostel es verkündeten. Dieses Bekenntnis ist oft besiegelt durch das Erinnerungszeichen der blutigen Martyria. Die Kirche hat eine apostolische Struktur, weil sie aus dem bezeugenden Gedenken der Apostel an das Leben Christi lebt, das stärker ist als der Tod. Der apostolische Glaube der Kirche ist Glaube an die Macht Christi, die dem Leben des Gläubigen im Erinnern „inne“ wird. Wir sind bereit, die Erinnerungs-Zeichen der Menschwerdung, des Todes und der Auferstehung Christi an unserem Leib zu tragen, wenn wir Jesus Christus als unseren Heiland bekennen.

In unserem apostolischen Glauben bezeugen wir als uns Erinnernde und Hoffende, dass unser Tod in Christi Tod verschlungen und unser Leben in seinem Leben verborgen ist. Alle Sakramente zeigen erinnernd und zugleich mitteilend und austeilend auf dieses Sterben und Auferstehen Christi. Alle Handlungen des Christen sollten davon Zeugnis geben. Kurzum: die Apostolizität der Kirche in Amt und Sendung, in Papsttum und Ordo der Bischöfe will das Zeugnis der Apostel von Christus in unser Leben umsetzen.

Dieses apostolische Leben ist immer auch Zeugnis der Vielen für den Einen und Heilsbotschaft des Einen und Einzigen für die Vielen. Deshalb ist das Leben der Kirche apostolisch. Dieses apostolische Leben der Kirche ist somit strukturiert und geordnet. Die kirchlich-apostolische Gemeinschaft lebt in Ausrichtung auf das apostolische Zeugnis und so in und aus der Ordnung des apostolischen Zeugnisses. Der Zeuge und sein Zeugnis fordern eine eigene Repräsentanz (Gegenwart), Bewahrung (Tradition) und Amtlichkeit (Amt). Die Kirche lebt aus einem durch das apostolische Zeugnis geordneten, nicht aus einem in frommem Gefühl zerfahrenen Gedächtnis.

b) In der eucharistischen Anamnese feiert die Kirche ihre Apostolizität

Diese Behauptung ist leicht bewiesen. Jesus hat seine Jünger im Abendmahlsaal beauftragt, die Eucharistie zu seinem Gedächtnis zu feiern. Im Gehorsam gegenüber dem Stiftungswillen Jesu vollzieht die Kirche ihren Glauben und ihr Bekenntnis zu Christus. Die Kirche gehorcht in ihrem Erinnern noch heute diesem Jesus Christus, der um unseres Heiles willen als einer aus der Dreifaltigkeit vom Himmel herabgestiegen ist; der als der Sohn Gottes Fleisch und Mensch geworden ist, der am Kreuz gelitten und für uns in den Tod gegangen ist. Die Kirche bezeugt im Gehorsam gegenüber der eucharistischen Stiftung Jesu auch dessen Auferstehung, die er selbst andeutete, wenn er sagte, dass er vom Gewächs des Weinstockes nicht mehr trinken werde, bis er neu trinken werde im Reiche seines Vaters. Die Kirche bezeugt also in der Feier der Eucharistie ihren apostolischen Glauben, genau jenen Glauben, den die Apostel bezeugt und die Konzilien erklärt haben: Christus ist um unseres Heiles willen Mensch geworden, gestorben und auferstanden. Die Feier der Eucharistie ist also Bekenntnis des apostolischen Glaubens. Wer nicht an die Gottheit Christi glaubt, kann keine Eucharistie feiern. Wer nicht den apostolischen Glauben der Kirche bekennt, kann nicht Eucharistie feiern.

Weil sich in der Anamnese der Eucharistie das apostolische Zeugnis und damit die Apostolizität der Kirche vollzieht, sind die eucharistischen Hochgebete zugleich liturgisch-sakramentale Glaubensbekenntnisse. Sie bekennen, was sie anzeigen, etwa so: „So sehr hast du die Welt geliebt, heiliger Vater, dass du deinen eingeborenen Sohn als Retter gesandt hast, nachdem die Füller der Zeiten gekommen war. Er ist Mensch geworden durch den Heiligen Geist, geboren von der Jungfrau Maria. Er hat wie wir als Mensch gelebt, in allem uns gleich außer der Sünde. Den Armen verkündete er die Botschaft vom Heil, den Gefangenen Freiheit, den Trauernden Freude. Um deinen Ratschluss zu erfüllen, hat er sich dem Tod überliefert, durch seine Auferstehung den Tod bezwungen und das Leben neu geschaffen. Damit wir nicht mehr uns selber leben, sondern ihm, der für uns gestorben und auferstanden ist, hat er von dir, Vater, als erste Gabe für alle, die glauben, den Heiligen Geist gesandt, der das Werk deines Sohnes auf Erden weiterführt und alle Heiligung vollendet. So bitten wir dich, Vater: der Geist heilige diese Gaben, damit sie uns werden Leib und Blut unseres Herrn Jesus Christus, der uns die Feier dieses Geheimnisses aufgetragen hat als Zeichen des ewigen Bundes“ (Viertes Hochgebet).

Was den Anfang der Kirche begründet und was im apostolischen Bekenntnis zusammengefasst ist, feiert die Kirche in gehorsamem Gedächtnis. Die Eucharistie ist gedächtnishafter Höhepunkt des Lebens der apostolischen Kirche.

2. In der Epiklese der Kirche vollzieht sich die Heiligkeit der Kirche

Einerseits ist die Heiligkeit der Kirche nicht von der Kirche gemacht, sondern Geschenk und kann nur in der Bitte aufgenommen werden. Andererseits kennen wir in der Eucharistie eine Bitte, die unfehlbar erhört wird.

a) Heiligkeit der Kirche wird in der Bitte gegenwärtig und ausgeteilt

Wir bekennen die Heiligkeit der Kirche als die heiligende Gegenwart Christi in der Kirche; die Kirche ist die Braut, die ihr Brautsein allein vom Bräutigam Christus erhalten hat. Wo die Kirche Heiligkeit austeilt, ist es Christi und seines Geistes Heiligkeit. Wo die Kirche Heil und Heiligkeit austeilt, tut sie es unter Bitten. Und selbst die Heiligkeit der Heiligen ist erbetene Heiligkeit Christi. Denn die Liturgie betont vom Vater im Himmel: „in den Verdiensten der Heiligen krönst Du das Werk deiner Gnade durch Christus unseren Herrn“. Wir haben oft den Eindruck, das Sakrament der Taufe werde indikativisch gespendet: Ich taufe dich. Dem ist tiefer gesehen nicht so. Denn die Formel geht weiter: „Ich taufe dich im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes.“ Jemanden im Namen des dreifaltigen Gottes taufen heißt, über dem Täufling den dreifaltigen Gott anzurufen, seine Gegenwart herbeizurufen und so herbeizubitten. So sieht man, dass die indikativische Formel der Taufe letztlich von der Kirche her deprekativ ist. Denn es gilt immer, was Augustinus schon gesagt hat: Christus est, qui baptizat; Christus est, qui consecrat etc.

b) In der eucharistischen Epiklese (Bitte) vollzieht sich die Heiligkeit der Kirche

Im Bitten um den Geist wird Christus in der Eucharistiefeier sakramental gegenwärtig: „So bitten wir dich, Vater, der Geist heilige diese Gaben, damit sie uns werden Leib und Blut unseres Herrn Jesus Christus, der uns die Feier dieses Geheimnisses aufgetragen hat als Zeichen des ewigen Bundes“ (Viertes Hochgebet). In dieser Bitte wird Christus als das Zeichen des Neuen Bundes gegenwärtig. Was erinnernd erfleht wird, wird unfehlbar gegenwärtig. Nicht umsonst bezeichnete die Kirche schon von Anfang an (Didache) die Eucharistie als das Heilige, an dem die Heiligen teilhaben und charakterisiert so den doppelten Sinn von *Communio Sanctorum*. In der eucharistischen Epiklese bittet und erhält die Kirche Christus als die Heiligkeit und Heiligung des christlichen Lebens: „Damit wir nicht mehr uns selber leben, sondern ihm, der für uns gestorben und auferstanden ist, hat er von dir, Vater, als erste Gabe für alle, die glauben, den Heiligen Geist gesandt, der das Werk deines Sohnes auf Erden weiterführt und alle Heiligung vollendet“ (Viertes Hochgebet). In der Eucharistie wird die Vollendung der Heiligung gefeiert, indem die Kirche den Vater im Himmel bittet: „Gib, dass alle, die Anteil erhalten an dem einen Brot und dem einen Kelch, ein Leib werden im Heiligen Geist, eine lebendige Opfergabe in Christus zum Lob deiner Herrlichkeit“ (Viertes Hochgebet). Alle persönliche Heiligung, die wir durch die verschiedensten Sakramente, Gebete und gute Werke erhalten haben, werden nun durch die Gegenwart der Heiligung und des Heilbringers selbst überboten und erfüllt. Die Eucharistie feiert den anwesenden Grund der Heiligkeit der Kirche.

3. In der Koinonia der Eucharistie vollzieht sich die Einheit der Kirche

Auch hier, wenn wir von Einheit und Koinonia, von Communio und Christusgegenwart sprechen, kann man unter doppelter Rücksicht formulieren. Einerseits begründet die Gegenwart Christi in seiner Kirche die Einheit und Einzigkeit der Kirche, andererseits ist die Eucharistiefeier der Höhepunkt der Einheit der Kirche.

a) Der eine Christus fordert die eine Kirche

Weil Christus der eine und einzige Grund unseres Heiles ist, kann es nur eine Heilsgemeinde geben, die mit ihm voll und ganz verbunden ist. Das Bekenntnis zur einen Kirche ist Bekenntnis zum einen Christus und das Bekenntnis zum einen Christus ist Bekenntnis zur einen Kirche. Ich übergehe die ökumenische Bedeutsamkeit dieses Bekenntnisses.

b) Eucharistische Koinonia (Communio) feiert Höhepunkt der Einheit der Kirche

Die Eucharistiefeier kennt als drittes Wesenselement der Segensfeier (Eulogia) die Koinonia, die Gemeinschaft. Diese Gemeinschaft ist nicht nur die der Menschen untereinander, die sich zu einer Vereinsveranstaltung treffen und so Gemeinschaft bilden. Die eucharistische Gemeinschaft ist zuerst und vor allem Gemeinschaft mit dem Herrn und so mit den anderen Gläubigen. Diese Gemeinschaft setzt die reale und wirksame Gegenwart des Herrn voraus. Daher ist die ekklesiologische Vorstellung von Gemeinschaft, von Koinonia und Communio immer begründet mit und in der wirklichen Gegenwart des Herrn. Christus ist anwesend in der Feier der Eucharistie, aber auch in den Gestalten von Brot und Wein und im Amtsträger. Alle drei Gegenwartsweisen Christi garantieren unsere Gemeinschaft mit Christus.

Sowohl die Koinonia der Eucharistie als auch die Einheit und Einzigkeit der Kirche sind in der jeweils unterschiedlichen Gegenwartsweise des gleichen und einen Christus begründet. In Christus konvergieren die Einheit der Eucharistie und die Einheit der Kirche zu einer Wirklichkeit. Die Kirche ist vollendet, wenn sie ihre Einheit in der einen Eucharistie feiert. Die Eucharistie hat ihre Fülle erreicht, wenn alle Menschen in der einen eucharistischen Gegenwart Christi zusammenkommen. Wenn die eucharistische Einheit die der kirchlichen Einheit ist und umgekehrt, dann ist Christus wirklich alles in allen.

4. In eucharistischer Darbringung vollzieht sich die Katholizität der Kirche

Wiederum können wir, da wir eucharistische Darbringung (Prophora) und Katholizität der Kirche zusammen bringen wollen, in doppelter Weise formulieren: einerseits besagt die Katholizität der Kirche letztlich das universelle Opfer Christi, in dem der universelle Heilswille des Vaters zum Ausdruck kommt, andererseits vollzieht die Katholizität der Kirche ihren Höhepunkt in der eucharistischen Darbringung der Messfeier.

a) Die Katholizität der Kirche gründet im universellen Opfer Christi

Weil es nur ein einziges Opfer gibt, das für das Heil aller Menschen dargebracht wurde, deshalb kann es letztlich auch nur eine einzige Kirche derer geben, die die Früchte dieses Opfers empfangen werden. Einzigkeit und Universalität der Kirche spiegeln die Einzigkeit und Universalität, d. h. die Katholizität des Opfers Christi wieder. Katholizität der Kirche besagt heilsbedeutsame Universalität der Kirche. Diese Universalität ist Ausdruck des universellen Heilstodes Jesu. Und dieser universelle Heilstod Jesu ist Ausdruck und Realisierung des universellen Heilswillens des himmlischen Vaters.

b) In der eucharistischen Darbringung vollzieht sich die Katholizität der Kirche

Die Kirche ist katholisch, d. h. allumfassend, weil sie in sich die Gegenwart des einzigen Opferpriesters und des einzigen Opfers enthält, die Gegenwart Christi. In der Eucharistiefeier begeht die Kirche ihre eigene Katholizität, weil in ihrer Eucharistiefeier als Lob- und Dankopfer ihr Herr als ihr einziger und damit universeller Priester und Mittler und als ihre einzige Opfergabe und Opferfrucht gegenwärtig ist. Die Kirche feiert in ihrem eucharistischen Opfer die Gegenwart des universellen und einzigen Erlösers Christi als ihre eigene Universalität.

Das vierte Wesens-Element der Eucharistie ist also ihr Opfercharakter. Das Konzil von Trient bestimmt das eucharistische Opfer als „verum ac proprium sacrificium propitiationis“, also als wahres und eigentliches Sühnopfer (DH 1751; 1753). Dieses Versöhnungsopfer ist durch das gleiche Konzil von Trient in doppelter Weise bestimmt: einerseits ist die Eucharistiefeier ein Opfer, andererseits teilt sie die Früchte des in ihr repräsentierten Kreuzesopfers aus (DH 1743). Im Blick auf die Sinngestalt der Eucharistie können wir den Opfercharakter der Messe noch genauer bestimmen. Die Messe ist Gedächtnis der Heilstaten Gottes in Jesu Menschwerdung, Tod und Auferstehung. Dafür dankt die Messe und wird so zu einem aus dem Gedächtnis der Kirche entspringenden Lobopfer (*memores offerimus*). In diesem gedenkend-dankenden Lobopfer ist Christus mit seinem Kreuzesopfer gegenwärtig und teilt uns seine Versöhnung mit. Die Messe ist also Opfer (*prophora, oblatio*), weil sie Lob ist. Die Messe ist Versöhnungsopfer, weil in diesem Lob die Versöhnung des Kreuzes anwesend und in Feier und Mahl den darum bittenden Menschen ausgeteilt wird: „Schau gütig auf die Gabe deiner Kirche. Denn sie stellt dir das Lamm vor Augen, das geopfert wurde und uns nach deinem Willen mit dir versöhnt hat. Stärke uns durch den Leib und das Blut deines Sohnes und erfülle uns mit seinem Heiligen Geist, damit wir ein Leib und ein Geist werden in Christus“ (Drittes Hochgebet).

III. Eucharistie ist Höhepunkt der Einheit von Glauben und Leben am Ort

Die konkrete Eucharistiefeier ist Bekenntnis und Ausdruck der Einheit der Gläubigen auch am Ort. Sie ist, wie die eucharistischen Hochgebete zeigen, Glaubensbekenntnis, weil sie gläubiges Erinnern an die Offenbarung Gottes in Christus ist. Eucharistie bildet damit bekennende Gemeinde am Ort, in der Christus gegenwärtig ist. Die gemeindliche Eucharistie feiert die aktuelle Gemeinschaft der Getauften, die sich in Christus versammeln und denen er sich dann in den Gestalten von Brot und Wein austeilte. Das heißt dann im Einzelnen:

1. Höhepunkt des Heils-Gedächtnis am Ort

Die Kirche begeht das gläubig dankbare Gedächtnis der universell geltenden Heilstaten Christi in Menschwerdung, Tod und Auferstehung. In dieses Gedenken bringen die Gläubigen auch ihre persönlichen Heilserfahrungen ein. Sie denken an Ereignisse in ihrem Leben, die sie nur aus der rettenden Gegenwart Christi sich erklären können. Daher ist es wichtig, die Gläubigen zu persönlichen Glaubensbekenntnissen zu befähigen. Diese persönlichen Glaubensbekenntnisse sollten den Heilsgeheimnissen, die in der Eucharistie gefeiert werden, einen persönlichen Zuschnitt geben: „Mich hast du nach deinem Bilde geschaffen und mir die Sorge für meine Welt anvertraut. Über viele Geschöpfe sollte ich herrschen und

allein dir, meinem Schöpfer dienen. Als ich im Ungehorsam deine Freundschaft verlor und der Macht des Todes verfiel, hast du mich dennoch nicht verlassen, sondern voll Erbarmen mir geholfen, dich zu suchen und zu finden. Immer wieder hast Du mir deinen Bund angeboten und mich durch Propheten und prophetische Ereignisse in meinem Leben gelehrt, das Heil zu erwarten“ (vgl. Viertes Hochgebet). Die Gläubigen sollten entdecken, dass ihr ganzes Leben und Christsein in diesen eucharistischen Gebeten aufgenommen ist. Das Gedächtnis der Eucharistiefeier schließt alles Gedenken an Christus und damit jedes Glauben der Gemeindemitglieder ein, jenen hoffenden Glauben der Armen und Kranken, jenen frohen und unverschämten Glauben der Kinder und Hoffenden, jenen vorsichtigen und bedächtigen Glauben erfahrener Menschen.

2. Eucharistische Epiklese als Höhepunkt aller Bitten der Menschen

Die Kirche bittet um den Heiligen Geist, damit Christus, dessen sie sich dankend erinnert, neuerlich in ihrer Mitte gegenwärtig wird. Jeder Kirchenbesucher am Ort bringt mit, was er ist und hat. Der Messbesucher wäscht die Besonderheit seiner Situation – ob Glück oder Not – nicht am Weihwasserbecken ab, um als antlitzloses Schemen an der Eucharistiefeier teilzunehmen. Jeder Mensch bringt mit jene Menschen, die zu ihm gehören, und jene Menschen, zu denen er gehört. In die Bitte der Messe um die Gegenwart Christi sind alle Bitten der Menschen, die um Leben und Sterben, die um Mitmensch und Glück eingeschlossen und zugleich auch erhört. Denn in all seinem Bitten zeigt der Mensch einerseits seine Sehnsucht nach Heil, zum anderen aber auch seine Unfähigkeit zum Heil aus eigener Kraft. Bitte besagt leere Hände und offenes Herz. Und es gilt wieder: „Damit ich nicht mehr mir selber lebe, sondern ihm, der für mich und für die, die zu mir gehören, gestorben und auferstanden ist, hat er von dir, Vater, als erste Gabe für alle, die glauben, auch für mich, den Heiligen Geist gesandt, der das Werk deines Sohnes auf Erden und auch in mir weiterführt und alle – auch meine – Heiligung vollendet“ (Viertes Hochgebet).

3. Eucharistische Koinonia als Höhepunkt der Heilsgemeinschaft am Ort

In der Eucharistiefeier und im Empfang des Leibes und Blutes Christi erhalten wir Anteil und Gemeinschaft mit dem gestorbenen und auferstandenen Christus und aneinander. Daher betet die Kirche und weiß sich zugleich erhört: „Stärke uns durch den Leib und das Blut deines Sohnes und erfülle uns mit seinem Heiligen Geist, damit wir ein Leib und ein Geist werden in Christus“ (Drittes Hochgebet). In diese Gemeinschaft ist einbezogen all unser Bemühen um Gemeinschaft in der Familie, in der Ehe, in der Pfarrei, in der Kirche, in der Politik. In der Gemeinschaft mit dem Leib Christi, d. h. mit dem Sohne und seinem Geist und so mit dem Vater ist die Kirche bei Gott angekommen und wir sind mit unseren Bemühungen um Einheit ebenfalls dort angekommen, in einem intensiven und in einem extensiven Sinn: Intensiv, indem uns schon die Kräfte unserer ewigen Identität erfassen und wir mehr und mehr in Christus sind; extensiv, indem wir mit allen, die Christus erlöst hat, verbunden werden. Es beginnt die neue Schöpfung, das Ziel unseres Lebens am Ort aufzuleuchten.

In der eucharistischen Gemeinschaft mit Christus sind alle Gemeinschaften, die des Volkes und der Nation, die der Gemeinde und jeder Familie und Ehe grundlegend überboten. In der eucharistischen Gemeinschaft mit dem Herrn im Heiligen Geist ist alle mystische

Einigung mit dem dreifaltigen Gott definitiv gemacht. In der eucharistischen Kommunion geschieht Gemeinschaft, wie es das Bewusstsein unseres Betens und das Beten aller nie erreicht.

4. Eucharistisches Opfer als Höhepunkt aller Hingabe der Kirche am Ort

Jede Messfeier vollzieht das Opfer der Kirche auf die Weise des dankbaren Lobes und deutet auf den darin gegenwärtigen geopfert Christus, der nun im Heiligen Geist beim Vater bedankt wird. „Durch ihn und mit ihm und in ihm ist dir, Gott, allmächtiger Vater, in der Einheit des Heiligen Geistes alle Herrlichkeit und Ehre jetzt und in Ewigkeit“ (Schlussdoxologie der Hochgebete). In dieses eucharistische Lob-Opfer werden wir einbezogen mit unseren persönlichen Opfern und Leiden. Unser Hadern mit Gott wird in Gottes verherrlichende Hingabe gewandelt. Im eucharistischen Opfer sind wir geborgen mit unseren Gebrechen und Verletzungen, mit unseren Verlusten und Verkümmern, wir in den Altersheimen der Einsamkeit, in den Krankenhäusern menschlicher Hinfälligkeit, in den Klagen gescheiterter Ehen. Aber auch das andere gilt: alle Liebe, die wir in unserem Leben geliebt haben, alle Versuche unsere Ichsucht im Schenken zu überwinden, all unsere Elternsorge und Kinderliebe, all unsere priesterlichen Bemühungen und Einsätze erhalten hier ihren Höhepunkt: In der Eucharistiefeier sind wir im, mit und durch das Opfer Christi im Heiligen Geist bei Gott, dem Vater, zu dessen Verherrlichung angekommen. Unser Opfer, das der Not und das der Liebe wandeln sich in der Eucharistie in Lob und Verherrlichung, in Danksagung gegenüber dem Vater, weil wir in Gemeinschaft mit dem Opfer Christi erkennen, wo sich unsere Opfer erfüllen: Um unseres Heiles willen ist er vom Himmel herabgestiegen und für uns der erste der Entschlafenen geworden zum Lobe seines und unseres Vaters im Himmel.

Gregor Predel, Forchheim

Aspekte der Vielfalt des Gottesdienstes

Zur Theologie und Anthropologie des Gottesdienstes

Seit frühchristlicher Zeit zeigt sich der christliche Gottesdienst in einer geradezu verwirrenden Fülle von Formen und Gestalten. Von Anfang versammelte sich die christliche Gemeinde nicht nur zur Feier des Herrenmahles, sondern auch zu anderen Feiern, die sich inhaltlich und in ihrer Feiergestalt von der Eucharistiefeier klar unterschieden. Die Formen der Gottesdienste veränderten sich im Laufe der Zeit und mit dem kulturellen Raum, in dem sie gefeiert wurden, ganz erheblich. Dennoch gibt es bei aller Vielfalt auch konstante Elemente, die auch in veränderten Zeiten und Räumen überraschend sorgfältig festgehalten wurden.

Grundlegende theologische Kriterien für Feier und Gestalt des Gottesdienstes hat das II. Vatikanische Konzil in seiner Liturgiekonstitution zusammengefasst:

„Um dieses große Werk voll zu verwirklichen, ist Christus seiner Kirche immerdar gegenwärtig, besonders in den liturgischen Handlungen. Gegenwärtig ist er im Opfer der Messe sowohl in der Person dessen, der den priesterlichen Dienst vollzieht – denn ‚derselbe bringt das Opfer jetzt dar durch den Dienst der Priester, der sich einst am Kreuz selbst dargebracht hat‘ –, wie vor allem unter den eucharistischen Gestalten. Gegenwärtig ist er mit seiner Kraft in den Sakramenten, sodass, wenn immer einer tauft, Christus selber tauft. Gegenwärtig ist er in seinem Wort, da er selbst spricht, wenn die heiligen Schriften in der Kirche gelesen werden. Gegenwärtig ist er schließlich, wenn die Kirche betet und singt, er, der versprochen hat: ‚Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen‘ (Mt 18,20) [. . .]. Mit Recht gilt also die Liturgie als Vollzug des Priesteramtes Jesu Christi; durch sinnenfällige Zeichen wird in ihr die Heiligung des Menschen bezeichnet und in je eigener Weise bewirkt und vom mystischen Leib Jesu Christi, d. h. dem Haupt und den Gliedern, der gesamte öffentliche Kult vollzogen. Infolgedessen ist jede liturgische Feier als Werk Christi, des Priesters, und seines Leibes, der die Kirche ist, in vorzüglichem Sinn heilige Handlung, deren Wirksamkeit kein anderes Tun der Kirche an Rang und Maß erreicht“ (SC 7).

Liturgie und Symbol

Das Konzil sieht die Liturgie der Kirche unabhängig von ihrer konkreten Form zunächst als tätigen Vollzug des priesterlichen Amtes Christi. Von entscheidender Bedeutung ist dabei die Einsicht, dass Liturgie grundsätzlich von Gott selbst ermöglicht und getragen wird. Christus selbst ist das primäre Subjekt der Liturgie. „Grundlage dafür ist natürlich die Glaubensüberzeugung, dass Jesus von den Toten auferweckt wurde, jetzt und für immer als Erhöhter bei Gott lebt und dass er seine Aufgabe, die Menschheit zu sammeln und zum Vater heimzuführen, aktiv zu Ende bringen will. Abhängig von Jesus Christus, nicht selbstständig tätig, ist die Kirche das sekundäre Subjekt der Liturgie.“¹ Dabei sind *alle* Gläubigen der Kirche und alle Mitglieder der Kirche tragen die Liturgie.

Zentral für die christliche Liturgie ist also die Gegenwart Gottes durch Christus im Heiligen Geist. „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter

¹ H. VORGRIMLER, Sakramententheologie. Düsseldorf 1987, 37.

ihnen“ (Mt 18,20). In *seinem*, nicht in *ihrem* eigenen Namen feiern Christen Liturgie.² Aber was bedeutet hier „Gegenwart“? Theologisch verstanden gibt es nur *eine* einzige Gegenwart Gottes, der sich als Jahwe der ganzen Schöpfung mitteilt – und zwar immer und überall. Erfahren und bewusst wird diese Gegenwart Gottes jedoch in verschiedenen *Gegenwartsweisen*. Dabei können durchaus verschiedene Intensitäten dieser Erfahrung gegeben sein. Aber „das Ziel ist immer dasselbe: wirkliche gnadenhafte, personale Kommunikation des Menschen mit Gott“³. Die christliche Liturgie muss die Gegenwart Gottes also keineswegs erst herbeiführen. Er ist immer schon da.⁴ „Vielmehr werden *wir* (auch) in der Liturgie und mit ihrer Hilfe Gott dem Vater gegenwärtig gemacht, vor sein Angesicht gebracht: *durch* seinen Sohn Jesus *im* Heiligen Geist.“⁵ Dieses – immer auch eschatologisch ausgerichtete – Ziel erreicht die Liturgie aber nur, wenn Menschen sich wirklich bewusst und emotional auf sie einlassen. Die Liturgie ist so „als Miteinander und Ineinander von Heilswendung Gottes und seiner Verehrung“⁶ zu verstehen.

Um dieses Ziel der Erfahrung und Vertiefung der Beziehung zu Gott zu erreichen, muss die Liturgie den Menschen als Ganzen in den Blick nehmen. Der Vollzug der Liturgie ist deshalb grundlegend charakterisiert durch „sinnenfällige Zeichen“. Die Gegenwart Christi und die Gemeinschaft der Glaubenden müssen also grundsätzlich in jeder Form der Liturgie „sinnenhaft“ erfahrbar werden können. Ein Merkmal jeder Liturgie ist daher ihre symbolhafte Dimension. Der Begriff „Symbol“ wird allerdings oft missverstanden. Ein Symbol ist auf der Ebene eines personalen Miteinanders eben nicht einfach nur ein äußeres Zeichen, sondern grundlegender „Ausdruck“ des Menschen. Menschen sind vor allem dann auf Symbole angewiesen, wenn sie das Ganze ihres Menschseins ausdrücken wollen. Dies ist darin begründet, dass der Mensch nicht nur Geist, sondern auch Leib ist. Dabei sind Geist und Leib untrennbar miteinander verbunden. Gerade das menschliche Miteinander lebt daher entscheidend von Symbolen. Wenn sich Liebende umarmen oder küssen, dann erleben sie „sinnenhaft“, dass sie in Liebe aufeinander ausgerichtet sind. Sicher ist in diesem Symbol der Umarmung oder des Kusses nicht das Ganze der Liebe enthalten – insofern sind Symbole unvollkommen. Aber dennoch zeigt dieses Symbol Liebe an, mehr noch: Es kann neue Liebe auslösen. Man könnte sagen: Hier wird Liebe durch das „Medium“, das Symbol des Kusses vermittelt. Ein Symbol spricht daher den ganzen Menschen an, zielt ab auf sein tiefstes Inneres. Insofern zeigen die Symbole der Beziehung auch dem Menschen

² Daher beginnt (nicht nur) die katholische Liturgie unabhängig von ihrer Form – bis auf wenige Ausnahmen – grundsätzlich mit dem Kreuzzeichen. Denn der Gottesdienst wird im Namen des dreieinen Gottes, „im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes“, gefeiert. In den Gottesdiensten am Karfreitag und in der Osternacht fehlt das einleitende Kreuzzeichen. Dies ist wesentlich darin begründet, daß die Liturgie von Gründonnerstag, Karfreitag und Osternacht eine außerordentlich starke Einheit darstellt. Die Gottesdienste dieser drei Tage stellen quasi einen einzigen Gottesdienst dar.

³ VORGRIMLER (s. Anm. 1) 39.

⁴ Dies wird in der Liturgie z. B. auch durch das abschließende Segensgebet aufgenommen: Gott segnet auch den Alltag, er ist gegenwärtig in allen Situationen und Momenten des Lebens. In besonders prägnanter Weise wurde dies im Schlussegens der tridentinischen Messe deutlich, wo der Segen erst *nach* dem Entlassruf („Ite missa est“) gesendet wurde. Liturgisch gehörte der Segen damit eigentlich nicht mehr zur Feier der Eucharistie, sondern schon zum Alltag, der durch die Gegenwart Gottes gesegnet ist.

⁵ VORGRIMLER (s. Anm. 1) 39.

⁶ E. J. LENGELING, Wort, Bild, Symbol in der Liturgie. In: LJ 36 (1980) 230–242, hier 230.

selbst, wer er ist: Bei einer Umarmung oder einem Kuss gewinnt er zumindest eine Ahnung seiner unendlichen Möglichkeiten, aber vielleicht auch seiner eigenen Grenzen in der Fähigkeit zu lieben.

Im Idealfall zeigt dieses Symbol noch ein weiteres: Die Umarmung, der Kuss tun zwar auch „mir“ gut, aber ich schenke „dir“ die Umarmung, ich gebe „dir“ den Kuss. Die Symbole des liebenden Miteinanders zeigen, dass es nicht um einen selbst, sondern in besonderer Weise um den anderen geht. So gesehen ist ein echter symbolhafter Ausdruck grundsätzlich zweckfrei. Ein Liebender will zunächst nichts erreichen, er will den anderen nicht besitzen oder über ihn verfügen, sondern ihm in Freiheit seine Liebe zeigen.

Liturgie als Spiel

Insofern ist es auch nicht falsch, die Liturgie als „Spiel“ zu bezeichnen, das zweckfrei ist. Das Spiel ist Zweck an sich. Was ein Spiel reizvoll macht, ist auch die Vielfalt seiner Spielzüge, die möglichen Überraschungen, das Neue, das sich im Verlauf des Spieles zeigt und immer wieder zu neuer, aktiver Teilnahme herausfordert. Bereits das Spiel selbst und sein Ablauf, sein Gespieltwerden und nicht erst und ausschließlich das Spielziel geben ihm Sinn. Das alttestamentliche Buch der Sprichwörter stellt das Spiel sogar als Grunddimension der Schöpfung vor.⁷ Es zeigt das schöpferische Prinzip Gottes, die Weisheit als spielendes Kind: „Als er [Gott] die Fundamente der Erde abmaß, da war ich [die Weisheit] als geliebtes Kind bei ihm. Ich war seine Freude Tag für Tag und spielte vor ihm allezeit. Ich spielte auf seinem Erdenrund, und meine Freude war es, bei den Menschen zu sein“ (Spr 8,30f). Die Bedeutung dieses „Spiels“ und seine Folgen sollten nicht unterschätzt werden: Denn „nur mit ernstlichen Möglichkeiten kann man spielen. Das bedeutet offenbar, dass man sich soweit auf sie einlässt, dass sie einen überspielen und sich durchsetzen können“⁸.

„Auch darin besteht also die Aufgabe der Erziehung zur Liturgie, dass die Seele lerne, nicht überall Zwecke zu sehen, nicht allzu zweckbewusst, allzu klug und *erwachsen* sein zu wollen, sondern sich dazu verstehe, einfachhin zu leben. Sie muss die Rastlosigkeit der zweckgetriebenen Tätigkeit wenigstens im Gebet aufgeben lernen; muss lernen, für Gott Zeit zu verschwenden, Worte und Gedanken und Gebärden für das heilige Spiel zu haben, ohne immer gleich zu fragen: Wozu und warum? Nicht immer etwas tun, etwas erreichen, etwas Nützliches zustanden bringen wollen, sondern lernen, in Freiheit und Schönheit und heiliger Heiterkeit vor Gott das gottgeordnete Spiel der Liturgie zu treiben. Schließlich wird ja auch davon das ewige Leben die Erfüllung sein. Und wer dies nicht versteht, wird es ihm dann eingehen, dass die himmlische Vollendung ein *ewiger Lobgesang* ist? Wird er nicht zu den betriebsamen Leuten gehören, die eine solche Ewigkeit nutzlos und langweilig finden?“⁹

Folgerungen für die konkrete Gestalt der Liturgie

Für die Feier der Liturgie lassen sich auf dieser theologisch-anthropologischen Grundlage grundsätzliche und zentrale Aspekte ableiten.

- Liturgie ist als Ausdruck des innigen und liebenden Miteinanders mit Gott und den anderen Christen zunächst zweckfrei. Wir feiern in der Liturgie primär diese den ganzen

⁷ Zum Begriff des Spieles als zentraler Dimension der Schöpfung vgl. G. PREDEL, Sakrament der Gegenwart Gottes. Theologie und Natur im Zeitalter der Naturwissenschaften. Freiburg – Basel – Wien 1996, 99–112.

⁸ H. G. GADAMER, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen 1990, 111.

⁹ R. GUARDINI, Vom Geist der Liturgie. Freiburg – Basel – Wien 1991, 104f.

Menschen, das ganze Leben und die ganze Schöpfung umfassende liebende Gemeinschaft.¹⁰ Liturgie ist daher immer Feier der ganzen Kirche und Dank für diese Gemeinschaft. Als gemeinschaftliche Feier ist sie grundsätzlich öffentlich. Je nach Form des Gottesdienstes ist dabei in der Gestaltung aber auch auf Teilnehmer zu achten, „die dem christlichen Gottesdienst oder dem christlichen Glauben fernstehen“¹¹. Christliche Liturgie hat immer auch eine evangelisierende Funktion. Dies kann umgekehrt aber auch bedeuten, dass es mit Recht bestimmte Formen der Liturgie geben kann, die für dem Glauben und der Kirche Fernstehende zunächst weniger geeignet sind.

- Insofern ist jede christliche Liturgie als Dank und Lobpreis der Liebe und Nähe Gottes grundlegend eucharistisch ausgerichtet. Das liturgische Gebet schließt mit dem „Amen“ der Gemeinde. Es ist das Bekenntnis: So ist es gut, so soll es sein. Das bedeutet aber nicht, dass die Liturgie nur Lob und Dank kennt. Auch die Bitte um Erbarmen, Fürbitte, Klage oder sogar das Schweigen haben in der Liturgie ihren – unverzichtbaren – Platz.
- In der Liturgie muss also einerseits die liebende und heilende Gegenwart des dreieinigen Gottes „sinnenhaft“ deutlich werden. Insbesondere ist das Heilswirken Christi die Grundlage jedes christlichen Gottesdienstes.
- Andererseits soll Liturgie so gestaltet sein, dass sie das Menschsein „sinnenhaft“ und ganzheitlich in allen seinen vielfältigen Dimensionen zum Ausdruck bringt, auch mit der Dimension des Unvollendeten und Gescheiterten. Dazu gehört nicht zuletzt auch die nicht nur intellektuell vermittelte immer wieder neue und vertiefte Einsicht, dass wir – trotz allen Scheiterns – miteinander Gottes geliebte Kinder sind. So ist Liturgie auch Ausdruck des Lebens der Gemeinde, so hat sie immer auch eine umfassende ekklesiologische Dimension, die auch in der Vielfalt der liturgischen Dienste zum Ausdruck kommt.
- Liturgie ist „Miteinander und Ineinander von Heilszuwendung Gottes und seiner Verehrung“. Sie ist so Ausdruck der Beziehung von Gott und Mensch und eine fundamental kommunikative Handlung. Daher müssen beide Seiten – Gott und Mensch – in der Liturgie zu Wort kommen. Die Liturgie hat eine grundlegend dialogische Struktur: Als unverzichtbare Elemente der Liturgie erscheinen daher das Wort Gottes in der Schrift und das Sprechen des Menschen zu Gott im Gebet in seinen verschiedenen Formen. Das Wort in der Liturgie hat zudem die Aufgabe, ihre Zeichen und Symbole in adäquater Weise zu deuten und zu vereindeutigen.
- Das Wort Gottes hat eine eigene Bedeutung und Würde und ist eine eigene Form der Gegenwart Gottes in der Liturgie. So hat auch „die Wort-Gottes-Feier [. . .] ihre eigene Gestalt und ihre eigene Bedeutung. Sie bedarf nicht der Ergänzung durch eine Kommunionfeier. Diese kann nur allzu leicht das besondere Gewicht des Wortes Gottes und das Wesen der Eucharistiefeier verdunkeln. Schließlich hat das letzte Konzil die früher verbreitete Vorstellung überwunden, der Empfang der Kommunion könne einfach aus der

¹⁰ Von dieser Ebene einer liebenden Gemeinschaft erschließt sich auch das „Sonntagsgebot“ der Kirche. Der sonntägliche Gottesdienst ist als zentrale Feier der Gemeinschaft mit Gott und der ganzen Kirche Zweck an sich. Er soll als Symbol diese Gemeinschaft deutlich machen und er dient der Vertiefung dieser Gemeinschaft. Natürlich kann die Zeit für diesen Gottesdienst auch anders, „nützlich“, gebraucht werden. Dies gilt aber – wohlgemerkt von außen gesehen – auch für die Zeit einer Umarmung oder eines Kusses.

¹¹ Benediktionale. Studienausgabe für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Hg. von den Liturgischen Instituten Salzburg – Trier – Zürich. Freiburg i. Br. 1978, Pastorale Einführung, Nr. 20.

Feier der Eucharistie herausgelöst werden. Bei der Wort-Gottes-Feier sollte man also möglichst auf die Kommunionsspendung verzichten“¹².

- Die Zeichenhaftigkeit der Liturgie soll den ganzen Menschen mit all seinen Sinnen einbeziehen, nicht nur Gehör und Auge. Auch der Geruchssinn (Weihrauch), der Geschmackssinn (Brot und Wein), der Tastsinn (das Spüren des Wassers bei der Taufe, das Chrisam bei der Firmung, das Öl bei der Krankensalbung, die Handauflegung z. B. bei den Weihen, Umarmung oder Händedruck beim Friedensgruß), das ganze Körpergefühl (Gesten und Körperhaltungen wie tanzen, stehen, gehen, sitzen oder knien) haben in der Liturgie ihren Platz. Diese ganzheitliche, „sinnenhafte“ Sicht ist schon biblisch gut begründet: Ps 34,9 lädt ein: „Kostet und seht, wie gütig der Herr ist“. Paulus spricht vom „Duft der Erkenntnis Christi“ (2 Kor 2,14). Und der erste Johannesbrief hebt gleich zu Anfang die inkarnatorische Struktur des Wortes Gottes und seiner Verkündigung hervor: „Was von Anfang an war, was wir gehört haben, was wir mit unseren Augen gesehen, was wir geschaut und was unsere Hände angefasst haben, das verkünden wir: Das Wort des Lebens“ (1 Joh 1,1).

Vielleicht liegt hier neben anderem einer der Gründe, warum „Wortgottesdienste“ in unseren Gemeinden manchmal nicht sehr hoch angesehen sind, obwohl Gott in seinem Wort nicht weniger gegenwärtig ist als in den Gestalten der Eucharistie: In unseren nichteucharistischen Gottesdiensten sind wir noch ganz am Anfang der Entwicklung hin zu einer guten Sprache der Symbole, die das Eigentliche des Gottesdienstes nicht in einer Fülle sekundärer Elemente verdeckt, sondern das Wesentliche prägnant hervorhebt. Wichtig ist dabei auch die Mahnung des Konzils: „Die Riten mögen den Glanz edler Einfachheit an sich tragen und knapp, durchschaubar und frei von unnötigen Wiederholungen sein. Sie seien der Fassungskraft der Gläubigen angepasst und sollen im Allgemeinen nicht vieler Erklärungen bedürfen“ (SC 34).

Alles hat seine Zeit

Hier zeigt sich eine eigentümliche Spannung: Für die Nähe und Liebe Gottes kann eigentlich immer und überall gedankt werden. Andererseits zeigt sich schon in jeder menschlichen Beziehung, dass ihr nicht zu jeder Zeit und an jedem Ort jede Ausdrucksform angemessen ist. „Alles hat seine Stunde“ (Koh 3,1). Wenn Liturgie das ganze Menschsein ausdrücken soll, muss sie sich den völlig verschiedenen Situationen der Menschen stellen. Dies bedingt auch, dass die konkrete Gestalt der Liturgie erheblich von der konkreten geschichtlichen und persönlichen Situation der Feiernden beeinflusst wird. Eine Liturgie, die der Beziehung von Gott und Mensch wirklich gerecht werden will, muss in hohem Maß flexibel in ihren Zeichen und Elementen sein.¹³

Weil das Menschsein des konkreten Menschen zeitlich verfasst und räumlich begrenzt ist, müssen je nach Situation Schwerpunkte gesetzt werden. Dies wird insbesondere an den entscheidenden Wendepunkten des Lebens deutlich: Bei der Geburt; in der Pubertät, beim

¹² F. KAMPHAUS, Unser Sonntagsgottesdienst. Hirtenbrief zur österlichen Bußzeit 1998. In: DERS., Den Glauben erden. Zwischenrufe. Freiburg – Basel – Wien 2001, 76-80, hier 79.

¹³ Vgl. SC 21: „Die Liturgie enthält einen kraft göttlicher Einsetzung unveränderlichen Teil und Teile, die dem Wandel unterworfen sind. Diese Teile können sich im Laufe der Zeit ändern, oder sie müssen es sogar, wenn sich etwas in sie eingeschlichen haben sollte, was der inneren Wesensart der Liturgie weniger entspricht oder wenn sie sich als weniger geeignet herausgestellt haben.“

Erwachsenwerden; bei der endgültigen Bindung an einen anderen Menschen; in der existentiellen Krise einer schweren Krankheit; beim Sterben. All das gehört zur ganzen Fülle des Menschsein, aber nicht jeder Mensch erlebt diese Lebenswenden in gleicher Weise, und nicht alles ist gleichzeitig erfahrbar. So ist der Brennpunkt des Lebens in verschiedenen Lebenssituationen sicher sehr unterschiedlich.

Eine einzelne Gottesdienstform, z. B. die Eucharistie, ist hier zwangsläufig überfordert, zumal ihr Schwergewicht nicht auf Anbetung oder Bitte liegt, sondern auf dem lobpreisenden Dank für Gottes Heil. Daher kennt die Kirche seit alter Zeit sehr unterschiedliche Formen des Gottesdienstes gerade in der Zeit der „Lebenswenden“: Vor allem Taufe, Firmung, Eheschließung, Krankensalbung und Beerdigung. Andere Formen des Gottesdienstes für bestimmte Lebenssituationen ergänzen dies: So sind für erwachsene Taufbewerber Gottesdienste für die Annahme unter die Täuflinge, die Übergabe des Vaterunsers und des Glaubensbekenntnisses vorgesehen. Eine ganz eigene Form der Liturgie wird sinnvollerweise gefeiert, um mit Schuld und Sünde umzugehen und Gott und Menschen um Erbarmen und Vergebung zu bitten. Auch hier existieren in der Kirche abhängig von der konkreten Situation verschiedene Möglichkeiten: z. B. Bußgottesdienst, Generalabsolution oder Bußsakrament.

Auch der ganze Fülle und den vielen Dimensionen des durch Christus gewirkten Heilswerks ist nicht durch die Feier eines einzigen Festes oder einer einzigen Gottesdienstform gerecht zu werden. Die verschiedenen Aspekte des Heilsmysteriums werden daher auf jeweils ein ganzes Jahr verteilt: Auch hier zeigt sich deutlich, dass keine einzelne Form des Gottesdienstes das gesamte Heilsmysterium adäquat zur Sprache bringen kann: So feiern wir Weihnachten in der Nacht als Symbol für Christus, der in die Dunkelheit der Welt kommt. Wir feiern den Aschermittwoch mit dem Aschenkreuz als Zeichen unserer Vergänglichkeit und Umkehrbedürftigkeit. Wir feiern den Karfreitag als Klage- und Trauergottesdienst. An diesem Tag, an dem alle Gemeinschaft zerbrochen ist, kann man einfach keine Eucharistie feiern. Ostern dagegen beginnt als ein Gottesdienst des Wachens und Betens. Symbolisiert wird diese Zeit des Wachens durch die Lesungen des Alten Testaments, die Mut machen wollen, auf Gott zu hoffen, selbst wenn er einmal lange weit weg scheint. Auch hier ist die Nacht Symbol des Unheils und des Todes. Sie wird durch das Licht der Botschaft Christi beendet. Dieses Licht aber soll die ganze Welt hell machen, in besonderer Weise auch die Täuflinge in dieser Nacht.

Die Auferstehung Christi hat jedoch noch zwei andere Aspekte, die im Jubel über die Auferstehung leicht untergehen können. Diese beiden Aspekte werden deshalb zum Thema eigener Feste gemacht: Auferstehung bedeutet: Christus ist jetzt ganz beim Vater im Himmel. Dies wird an Christi Himmelfahrt gefeiert. Trotz dieses Fortgangs Christi zum Vater aber lässt er seine Jünger und die Kirche nicht im Stich: Er bleibt bei ihr in seinem heiligen Geist, den er ihr spendet: Im Johannesevangelium geschieht diese Geistverleihung am Ostertag (Joh 20,22). Dieser österliche Aspekt der Gegenwart des Geistes Gottes aber ist so zentral, dass er nicht quasi nebenbei an Ostern mit gefeiert werden kann, sondern – in Anlehnung an das lukanische Werk – erst an Pfingsten im Mittelpunkt steht, an einem eigenen Fest.

Auch dass Christus seine Kirche in der Eucharistie für ihren gemeinsamen Weg stärkt, findet seinen Ausdruck in einem besonderen Fest: Fronleichnam. An diesem Fest wird in vielen Gemeinden seit Jahrhunderten symbolisch ein Stück des Lebensweges zusammen mit Christus in der Gestalt des Brotes gegangen. Inhaltlich wäre Fronleichnam am besten schon am Gründonnerstag zu feiern, in der Feier des Abendmahls. Der am Gründonnerstag

unmittelbar bevorstehende Karfreitag aber überschattet diesen Aspekt so stark, dass er erst nach Ostern, Himmelfahrt und Pfingsten zu seinem Recht kommen kann.

Die Liturgie der Kirche versucht also seit alter Zeit durch eine außerordentliche Vielfalt von Formen und Zeiten das Ganze des Menschseins und das Ganze des Heilsgeschehens zu erfassen und zu feiern. Nicht zuletzt kann Liturgie so dazu beitragen, dass Menschen als Einzelne und als Gemeinschaft ihr Leben „in seinen verschiedenen Phasen und Bereichen aus dem Glauben deuten und gestalten“¹⁴ können. Schließlich ist die Liturgie eine zentrale Lebensäußerung der Kirche und ihrer Menschen. Deshalb wäre es auch eine Engführung, wenn Liturgie grundsätzlich nur im Beisein oder unter Leitung eines Amtsträgers gefeiert werden könnte. Abgesehen von einigen wenigen zentralen Feiern, denen Amtsträger aus theologischen oder ekklesiologischen Gründen vorstehen müssen¹⁵ kann daher grundsätzlich jeder Getaufte und Gefirmte Liturgie feiern und leiten. So darf jeder Christ z. B. den Segen spenden. Auch hier aber gilt, was wir bereits grundsätzlich festgestellt haben: Um Liturgie zu feiern, ist ein konkreter Anlass erforderlich. Auch der Rahmen der Feier soll diesem Anlass angemessen sein. Das bedeutet für die Person des Spenders des Segens, sinngemäß aber auch für den Leiter jedes christlichen Gottesdienstes: „Daher sind dem Bischof Segnungen vorbehalten, in denen eine besondere Beziehung zur Diözese sichtbar wird; Priester, Diakon oder beauftragte Laien segnen im Leben der Pfarrgemeinde oder im örtlichen öffentlichen Leben; Eltern segnen in der Familie.“¹⁶

Die Angemessenheit des Rahmens impliziert ferner eine außerordentliche Freiheit in der Gestaltung der Liturgie, insofern die oben genannten konstitutiv zur Liturgie gehörenden Punkte beachtet werden und berücksichtigt wird, dass Liturgie nie eine private Feier sein kann, sondern immer im Kontext der Einheit der ganzen Kirche zu sehen ist.¹⁷ In der Auswahl der Elemente, in der Zusammenstellung von Texten, Gebeten, Liedern und anderen z.B. musikalischen oder symbolischen Gestaltungselementen sind die Teilnehmer einer gottesdienstlichen Feier grundsätzlich frei. Ihre Auswahl soll vom geistlichen Wohl der mitfeiernden Gläubigen bestimmt sein (vgl. SC 11). Die Wahl der Elemente des Gottesdienstes und ihrer Gestaltung erfordern daher Bedacht und große Sorgfalt. Es kann daher im Einzelfall durchaus eine Hilfe sein, das Rad nicht ständig neu erfinden zu müssen und Orientierung an bewährten Formen zu suchen und mit diesen kreativ zu arbeiten. Gleichzeitig befreit die Erkenntnis von einem außerordentlichen Leistungsdruck, dass keine einzelne Form des Gottesdienstes alle Aspekte der Beziehung von Gott und Mensch in gleicher Weise aufnehmen kann und aufnehmen muss. Umgekehrt erfordert diese Einsicht von den Gläubigen um ihres geistlichen Wohls willen Offenheit für die ganze Fülle christlicher Liturgie in ihren vielfältigen Formen. Denn gerade dann kann unsere Liturgie auch in den Alltag ausstrahlen und einen Beitrag dazu leisten, dass Gott als der „Ich bin da“ auch im konkreten Leben erfahrbar wird.

¹⁴ Benediktionale (s. Anm. 11) Pastorale Einführung, Nr. 8.

¹⁵ Vor allem: Bischof: Firmung, Weißen. Priester: (Firmung), Eucharistie, Bußsakrament, Krankensalbung, Diakon: (Taufe), (Ehe).

¹⁶ Benediktionale (s. Anm. 11) Pastorale Einführung, Nr. 18.

¹⁷ Dieser Aspekt spielt naturgemäß vor allem bei Feiern eine bedeutende Rolle, die in besonderer Weise die Einheit der Kirche feiern. Dazu gehören besonders die Eucharistie und die Feier der anderen Sakramente.

Michael Weinmann, Wien

*Gottesdienst-Übertragungen in Hörfunk und Fernsehen in Österreich**

A. Zur medialen Übertragung gottesdienstlicher Feiern von den Anfängen bis zur Gegenwart

1. Kirche im Hörfunk in Österreich: 1924–1938

Am 1. Oktober 1924 nahm die RAVAG¹ ihren ersten Sender in Wien in Betrieb. Bald folgten Sendestationen in ganz Österreich.

„Die erste katholische Meßübertragung [...] fand am 26. April 1929 mit der Übertragung der Großen Messe von Julius Bilker statt; die zweite am 3. November 1929 mit der Übertragung der Messe in d-Moll (Nelson-Messe) von Joseph Haydn aus dem St. Pöltener Dom.“² – „Am 11. November 1933 wurde aus Anlaß des 450. Geburtstages von Martin Luther eine große gottesdienstliche Feier aus der evangelischen Kirche in Wien-Gumpendorf – und damit der erste evangelische Gottesdienst überhaupt übertragen.“³

Als Beginndatum regelmäßiger Gottesdienstübertragungen im Hörfunk in Österreich ist der 7. Jänner 1934 belegt.⁴

„Insgesamt wurden im Jahre 1934 51 Gottesdienste übertragen, davon 34 aus der Franziskanerkirche in Wien (wegen der guten Akustik) und während der Sommermonate 12 aus St. Peter in Salzburg. – Die Einrichtung, in den Sommermonaten katholische Gottesdienste konzentrierter als in anderen Jahreszeiten aus Salzburg zu übertragen, wurde wegen der vielseitigen Gestaltungsmöglichkeiten im Zusammenhang mit den Salzburger Festspielen [...] beibehalten.“⁵

2. Anfänge kirchlicher Medienarbeit nach dem Krieg

Nach dem Krieg wurde im Jahre 1950 – innerhalb der Katholischen Aktion Österreichs – die „Arbeitsgemeinschaft für Rundfunkfragen“ gegründet, die später – nach Einführung des Fernsehens in Österreich – in „Arbeitsgemeinschaft für Rundfunk und Fernsehen“ umbenannt werden sollte. Ihre Aufgaben waren unter anderem:

„Die Vertretung der religiösen und kirchlichen Belange im österreichischen Rundfunkwesen.

* Abschnitt A der Arbeit „Gottesdienst-Übertragungen in Hörfunk und Fernsehen in Österreich“ entstand im Mai 2001 und gibt daher den Stand meiner Informationen zu diesem Zeitpunkt wieder. Die Statistiken enthalten die Daten bis inklusive 31.12.2000. Der unten folgende Abschnitt B mag in Einzelheiten überholt sein, ist aber – wie ich aus Gesprächen mit meinen Nachfolgern weiß – weiterhin aktuell.

¹ Radio-Verkehrs-Aktien-Gesellschaft.

² D. WINKLER, Arten und Methoden der Kirchenfunksendungen der Gegenwart im Österreichischen Rundfunk. [Diss.]. Wien 1978, 313.

³ Ebd. 316.

⁴ V. ERGERT, 50 Jahre Rundfunk in Österreich. Bd 1: 1924–1945. Salzburg 1974, 220.

⁵ D. WINKLER (s. Anm. 2) 316.

Sammlung und Sichtung der Wünsche und Anregungen aus allen kirchlichen Bereichen und der katholischen Bevölkerung und deren Weiterleitung an die Sendegesellschaften.

Die Planung und Gestaltung religiöser Sendungen unter Berücksichtigung des Kirchenjahres und weltanschaulich bedeutsamer Ereignisse [. .].⁶

Die Arbeitsgemeinschaft und ihre diözesanen Untergliederungen funktionierten klaglos. Das eigentliche Ziel der Arbeitsgemeinschaft bestand jedoch darin, auf die Einrichtung einer Abteilung Kirchenfunk innerhalb des Österreichischen Rundfunks hinzuwirken. Dies geschah aber erst wesentlich später, nämlich am 1. Juli 1961. Mit der Leitung der neugegründeten Abteilung wurde Ing. Walter Karlberger⁷ betraut.

Zu einer grundlegenden Änderung der kirchlichen Medienarbeit in Österreich kam es durch das Konzilsdekret „Inter mirifica“.⁸ Den Bestimmungen dieses Dekrets folgend wurde am 25.9.1965 das „Katholische Zentrum für Massenkommunikation“ gegründet, das die Aufgaben der „Arbeitsgemeinschaft“ übernahm, worauf diese 1966 aufgelöst wurde.

Im Oktober 1965 wurde schließlich die Abteilung „Kirche“ im Fernsehen eingerichtet. Ihr erster Leiter war Ernst Niesner.⁹

Die Evangelische Kirche beschloss in der 4. Session der 6. Generalsynode am 7.4.1967, die Schaffung eines „Amtes für Hörfunk und Fernsehen“. Dieses ist seither die offizielle Anlaufstelle der Evangelischen Kirche Österreichs für sämtliche Belange von Hörfunk und Fernsehen und somit auch ständiger Ansprechpartner des ORF.

Damit waren auf Seite der Kirchen und des Österreichischen Rundfunks handlungsfähige Strukturen für eine zeitgemäße kirchliche Medienarbeit geschaffen worden.

3. „Kirchenfunk“ im Hörfunk nach 1945

Nach der durch Krieg und Besatzungszeit bedingten Unterbrechung eigenständiger österreichischer Rundfunksendungen konnte „das erste einheitliche und von den Besatzungsmächten unabhängige Programm mit der Ansage ‚Radio Österreich‘“¹⁰ ab 6. September 1953 ausgestrahlt werden. Danach ging es langsam, aber stetig aufwärts:

⁶ Statut der Wiener Arbeitsgemeinschaft für Rundfunkfragen.

⁷ Prof. Ing. Walter Karlberger, geb. 15.4.1925 in Wien. Architekturstudium. Später Erzieher, Organisationsreferent, Abteilungsleiter für Elektroakustik bei Philips. Werbeleiter des Niederösterreichischen Pressehauses. Leiter der Abteilung Religion im ORF-Hörfunk 1961–1988 (vgl. D. WINKLER [s. Anm. 2] 27 und Ergänzungen d. Verf.).

⁸ Vgl. II. VATICANUM, IM [4.12.1963] Nr. 21: „Ein wirksames Apostolat für ein ganzes Land verlangt Einheitlichkeit in der Planung und im Einsatz der Kräfte. Darum bestimmt und ordnet das Konzil an, daß in den einzelnen Ländern *eigene Stellen für Presse, Film, Rundfunk und Fernsehen* errichtet und mit allen Mitteln unterstützt werden.

Aufgabe dieser nationalen Stellen ist vor allem die Sorge um die Gewissensbildung der Gläubigen beim Gebrauch der sozialen Kommunikationsmittel; ferner sollen sie das unterstützen und ordnen, was in diesem Bereich von Katholiken unternommen wird.

In jeder Nation soll die Leitung dieser Stellen *einer eigenen Bischofskommission* oder einem beauftragten Bischof anvertraut werden. In den genannten Stellen sollen auch Laien vertreten sein, die in der katholischen Lehre und in diesen Sachgebieten erfahren sind.“ [Hervorhebungen v. Verf.]

⁹ Ernst Niesner, geboren 11.10.1919 in Wien. Studium der Theaterwissenschaft. Theaterpraxis seit 1950 bei der Stephanus-Produktion. Ab 1955 Filmkritiker und Mitarbeiter der Katholischen Filmkommission. Leiter der Abteilung Kirche im Fernsehen von Oktober 1965 bis 30.8.1975 (vgl. D. WINKLER [s. Anm. 2] 43).

¹⁰ V. ERGERT (s. Anm. 4) 227.

Die 1961 neugegründete Abteilung „Kirchenfunk“ im Hörfunk des Österreichischen Rundfunks – sie wurde später, ebenso wie die erst 1965 gegründete Schwesterabteilung im Fernsehen, in „Religion“ umbenannt – übertrug seit 1962 jährlich rund 60 katholische Gottesdienste im Hörfunk. Dies im gesamtösterreichischen 1. Programm, jeden Sonntag um 10 Uhr mit einer Dauer von sechzig Minuten.

Die Übertragungsorte wurden in einer gesamtösterreichischen Koordinierungssitzung auf Grund von Angeboten der Bundesländerstudios in Zusammenarbeit mit den diözesanen Kommissionen für Liturgie und Kirchenmusik ausgewählt. 1987 wechselten die katholischen Gottesdienste in das Regionalprogramm (2. Programm) und unterstehen seither der Programmhochheit der Landesintendanten.

Durch das „Protestantengesetz 1961“¹¹ wurde der Evangelischen Kirche in Österreich erstmals seit der Gegenreformation (!) volle Gleichberechtigung mit anderen Kirchen zuteil. Diese Tatsache fand ihren unmittelbaren Niederschlag zunächst in regelmäßigen Gottesdienstübertragungen im Hörfunk: 30 Minuten an den Sonntagen (in vierzehntägiger Folge) sowie am Karfreitag und am Reformationstag. An dieser Praxis hat sich – trotz verschiedenster Programmumstellungen – bis heute nichts geändert.¹²

4. Gottesdienstübertragungen im Fernsehen

Nach Abschluß des Österreichischen Staatsvertrags am 15. Mai 1955 und unmittelbar nach dessen Ratifizierung hatte der Österreichische Rundfunk am 1.8.1955 ein Fernseh-„Versuchsprogramm“ gestartet. Am 1.1.1957 begann man mit regelmäßigen Fernsehsendungen, zunächst an sechs Tagen der Woche. An eine Übertragung von Gottesdiensten dachte man in dieser Pioniersituation zunächst noch nicht.

Erst seit Oktober 1959 wurde täglich ein Fernsehprogramm ausgestrahlt. Die „Übertragung des Pontifikalamtes aus der Stiftskirche St. Peter“ in Salzburg am 2.8.1959 hatte zwar noch überwiegend den Charakter eines Kirchenkonzerts, war aber wohl – nach den aus dieser Zeit erhaltenen Programmunterlagen¹³ – die erste Gottesdienstübertragung im Fernsehprogramm des Österreichischen Rundfunks, außerdem eine der ersten Eurovisionssendungen. Sie wurde von 10 europäischen Ländern übernommen.¹⁴

Schon im gleichen Jahr folgte – am 24.12.1959 – die Übertragung der Christmette aus der Bergkirche in Eisenstadt.¹⁵ Es war ein typischer „Anlassgottesdienst“, der wegen des 150. Todestages von Joseph Haydn († 31.5.1809) übertragen wurde, außerdem stand 1960 die Erhebung des österreichischen Bundeslandes Burgenland zur Diözese bevor. Diesmal bildete aber bereits die gottesdienstliche Feier den Schwerpunkt der Übertragung.

Mehr als 25 Jahre lang sollten fast ausschließlich Übertragungen katholischer Gottesdienste im Zusammenhang mit Jubiläen oder anderen festlichen Anlässen folgen. Redaktionell betreut wurden die Sendungen zunächst von der Abteilung „Oper und Musik“, da es im

¹¹ Bundesgesetz v. 6.7.1961, BGBl. Nr. 182 über äußere Rechtsverhältnisse der Evangelischen Kirche.

¹² Gespräch mit Prof. Walter Karlberger am 22.12.1999.

¹³ TV-Programmprotokoll vom 2.8.1959, 11.15 bis 12.30 Uhr, sowie Wortlaut der Ansage.

¹⁴ Belgien, Dänemark, Deutschland, Frankreich, Italien, Luxemburg, Monaco, Niederlande, Schweden, Schweiz.

¹⁵ TV-Programmprotokoll vom 24.12.1959, 23.45 bis 01.15 Uhr: „Eurovision aus Eisenstadt: Miternachtsmette aus der Bergkirche in Eisenstadt“.

Zeitraum von 1959 bis 1965 noch keine eigene Abteilung „Kirche“ bzw. „Religion“ im Fernsehen des Österreichischen Rundfunks gab.

5. Übertragungen bis 1986

Evangelische Gottesdienste wurden seit 1960 jährlich zwei Mal übertragen: ein Karfreitags- und ein Reformationsgottesdienst. Dies aber in ständig wiederkehrender Folge und zu einer Zeit, als von einer regelmäßigen Übertragung katholischer Gottesdienste im Fernsehen noch nicht die Rede war. Vereinzelt (1961, 1975, 1976, 1979 und 1983) gab es zusätzlich eine Evangelische Christvesper im Fernsehen.

Betrachtet man die Anzahl der TV-Gottesdienstübertragungen in Österreich im Zeitraum zwischen 1959 und 1966, so ist ein deutliches zahlenmäßiges Übergewicht der evangelischen Sendungen gegenüber den katholischen festzustellen. In den Jahren 1960, 1961 und 1963 und erstaunlicherweise sogar noch 1975(!) gab es sogar keine einzige Übertragung eines katholischen Gottesdienstes.

Nach der Errichtung der Abteilung „Kirche“ im Fernsehen (1965) wurden seit 1967 jährlich gleich viel katholische und evangelische Gottesdienste übertragen, meist je zwei. Dieses Zahlenverhältnis scheint erstaunlich, wenn man in Betracht zieht, dass es in Österreich auf Grund der historischen Entwicklung (Gegenreformation) auch heute noch etwa 15 mal mehr Katholiken als Protestanten gibt: Zwar nimmt der Anteil der Katholiken und Protestanten an der Bevölkerung insgesamt laufend ab, doch wird dieser Tatsache dadurch gegengesteuert, dass die absolute Bevölkerungszahl in den vergangenen Jahrzehnten stetig angestiegen ist.¹⁶ Neuesten Berichten zufolge gab es in Österreich im Jahre 1998 5,9 Millionen Katholiken.¹⁷ Insgesamt hat sich am zahlenmäßigen Verhältnis von etwa 15 : 1 in den vergangenen vierzig Jahren kaum etwas geändert.

	Einwohner	Kath. %	Katholiken	Evan. %	Protestanten
1961	7073807	89,0	6295688	6,2	438576
1991	7795786	78,0	6080713	5,0	389789

Abb. 1: Einwohnerzahl und christliche Konfessionen in Österreich 1961–1991

Schon aus Überlegungen der Kirchendiplomatie wäre nicht daran zu denken gewesen, dem Zahlenverhältnis entsprechend 15 mal mehr katholische als evangelische Gottesdienste zu übertragen, ganz zu schweigen davon, dass das Budget der Kirchenabteilung hierfür nicht ausgereicht hätte. Die evangelische Kirche hatte jedenfalls die Zeichen der Zeit früher erkannt als die katholische – und genutzt. Daher änderte sich an der Zahl der Übertragungen zunächst kaum etwas.

Erst Dr. Anton Fellner¹⁸, der die Leitung der Abteilung im September 1975 übernahm, gelang es, die Anzahl der Gottesdienstübertragungen schrittweise dem tatsächlichen Zah-

¹⁶ Zahlen laut „Der Fischer Weltalmanach“, Jahrgänge 1969 und 2000.

¹⁷ Tageszeitung „Die Presse“ vom 3.5.2000 unter Berufung auf die kath. Presseagentur „Kathpress“.

¹⁸ A. Fellner, geb. 25.12.1927 in Wagram am Wagram, gest. 7.1.1997 in Kuba. Studium der Geschichte und Germanistik an der Universität Wien. Promotion 1951. Anschließend Redakteur der Wochenzeitung „Präsenz“, 1959 im Ressort Innenpolitik der Tageszeitung „Neues Österreich“, seit 1961 Chef vom Dienst, 1964 Chefredakteur. 1967 Generalsekretär der Wiener Diözesansynode, 1972 Chefredakteur der „Wiener Kirchenzeitung“. Leiter der Abteilung Religion im ORF-Fernsehen von 1.9.1975 bis 30.8.1990 (D. WINKLER [s. Anm. 2] 44 und Ergänzungen d. Verf.).

lenverhältnis der Konfessionen anzunähern. Fellner schaffte die Vermehrung der katholischen Gottesdienstübertragungen zunächst mit einer Vorgangsweise, die ihm wenig kostete: Er begann mit Übernahmen von Gottesdienstübertragungen ausländischer Fernsehstationen. Da war zunächst die Übernahme des ZDF-Weihnachtsgottesdienstes, dessen Übernahme im Laufe der Jahre zu einer Selbstverständlichkeit werden sollte. Auch die Übernahme von Ostergottesdienst und Segen „Urbi et Orbi“ aus Rom wurde zur Tradition. Schließlich kam auch die Übernahme des ZDF-Pfingstgottesdienstes dazu. Um diesen Kern regelmäßiger Übernahmen scharten sich Gottesdienste, deren Übertragung von der Eurovision zu bestimmten Anlässen angeboten wurden. Einzelheiten über die Anzahl sowohl der eigenproduzierten Übertragungen als auch der Übernahmen können der nachfolgenden Tabelle (Abb. 2) entnommen werden:

Gottesdienstübertragungen im ORF (mit Übernahmen aus dem Ausland und Papstbesuchen)

JAHR	evan	Übn	SUM	kath	Papst	Übn	SUM	ökum	Papst	Übn	SUM	ALLE
1959			0	2			2				0	2
1960	2		2				0				0	2
1961	3		3				0				0	3
1962	2		2	1			1				0	3
1963	2		2				0				0	2
1964	2		2	1			1				0	3
1965	2		2	1			1				0	3
1966	2		2	1			1				0	3
1967	2		2	2			2				0	4
1968	2		2	4			4				0	6
1969	2		2	2			2				0	4
1970	2		2	3			3				0	5
1971	2		2	2			2				0	4
1972	2		2	2			2				0	4
1973	2		2	3			3				0	5
1974	2		2	2			2				0	4
1975	3		3				0				0	3
1976	3		3	2		1	3				0	6
1977	2		2	2		3	5	2			2	9
1978	2		2	2		3	5				0	7
1979	3		3	4		2	6	1			1	10
1980	2		2	4		3	7	1			1	10
1981	2		2	5		4	9	1			1	12
1982	2		2	4		2	6	1			1	9
1983	4	1	5	5	4	2	11				0	16
1984	2	1	3	5		4	9	1			1	13
1985	2	1	3	8		3	11	1			1	15
1986	2		2	10		3	13	1			1	16
1987	3		3	11		2	13	1			1	17

JAHR	evan	Übn	SUM	kath	Papst	Übn	SUM	ökum	Papst	Übn	SUM	ALLE
1988	4		4	10	7	4	21	1	1	1	3	28
1989	3		3	10		3	13	1		2	3	19
1990	4	1	5	9		2	11				0	16
1991	4		4	14		1	15				0	19
1992	4		4	10		2	12	1			1	17
1993	4		4	10		2	12	2			2	18
1994	5		5	10		2	12				0	17
1995	4		4	11		2	13				0	17
1996	5	1	6	10		5	15				0	21
1997	4		4	10		2	12	1			1	17
1998	4		4	9	3	2	14				0	18
1999	4		4	9		2	11	1			1	16
2000	4		4	10		2	12				0	16
Summe	116	5	121	220	14	63	297	17	1	3	21	439

Abb. 2: Gesamtanzahl der Fernseh-Gottesdienstübertragungen im ORF 1959–2000

Seit 1977 werden im ORF-Fernsehen auch regelmäßig ökumenische Gottesdienste selbst produziert und bei entsprechenden Anlässen vom Ausland übernommen.

6. Übertragungen seit 1986

Das Jahr 1986 brachte eine deutliche Zäsur bei den Gottesdienstübertragungen im ORF-Fernsehen: Das Zweite Deutsche Fernsehen (ZDF), das bis dahin monatlich einen Gottesdienst übertragen hatte, sollte von diesem Zeitpunkt an wöchentlich eine Gottesdienstübertragung senden. Eine Beteiligung des ORF an diesem Vorhaben im Rahmen des gegenseitigen Koproduktionsabkommen wurde in Aussicht genommen.

Es war nicht leicht, die österreichischen katholischen Bischöfe von der Notwendigkeit regelmäßiger Gottesdienstübertragungen auch im Fernsehen zu überzeugen. Missverständnisse und ungenaue Informationen in der Vorbereitungsphase blockierten die Realisierung der vom ORF initiierten Zusammenarbeit für längere Zeit. „Ad experimentum“ wurde schließlich die Zustimmung zu jeweils acht Sendungen pro Jahr erteilt, die auch vom ZDF übernommen werden sollten.

Nach einer Pilotsendung im September 1985 lief das Projekt 1986 zunächst mit der Übernahme von 8 katholischen Gottesdiensten aus Österreich im ZDF an. Die Evangelische Kirche Österreichs schloss sich dem Vorhaben schon 1987 mit einem, seit 1988 mit zwei Gottesdiensten an. Seither steuert der ORF jährlich 8 katholische und zwei evangelische Gottesdienste zur Übertragungsreihe des ZDF bei. Alle katholischen und ein Großteil der evangelischen Gottesdienste wird live und zeitgleich in ORF und ZDF ausgestrahlt. Aus deutschen Kirchen werden allerdings – einem Wunsch der Österreichischen Katholischen Bischofskonferenz entsprechend – keine Gottesdienste der wöchentlichen Übertragungsreihe des ZDF übernommen.

Von „Experiment“ kann inzwischen nicht mehr die Rede sein. Die Gottesdienste im ZDF – und die österreichische Beteiligung daran – sind zur Selbstverständlichkeit geworden. Die Einschaltquoten liegen im Durchschnitt bei etwa 1% oder etwas darüber. Dieser Wert ent-

spricht den langjährigen Quotenergebnissen in Deutschland. Im November 1999 hat unter dem Titel „Wurzeln und Visionen“ ein vielversprechendes gemeinsames Projekt zur Übertragung von Gottesdiensten im Milleniumsjahr begonnen.

Gottesdienste im ORF Gesamtübersicht:					davon vom ZDF übernommen:		
Zeitraum	evan	kath	ökum	SUMME	evan	kath	Summe
1959–1985	61	98	8	167	0	0	0
1986–2000	60	199	13	272	27	119	146
Summe	121	297	21	439	27	119	146

Abb. 3: Fernsehgottesdienste im ORF 1959–2000 und Übernahmen durch ZDF

7. Papstbesuche in Österreich

Einen Sonderstatus im Rahmen dieser Übersicht nehmen die Gottesdienstübertragungen der drei Papstbesuche in den Jahre 1983, 1988 und 1998 ein. Der ORF hat jedesmal sämtliche Ereignisse des jeweiligen Papstbesuches in voller Länge übertragen: 1983 waren das 4 Tage mit insgesamt 35 Stunden, 1988 wurden an 5 Tagen 28 Stunden übertragen und 1998 gab es an 3 Tagen 18 Stunden Liveübertragungen.¹⁹ Etwas mehr als ein Drittel der Gesamtübertragungszeit war Gottesdiensten gewidmet.

Papstbesuche in Österreich

<i>Datum</i>	<i>Titel</i>	<i>Dauer</i>	<i>min</i>	<i>H:M</i>
10.09.83	Papst 83 / Vesper – Heldenplatz/Wien		145	2:25
11.09.83	Papst 83 / Messe – Donaupark/Wien		270	4:30
12.09.83	Papst 83 / Messe – Stephansdom/Wien		185	3:05
13.09.83	Papst 83 / Messe – Mariazell		250	4:10
<i>Papstbesuch 1983, Teilsumme:</i>			850	14:10
23.06.88	Papst 88 / Vesper – Stephansdom/Wien		125	2:05
24.06.88	Papst 88 / Messe Trausdorf/Burgenland		190	3:10
25.06.88	Papst 88 / Wortgottesdienst – Lorch		130	2:10
25.06.88	Papst 88 / Messe Gurk/Kärnten		220	3:40
26.06.88	Papst 88 / Messe Residenzplatz/Salzburg		195	3:15
26.06.88	Papst 88 / Ökumene Christuskirche/Salzburg		75	1:15
27.06.88	Papst 88 / Messe Bergisel/Innsbruck		155	2:35
27.06.88	Papst 88 / Vesper – Basilika Wilten/Innsbruck		60	1:00
<i>Papstbesuch 1988, Teilsumme:</i>			1150	19:10
19.06.98	Papst 98 / Messe Rupertusdom/Salzburg		195	3:15
20.06.98	Papst 98 / Messe Landhauspark/St. Pölten		165	2:45
21.06.98	Papst 98 / Messe Heldenplatz/Wien		195	3:15
<i>Papstbesuch 1998, Teilsumme:</i>			555	9:15
<i>GESAMTSUMME</i>			2555	42:35

Abb. 4: Gottesdienste und Sendedauer bei den 3 Papstbesuchen

¹⁹ Für die gesamten Übertragungen des Papstbesuchs 1998 hat der ORF 17,334.856 ATS (1259773 €) aufgewendet.

Die Einschaltquoten der Papstbesuche in Österreich lagen selbstverständlich weit über den Zahlen „normaler“ Gottesdienste. Spitzenreiter ist dabei der Gottesdienst im Donaupark vom 11.9.1983, der mit 31% bzw. mehr als 1,9 Millionen Zuschauern einen seither nie wieder erreichten Rekord im Vormittagsprogramm des ORF hält.

Die Werte beim 1. Papstbesuch (1983) waren außergewöhnlich hoch, dies wohl wegen der Erstmaligkeit des Ereignisses und auf Grund der Tatsache, dass dieser Besuch ein gesamtösterreichisches Ereignis war (Katholikentag). Aber auch die Ergebnisse der Besuche 1988 und 1998, die jeweils im Umfeld von Fußballweltmeisterschaften stattfanden, konnten die Reichweiten dieser sportlichen Großereignisse nicht nur erreichen, sondern vereinzelt sogar überbieten.

<i>Datum</i>	<i>Titel/Ort</i>	<i>Quote %</i>	<i>Zuschauer</i>
10.09.1983	Vesper Heldenplatz/Wien	18	1112000
11.09.1983	Messe Donaupark/Wien	31	1912000
12.09.1983	Messe Stephansdom/Wien	12	706000
13.09.1983	Messe Mariazell	20	1227000
23.06.1988	Vesper Stephansdom/Wien	14	833000
24.06.1988	Messe Trausdorf/Burgenland	8	463000
25.06.1988	Wortgottesdienst Lorch	6	346000
25.06.1988	Messe Gurk/Kärnten	11	686000
26.06.1988	Messe Residenzplatz/Salzburg	9	541000
26.06.1988	Ökumene Christuskirche/Salzburg	16	954000
27.06.1988	Messe Bergisel/Innsbruck	6	349000
27.06.1988	Vesper Wilten/Innsbruck	6	349000
19.06.1998	Messe Rupertusdom/Salzburg	5	374000
20.06.1998	Messe Landhauspark/St. Pölten	6	423000
21.06.1998	Messe Heldenplatz/Wien	7	444000

Abb. 5: Einschaltquoten der Gottesdienste bei den 3 Papstbesuchen

8. Zusammenarbeit zwischen Kirchen und Sendeanstalt(en)

Einen Staatsvertrag zwischen Kirchen und Sendeanstalten – wie in Deutschland – und entsprechende Senderverantwortliche der Kirchen gibt es in Österreich nicht. Neuerdings hat die Österreichische Bischofskonferenz dem bisherigen Katholischen Zentrum für Massenkommunikation Österreichs ein neues Statut gegeben: Das Zentrum heißt nun „Medienbüro der Österreichischen Bischofskonferenz“, sein Statut wurde von der Österreichischen Bischofskonferenz am 1.4.1998 ad experimentum auf die Dauer von 3 Jahren genehmigt und ist mit 1.9.1998 in Kraft getreten.²⁰

Drei Fachreferenten betreuen die Fachreferate (a) Publizistik und Printmedien, (b) Rundfunk (d. h. Hörfunk und Fernsehen) sowie (c) neue Medien, audiovisuelle Medien und Film. Wie sich das Verhältnis dieses Büros zu privaten Rundfunk- und Fernsehanstalten, insbesondere aber zum Österreichischen Rundfunk, in formalrechtlicher Hinsicht noch entwickeln wird, bleibt abzuwarten.

²⁰ s. Statut des Medienbüros der Österreichischen Bischofskonferenz in: Amtsblatt der Österreichischen Bischofskonferenz Nr. 22 vom 20.5.1998, S. 13f.

B. Aus den Erfahrungen bei Planung und Realisierung von Gottesdienst-Übertragungen im Fernsehen

Die Gründe für Gottesdienstübertragungen im Fernsehen haben sich seit den Anfangstagen Ende der 1950er Jahre stark gewandelt: Damals hatten Gottesdienstübertragungen im Fernsehen den Charakter von Kirchenkonzerten mit liturgischem Anhang. Später waren es eher profane Ereignisse, die im Zusammenhang mit Festgottesdiensten begangen wurden – etwa ein runder Jahrestag der Unterzeichnung des Staatsvertrags oder Jahrhundertfeiern von Stadtgründungen. Regelmäßig schienen auch Stiftsjubiläen auf.

Erst relativ spät stellte sich auf Grund der Publikumsreaktionen heraus, dass Gottesdienstübertragungen in Hörfunk und Fernsehen eine wichtige Serviceleistung des öffentlich-rechtlichen Rundfunks gegenüber der älteren Generation darstellen, vor allem für die Kranken und Behinderten, die außerstande sind, den Gottesdienst in einer Kirche zu besuchen.

In Österreich werden Gottesdienstübertragungen im Fernsehen von jeweils ungefähr 85.000 Menschen gesehen, in Deutschland von bis zu 900.000 Menschen. Eine Gottesdienstübertragung aus Österreich, die vom ZDF übernommen wird, erreicht also bis zu einer Million Menschen! Diese Zahlen sind das Ergebnis der modernen Medienforschung. Sie werden aus den Daten einer mit elektronischen Messgeräten ausgestatteten Gruppe von Fernsehgeräten – in Österreich derzeit in 1500 Haushalten – mit einer Genauigkeit von 2–3 Prozent hochgerechnet. Daneben beweisen direkte Publikumsreaktionen wie Anrufe und Zuschriften die große Akzeptanz dieser Sendungen vor allem in der Zielgruppe der Alten und Kranken.

Es muss das Ziel der sonntäglichen Gottesdienstübertragungen sein, der beachtlich großen Anzahl von Menschen, die wegen Alter oder Krankheit verhindert sind persönlich an einem Sonntagsgottesdienst teilzunehmen, diese Möglichkeit sozusagen ins Haus zu liefern. Die Idealvorstellung ist dabei ein liturgisch einfacher, mit gegebenen personellen Möglichkeiten musikalisch gestalteter Gottesdienst.

Eine Fernsehübertragung bricht nicht „aus heiterem Himmel“ über eine Pfarre herein. Die Auswahl der Übertragungspfarren erfolgt nach einem Bundesländer-Turnus. Zunächst wird das prinzipielle Einverständnis der in Frage kommenden Pfarren eingeholt, dann erhält der ORF einen Dreivorschlag vom Medienbüro der Österreichischen Bischofskonferenz. Die endgültige Auswahl wird den Pfarren Anfang September für das folgende Jahr bekanntgegeben.

Aus Gründen der Kostenersparnis und um den Pfarren die Möglichkeit zu geben, mehrere Gottesdienstformen zu feiern, werden in Österreich derzeit pro Jahr aus zwei katholischen Pfarren jeweils 3 Gottesdienste übertragen – also eine Art „Zyklus“. An drei Gottesdienstübertragungen können auch mehr Pfarrangehörige mitwirken, es sinkt daher die Wahrscheinlichkeit, dass einzelne Gruppen zu wenig oder gar nicht zum Zug kommen.

Die Planungsphase

Am Anfang stellt sich die Frage nach dem Ablauf des oder der Gottesdienste: Die Liturgie ist mehr oder weniger vorgegeben, aber – welche Musik soll ausgewählt werden? Viele meinen, es müsse mindestens eine Missa brevis von Mozart, Haydn oder Schubert aufgeführt werden. Dabei reicht in den meisten Fällen die Empore der eigenen Pfarrkirche kaum aus, um den Chor und die Musiker aufzunehmen. Man vergisst außerdem immer wieder auf

eines: Dass nämlich Fernsehteams mit Kameras, Mikrofonen und Scheinwerfern anrücken, die auch noch Platz brauchen!

Als regieführender Programmgestalter (Redakteur und Regisseur in Personalunion) habe ich 20 Jahre lang immer wieder Folgendes erlebt: Knapp vor (oder nach) dem gesetzten Termin brachte die Post ein Kuvert mit Texten und Notenkopien. Dazu meist Zeitangaben, oft auf die Sekunde genau: Nicht „ca. 1‘30“ oder nur ganze Minuten, sondern „1‘16“ oder „3‘48“. Ich musste also annehmen, die Verfasser dieser Unterlagen hätten sich auch mit der Dauer des Ablaufs befasst. Aber nirgends war eine Gesamtzeit zu finden. Die Summe der einzelnen Zeitangaben ergab in den meisten Fällen eine Überlänge von mehreren Minuten.

Das Programmfenster der beiden Sendeanstalten ist fast immer nur 45 Minuten groß und da muss der Gottesdienst genau hineinpassen. Ein Überziehen der Sendezeit kommt nicht in Frage. Das Vormittagsprogramm von zwei Rundfunkanstalten (ORF und ZDF) würde zur Gänze über den Haufen geworfen, wenn eine Sendung um 2–3 Minuten länger dauerte als vorgesehen und alle nachfolgenden Sendungen bis zu den Mittagsnachrichten um genau diese paar Minuten nach hinten verschoben werden müssten.

Es muss erwähnt werden, dass es auch viele Pfarren gibt, die eine sekundengenaue Zeitkalkulation mitliefern, die dann auch stimmt. Bei der Zusammenstellung von Liturgie und Musik muss also immer mit großer Sorgfalt vorgegangen werden, nie darf die Übersicht über die Gesamtdauer aus den Augen verloren werden.

Daher ist eine stetige Koordination zwischen dem Pfarrer und dem/den Musikverantwortlichen nötig. In vielen Pfarren hört man aber Sätze wie: „Er will vielleicht die Goller-Messe machen, aber was es genau wird, weiß ich nicht ...“ Ein Grundsatz sollte jedenfalls gelten: Was auch immer man macht, im Zweifel ist das Einfachere, das man gut und sicher beherrscht, besser als die große Messe, an der man scheitert. Besser Chorsätze aus dem „Gotteslob“ mit Anstand und hörbarer Freude, als mit Mühe und Not – und hörbar schlecht – über eine Mozart-Messe hinwegzukommen..

Extrem wichtig ist vor allem die richtige Einschätzung der eigenen stimmlichen und instrumentalischen Fähigkeiten. Das Fernsehen bringt auch die kleinsten Schwächen wie unter einer Lupe zum Vorschein! Eine einzige, schrille, falsch singende Sopranistin im Chor hört man auf jeden Fall, von Solisten ganz zu schweigen. Keiner sagt etwas, doch jeder hört es! Die einzige Möglichkeit wäre, die betreffenden Sänger oder Sängerinnen nicht einzusetzen, doch welcher Chorleiter kann es sich leisten, jemanden, der dem Ensemble womöglich seit Jahren, manchmal seit Jahrzehnten angehört, ausgerechnet bei einem Fernsehgottesdienst auszuschließen. Daher bleibt dieses Problem fast immer ungelöst.

In musikalischen Belangen sind bei Fernsehübertragungen jedenfalls strengste Qualitätsmaßstäbe anzulegen, denn das Publikum ist heute an Qualität gewöhnt, sie ist zur Selbstverständlichkeit geworden. Nicht so sehr in Bezug auf die Inhalte, sondern was die professionelle Machart und Perfektion des Gebotenen betrifft. Wenn man da nicht mithalten kann, dann bleibt nur die kluge Beschränkung auf ureigene Domänen der Kirchenmusik und ganz einfache Formen.

Bei den Organisten beginnen die Probleme bei der (falschen) Selbsteinschätzung des eigenen Könnens und reichen bis zur (unrichtigen) Beurteilung, welche Literatur man auf der eigenen Orgel spielen kann.

Die Vorbereitungsphase

Viele Pfarren, mit denen ich zu tun hatte, gingen an die liturgischen und musikalischen Fragen meist sehr pragmatisch heran: Pro Gottesdienst ein Arbeitskreis. Das hat den großen Vorteil, dass bei der Vorbereitung von mehreren Gottesdiensten die Planungsphase parallel in Gruppen verlaufen kann. Es gab aber auch Pfarren, in denen der Pfarrer allein ein Grundkonzept erstellte und dieses dann mehreren Verantwortlichen zur Realisierung übergab.

Jede Sendung, die im Fernsehen ausgestrahlt wird, muss aus rundfunkrechtlichen Gründen unter der Verantwortung eines Redakteurs stehen, also auch jede Gottesdienstübertragung! Bei Gottesdiensten, die von einer ausländischen Rundfunkanstalt übernommen werden, gibt es zusätzlich sogar noch einen verantwortlichen Redakteur dieser fremden Rundfunkanstalt. Im Falle der katholischen Gottesdienstübertragungen, die das ZDF vom ORF übernimmt, tritt den Pfarren gegenüber allerdings nur der ORF-Redakteur in Erscheinung.

Die Verantwortung dieses Redakteurs ist zunächst eine inhaltliche: Auch wenn der Zelebrant eines Gottesdienstes seine Predigt in eigener Verantwortung verfasst und vorträgt, muss der Text grundsätzlich vorher schriftlich vorliegen. Das allein schon, um einen Überblick über die Dauer der Predigt zu erhalten. Der Redakteur ist auch dafür zuständig, dass der Ablauf des Gottesdienstes in Wort und Musik dokumentiert wird: das bedeutet, dass sämtliche Texte und Noten bis in alle Einzelheiten in einem Regieablauf schriftlich genau festgehalten werden. Dieses „Drehbuch“ wird sehr schnell zu einer wichtigen Arbeitsgrundlage für alle an einer Gottesdienstübertragung Beteiligten: Redakteur und Liturgen, bzw. Musikverantwortliche halten darin Änderungen und Kürzungen verbindlich fest. Der Tonmeister erfährt dadurch, wann und wo es einen Wechsel zwischen gesprochenem Wort und Musik gibt oder umgekehrt.

Die Aufgabe der Regie besteht in der Umsetzung der liturgischen Feier in entsprechende Bilder. Hier wird nichts dem Zufall überlassen. Auf Grund des genauen Drehbuchs erstellt der Regisseur bzw. die Regisseurin ein Regiekonzept, indem er/sie die optischen Vorstellungen in das Drehbuch einträgt. Diese einzelnen Ablaufpunkte, auch „Schnitte“ genannt, werden fortlaufend nummeriert und den Kameralenten in Form einer „Schnittliste“ übergeben.

Die Schnittliste ist die Verständigungsbasis zwischen den Kameralenten und der Regie; in dieser Schnittliste halten die einzelnen Kameramänner und -frauen die Änderungen fest, die sie betreffen und die im Regiebuch ebenfalls geändert wurden. Auf Grund der Nummern kann jeder die einzelnen Einstellungen gezielt ansprechen (z. B.: „Schnitt Nummer 51“). Selbstverständlich ist die Regie mit den Kameras über Kopfhörer und Mikrofon ständig in Sprechverbindung.

Die Fernsehübertragung verändert den Gottesdienst

Die große immer gleiche Sorge der betroffenen Pfarren ist: Wird das Fernsteam den Gottesdienst stören? Man muss sich im Klaren sein, dass ein Gottesdienst in Gegenwart der Technik des Fernsehens und im Wissen um den riesigen Zuseherkreis für die Pfarrgemeinde und die musikalisch Mitwirkenden einen anderen, neuen Charakter bekommt. Da sind auf einmal Scheinwerfer, Mikrofone, Kameras, die sich auch bewegen, manchmal recht abrupt schwenken, Kameralente, die leise in Kopfhörermikrofone sprechen.

Dennoch haben mir Gottesdienstbesucher nach Fernsehübertragungen immer wieder von sich aus bestätigt, sie hätten nach ein paar Minuten auf die Gegenwart von Kameras, Mikrofonen und Scheinwerfern völlig vergessen. Alles sei ruhig und reibungslos abgelaufen! Den wenigsten war bewusst, dass dieser Übertragung eine Reihe von detailgenauen Proben, ja sogar eine Generalprobe vorangegangen war.

Die Realisierungsphase

Vier bis sechs Wochen vor einer Übertragung findet die „technische Begehung“ statt. Dabei werden die Kirchen besichtigt und es wird geprüft, welche technischen Vorkehrungen zu treffen sind. Ferner werden die genauen Produktionstermine festgelegt. An dieser Begehung müssen der Pfarrer und die für die musikalische Gestaltung Verantwortlichen teilnehmen. Bei dieser Begehung sollten auch Umfang und Zusammensetzung der mitwirkenden Musikgruppen feststehen, damit eventuell notwendige Podeste und Kamerafahrbahnen – selbstverständlich auf Kosten der Fernsehanstalt – angefertigt werden können. Es gibt auch bei mehreren Gottesdiensten aus derselben Kirche nur *eine* Begehung, sehr wohl aber *nach* einer Übertragung eine Produktionsbesprechung für das nächste Mal, wenn eine oder zwei weitere Sendungen vorgesehen sind.

Musiker wissen, dass zu einer guten Aufführung eine mehr oder weniger gute Probe gehört. Schon schwieriger ist es, einen Liturgen – das heißt alle Rangstufen vom Diakon bis zum Kardinal – von der Notwendigkeit einer Probe zu überzeugen. Liturgieproben für die niedere Assistenz, das kommt ja noch in Frage, aber „wir Liturgen machen das ja jeden Sonntag!“ Proben sind beim Fernsehen aber etwas Selbstverständliches – auch wenn es sich um einen Gottesdienst handelt.

Die wichtigste Probe im Zusammenhang mit einer Fernsehübertragung ist die „Einstellprobe“ der Technik. Bei dieser wird aber *nicht* probiert, ob technisch alles funktioniert, dazu gibt es vorher schon eine Funktionsprobe. Nein, die Technikprobe ist ein Gesamtdurchlauf des Gottesdienstes, aber mit Unterbrechungen und Wiederholungen. Sie ist ganz sicher keine Probe für die Musiker! Sie wird meistens die erste Probe in chronologisch richtiger Abfolge sein und das Wichtigste dabei ist, dass möglichst nahtlose Übergänge zustande kommen.

Hinter den Kulissen dieser Probe geht es im Übertragungswagen hektisch zu, weil die Regie ausprobiert, ob sich das am Schreibtisch erdachte Schnittkonzept auch ins Bild umsetzen lässt. Außerdem muss dieses Konzept den Kameramännern und -frauen und den Tontechnikern und -technikerinnen auch vermittelt werden. Das erfordert Zeit und einige Beredsamkeit. Und immer fehlt im entscheidenden Augenblick an der entscheidenden Stelle noch ein Mikrofon! Das führt für die unmittelbar Mitwirkenden – Priester, Assistenz und Musiker – oft zu unverständlich langen Wartezeiten, die vor allem eines erfordern: Geduld!

Sehr bewährt hat sich seit vielen Jahren die Vorgangsweise, nach den Einstellproben und einer Pause den jeweiligen Vorabendgottesdienst als eine Art „Generalprobe“ zu betrachten. Das ist ein Gottesdienst mit gleichen Texten und identischen Zeiten, den man samt Hochgebet und Kommunionsspendung ohnehin nicht simulieren könnte. Man erhält realistische Zeiten von Liturgie und Musik, die kaum von den Realzeiten bei der Sendung abweichen. Anschließend findet noch eine Besprechung statt, bei der Änderungen und notwendige Kürzungen vereinbart werden können.

Ein heikler Punkt, der aber bei jeder Übertragung unweigerlich auftaucht: Wünsche des Fernsenteams, verkörpert entweder durch den Regisseur, den Redakteur oder auch durch einzelne Vertreter der Technik, die aufs Erste unzumutbar scheinen. Sehr häufig geht es um die Aufstellung von Chor und/oder Musikern. Die Regie bittet darum, die Position zweier Chorsänger oder Musiker auszutauschen, weil der Größere den Kleineren zur Kamera hin verdeckt. Musiker wie Chorsänger widersetzen sich diesem Wunsch oft mit der Begründung, dass sie einander dann nicht oder schlechter hören. In den meisten Fällen wird ein Kompromiss möglich sein!

Mit ärgsten Protesten ist zu rechnen, wenn es ein Redakteur „wagt“, sich in liturgische Fragen einzumischen! Bitte um Geduld und Ruhe: Die Liturgie wird nicht angetastet, in ganz bestimmten Fällen aber, vor allem wenn es um Zeitfragen geht, kann vielleicht ein für beide Seiten vertretbarer Kompromiss erzielt werden.

Letzter, aber wichtigster Punkt der Realisierungsphase ist die Live-Sendung. Sie ist das krönende Endprodukt einer langen Reihe von Vorbereitungsschritten. Die Live-Sendung, bei der sich alle Beteiligten, vor und hinter den Kameras bemühen, ihr Bestes zu geben, ist etwas Einmaliges und Unwiederbringliches. Der Dienst, den alle, Pfarrangehörige und Mitarbeiter des Fernsehens, an der großen, für sie unsichtbaren Fernsehgemeinde leisten, vorwiegend an den Alten und Kranken, wird ihnen erst bewusst, wenn es nach einer Sendung Dutzende zustimmende Anrufe und manchmal mehrere hundert begeisterte Briefe gibt.

Andreas Redtenbacher, Klosterneuburg

Notizen aus Liturgie und Liturgiewissenschaft

„Qualitätskontrolle des Gottesdienstes“

An der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien wurde im vergangenen Studienjahr in Zusammenarbeit der Institute für Pastoraltheologie und Liturgiewissenschaft eine Untersuchung zur Qualität des Gottesdienstes in den Großstadtpfarren (Bischofsvikariat Wien-Stadt) durchgeführt. Mithilfe pastoralsoziologischer Methodik untersuchten die Teilnehmer eines Seminars unter Leitung von P. M. Zulehner sowie der Assistenten M. Beranek und H. Buchinger in drei verschiedenen „Pilotpfarren“ in der Großstadt Gestalt, Gestaltung und Vorbereitung gottesdienstlicher Feiern und den liturgischen Vollzug. Erste Ergebnisse wurden von M. Beranek vor dem zuständigen Liturgieegremium des Stadtvikariates präsentiert. Nach weiteren Auswertungsschritten organisierte im Wintersemester 2002/03 P. M. Zulehner im Sitzungssaal der Fakultät ein liturgisch-liturgiewissenschaftliches Expertengespräch, an dem auch der Bischofsvikar für Wien-Stadt K. Rühringer teilnahm. Wertvolle Erkenntnisse konnten dabei auch zum in den Gemeinden verwendeten Liedgut gewonnen werden; sie werden den Verantwortlichen für die Erarbeitung des neuen GGB zugeleitet. Die grundlegende Forderung, Gottesdienst müsse als: „gottvoll“, „erlebnisstark“ und „beheimatend“ erfahren werden können, zog sich durch alle Details der aufschlussreichen Fachdiskussion durch. An dem Projekt wird weitergearbeitet, seine Ergebnisse sollen breitflächig zur Verfügung gestellt werden. HID wird zu gegebener Zeit darüber publizieren.

„Liturgie im Judentum und Christentum. Zum Stand der Forschung seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil“

Mit diesem wichtigen Thema befasste sich die AKL-Tagung (Arbeitsgemeinschaft katholischer Liturgikdozentinnen und -dozenten im deutschen Sprachgebiet) in der Zeit vom 10. bis 14. September 2002 in Aachen. Weit über 80 Teilnehmer erlebten mit ausgesuchten Referenten – unter ihnen Rabbiner Professor Dr. Albert Friedlander aus London – eine intensive und hochkarätige Veranstaltung. Die Inhalte des Kongresses werden wie immer in einem eigenen Dokumentationsband veröffentlicht werden. Bei dieser Gelegenheit konnte der bisherige AKL-Sprecher Prof. Dr. Albert Gerhards aus Bonn auch die Dokumentation des letzten Kongresses vom Jahr 2000 in Schmochtitz vorstellen: Christliche Begräbnisliturgie und säkulare Gesellschaft. Hg. A. Gerhards – B. Kranemann. Leipzig 2002 (EThS 30). Als neuer Sprecher wurde Professor Dr. Benedikt Kranemann, Erfurt, gewählt. Die nächste AKL-Tagung findet in Österreich auf Schloss Seggau bei Graz vom 6. bis 10. September zum Thema „Die Dreieinigkeit Gottes in der Liturgie“ statt.

„Die Bedeutung der Liturgie für die Theologie. Aufgaben systematischer Liturgiewissenschaft“

Am 18. und 19. Oktober 2002 veranstaltete der Arbeitsbereich Dogmatik und Liturgiewissenschaft der Katholisch-Theologischen Fakultät Freiburg im Breisgau eine wissen-

schaftliche Tagung unter dem genannten Thema. Sie stand unter der Verantwortung von Professor H. Hoping und B. Jeggle-Merz. Damit war eine vieldiskutierte und wissenschaftstheoretisch auch brisante Fragestellung zum Selbstverständnis der Liturgiewissenschaft gegeben. R. Meßner referierte zu: „Die vielen gottesdienstlichen Überlieferungen und die eine liturgische Tradition. Liturgiewissenschaft zwischen Historischer und Systematischer Theologie“; P. Dondelinger zu: „Der religionsanthropologische Ansatz in der Liturgiewissenschaft“; H. Hoping zu: „Theologie im Raum der Liturgie. Theologische Denkform und christlicher Gottesdienst“; A. Schilson zu: „Symbol und Mysterium als liturgiewissenschaftliche Grundbegriffe“; B. Jeggle-Merz zu: „Die liturgiewissenschaftliche Praxis als Forschungsfeld der Liturgiewissenschaft“ und J. Wohlmuth zu: „Vorüberlegungen zu einer theologischen Ästhetik der Sakramente“.

Die Brisanz der Fragestellung hätte wohl eine größere Teilnehmerschaft aus dem Bereich der liturgiewissenschaftlich Interessierten verdient – aber die Vielzahl der Tagungen, Kongresse und Symposien, die meist zur selben Jahreszeit und zu durchwegs bedeutsamen Themen der Liturgiewissenschaft angeboten wird, ist zwar erfreulich, macht jedoch die Auswahl und Präsenz bisweilen schwierig. Umso mehr wird die angekündigte Publikation der Beiträge mit Spannung erwartet.

Interdisziplinäres Symposium über „Ritenkultur“ in Wien

Die Katholisch Theologische Fakultät der Universität Wien hatte vor geraumer Zeit gemeinsam mit dem ORF – Abteilung Religion-Radio – zu einem hochkarätig besetzten Symposium über neue „Ritenkultur“ eingeladen, das insbesondere der Spannung zwischen der Offenheit gegenüber jenen Menschen, die von der Kirche vor allem rituellen Beistand suchen, und der Bewahrung der kirchlichen Identität der Liturgie nachgehen sollte. Neue Formen des Gottesdienstes, Lebenswunderitiale, Feiern im „Vorhof der Heiden“, etc. könnten jenen Menschen wieder einen Zugang zu Glauben und Kirche eröffnen, die wenig oder gar nicht kirchlich gebunden sind. Die Kirche brauche „große Offenheit, Sensibilität und Gastfreundschaft“ für alle Menschen, die religiösen Beistand oder rituelle Begleitung an wichtigen Stationen des Lebens – Geburt, Heirat, Tod – suchen“, stellte der Wiener Pastoraltheologe P. M. Zulehner fest. Bei der Frage, ob man Menschen zu Sakramenten „zulässt“ oder nicht, müsse im Bewusstsein bleiben, dass „der erste Handelnde immer Gott ist, nicht der Mensch“. Die Kirche hätte die Aufgabe, im Ritual den suchenden Menschen „die Zuneigung Gottes erfahrbar zu machen“, so Zulehner, der das Symposium selbst leitete. Er forderte auch eine bessere Ausbildung für alle, die Riten und Sakramente in der Kirche leiten und gestalten. Diese müssten besser darin geschult werden, Riten entsprechend zu „inszenieren“ – eine Kunst, die in der Tradition „ars celebrandi“ genannt worden sei.

Referenten am Symposium waren u. a.: W. Haunerland, D. Emeis und O. Wiebel-Fanderl von der Philosophischen Fakultät Jena. Eine diesbezügliche Publikation ist vorgesehen.

AKL-Junioren: Tagungen zu aktuellen Themen

Schon seit geraumer Zeit veranstaltet der liturgiewissenschaftliche Mittelbau (Habilitanden, Doktoranden, Lehrbeauftragte, Assistenten und Interessierte) jährlich im Frühjahr und Herbst eine Tagung zum Studium aktueller liturgiewissenschaftlicher Fragen, wobei in den

Jahren der Gesamt-AKL die Juniorentagung im Herbst entfällt. Themen der letzten und der kommenden Zeit waren und sind:

- * Die Wissenschaftstheorie der Liturgiewissenschaft (Frühjahr 2001, Passau)
- * Liturgische Bewegung – Liturgische Bildung: Aufgaben für heute (Herbst 2001, Klosterneuburg)
- * Funktion und/oder Ästhetik? Zur Theologie des Kirchenbaus (Frühjahr 2002, Fürstenried)
- * Das öffentliche und gemeinsame Gebet des Volkes Gottes (Frühjahr 2003, Schwanberg)
- * 40 Jahre Zweites Vatikanisches Konzil (Herbst 2003, Münster)
- * Liturgie im Vorhof der Heiden (Arbeitstitel; Frühjahr 2004, Erfurt).

Die letzte Tagung vom 6. bis 9. März 2003 hatte dabei ein zur Zeit vielbesprochenes Thema unter der Formulierung: „Das öffentliche und gemeinsame Gebet des Volkes Gottes. Liturgietheologische und liturgisch-praktische Überlegungen zur Feier der Tagzeiten“ aufgegriffen. Eingebettet in die Atmosphäre des Bildungshauses und der Liturgie der evangelischen Frauenkommunität Casteller Ring referierten: R. Malcherek, A. Join-Lambert, Superintendent A. Völker, sowie im Rahmen einer Exkursion nach Münsterschwarzach: M. Dufner OSB.

B. Görke – inzwischen Äbtissin eines evangelischen Damenstiftes – hatte mit einem Vorbereitungsteam eine sehr facettenreiche Veranstaltung zum Thema aufgeboten. Jüngere Teilnehmer zeigten sich über die pastoralliturgische Relevanz der Tagung überrascht, die in dieser Hinsicht eine gute Ergänzung zu Symposien der letzten Zeit mit ähnlicher Thematik darstellte.

Die nächste Tagung wird vom 11. bis 14. September 2003 in Münster stattfinden und wird von einem Team um M. Stuflesser ausgerichtet. Das Thema lautet: „40 Jahre Zweites Vatikanisches Konzil“ – zum 40. Jahrestag der Promulgation der Liturgiekonstitution „Sacrosanctum Concilium“ am 4. Dezember 1963. Die Planung sieht ein umfassendes Programm unter prominenter Beteiligung vor: K. Richter, Ch. Grethlein, A. Angenendt und Kardinal F. König (angefragt) werden neben Vertretern des akademischen Mittelbaues der deutschsprachigen Liturgiewissenschaft das Thema unter verschiedensten Perspektiven beleuchten und so manchen Blick in die „Zukunft der Liturgie“ wagen. Interessierte können sich bei M. Stuflesser (Seminar für Liturgiewissenschaft Münster) oder bei R. Malcherek (Troisdorf/Bergheim) zur Teilnahme anmelden.

AKL-Junioren: Profilpapier und Arbeitsausschuss

Der akademische Mittelbau der deutschsprachigen Liturgiewissenschaft hat sich ein „Rahmen- und Profilpapier der AKL-Junior“ und in dessen Rahmen auch einen eigenen Arbeitsausschuss gegeben, dessen Aufgaben besonders in der Sicherstellung der Kommunikation der Mitglieder, in der Führung der laufenden Geschäfte und vor allem in der Vorsorge für die Frühjahrs- und Herbsttagungen liegen. Außerdem führt er eine zentrale Liste über alle Themen von Habilitations- und Dissertationsprojekten, die derzeit an den liturgiewissenschaftlichen Lehrstühlen bearbeitet werden, sowie eine Adressliste aller Nachwuchswissenschaftler. Vor allem aber geht es um das Bemühen, dass unter den AKL-Junioren ein fachbezogener liturgiewissenschaftlicher Austausch stattfindet.

Zwei Jahre lang, bis Frühjahr 2003, hatte die Arbeit des Ausschusses das Team M. Malcherek, A. Redtenbacher, St. Steger verantwortet, das auch das „Rahmen- und Profilvertrag“ erarbeitete und den Mitgliedern vorschlug. Auf der Frühjahrstagung im März 2003 wurde es schließlich endgültig beschlossen und das erste nach dem angenommenen Statut definitiv gewählte Team des Ausschusses bestellt. Dieses besteht nun aus M. Malcherek (= Sprecher der AKL-Junior), M. Stuflesser (Münster) und B. Hosselmann (Erfurt) und ist für drei Jahre gewählt.

Lehrstuhlbesetzungen

Eine Reihe liturgiewissenschaftlicher Lehrstühle war in letzter Zeit neu zu besetzen oder ist in der Endrunde der Besetzungsphase angelangt:

- * Schon vor einiger Zeit war in *Freiburg* im Breisgau Liturgiewissenschaft mit Dogmatik verbunden worden: Prof. Dr. Helmut Hoping übernahm den so neu kombinierten Lehrstuhl, der in praktischer Perspektive durch die Stelle einer Akademischen Rätin ergänzt wurde; sie wurde mit Dr. Birgit Jeggle-Merz besetzt.
- * In *Passau* emeritierte Prof. Dr. Karl Schlemmer; der Lehrstuhl – ursprünglich nur für Liturgiewissenschaft, dann bereits kombiniert mit Pastoraltheologie – wurde umgewandelt in einen Lehrstuhl für Pastoraltheologie, die Liturgiewissenschaft wird nun nur mitbetreut. Dieser wurde nun mit Dr. Franz-Peter Tebartz-van Elst besetzt.
- * In *Luzern* wurde DDr. Patrik Dondelinger auf den neugegründeten Lehrstuhl, der mit aufwendigen offiziellen pastoralliturgischen Agenden gekoppelt wurde, ernannt – er kündigte allerdings mit Herbst 2003 wieder.
- * Auf den Lehrstuhl in *Graz* wurde Dr. Bert Groen berufen (Nachfolge Harnoncourt).
- * In *Wien* übernahm nach einer längeren Lehrstuhlvakanz seit dem Tod von H. Auf der Maur nun Dr. Hans-Jürgen Feulner Professur und Institut.
- * Die Theologische Privatuniversität der Diözese *Linz* hat Prof. Dr. Ewald Volgger OT (Nachfolge Haunerland) berufen.
- * Die Theologische Fakultät *Fulda* berief Dr. Andreas Odenthal auf den Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft. Der bisherige Inhaber Prof. Dr. Karlheinz Dietz – schon von der Herkunft eigentlich Dogmatiker – wechselte an den dortigen dogmatischen Lehrstuhl.
- * Die Philosophisch-Theologische Hochschule der Salesianer Don Boscos in *Benediktbeuern* berief Dr. Josip Gregur SDB auf ihren liturgiewissenschaftlichen Lehrstuhl (Nachfolge Häußling).
- * Dr. Jürgen Bärsch hatte sich unter mehreren Möglichkeiten für einen Ruf nach *Eichstätt* (Nachfolge Maas-Ewerd) entschieden.
- * Daher ist auch die Nachbesetzung in *Salzburg* (Nachfolge Nikolasch) zur Zeit in Vorbereitung und wird wohl nicht mehr zu lange auf sich warten lassen.
- * Die Johannes-Gutenberg-Universität in *Mainz* ist daran, zeitgerecht die Nachfolge von Prof. DDr. Hansjakob Becker vorzubereiten.
- * Desgleichen war auch bereits an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität in *München* der liturgiewissenschaftliche Lehrstuhl (Nachfolge Kaczynski) ausgeschrieben gewesen.

BUCHBESPRECHUNGEN

J. KOBIENIA, *Muttersprachliche Elemente im Rituale. Eine Studie zu den Breslauer Diözesan-Ritualien von 1319–1931* [Vorwort Erzbischof Alfons Nossol; Zusammenfassung in polnischer Sprache]. Uniwersytet Opolski * Wydział Teologiczny (Seria: Opolska Biblioteka Teologiczna 54). Opole 2002.

Die in Bamberg gefertigte liturgiewissenschaftliche Doktorarbeit, die in deutscher Sprache mit einer polnischen Zusammenfassung in Oppeln erschienen ist, hat zum Thema das Vorkommen muttersprachlicher Elemente im lateinischen Breslauer Rituale bis zur letzten Ausgabe von 1931 vor dem 2. Weltkrieg.

Im Vergleich aller Ritualien und sonstigen Quellen erscheint das alte Bistum Breslau, dessen politische Zugehörigkeit oft gewechselt hat, als Ort des Zusammenlebens verschiedener Kulturen und Sprachen. In den Phasen der Aufnahme wie auch der Zurücknahme der Muttersprache ist die Dreisprachigkeit der Breslauer Ritualien mit Deutsch, Polnisch und Tschechisch ein Zeugnis der pastoralen Sorge um Minderheiten und der Anerkennung der Multikulturalität durch die Kirche. Die Mehrsprachigkeit konnte sich in einem schwierigen und langwierigen Prozeß mit Höhepunkten und Rückschritten zumindestens teilweise durchsetzen.

Sehr aktuell sind die Konsequenzen. Die Geschichte lehrt, dass die Liturgie dank der Diözesan-Ritualien die Eigentümlichkeiten von Sondergruppen schützen und berücksichtigen konnte. Auch in Einheitsritualien müssen die sprachlichen Minderheiten wahrgenommen werden, und das historisch gewachsene Eigengut muss auch in Zukunft bei der Neufassung diözesaner Anhänge

Berücksichtigung finden. Als weitere Konsequenz ergibt sich die ständige Sorge um die Qualität und Weiterentwicklung der liturgischen Sprache, wie sie sich im Laufe der Entwicklung der muttersprachlichen Elemente in Breslau gezeigt hat. Erst die Tragödien des 20. Jahrhunderts, die gewaltsame Unterdrückung der polnischen Bevölkerung durch das nationalsozialistische Deutschland und die Vertreibung der deutschsprachigen Schlesier durch das kommunistische Polen, zerstörten das gewachsene mehrsprachige Miteinander in Staat und Kirche. Die Ritualien-geschichte lehrt, wie der Autor mit Recht betont, verschüttete Möglichkeiten des multikulturellen Zusammenlebens in Gesellschaft und Kirche neu zu entdecken und für die Zukunft fruchtbar zu machen.

Franz Kohlschein, Bamberg

A. HEINZ, *Die Eucharistiefeier in der Deutung syrischer Liturgieerklärer*. Trier: Paulinus 2000 (Sophia Bd. 33), ISBN 3-7902-1457-4, 291 Seiten kartoniert.

Das syro-aramäische Christentum mit seinem reichen Erbe ist in unseren Breiten nach wie vor zu wenig rezipiert. Umso erfreuter hält man nun ein Büchlein in den Händen, mit dem Andreas Heinz drei klassische westsyrische Liturgiekommentare erstmals in deutscher Sprache publiziert. Es sind dies jene, die von Georg dem Araberbischof, Mose bar Kepha und Dionysius bar Salibi verfasst wurden. Dies ist nicht nur ein Dienst an der wachsenden Zahl syrisch-orthodoxer Christen in Deutschland und Österreich, sondern auch ein wichtiger Beitrag für die sich positiv entwickelnden ökumenischen Gespräche.

Wie uns die im Westen, im Kontext der karolingischen Reform entstandenen Auslegungen der Messliturgie durch Alkuin und Amalar zeigen – sie greifen nicht mehr auf die östliche mystagogische Tradition der Patristik zurück (Johannes Chrysostomos, Theodor von Mopsuestia, Cyrill von Jerusalem) – wäre der Blick auf die westsyrischen Zeitgenossen hilfreich gewesen. Diese Liturgiekommentare „hätten die westliche Sakramententheologie vor manchen Einseitigkeiten und Abwegen bewahren können“ (17).

Den Übersetzungen der Liturgiekommentare sind jeweils eine kurze, informative Einführung vorangestellt. Um den entsprechenden Bezugstext bequem zugänglich zu haben, findet sich im Anhang die deutsche Übersetzung der Jakobus-Anaphora, die zuerst in Jerusalem liturgisch in Gebrauch war. Dass diese, wie vermerkt, ursprünglich griechisch verfasst wurde, alle orientalischen Übersetzungen davon abhängig seien und die älteste syrische Textgestalt, die ebenso die armenische und äthiopische Fassung beeinflusste, erst im Laufe des 6. Jh. geschaffen wurde (238), würde der Rezensent jedoch vorsichtiger formulieren. Dieses Urteil geht auf O. Heimig zurück und wurde bereits 1953 gefällt. Hier wäre noch die gegenwärtige vergleichende Liturgiewissenschaft zu konsultieren bzw. die laufenden Forschungen abzuwarten, ob nicht neben der griechischen ebenso eine ältere syrische Fassung vorlag.

Im Anhang ist auch das sogenannte „Buch des Lebens“ publiziert. Es ist dies ein Text, der Heilige, Propheten und Märtyrer namentlich anführt und nach dem Friedensgruß über den am Altar bereiteten Gaben vor dem Eucharistiegebet verlesen wurde. Dies war noch bis ins 9. Jahrhundert in der westsyrischen Liturgiefeier üblich.

Der erste Liturgiekommentar ist die „Erklärung der Mysterien der Kirche“ von

Georg dem Araberbischof († 724). Er war (syrisch-orthodoxer) Bischof der christlich-arabischen Stämme im syro-mesopotamischen Grenzgebiet und bestens gebildet in griechischer Wissenschaft und Philosophie. Georg hinterließ ein umfangreiches theologisches Schrifttum, übersetzte und kommentierte mehrere Werke des Aristoteles und vollendete den exegetischen Kommentar zur Schöpfung von Jakob von Edessa († 708), einem der bedeutendsten syrischen Autoren. Georgs Liturgiekommentar behandelt in komprimierter Form die Tauf- und Messliturgie und zeigt den Einfluss des Pseudo-Dionysius Areopagita.

Der Einfluss des Areopagiten (wie auch die Abhängigkeit von Georg dem Araberbischof) ist auch beim zweiten Text, dem Liturgiekommentar des Mose bar Kepha spürbar. Mose ist einer der fruchtbarsten syrischen Literaten des 9. Jahrhunderts. Von ihm sind eine große Zahl von exegetischen, theologischen und liturgischen Abhandlungen erhalten, jedoch zumeist noch in den Handschriften verborgen und kaum ediert. Interessant am Text des Mose bar Kepha ist, dass er de facto dieselbe Eucharistiefeier vor Augen hatte, wie sie die syrisch-orthodoxe Kirche heute feiert, da sich das Textgefüge seit dem 9. Jahrhundert kaum veränderte. Heinz bringt die Erklärung der eucharistischen Liturgie des Mose bar Kepha. Schade, dass mit der vorliegenden Publikation nicht die Gelegenheit beim Schopf gepackt wurde, auch dessen Kommentar zur Taufliturgie zu publizieren, der von L. Haggmüller ins Deutsche übersetzt wurde, aber leider in einer ungedruckten Dissertation von 1943 begraben liegt.

Von Mose bar Kepha ist wiederum Dionysius bar Salibi († 1171) abhängig, der von den Dreien den ausgereiftesten syrischen Liturgiekommentar verfasste. Er tat dies auf Anfrage des syrisch-orthodoxen Bischofs von Jerusalem, um damit den

abendländischen Christen, die zur Kreuzfahrerzeit dem Orient äußerst ignorant gegenüberstanden, besser antworten zu können. Dionysius steht am Beginn einer neuen Blüte der syrischen Literatur, der sogenannten syrischen Renaissance. Er verfasste bedeutende kirchenrechtliche und liturgische Werke, kommentierte nahezu die gesamte Bibel, wie auch eine Reihe antiker philosophischer Autoren. Sein profundes Wissen liefert uns auch eine wichtige Quelle zum Verständnis der syrisch-orthodoxen Liturgie, wie uns seine vorliegende „Erklärung der Eucharistiefeier“ zeigt.

Mit der deutschen Übersetzung dieser prominenten syrischen Liturgiekomentatoren öffnet Andreas Heinz einmal mehr die Schatztruhe der syrischen Tradition für den deutschsprachigen Leser.

Dietmar W. Winkler, Graz

M. PROBST – K. RICHTER, Exorzismus oder Liturgie zur Befreiung vom Bösen. Informationen und Beiträge zu einer notwendigen Diskussion in der katholischen Kirche. Münster 2002.

1976 starb eine junge Frau nach vielfachen Exorzismen, was zu einer Verurteilung der Eltern und zweier Priester wegen Unterlassung ärztlicher Hilfeleistung führte. Dieser Fall war der Anlass, dass die Deutsche Bischofskonferenz (DBK) zu der Überzeugung gelangt ist, dass die bisherige Form des Exorzismus heute nicht mehr akzeptabel ist. So schlug sie bereits 1984 Rom anstelle des Exorzismus eine *Liturgie zur Befreiung des Bösen* vor. Ende Januar 1999 gibt der Vatikan dann erstmals seit 1614 wieder einen neuen Ritus für den Großen Exorzismus heraus. Die Autoren vorliegender Untersuchung greifen diesen neuen Ritus auf und kommen dabei zum Ergebnis, dass die Überlegungen der DBK

„in dem Ritus von 1999 leider nur unzureichend berücksichtigt“ (11) werden.

Die beiden Autoren dokumentieren die Riten von 1614 und 1999, sie kommentieren sie und vergleichen sie miteinander. Ihr Ziel ist es, einen Beitrag zu leisten „in der katholischen Kirche den Weg von dem aus einem anderen Weltbild stammenden Exorzismus zu einer Liturgie zur Befreiung des Bösen zu beschreiten, die nicht zuletzt in Verbindung mit der Krankenpastoral allen wirklich Hilfe sein kann, die sich vom Bösen bedrängt fühlen“ (13).

Nach einer kurzen Erklärung des Begriffes „Exorzismus“ (14–17) beschreibt das 1. Kapitel die Geschichte des Exorzismus bis zum *Rituale Romanum* von 1614 (18–28), das 2. Kapitel den Großen Exorzismus des *Rituale Romanum* von 1614 mit den Ergänzungen Leos XIII von 1925 (29–52), das 3. Kapitel handelt von der Überprüfung des Großen Exorzismus in der katholischen Kirche Deutschlands (53–74), das 4. Kapitel vom Großen Exorzismus des *Rituale Romanum* von 1999 (Exorzismen und einige Bittgottesdienste) (75–138), das 5. Kapitel behandelt die Frage, wie im deutschsprachigen Raum mit dem Großen Exorzismus umgegangen werden soll (139–147), im 6. Kapitel werden konkrete Vorschläge für eine Liturgie zur Befreiung vom Bösen vorgestellt (148–180). Das 7. Kapitel beinhaltet das Literaturverzeichnis untergliedert in Quellenangaben und sonstige Literatur. Die Kleinen Exorzismen sind nicht eigentlich Thema dieser Untersuchung.

Nach einer Reihe von Fragen stellen die Autoren die folgende Kernfrage: „Und wäre dann die katholische Kirche nicht gut beraten die traditionelle Exorzismuspraxis aufzugeben und stattdessen für die Betroffenen Segnungs- oder Heilungsgottesdienste anzubieten?“ (12) Nachdem weder in der Bibel noch im Glaubensbekenntnis der Satan eine besondere Rolle spielt, sollte es

wohl auch möglich und wünschenswert sein Segnungsliturgien zu feiern, die um den kranken Menschen willen auf die Anrede und Beschimpfungen des Satans verzichten.

Bei der Einführung dieses neuen Ritus stellt sich wieder einmal in aller Deutlichkeit das Problem einer zentralistisch geordneten interkulturellen Weltkirche: in Ländern Schwarzafrikas oder Asiens wird es wahrscheinlich bezüglich der Rezeption dieses Ritus keine großen Schwierigkeiten geben, wohl aber im aufgeklärten Europa! Die Form des imprekativen Exorzismus könnte hier zumindest eine dualistische Vorstellung von Gott und dem Bösen verstärken. Besonders problematisch ist auch die isolierte Betrachtungsweise dieser Liturgie anstatt sie ganz deutlich in den Bereich der Krankensakramente einzuordnen, denn „Besessenheitsphänomene sind weitgehend Krankheitsphänomene, wobei offen bleiben kann, ob sie es total oder partiell sind“ (147).

Die konkreten Vorschläge des Kapitels 6 für eine Liturgie zur Befreiung vom Bösen behandeln

1. die *Segnung eines Menschen, der sich von der Macht des Bösen in besonderer Weise betroffen fühlt* (148–167) basierend auf dem Modell, das von der gemischten Kommission der Deutschen Bischofskonferenz 1983 erarbeitet wurde;
2. *Liturgie der Befreiung für jemanden, der sich in besonderer Weise vom Bösen bedroht fühlt* (167–180) basierend auf dem Römischen Ritus von 1999, wobei nur Exorzismusgebete verwendet werden.

Im einführenden Wort des ersten Modells heißt es: „In den Taufversprechen haben wir uns zum Kampf gegen das Böse verpflichtet und uns ganz Gott anvertraut. Jesus Christus hat uns in sein Reich aufgenommen und unter seinen starken Schutz

gestellt (das geweihte Wasser, das über uns ausgesprengt wurde, hat uns daran erinnert). Er hat durch seinen Tod am Kreuz und seine Auferstehung die Macht des Bösen gebrochen und uns zu seinen Brüdern und Schwestern gemacht [. . .]“ (150). Damit wird an die Erlösungstat Jesu Christi erinnert, die uns alle ein für allemal in die Christuswirklichkeit hineingenommen hat, wie es uns Paulus in der Epistel der Osternacht verkündet.

Frank Walz

A. REDTENBACHER, Liturgie und Leben. Erneuerung aus dem Ursprung. Liturgiewissenschaftliche Beiträge. Mit einem Vorwort von Franz Kardinal König. Würzburg 2002.

Am 4. Dezember 1963 wurde die Liturgiekonstitution „Sacrosanctum concilium“ des Zweiten Vatikanischen Konzils verabschiedet. Heuer jährt sich dieses Ereignis zum vierzigsten Mal. Doch was den meisten ein Grund zu Freude ist, ruft auch so manchen Kritiker auf den Plan, ernstzunehmende mit konstruktiver Kritik und solche, die sich selbst zu Anklägern der „Häresie der Formlosigkeit“ ernannt haben, gleichermaßen. Das Jubiläum ist allemal ein Anlass und eine gute Gelegenheit auf die Früchte der Liturgiekonstitution zu blicken und ehrlich zu fragen, was ist bei der Liturgiereform gelungen und wo finden sich alte und neue Desiderate. Die grundsätzliche Notwendigkeit zu selbstkritischer Beobachtung und Reflexion wird kaum einer bestreiten wollen – auch die Befürworter der Liturgiereform nicht. Die Frage ist vielmehr, wie dies geschieht: Kaum hilfreich ist die larmoyante Klage über den allgemeinen Verfall noch Unmutsäußerungen über die eigenen unbefriedigten ästhetischen Bedürfnisse. Was Not tut, ist eine

Kritik von innen, die nach den liturgietheologischen Leitlinien einerseits und den pastoralen Erfordernissen andererseits fragt. Eben dies ist die Stärke des Bandes „Liturgie und Leben“ von Andreas Redtenbacher.

Ohne die Liturgiereform bestreiten zu müssen, gelingt es Verf. – selbst Liturgiewissenschaftler – völlig unpolemisch, aber durchaus selbstkritisch den Finger auch auf offene Wunden zu legen und klar zu benennen, welche Momente der großen Reform notwendig waren, welche gelungen sind, aber auch wo noch Handlungsbedarf besteht. Redtenbacher gelingt dies, weil er sich und dem Leser über die eben genannten liturgietheologischen Leitlinien und pastoralen Erfordernissen Rechenschaft gibt: Dazu fragt er nach der Liturgie der Urkirche (Kap. 1), der liturgischen Bewegung als unmittelbarem Wurzelgrund der Liturgiereform, ohne den sie schwerlich zu begreifen ist (Kap. 2), und legt schließlich die Leitlinien der Liturgiekonstitution als dem maßgeblichen Text offen (Kap. 3). Wie Verf. in seinen Anmerkungen belegt, ist hierzu schon Wesentliches im Verlauf der Forschung veröffentlicht worden, doch Redtenbacher bietet einen guten Überblick, der auch die normativen Orientierungspunkte einschließt. Auf deren Fundament baut er, wenn die Fragen nach der sachgerechten Rezeption der Liturgiekonstitution (Kap. 4) und der Notwendigkeit einer „Reform der Liturgiereform“ (Kap. 5) aufgeworfen werden. Diesen schwierigen Fragen kann sich Verf. auf der Grundlage der systematischen Auswertung der Liturgiekonstitution ohne Not stellen und verschweigt die Schwierigkeiten in den ersten 25 Jahren nach dem Konzil nicht (Kap. 4, Abschn. B). Ebenso offen benennt er aber auch die Chancen, die sich gerade in unseren Tagen für eine lebendige Liturgie ergeben: „Respiritualisierung“ und „Reritualisierung“ sind Trends in unserer Gesellschaft, die eine

Chance für die Verbindung von „Liturgie und Leben“ bilden, aber auch eine Herausforderung für die Kirche darstellen (Kap. 4, Abschn. C). Die verschiedenenorts aufgeworfene Frage, ob es einer „Reform der Liturgiereform“ bedürfe, beantwortet Verf. nicht vereinfachend mit „Ja“ oder „Nein“, sondern arbeitet im 5. Kap. einzelne inhaltliche Kriterien heraus, die eine differenzierte Antwort erlauben. So geht es in erster Linie nicht um „Veränderungen im offiziellen rituellen Verlauf, sondern primär um sachgerechten Umgang mit dem Vollzug der Feier selbst“, um „eine in echter ‚liturgischer Spiritualität‘ wurzelnde Feierkompetenz“ (S. 65). Dieses Ziel kann freilich nicht erreicht werden, wenn Liturgie zum „Event“ verkommt oder die Teilnehmer sich nur an ihrer eigenen Gemeinschaft wärmen. Damit Liturgie nicht „zahnlos“ wird, muss sie stets aus dem Christusereignis leben. Horizontale und vertikale Dimension dürfen, wie Verf. betont, hier nicht getrennt werden (vgl. S. 59). Darauf zu achten, ist die notwendige „Reform der Liturgiereform“, nicht aber eine Zurücknahme oder Radikalerneuerung.

Der zweite Teil des Bandes führt beispielhaft verschiedene Konkretisierungen an: An die Darstellung des Beispiels Pius Parsch (Kap. 6) folgen exemplarische Überlegungen zur Taufe (Kap. 7), zum Begräbnis (Kap. 8) und zur Gestaltung des Kirchenraumes (Kap. 9). Der Band schließt mit einem Resümee (Kap. 10). Diese Kapitel stützen sich auf frühere Veröffentlichungen des Verf., die im Anhang nachgewiesen sind. Alle angeführten Beispiele in Teil 2 sind von dem Bestreben getragen, den mächtigen Impuls der Liturgischen Bewegung und aus dem Konzilswerk für den gottesdienstlichen Vollzug, für das Leben der Christen, für die Gestalt der Kirche und die pastoralen Vollzüge ihrer Gemeinden aufzugreifen und fruchtbar zu

machen. Freilich kann man an diesem Punkt fragen, ob denn die Liturgie tatsächlich der Ausgangspunkt für die pastorale Arbeit insgesamt sein kann. Ist dies nicht zu idealistisch gesehen? Das Zweite Vatikanum jedenfalls sieht die Liturgie als Quelle und Zielpunkt des kirchlichen Lebens. Diese Sichtweise nach vierzig Jahren neu zu gewinnen, könnte sich auch als Chance für die pastorale Arbeit, auch über die Liturgiepastoral hinaus, erweisen. So kann wirksam werden, was Johannes Paul II. schon zum 25-jährigen Jubiläum der Liturgiekonstitution ansprach: die „sehr enge Verbindung zwischen der Erneuerung der Liturgie und der Erneuerung des ganzen Lebens der Kirche“.

Alexander Saberschinsky, Trier

Th. STUBENRAUCH, *Wer ist Träger der Liturgie? Zur Rezeption des II. Vatikanischen Konzils im Codex Iuris Canonici von 1983*. Trier: Paulinus-Verlag 2002 (TThSt 68).

Die vorliegende Studie ist die im Sommersemester 2001 von der Theologischen Fakultät Trier angenommene Dissertation des Verfassers, die für die Drucklegung geringfügig überarbeitet wurde. Der ursprüngliche Titel vor der Veröffentlichung lautet umfassender: „Actio Christi et Ecclesiae. Die Rezeption der Lehre des II. Vatikanischen Konzils über die Trägerschaft der Liturgie im Codex Iuris Canonici von 1983“. Auf insgesamt 352 (+ XL) Seiten legt der Autor – heute als Pastoralassistent im Bistum Eichstätt tätig – eine umfassende Bearbeitung dieser liturgiewissenschaftlich und kirchenrechtlich in gleicher Weise brisanten Fragestellung vor, von deren Beantwortung nicht wenig abhängt: im kirchlichen, pastoralen und vor allem liturgischen Vollzug. Denn wenn vor noch nicht

allzu langer Zeit – um nur ein Beispiel anzuführen – im Blick auf die Liturgie die Frage „wieweit das gemeinsame Priestertum trägt“ debattiert wurde, kann angesichts des konkret gelebten liturgischen Lebens der Gemeinden (und der die Bistumspastoral in ihren Grundzügen ordnenden diözesanen und bischöflichen Entscheidungen) von einem Vergleich der liturgietheologischen Grundoptionen des Konzils mit den liturgierechtlichen Konkretisierungen des postkonziliaren Codex von 1983 nicht abgesehen werden: zu sehr stehen sie im Spannungsfeld der Fundamente und Grundeinsichten der Liturgietheologie des Konzils und der vom Codex intendierten liturgischen Rechtspraxis mit ihren erstaunlichen Widersprüchlichkeiten.

Daher kann der konsequente Mut des Verfassers, sich diesem Vergleich zu stellen, nicht hoch genug veranschlagt werden – und seinen gewonnenen Einsichten sind somit auch Konsequenzen zu wünschen.

Die Studie verzeichnet, um es kurz zu sagen, Positives und Kritisches in der Liturgietheologie, die der Codex 1983 seinen rechtlichen Setzungen zu Grunde legt. Zu diesem Urteil gelangt er, indem er einen doppelten Vergleich vollzieht: Er konfrontiert zunächst die betreffenden Inhalte des CIC 1917 mit denen des CIC 1983 und kann dabei für das liturgische Recht natürlich beachtliche Fortschritte herausarbeiten. Differenzierter und weniger glatt gerät das Ergebnis seines zweiten Vergleiches, in welchem er das Liturgieverständnis des Konzils hinsichtlich der Trägerschaft der Liturgie dem postkonziliaren Codex kritisch gegenüberstellt.

So ergibt sich der Aufbau seiner Studie in insgesamt vier Kapiteln: „I. Das Verständnis des CIC 1917 von der Trägerschaft der Liturgie“ (9–58); „II. Systematische Entfaltung der Lehre über die Trägerschaft der Liturgie auf der Grundlage der Aussagen

des II. Vatikanischen Konzils“ (59–120); den umfangreichsten (Haupt-)Teil der Arbeit bildet ohne Zweifel Kapitel „III. Das Verständnis des CIC 1983 von der Trägerschaft der Liturgie“ (121–342). Das Schlusskapitel IV stellt in insgesamt nur zehn Seiten in gelungener Synthese die Ergebnisse der drei vorangegangenen Kapitel dar und klärt zusammenfassend – konstruktiv und zugleich kritisch – ob und inwieweit bzw. inwieweit eben nicht der Codex von 1983 die Aussagen des II. Vatikanischen Konzils hinsichtlich der liturgischen Trägerschaft aufgenommen hat: „IV. Die Rezeption der Lehre des II. Vatikanischen Konzils über die Trägerschaft der Liturgie im CIC 1983 – Zusammenfassung und kritische Würdigung“. Dabei gerät sein Gesamturteil, wie er selbst sagt, „ambivalent“: Codex 1983 bringt zwar vom Konzil intendierte Neuakzentuierungen – jedoch bei weitem nicht entschlossen und entschieden genug. Das wird man mit dem Autor natürlich sehr bedauern – als Leser jedoch konnte der Rezensent dann doch ein wenig „aufatmen“, als er (349) schlussendlich der Feststellung begegnete, dass der CIC 1983 dem Vatikanum II deutlich näher stünde, als dem CIC 1917. Jedoch, die Einschränkung gilt: es „kann nicht behauptet werden, dass er – entgegen seinem Anspruch, die Kirchenlehre des Konzils in die kanonistische Sprache zu übersetzen – die konziliare Liturgietheologie umfassend rezipiert hat“.

Ein empfehlenswertes Buch wegen seiner konsequent theologischen Aufarbeitung liturgischer Rechtsfragen, verantwortungsvoll gegenüber den Fundamenten der Liturgietheologie und ihrer Umsetzung in den Rechtsbereich – verantwortungsvoll aber auch gegenüber den Erfordernissen der konkreten Liturgie in konkreten Gemeinden. Gerne schließt der Rezensent mit einer weiteren Feststellung des Autors aus dem

Schlusskapitel: auch im liturgierechtlichen Rahmen müsse der „*Ecclesia semper reformanda*“ (der Liturgiewissenschaftler ergänzt: und der „*Liturgia semper reformanda*“) auch ein „*Codex semper reformatus*“ entsprechen. In diesem Punkt weiß der Autor sich – wenn ich recht sehe – mit Johannes Paul II. eins.

Andreas Redtenbacher

V. SCHAUBER – H. M. SCHINDLER, Heilige und Namenspatrone im Jahreslauf. Augsburg: Pattloch Verlag 1998.

Dieser wunderbare Band bringt eine Fülle von Lebensbiographien, Angaben und Quellenhinweisen, die hier einmal stichwortartig aufgezählt werden sollen, um sich ein konkreteres Bild über dieses Buch machen zu können: Erzabt Notker Wolf von St. Ottilien (mittlerweile zum Abt Primas des Benediktinerordens gewählt) bringt im Geleitwort schon zum Ausdruck, dass Heilige immer eine eigenartige Faszination ausüben, die nicht verglüht, sondern neu entdeckt werden will. Paulus, der Christen ganz allgemein als Heilige bezeichnet hat, bringt es in seinen Briefen bereits auf den Punkt: Es sind nicht moralisch vollkommene Menschen, sondern in Gott durch Christus Geheiligte, Erlöste, Befreite und damit auch zu einem Leben in Heiligkeit, Gerechtigkeit und Liebe Berufene! Die nächsten 20 Seiten geben einen Einblick in die Feier der Heiligen im Laufe des Kirchenjahres. Den „Löwenanteil“ des Buches bilden dann die Heiligen und Namenspatrone geordnet nach dem Tag ihrer Verehrung (680 Seiten). Schließlich sind einige wertvolle Stichworterklärungen von gutem Inhalt angefügt: Ein erklärendes Wörterbuch (z. B. Miniaturen), Kurzenamen und woher sie sich ableiten, Ordensbezeichnungen, Literatur, Quellenverzeichnis, sowie

das Register der Heiligen und Namenspatrone geordnet nach dem Alphabet. Liest man dann die Heiligenbiographien im Detail, merkt man sofort die solide wissenschaftliche Arbeit der Autoren und es fällt der außerordentlich reiche Bildanteil auf – wobei die Aufnahme von Ikonenmalereien besondere Aufmerksamkeit verdient –, der diesem Buch gewiss eine besondere Note gibt. Vor allem möchte ich darauf hinweisen, dass das Buch eine Reihe von Persönlichkeiten enthält, deren Leben zumindest in wichtigen Phasen heiligmäßig war, die aber noch nicht zur Ehre der Altäre erhoben wurden, so etwa Franz Jägerstätter (über dessen Heiligsprechung man noch sehr geteilter Meinung ist) und Mutter Teresa, die bereits im Jahr 2003 selig gesprochen werden wird, und noch viele andere, die in Zeiten schwerer Verfolgung heldenhaft gelebt und gestorben sind. An manchen Passagen wird auch auf die bewegte Entwicklung der Heiligenverehrung eingegangen (z. B. Bildersturm im 9. Jh. oder Skepsis der evangelischen Kirche in der Verehrung oder Vergötterung von Heiligen). Die Patronate sind sehr ausführlich aufgezählt und ebenso die oft sehr „langwierige“ Geschichte der Gebeinetranslationen von Heiligen (Reliquien), man denke etwa an den Hl. Bischof Nikolaus. Auch das Brauchtum, das sich rund um Heilige entwickelt hat, wird ausführlich beschrieben. Das solide Wissen um das echte Brauchtum scheint ja heute verloren zu gehen oder gar durch heidnischen und amerikanischen Einfluss überlappt zu werden. Zu guter Letzt möchte ich noch erwähnen, dass auch bei dieser Hagiographie sehr ausführlich beschrieben wird, wie die Heiligen in der Kunst dargestellt werden. So finde ich dieses Buch ein gelungenes, gut überschaubares Kompendium zur katholischen Heiligenverehrung.

P. Franz Lauterbacher OSB

A. REINDERS, *Unser Kind geht zur Erstkommunion*. Augsburg: Pattloch 1998.

Erstkommunion ist eine der besten Gelegenheiten, in der Familie wieder besser den Glauben mit den Kindern einzutüben. Man ist bereit, sich einer Lernphase zu unterziehen. Doch wie sag ich's den Kindern, und wie können die Eltern dafür gewonnen werden? A. Reinders hat in diesem Buch in amüsant und interessant abgefasster Form die wesentlichen Inhalte der Vorbereitung gut zu Buche gebracht. Die „Karikaturen“ sind sehr gelungen und erheiternd. Das Buch schlägt sehr praktische Töne an, wie z. B. bei der Hinführung zur Eucharistie. „Sie kennen von zu Hause aus kein gemeinsames Mahl. Sei nehmen halt ab und zu etwas zu sich.“ Wenigstens ab und zu sollte es gemeinsame Mahlzeiten im Familienalltag geben, um zu erahnen, wozu uns Jesus beim letzten Abendmahl einlädt und was wir in jeder Messe feiern. Ich kann das Buch wärmstens allen, die in der weiteren Erstkommunionvorbereitung stehen, sehr empfehlen.

P. Franz Lauterbacher OSB

G. TRUFFER, *Das Matthäusevangelium im Minutentakt*. La Salette Verlag 2001.

2003 wurde zum Jahr der Bibel erklärt und so versuchen wir viele Christen zum Bibellesen zu motivieren. Man braucht allerdings zum Verständnis der Heiligen Schrift nicht nur exegetisch gute, sondern auch zeitnahe Auslegungen. Man merkt nach wenigen Seiten, dass Gustav Truffer mit seinen Betrachtungen sehr nahe beim Leben der Menschen heute steht. Er entwickelt aus dem Text heraus sehr nachdenkliche Fragen. So wird das Matthäusevangelium, das Jesus als Meister eines erfüllten Lebens darstellen will, für unser

Leben lebendig. Und so wird der „beziehungsliebende Gott des Mose“ durch Jesu Art zu leben, noch liebenswürdiger. Wir können ihm immer und überall begegnen, in der täglichen Arbeit, im Mitmenschen, im Gebet, im Leid und in der Freude. Das meint der Schluss des Matthäus-Evangeli-ums: „Seht ich bin bei euch, alle Tage ...!“

P. Franz Lauterbacher OSB

B. J. CLARET, Hoffnung in einer „zerbrochenen Welt“. Ein Antwortversuch auf die Sinnfrage. Offenbach am Main: PHV-Verlag²1998.

Wenn man den markanten Ausspruch von V. E. Frankl „Jede Zeit hat ihre Neurose und jede Zeit braucht ihre Psychotherapie“ tiefer betrachtet, wird man erkennen müssen, dass unsere Zeit viele Gefährdungen (z. B. Entsolidarisierung, Egalgefühl vieler) hat und die Christen gerufen sind, auf ihre

eigene Weise jene Hoffnungen einzubringen, die durch Christus Jesus in diese Welt gebracht wurden. Das ist nicht einfach. Berndt J. Claret, wissenschaftlicher Assistent an der Universität Bonn, versucht auf dem Hintergrund der Philosophie eines Gabriel Marcel, zu antworten. Die Kirche könnte man verstehen als die Gemeinschaft der miteinander im Blick auf den Gekreuzigten und Auferstandenen Herrn Hoffenden in einer gleichgültig denkenden Welt. Damit hat sie eine tiefe Option für Leidende, Sterbende, Kinder und Alte, Arme und Schwache. Sie ist der „Stachel im Fleisch“ einer gleichgültigen Welt und darf nicht müde werden gegen Trends zu handeln, insofern sie dem Menschen jegliche Hoffnung auf Transzendenz ausreden wollen. Ein tiefgründiges Buch, das ich gerne zum Lesen weiterempfehle.

P. Franz Lauterbacher OSB

BÜCHEREINGÄNGE

Folgende Publikationen wurden von Verlagen eingesandt. Eine jeweilige Besprechung folgt nach Möglichkeit.

Berufungsabenteuer in der Bibel. Predigten zur Fastenzeit. Hg. M. Feldmann. Paderborn: Bonifatius 2003. 19 cm. (137 S.). Kart. € 12,30 (A); € 11,90 (D); SFr 21,10; ISBN 3-89710-244-7.

„*Brennender Dornbusch und pfingstliche Feuerzungen*“. Biblische Spuren in der modernen Literatur. Hg. E. Garhammer – U. Zelinka. (Einblicke. Ergebnisse – Berichte – Reflexionen aus Tagungen der Katholischen Akademie Schwerte 7). Paderborn: Bonifatius 2003. 22 cm. (305 S.). Kart. € 20,50 (A); € 19,90 (D); SFr 34,60; ISBN 3-89710-227-7.

Die eine Sendung – in vielen Diensten. Gelingende Seelsorge als gemeinsame Aufgabe in der Kirche. Hg. G. Augustin – G. Riße. Paderborn: Bonifatius 2003. 22 cm. (322 S.). Kart. € 20,50 (A); € 19,90 (D); SFr 34,60; ISBN 3-89710-222-6.

G. DUFFRER, *Geistlich leben aus dem Gottesdienst.* Pastoralliturgie nach dem Konzil. Eine Auswahl von Beiträgen mit Bibliographie. Hg. F.-R. Weinert. (Mainzer Perspektiven. Berichte und Texte aus dem Bistum 15). Mainz: Bischöfl. Ordinariat 2002. 21 cm. (160 S.). Kart. € 4,20 (A); € 4,- (D); ISBN 3-934450-08-3.

Eine Zeit zum Suchen. Neue Gottesdienstformen. Hg. Ch. Bundschuh-Schramm – J. Gaab – M. Schäfer-Krebs. Ostfildern: Schwabenverlag 2003. 20,8 cm. (304 S.). Kart. € 18,30 (A); € 17,80 (D); SFr 31,-; ISBN 3-7966-1096-X.

Eingestimmt. Gesangbuch des Katholischen Bistums der Alt-Katholiken in Deutschland. Hg. Katholisches Bistum der Alt-Katholiken in Deutschland. Bonn: Alt-Katholischer Bistumsverlag 2003. 19,4 cm. (832 S.). Geb. € 15,-; ISBN 3-934610-21-8.

K. HARNISCHMACHER, *Abschied ... Sechs Andachten zum Totengebet.* Paderborn: Bonifatius 2003. 19 cm. (96 S.). Kart. € 8,20 (A); € 7,90 (D); SFr 14,20; ISBN 3-89710-230-7.

J. KOBLENIA, *Muttersprachliche Elemente im Rituale.* Eine Studie zu den Breslauer Diözesan-Ritualien von 1319–1931 [Vorwort Erzbischof Alfons Nossol; Zusammenfassung in polnischer Sprache]. Uniwersytet Opolski * Wydział Teologiczny (Seria: Opolska Biblioteka Teologiczna 54). Opole 2002. (272 S.). 23,7 cm. Kart. ISBN 83-88939-30-0 [s. Buchbesprechung S. 145].

M.-L. LANGWALD – M. BLUM, *Getauft und selbstbewusst.* (Reihe der Sakramente: Die Taufe). Beuron: Beuronischer Kunstverlag / Patris Verlag 2003. 19,5 cm. (48 S., 11 Farbb. mit Goldprägung). Geb. € 13,20 (A); € 12,80 (D); SFr 22,40; ISBN 3-87071-098-5.

Ch. MÜLLING, *Der Baum des Lebens.* Ein Arbeits- und Exerzitienbuch zur Franziskanischen Spiritualität. Paderborn: Bonifatius 2002. 21 cm. (319 S. mit zahlreichen s/w-Abb.). Kart. € 20,50 (A); € 19,90 (D); SFr 34,60; ISBN 3-89710-210-2.

A. ODENTHAL, *Liturgie als Ritual.* Theologische und psychoanalytische Überlegungen zu einer praktisch-theologischen Theorie des Gottesdienstes als Symbolgesche-

hen. (PThE 60). Stuttgart: Kohlhammer 2002. 23 cm. (287.). Kart. € 25,80 (A); € 25,- (D); SFr 42,10; ISBN 3-17-017818-0.

M. PROBST – K. RICHTER, *Exorzismus oder Liturgie zur Befreiung vom Bösen*. Informationen und Beiträge zu einer notwendigen Diskussion in der katholischen Kirche. Münster: Aschendorff 2002. (190 S.). Kart. € 12,90 (A); € 12,50 (D); SFr 21,90; ISBN 3-402-03426-3 [s. Buchbesprechung, S. 147f].

Qumran kontrovers. Beiträge zu den Textfunden vom Toten Meer. Hg. J. Frey – H. Stegemann. (Einblicke. Ergebnisse – Berichte – Reflexionen aus Tagungen der Katholischen Akademie Schwerte 6). Paderborn: Bonifatius 2003. 22 cm. (200 S.). Kart. € 15,90 (A); € 15,40 (D); SFr 28,-; ISBN 3-89710-205-6.

A. ROTZETTER, *An der Grenze zum Un-sagbaren*. Für eine zeitgemäße Gebetssprache in der Liturgie. Ostfildern: Schwabenverlag 2002. 22 cm. (244 S.). Kart. € 16,- (A); € 15,50 (D); SFr 27,10; ISBN 3-7966-1077-3.

Th. STUBENRAUCH, *Wer ist Träger der Liturgie?* Zur Rezeption des II. Vatikanischen Konzils im Codex Iuris Canonici von 1983. (TThSt 68). Trier: Paulinus-Verlag

2002. (396 S.). Kart. € 41,20 (A); € 40,- (D); SFr 71,-; ISBN 3-7902-1297-0 [s. Buchbesprechung, S. 150f].

H.-U. WIESE, *Karsamstagsexistenz*. Auseinandersetzung mit dem Karsamstag in Liturgie und moderner Kunst. (Bild – Raum – Feier. Studien zu Kirche und Kunst 1). Regensburg: Schnell & Steiner 2002. 24 cm. (292 S. mit 19 Farbbabb.). Kart. € 30,80 (A); € 29,90 (D); SFr 51,-; ISBN 3-7954-1515-2.

Wo Gott die Mitte ist. Ordensgemeinschaften in der Erzdiözese Freiburg in Geschichte und Gegenwart. Hg. Th. Hogg – B. M. Kremer. Lindenberg: Kunstverl. Fink 2002. 29,7 cm. (264 S. mit zahlreichen Abb.). Geb. € 24,70 (A); € 24,- (D); SFr 42,20; ISBN 3-89870-058-5.

Zählt 50 Tage! Gottesdienste für alle Tage von Ostern bis Pfingsten. Hg. A. Seeberger. Ostfildern: Schwabenverlag 2003. 20,8 cm. (176 S.). Kart. € 16,- (A); € 15,50 (D); SFr 27,10; ISBN 3-7966-1095-1.

P. M. ZULEHNER, *Dienende Männer – Anstifter zur Solidarität*. Diakone in Westeuropa. Ostfildern: Schwabenverlag 2003. 20,8 cm. (136 S.). Geb. € 12,90 (A); € 12,50 (D); SFr 22,10; ISBN 3-7966-1103-6.

Neuaufgabe: Tischgebete

Der Verlag St. Peter legt die von der Liturgischen Kommission der Österreichischen Benediktinerkongregation erarbeiteten und 1969 erstmals erschienenen Tischgebete nunmehr neu bearbeitet in 6. Auflage vor. Die Tischgebete sind in erster Linie für Ordensgemeinschaften konzipiert.

Preis pro Exemplar (inkl. Mwst): € 3,50; bei Abnahme von 10 Exemplaren wird zusätzlich ein Exemplar gratis geliefert. Bei 20 Exemplaren gibt es 2 Gratisexemplare usw.

Ihre Bestellung richten Sie bitte an: Verlag St. Peter, Postfach 113, A-5010 Salzburg; Tel.: 0662 / 842166-82; Fax: 0662 / 842166-80.

Aus Anlass des 40. Jahrestages der feierlichen Verabschiedung und Promulgation der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils durch Papst Paul VI. am 4. Dezember 1963 veranstaltet die Erzdiözese Wien im Herbst einen Studientag, zu dem alle Interessierten – auch Gäste aus anderen Diözesen herzlich eingeladen sind.

DIE ZUKUNFT DER LITURGIEREFORM DES ZWEITEN VATIKANISCHEN KONZILS

Standortbestimmung und Festveranstaltung anlässlich
40 Jahre Liturgiekonstitution «Sacrosanctum Concilium»

Gemeinsamer Fachtag der drei Vikariate und der Liturgiekommission am 11. Okt. 2003
Konzilsgedächtniskirche und Karinal-König-Haus der Jesuiten in Wien-Lainz

9.00 Uhr: Begrüßung und Eröffnung

FRANZ KARDINAL KÖNIG:

**Ein Zeitzeuge und Konzilsvater erzählt
– wie es zur Liturgiekonstitution des Konzils kam.**

PRÄLAT DR. RUDOLF SCHWARZENBERGER:

**Der Weg zur neuen Liturgie
– wie die Umsetzung der Konzilsbeschlüsse geschah.**

11.00 Uhr: UNIV. PROF. DDR. PAUL. M. ZULEHNER, WIEN:

**Die Qualität der erneuerten Liturgie
– Ergebnisse einer pastoralsoziologischen Untersuchung**

12.30 Uhr: Mittagspause, zugleich:

Büchertisch – Präsentation praktischer Materialien – Pramenten- und Geräteausstellung –
Videos bemerkenswerter Liturgien – historische Schautafeln zur Liturgiereform

14.30 Uhr: Hauptreferat: UNIV. PROF. DR. MARTIN KLÖCKENER, FRIBOURG:

**Die Zukunft der Liturgiereform
– im Widerstreit von Konzilsauftrag, notwendiger Fortschreibung
und „Reform der Reform“**

16.00 Uhr: Podiums- und Plenumsdiskussion:

mit UNIV. PROF. DR. HANSJÜRGEN FEULNER, WIEN, diskutieren:
M. Klöckener – O. Posch – A. Redtenbacher – R. Schwarzenberger –
A. Strutzenberger – H. Zawrel

17.00 Uhr: CHRISTOPH KARDINAL SCHÖNBORN : **Feierliche Vesper mit Predigt**

Auskunft und Anmeldung: Pastoralamt der ED Wien 01/51552

40 Jahre Liturgiekonstitution – Relecture und Zukunft

Inhaltsverzeichnis

I. HINFÜHRUNG

Andreas Redtenbacher Wort zu diesem Heft	159
Kardinal Franz König im Gespräch Interview anlässlich des 40. Jahrestages der Promulgation der Liturgie- konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils am 4. Dezember 1963	163
Diözesanbischof Egon Kapellari, Graz-Seckau 40 Jahre Liturgiekonstitution – aus der Sicht des liturgieverantwortlichen Bischofs für Österreich	171

II. RELECTURE DER LITURGIEKONSTITUTION

Andreas Redtenbacher Sacrosanctum Concilium – eine notwendige Hinführung nach 40 Jahren	180
Klemens Richter Auch 40 Jahre „danach“: Liturgiereform als Mitte der Erneuerung von Glaube und Kirche	191
Philipp Harnoncourt Erreichtes – Nichterreichtes – Zurückgenommenes? Ein kurzer kritischer Rückblick auf 40 Jahre Liturgiereform	198
Reinhold Malcherek „Vollzug des Priesteramtes Jesu Christi“ (SC 7) Liturgie in personaler Dimension	205

III. ZUR GESCHICHTE DER LITURGIEREFORM

- Arnold Angenendt
Wie ist Liturgie zu reformieren? 219
- Benedikt Kranemann
Liturgiereform – ein Baustein der Liturgiegeschichte 225
- Andreas Heinz
Das Liturgische Institut in Trier und seine Bedeutung für die Rezeption der Liturgiekonstitution in Deutschland 234
- Rudolf Pacik
Das Konzilstagebuch von Josef Andreas Jungmann SJ 244
- Abt Georg Holzherr
**Unterwegs mit der Kirche von Rom
 30 Jahre „Synoden“-Hochgebet der Schweiz** 260
- Werner Horn
**Leiturgia semper reformanda
 Die gottesdienstliche und musikalische Reformarbeit der Evangelischen Kirche in Österreich** 267

IV. ANFRAGEN FÜR HEUTE UND MORGEN

- Alberts Gerhards
**Liturgiewissenschaft nach 40 Jahren Sacrosanctum Concilium –
 Perspektiven und Aufgaben** 273
- Bischof Kurt Koch
**Liturgietheologie und amtlicher Dienst
 Zur sakramentalen Dimension der kirchlichen Gemeinde** 283
- Metropolit Michael Staikos
**Liturgie als Leben
 Gedanken aus ökumenisch-orthodoxer Sicht** 292
- Christian Grethlein
**Die Liturgiereform des II. Vatikanischen Konzils aus evangelischer Sicht
 Eine Reform auf dem Weg der stets zu reformierenden Kirche** 297

Wort zu diesem Heft

von Andreas Redtenbacher

Beinahe schon zu einem Stehsatz wurde die pragmatische Feststellung, Liturgie sei auch heute noch diejenige Äußerung des kirchlichen Lebens, die „die meisten Menschen erreicht“ („sieht man vom Sozialengagement der Kirche einmal ab“, wird realitätsbewusst sofort hinzugefügt). Und dies sei selbstredend der wichtige Grund, sich mit ihr intensiv auseinander zu setzen. Die Beobachtung, dass es in den allermeisten Fällen folgenlos bei dieser Feststellung bleibt, trifft aber ebenso häufig zu.

Schriftleitung und Redaktionsteam waren der Auffassung, anlässlich des 40. Jahrestages der Promulgation der Epoche machenden Konzilskonstitution des II. Vaticanums über die Liturgie, „Sacrosanctum Concilium“, vom 4. Dezember 1963 mit dieser Feststellung anders umzugehen. Es sollte ein „Jubiläumsheft“ zur Liturgiekonstitution entstehen, das nicht aus den genannten pastoralstatistischen Gründen, sondern aus der theologischen Einsicht der Konzilsväter, Liturgie sei „culmen et fons“ des gesamten kirchlichen Lebens, die Liturgie in den Blick nimmt. Nur wer das Geheimnis des christlichen Gottesdienstes mit der ihm genuin innewohnenden dynamischen Kraft bedenkt, kann verstehen, was auch der hl. Benedikt – nicht nur Vater des abendländischen Mönchtums, sondern immerhin Patron Europas – uns sagt: „Dem Gottesdienst darf nichts vorgezogen werden“ (RB 43,3). Dies setzt unumgänglich die theologische Befassung mit dem Thema Liturgie voraus, um ihre Tiefe und Dynamik zu verstehen und dann vom „Geist der Liturgie“ im Sinne Guardinis ergriffen, von ihrer Glaubensdynamik „gepackt“, Gottesdienst in der Tat neu zur lebendigen und beseelenden Mitte der pastoralen Bemühungen werden zu lassen. Nichts anderes war Absicht der großen Vertreter der Liturgischen Bewegung zuvor und der Väter des II. Vaticanums für die Zeit danach. Aus einer solchen Sicht bekommen dann pastoralstatistische Einsichten (siehe oben) wieder ihr Gewicht zurück: welche pastoralen und spirituellen Chancen werden bei der „immer noch die meisten Menschen“ erreichenden kirchlichen Lebensäußerung vielerorts und oftmals vertan?

40 Jahre Liturgiekonstitution – dieses Anniversarium sollte zu einer grundsätzlichen liturgiewissenschaftlichen Reflexion genutzt werden, um angesichts einer im Vergleich zur Konzilszeit tiefgreifend veränderten gesellschaftlichen und pastoralen Situation den Absichten des Zweiten Vatikanischen Konzils bezüglich Liturgie und ihrer Bedeutung auch und gerade für heute und morgen gründlich nachzugehen.

„Heiliger Dienst“ rechnet es sich als Ehre an, dass sich sehr bald herausstellte, das geplante Konzilsheft würde eine Doppelnummer werden: nahezu alle eingeladenen und durchwegs prominenten Autoren hatten auf Anhieb oder sehr bald ihren Beitrag zugesagt; dies soll an dieser Stelle ausdrücklich bedankt sein. Es ist damit aber auch ausgedrückt, dass das Thema offensichtlich „unter den Nägeln brennt“, was umgekehrt die thematische Grundentscheidung der Redaktion nochmals bestätigt.

Die zahlreichen Beiträge waren nach inhaltlichen Gesichtspunkten zu strukturieren, wobei hier ausdrücklich vermerkt wird, dass sich einige unter verschiedenen bzw. auch mehreren Themengruppen einordnen ließen. Historisch akzentuierte Beiträge haben immer auch Gegenwartsrelevanz, systematisch-theologische Fragestellungen kommen ohne geschichtliche Einblicke nicht aus, ähnlich gilt dies für pastoralliturgisch oder auch ökumenisch Orientiertes. Aus diesem Grund verzichtet die Schriftleitung ausdrücklich auf eine

Gliederung im Inneren des Heftverlaufs, führt sie jedoch sehr wohl im Inhaltsverzeichnis an, das für die Reihenfolge der Beiträge maßgeblich bleibt.

I. Hinführung

Wie immer bildet ein „Wort zu diesem Heft“ seitens der Redaktion einen ersten Überblick. Dem außerordentlichen Anlass entsprechend gereicht es aber sowohl der verantwortlichen Redaktion, als auch allen Lesern von „Heiliger Dienst“ zur Freude und Ehre, dass Franz Kardinal König, Alterzbischof von Wien, langjähriger Vorsitzender der Österreichischen Bischofskonferenz, ehemaliger Präsident des Päpstlichen Sekretariates für die Nichtglaubenden in Rom und einer der prominentesten Konzilsväter des II. Vaticanums, unter dem Titel „Kardinal Franz König im Gespräch“ ausführlich zum Zustandekommen der Liturgiekonstitution und zu den Motivationen der Konzilsväter, aber auch zu wichtigen Liturgiefragen der Gegenwart und Zukunft Stellung nimmt.

Der Diözesanbischof von Graz-Seckau und stellvertretende Vorsitzende sowie Liturgiereferent der Österreichischen Bischofskonferenz, Dr. Egon Kapellari, gibt auf hohem theologisch reflektierenden Niveau wesentliche Grunddeterminanten für heutiges und zukünftiges gottesdienstliches Feiern: „40 Jahre Liturgiekonstitution – aus der Sicht des liturgieverantwortlichen Bischofs“ und eröffnet damit den Diskurs des vorliegenden Heftes.

II. Relecture der Liturgiekonstitution

In „Sacrosanctum Concilium – eine notwendige Hinführung nach 40 Jahren“ zeigt Andreas Redtenbacher, Habilitand in Trier, die liturgiewissenschaftliche Notwendigkeit auf, sich heute aufs Neue in Wissenschaft und Praxis auf die Grundintentionen der Liturgiekonstitution einzulassen; dabei weist er auf den historischen Zusammenhang zwischen Liturgischer Bewegung und Konzilsaussagen hin und zeigt, dass Liturgie auf der Linie des Konzils „liturgia semper reformanda“ bleibt.

Mit zugleich persönlicher wie liturgiewissenschaftlicher Überzeugungskraft fordert Klemens Richter, Professor für Liturgiewissenschaft in Münster „Auch 40 Jahre ‚danach‘ – Liturgiereform als Mitte der Erneuerung von Glaube und Kirche“ ein. Der bekannte Münsteraner Liturgiewissenschaftler geht ebenfalls auf die Grundintentionen der Liturgiekonstitution ein und zeigt auf, dass das Konzil mit der Liturgiereform eine Gesamterneuerung des christlichen und kirchlichen Lebens anzielte. Er mahnt – Ratzinger zitierend – den dialogischen Charakter der Liturgie und zurecht vor allem mehr gottesdienstliche Bildung ein. Die Gestaltung liturgischer Räume zeigt er als Beispiel, wie Rezeption der Reform durch die Gemeinden geschieht. Seinen Beitrag beschließt er mit dem denkwürdigen Abschnitt: Auf das Ziel zu, das uns das II. Vaticanum gesteckt hat!

Auch Philipp Harnoncourt, Emeritus der Liturgiewissenschaft in Graz und engagierter Proponent der von Kardinal König begründeten ökumenischen Stiftung „Pro Oriente“, geht in einem gekonnten Überblick auf das wichtige Thema des Wandels des Liturgiebegriffs, auf die Frage: Sachgehorsam versus Normengehorsam und auf die Reformziele in Abwägung zu den Reformmaßnahmen ein: „Erreichtes – Nichterreichtes – Zurückgenommenes? Ein kurzer kritischer Rückblick auf 40 Jahre Liturgiereform“.

Ganz vom Text des Konzilsdokumentes selbst geht Reinhold Malcherek, Habilitand in Trier, aus: „Vollzug des Priesteramtes Jesu Christi (SC 7) – Liturgie in personaler Dimen-

sion“. Anhand des theologisch bedeutsamen Artikels 7 von *Sacrosanctum Concilium* rollt er die gesamte liturgietheologische Grundlegung der Konstitution auf und stellt den erneuerten Liturgiebegriff in personaler Sicht dar. Gottesdienst ist Begegnungsereignis, ja es gilt sogar: Liturgie ist Jesus Christus selbst.

III. Zur Geschichte der Liturgiereform

Arnold Angenendt, renommierter Ordinarius emeritus für Mittelalterliche Kirchengeschichte in Münster, ordnet unter dem Titel „Wie ist Liturgie zu reformieren?“ die Liturgiereform in den großen Bogen der religionsgeschichtlichen Fragestellung ein und greift damit auf bedeutsame anthropologische und religionspsychologische Grundeinsichten zurück. Das erweitert den Horizont des vorliegenden Themenheftes erheblich und vertieft manche Problemstellung rund um die konziliare Liturgiereform unter oft wenig beachteten, aber wichtigen Perspektiven. Auch für ihn ist der Liturgieraum eine „Nagelprobe“ der Reform und der Satz, Liturgiereform sei ‚unter Absehung aller Religionsgeschichte‘ erfolgt, stimmt zumindest nachdenklich.

Benedikt Kranemann, Professor für Liturgiewissenschaft in Erfurt und AKL-Vorsitzender, bietet in seinem zentralen Beitrag „Liturgiereform – ein Baustein der Liturgiegeschichte“ den fundamentalen Aufweis, dass die jüngste Liturgiereform kein singuläres Ereignis der Liturgiegeschichte darstellt. Er unterscheidet historische Reformprojekte regionalen und ortskirchlichen Umfanges, gesamtkirchliche Reformen (Trient und II. Vaticanum), und monastische Reformen, die häufig in ihrer theologischen Qualität die beiden ersten übertreffen. Zugleich leistet er eine schlüssige theologische Theorie für Liturgiereformen, die immer auf innerkirchliche Rezeption angewiesen sind.

Die folgenden vier Beiträge exemplifizieren das bisher Ausgesagte an je einem Beispiel aus Deutschland, Österreich und der Schweiz, sowie aus der Ökumene.

Andreas Heinz, Ordinarius für Liturgiewissenschaft in Trier und Leiter der liturgiewissenschaftlichen Abteilung des Deutschen Liturgischen Instituts, untersucht „Das Liturgische Institut in Trier und seine Bedeutung für die Rezeption der Liturgiekonstitution in Deutschland“. Er gibt einen umfassenden Einblick in die enorme und selbstlose Arbeitsleistung der bekannten und weniger bekannten Mitarbeiter des Instituts im Rahmen der Umsetzung der Konzilsbeschlüsse in die kirchliche Wirklichkeit nicht nur Deutschlands, sondern des gesamten deutschen Sprachgebietes. Manche Rückschlüsse ließen sich daraus auch für die gegenwärtige Situation ziehen.

Rudolf Pacik, ao. Professor für Liturgiewissenschaft an der Theologischen Fakultät Innsbruck, beleuchtet – als österreichischen Beitrag – die Mitwirkung eines großen Konzilstheologen und Altmeisters der Liturgiewissenschaft, am Konzils- und am Reformgeschehen. Dabei beschreibt er „Das Konzilstagebuch von Josef Andreas Jungmann SJ“. Damit erschließt Pacik den Lesern wertvollste Zeitzeugenschaft und kann Einblick auch in das persönliche Ringen einer der prominentesten Reformpersönlichkeiten bieten.

Altabt Dr. Georg Holzherr OSB, Kloster Einsiedeln und langjähriger Präsident der Liturgiekommission der Schweizerischen Bischofskonferenz schenkt uns mit dem Thema „Unterwegs mit der Kirche von Rom – 30 Jahre Synodenhochgebet“ einen interessanten Blick hinter die Kulissen eines heiklen und zugleich wichtigen Reformprojektes aus der Schweiz. Der als Schweizer Hochgebet bekannte Kanon fand bekanntlich in der stark überarbeiteten Fassung Eingang in die 3. Auflage des Römischen Messbuchs. Welche Wege

dieses an sich verdienstvolle Projekt nahm und welche liturgietheologischen Implikationen dabei sichtbar werden, zeigt der Beitrag des daran maßgeblich beteiligten Autors.

Auch die Evangelische Kirche kennt das Phänomen Liturgiereform: Der Wiener Superintendent i.R., Mag. Werner Horn, heute Professor für Liturgik und Hymnologie an der Wiener Musikuniversität stellt einen konkreten Reformprozess seiner Kirche unter dem Titel „*Leiturgia semper reformanda – Die gottesdienstliche und musikalische Reformarbeit der Evangelischen Kirche in Österreich*“ vor. Da gegenwärtig auch katholischerseits ein neues gemeinsames Gebets- und Gesangsbuch in Vorbereitung ist, ist der Beitrag Horns besonders aktuell. Auch von der Erneuerung der evangelischen Agenden ließe sich manches lernen – eingeschlossen die theologischen Kriterien, die der Autor herausgearbeitet hat.

IV. Anfragen für heute und morgen

Die einschneidende Frage nach Identität und Herausforderungen der Liturgiewissenschaft als theologisches Hauptfach (SC 16) behandelt in gekonnter Darstellung Albert Gerhards, Professor für Liturgiewissenschaft in Bonn: „*Liturgiewissenschaft nach 40 Jahren Sacrosanctum Concilium – Perspektiven und Aufgaben*“. Das Thema ist von offensichtlichem Gewicht für das Fach selbst und seine Zukunft, in der Folge aber auch für den liturgischen Vollzug und die daraus resultierende genuin christliche Vitalität der Gemeinden.

Der Baseler Bischof Dr. Kurt Koch, ehemals Professor für Dogmatik und Liturgiewissenschaft in Luzern, stellt mit seinem Aufsatz „*Liturgietheologie und amtlicher Dienst – Zur sakramentalen Dimension der kirchlichen Gemeinde*“ sowohl die Liturgiewissenschaft als auch die Pastoraltheologie, die Kirchenleitungen und Gemeinden vor folgenschwere Anfragen angesichts einer völlig veränderten nachkonziliaren Epoche, die die pastorale Geographie nachhaltig beeinflusst. Ausdrücklich rekurriert er dabei auch auf die Liturgiekonstitution.

Erzbischof Dr. Michael Staikos, griechisch-orthodoxer Metropolit von Austria, stellt zunächst das orthodoxe Liturgieverständnis dar und konfrontiert es dann teils anerkennend und teils kritisch mit der Konzilsreform der katholischen Kirche und dem derzeitigen Zustand ihrer liturgischen Praxis: „*Liturgie als Leben – Gedanken aus ökumenisch-orthodoxer Sicht*“. Die liturgiebezogen ökumenische Relevanz seiner Aussagen liegt auf der Hand.

Der abschließende Beitrag kommt wieder aus Münster: Christian Grethlein, Professor für Praktische Theologie, legt ebenfalls ökumenisch bedeutsame Überlegungen vor: „*Die Liturgiereform des II. Vaticanums aus evangelischer Sicht – eine Reform auf dem Weg der stets zu reformierenden Kirche*“. Eindrucksvoll zeigt er, wie die Liturgiereform des Konzils unter kontextualitätstheoretischen Prämissen eine theologisch weitgehend komplementäre Konvergenz für das Gottesdienstverständnis der Kirchen bereits ermöglicht.

Die Aufgabe, die mir als verantwortlicher Redaktor dieses Heftes mit einem zentralen Thema und seinen prominenten Autoren anvertraut wurde, beschließe ich mit dem Wunsch, dass der „Geist der Liturgie“ in unseren Gemeinden neu erwache, denn: „*Liturgie führt nicht zur Mitte, sie ist die Mitte der Kirche*“ (Kardinal König).

Berichtigung: In „Notizen aus Liturgie und Liturgiewissenschaft“ (vgl. HID 57 [2003] 144) wurde die Lehrstuhlbezeichnung in Passau unvollständig wiedergegeben: „Lehrstuhl für Pastoraltheologie, die Liturgiewissenschaft wird nun nur mitbetreut“ muss richtig heißen: *Lehrstuhl für Pastoraltheologie und Liturgiewissenschaft*. – Wir danken für den Hinweis.

Kardinal Franz König im Gespräch*

Interview anlässlich des 40. Jahrestages der Promulgation der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils am 4. Dezember 1963



Das Interview für „Heiliger Dienst“ führte Dr. Andreas Redtenbacher

HID: Eminenz, am 3. August 2003 sind sie in das 99. Lebensjahr eingetreten und überblicken damit bald ein volles Jahrhundert an Entwicklungen in Kirche und Welt. Welchen Stellenwert hat für Sie das Zweite Vatikanische Konzil aus dieser großen Lebensperspektive?

Kardinal König: Das Zweite Vatikanische Konzil wurde am 11. Oktober 1962 feierlich eröffnet. Ich werde jenen Tag nie vergessen, als ich damals als relativ junger Erzbischof von Wien inmitten von rund zweieinhalbtausend Konzilsvätern über die Scala Regia hinunter zum Eingang der Peterskirche gestiegen bin. Davon war ich sehr beeindruckt, denn bisher war die Kirche auch in meinem Bewusstsein vorwiegend eine Kirche Europas. Nur unterbewusst hatte man wahrgenommen, dass die Kirche eine internationale Zusammensetzung hat. Jetzt sah man die vielen Bischöfe aus der ganzen Welt, aus den verschiedenen Herkunftsländern mit verschiedener Hautfarbe und Sprache. Damals hatte niemand dem Papst, der ja schon fortgeschrittenen Alters war, zugetraut, ein so ungewöhnliches Unternehmen auf sich zu nehmen. Daher waren die Erwartungen an das Konzil zunächst auch nicht ganz eindeutig – es gab viele Gegenstimmen und eine Menge Skepsis. Kurzum: Es herrschte einerseits Unsicherheit, zugleich aber Bewunderung für den Mut des Papstes. Johannes XXIII. selbst hatte mir einige Wochen später in einem Gespräch erzählt, es sei ihm der Gedanke gekommen, ein Konzil einzuberufen. Aber er habe sich gedacht, dieser Gedanke könne nur vom bösen Feind kommen – so etwas kann man heute nicht mehr machen. Diese innere Stimme hätte sich aber immer öfter wiederholt. Am Schluss – so sagte er mir – war er überzeugt: das kommt nicht von unten, das kommt von oben!

Ich war dann sehr gespannt, wie die Vorbereitungen vor sich gehen werden. Von der ersten öffentlichen Konzilsankündigung am 25. Januar 1959 in der Basilika St. Paul vor den Mauern bis zum Eröffnungstag am 11. Oktober 1962 währte die relativ lange Vorberei-

* Kardinal König gab das Interview am 19. Juli 2003 in Wien. Inzwischen fand am 11. Oktober 2003 – veranstaltet von den drei Territorialvikariaten und der Liturgiekommission der Erzdiözese Wien – ein Liturgiefachtag zum Anniversarium der Konstitution „Sacrasanctum Concilium“ statt, bei dem das Interview mit Genehmigung des Sekretariates Kardinal Königs und der HID-Redaktion eingespielt wurde; in dessen Dokumentationsband (Tyrolia, Innsbruck 2004) ist daher der Wortlaut des Interviews nochmals publiziert.

tungszeit und viele, auch ich persönlich, waren sehr besorgt. Mit der Eröffnung war diese Spannung – auch bei mir – auf einem gewissen Höhepunkt angelangt: wie wird das jetzt gehen? Der Papst war von seinem Tragsessel heruntergestiegen und zu Fuß – mit einer Mitra wie alle anderen Bischöfe auch – zum Petrusgrab gegangen. Der eigentliche Wendepunkt kam dann mit seiner berühmten Eröffnungsansprache: man solle nicht immer nur auf die Stimme der Unglückspropheten hören und sich auch in schwierigen Zeiten eine optimistische Einstellung bewahren! Das war zugleich eine Botschaft an die ganze Welt und hatte in der Tat ein ungeheures Öffentlichkeitsinteresse zur Folge. Beim Ersten Vatikanum hatte das Konzil noch hinter verschlossenen Türen getagt und obwohl man auch am Zweiten Vatikanum anfangs an Latein als Verkehrssprache festhalten wollte, wurde dies bald aufgegeben – es begann sich vieles in nur kurzer Zeit zu wandeln. Die Kirche, bisher in einer defensiven Haltung zur modernen Welt und zum Fortschritt der Wissenschaft, vollzog aus den negativen Abwehrkräften heraus eine Wende zur Welt und zum Menschen hin. Sie entwickelte ein neues Gespür für die Öffentlichkeit und auch für die Ökumene der nicht-katholischen Christenheit.

HID: Dieser große Einschnitt war wohl dramatisch – für die Bischöfe als Konzilsteilnehmer, in anderer Weise für die römische Kurie und wieder ganz anders für die Christenheit und die gesamte Weltöffentlichkeit?

Kardinal König: In den ersten Tagen des Konzils hatte sich bereits sehr vieles getan. Die Erzbischöfe von Köln und Lille, das waren damals die Kardinäle Frings und Liénart, hatten sich dafür eingesetzt, dass das Konzil die von der Kurie vorgelegten Mitgliederlisten für die Fachkommissionen nicht einfach übernimmt, sondern das Konzil sollte sie selbst wählen. Es war ein denkwürdiger Augenblick, als das Konzil mit überwältigender Mehrheit darauf bestand, die Listen selbst zu erstellen. Dies zeigte: Das Konzil steht zwar nicht über dem Papst, aber es lässt sich auch nicht gleichsam von außen durch eine römische Kurie bestimmen, die sich zwischen den Papst als Haupt des Konzils auf der einen Seite und die Teilnehmer, also das weltweite Bischofskollegium, auf der anderen Seite dazwischenschiebt. In diesem Zusammenhang wurde dann ja bekanntlich auch der österreichische Bischof Franz Sal. Zauner von Linz für die Liturgiekommission des Konzils gewählt – ein wichtiger Gestus, an dem man bereits sah, dass man unter den Konzilsteilnehmern zu diesem Zeitpunkt schon wusste, was nördlich der Donau vor sich ging: ein bisher relativ unbekannter Bischof wurde gewählt, weil die Konzilsväter sich die Zeit nahmen, sich vor diesen Wahlen umzusehen und einander kennenzulernen. Und dann kam die entscheidende und große Frage: Mit welchem Thema fangen wir an?

HID: Wie liefen die thematischen Vorbereitungen für ein so großes Unternehmen, wie es ein Weltkonzil im 20. Jahrhundert darstellte und was waren dann die ersten inhaltlichen Schritte auf dem Konzil selbst?

Kardinal König: Länger zuvor schon hatte eine internationale Kommission Themenvorschläge gesammelt; das war die sogenannte „Antepreparatoria“. Hier kam alles Mögliche von links und rechts zusammen, auch sehr viel Oberflächliches. Man musste sich also fragen, welche Themen sind von großer Wichtigkeit und schied zugleich die oberflächlicheren Vorschläge aus. Das Konzil musste sich schon aus Zeitgründen auf einige wenige zentrale

Fragen konzentrieren. Sehr bald trat als eine der Schicksalsfragen des Konzils jene nach der Liturgie auf. Das hing damit zusammen, dass das Thema durch die Liturgische Bewegung bereits eine jahrelange Vorbereitung erfahren hatte. Da war schon vieles da in der Kirche. Boshafte Stimmen haben dann gemeint, man ziehe die Liturgie vor, weil dies ein einfacheres Thema wäre. In Wirklichkeit hat man nun aber entdeckt: das ist ja ein ungeheures Thema für die Kirche und für die gesamte Pastoral! Lassen Sie mich kurz erklären, warum: Die Einstellung vieler Bischöfe damals und die Struktur, in der sie lebten, war weitgehend vom Kopf und vom Wissen her bestimmt, auch angesichts der modernen Wissenschaft. Wieweit geht das alles uns an, wie weit können wir hier gehen, so wurde vom Kopf aus gefragt und argumentiert. Heute sind wir hier weiter, damals aber hatte man versucht, alles vom Kopf her zu beurteilen und entsprechend zu handeln: in einem System und in einer fixierten Ordnung – für die in gewisser Hinsicht auch die vaticanische Kurie stand. Nun aber hatte man schon zuvor in der Liturgischen Bewegung und vor allem dann auf dem Konzil selbst entdeckt: wir müssen tiefer graben und wesentlicher werden! Es galt ein Element zu finden und zu entwickeln, das für die Kirche wesentlich ist: neben dem Kopf gibt es auch das Herz, neben dem Verstand gibt es das Gefühl, neben der Sprache gibt es auch Zeichen und Symbole! Das haben die Konzilsteilnehmer begriffen und so das Thema der Liturgie sehr rasch mit großer Mehrheit an den Anfang gestellt.

HID: Das war in der Tat ganz offensichtlich eine folgenschwere und tief gehende Grundentscheidung des Konzils, von der dann sehr vieles abhing. Wie sehen Sie das heute?

Kardinal König: Ja, natürlich! Wenn wir heute die Liturgie mit dem Gottesdienst vor dem Konzil vergleichen, sind die Unterschiede deutlich sichtbar. Ich merke das auch heute immer, wenn ich in eine Pfarre komme; ich bin ja noch sehr oft unterwegs in unseren Pfarrgemeinden. Da gibt es gut vorbereitete Feiern, Laien und Pastoralassistenten engagieren sich, es gibt die Beteiligung des Volkes Gottes an der Liturgie, die Gemeinden verstehen zumindest grundsätzlich die liturgischen Vorgänge. Allein schon die Texte zeigen es: Früher hatte man sie einfach heruntergesagt – wovon man einiges verstand, vieles aber nicht. Vor allem nördlich der Alpen war ein Interesse damals bereits stark vorhanden, dies zu ändern. Wir waren alle – auch ich selbst – dann aber doch sehr überrascht, als man die ersten Textentwürfe des Konzils durchgesehen hatte: Vieles ist uns erst hier voll bewusst geworden.

Nochmals zur lateinischen Sprache: man hat damals gesehen, ja das ist ganz unmöglich, Gottesdienst weltweit nur in einer einzigen, noch dazu in einer toten Sprache zu feiern, ohne dass die Menschen die Sache mit vollziehen können. Übrigens gab es bezüglich der sprachlichen Kommunikation dank des Papstes selbst noch eine weitere positive Wendung: Nach einigem Hin und Her hatte man zur besseren Information der Öffentlichkeit eine Form entwickelt, für alle Hauptsprachen jeweils nach der Vormittagssitzung des Konzils einen Berichterstatter mit der Funktion des Pressesprechers zu beauftragen, um Presse und Weltöffentlichkeit über die Vorgänge am Konzil aus erster Hand zu informieren. Das hat sich sehr bewährt. Auch hier sah man: Mit Latein als einziger Sprache kann die Kirche nicht mehr durchkommen.

HID: Das Konzil verabschiedete insgesamt 16 Dokumente. Welche davon sind für das Leben und den Sendungsauftrag der Kirche in der Welt aus Ihrer Sicht wirkungsgeschichtlich die bedeutsamsten?

Kardinal König: Ich würde hier zwei nennen: Die Liturgiekonstitution und das Ökumenedekret. Neben der Liturgischen Bewegung gab es damals ja auch eine bedeutsame Ökumenische Bewegung; vor allem in Nordeuropa, im angelsächsischen Bereich und im anglikanischen Raum. Aber erst durch das Konzil wurde die Ökumene zu einem Interesse innerhalb der gesamten katholischen Welt. Das Konzil selbst fasste dies dann in dem lapidaren Satz zusammen: Ökumene ist die Aufgabe aller Christen! 40 Jahre danach hat der gegenwärtige Papst Johannes Paul II. in seiner wichtigen Enzyklika „*Ut unum sint*“ dies noch einmal verstärkt, indem er ausdrückte: Man kann nicht katholisch sein, ohne zugleich ökumenisch zu sein! – und: Der Weg der Kirche ist der Weg der Ökumene! Im päpstlichen Dokument stehen dazu großartige und das Konzil weiterführende Aussagen.

HID: Zur Entwicklung des Liturgieverständnisses auf und seit dem Konzil haben Sie sich oben bereits geäußert, wie aber wird es mit der Ökumene weitergehen?

Kardinal König: Am letzten Berliner Kirchentag wurde man sich des ökumenischen Anliegens im vergangenen Sommer wieder sehr stark bewusst und eine große Sehnsucht auch nach der gemeinsamen Eucharistiefeier war ja deutlich spürbar, obwohl sie vorläufig noch nicht vollzogen werden kann. Mein Eindruck damals und heute: Das ist schon ein großartiger Christus, der uns so zur Einheit hinführt und lenkt! Hier zeigt sich aber auch, wie nahe die beiden großen Konzilsthemen Liturgie und Ökumene beieinander liegen. Das sagte letztlich ja explizit auch die Liturgiekonstitution des Konzils selbst in ihrem Vorwort. Übrigens hatte man auch schon während des Konzils das große Interesse der Öffentlichkeit an den beiden Themen beobachten können.

Heute bin ich der Meinung, dass wir in den ökumenischen Bemühungen an einem Punkt angelangt sind, an dem es nun sehr darauf ankommen wird, vieles – aber nur, was eben möglich ist – schon gemeinsam zu versuchen und vor allem gemeinsam zu handeln. Dann werden wir besser auch über die jetzt noch trennenden Glaubensfragen theologisch ins Gespräch kommen können. Jetzt wäre jedenfalls eine Phase des gemeinsamen Handelns auf verschiedenen Ebenen, auch an der Basis der Gemeinden, dringend nötig, sonst kommen wir hier nicht vom Fleck. Es gibt dafür sehr viele praktische Möglichkeiten auf der Gemeindeebene. Freilich müsste zugleich theologisch auch an der Basis mehr reflektiert und mehr Bildungsarbeit geleistet werden als bisher. Das müsste man ja unbedingt vermeiden, dass manche versucht sind zu sagen: Was wollt ihr denn – wir können ohnehin schon alles gemeinsam, die theologischen Unterschiede gehen nur die da oben etwas an.

HID: Eminenz, erlauben Sie mir, nach diesem wichtigen ökumenischen Exkurs wieder zu unserem Hauptthema der Liturgie zurückzukehren: Warum hatte dieses Thema schließlich auch für Sie persönlich auf dem Konzil ein so hohes Gewicht erlangt?

Kardinal König: Resümierend würde ich sagen: Am Konzil hat ein ungeheurer Lernprozess eingesetzt – für die Teilnehmer und für das Konzil als Ganzes. Es ging nun nicht mehr einfach nur um Ordnungsfragen. Liturgie ist nicht zuerst eine Frage der Außenseite des Glaubens, sondern sie ist seine Mitte, die es in der Tiefe vom Konzil neu zu entdecken galt.

Hier muss ich Ihnen ein persönliches Bekenntnis ablegen: Mein eigenes Interesse war am Anfang in der Tat nicht so sehr die Liturgie, sondern ich kam ja von der Religionswissenschaft her. Dabei habe ich aber deutlich gesehen, dass auch von dieser Seite viele Dinge die liturgische Sphäre betreffen, denn der Religionswissenschaftler vergleicht ja die Ausdrucksformen des Kultes in den verschiedenen Völkern. Darin liegen Schätze verborgen, die wir auch heute noch viel zu wenig kennen. Vorsichtig wäre zu erheben, was hier für unsere Liturgie fruchtbar gemacht werden könnte bzw. wo wir hinzulernen könnten. Dies braucht natürlich eine breite und seriöse theologische Diskussion mit dem Blick: Hier liegen Dinge, die für uns von großem Wert sein können.

HID: Die Haltung des gegenwärtigen Papstes Johannes Paul II. zur Liturgie scheint ganz und gar vom Konzil geprägt zu sein, zumindest wie wir es seinen eigenen Äußerungen und Dokumenten zu liturgischen Fragen entnehmen können.

Kardinal König: Ja, das wird bestätigt zum Beispiel in seinem sehr schönen Schreiben „Vicesimus quintus annus“ von 1988 zum 25jährigen Gedenken an die Promulgation der Liturgiekonstitution, wo er den Weg des Konzils für die Liturgie voll und ganz bekräftigt hat. Das liturgische Interesse reicht bei ihm jedoch noch viel weiter zurück: in die Zeit seiner Tätigkeit als Studentenseelsorger in Krakau.

Professor George Weigel kann in seiner inzwischen bekannten Biographie über den Papst davon berichten, dass er damals schon eine Gruppe von Studenten und Akademikern um sich versammelt hatte, mit der er schon lange vor dem Konzil die Schriften und Texte des österreichischen Pioniers der Liturgischen Bewegung, Pius Parsch, gelesen und studiert hatte. Er zählte also – was man vielleicht viel zu wenig beachtet – zu jenen Konzilsvätern des II. Vatikanums, die der Liturgischen Bewegung nahe standen. Er hielt übrigens am Konzil ein kraftvolles Plädoyer zur Einführung der Muttersprache im Gottesdienst. Ich halte die Aussagen Weigels hier für korrekt. Karol Wojtyła ist ja schon damals weit herumgekommen und war dann auch als junger Bischof viel unterwegs. Er hatte sich sehr interessiert, wie es andere machen. Er war auch in Österreich und hat sich interessiert: wie macht ihr das in Wien.

HID: Können Sie aus Ihrer Sicht und aus Ihrer eigenen Geschichte kurz berichten, welche Rolle in der liturgischen Entwicklung die Kirche Österreichs damals spielte, an deren Spitze Sie als Vorsitzender der Bischofskonferenz lange Jahre standen?

Kardinal König: Es gab verschiedene Zentren, die das Anliegen aufgegriffen hatten. Bei uns waren ganz besonders Teile der Jugendbewegung aktiv interessiert, etwa der Bund Neuland. Die Jugend hatte erfahren, die Messe ist ein „Block“, von dem wir eigentlich nichts verstehen. Die Bemühungen gingen dahin, ihr hier einen Zugang zu verschaffen. Vom Chorherrenstift Klosterneuburg aus hatte auf sehr intensive Weise Pius Parsch weit über den deutschen Sprachraum hinaus eine ungeheuer intensive und internationale Breitenwirkung erzielt – ganz besonders durch seine zahlreichen Schriften, die das sogenannte „Volksliturgische Apostolat“ in Millionenaufgaben und in fast allen europäischen Sprachen herausbrachte. Und vom Wiener Seelsorgeinstitut wirkte vor allem Prälat Rudolf sehr segensreich für die Liturgie und ihr Verständnis. Die Benediktinerabteien Seckau und St. Peter in Salzburg, dem Sitz des heutigen Österreichischen Liturgischen Institutes der Bi-

schofskonferenz, nahmen sich ebenfalls des Anliegens an. Es gab Theologen wie Jungmann und Bischöfe wie Zauner, die durch das Konzil weit in den internationalen Raum hinein wirkten. Österreich war damals sehr stolz darauf. Wir haben gesagt: Schaut, was bei uns ein Bischof für die Liturgie erreichen kann! Der Salzburger Erzbischof war dann jahrelang Vorsitzender der Liturgiekommission für Österreich und Liturgiereferent der Bischofskonferenz. Später folgte ihm engagiert und kompetent Bischof Kapellari nach. P. Karl Rahner SJ, mein persönlicher Konzilstheologe, hatte sich vor allem dort eingebracht, wo liturgische Fragen das Dogmatische berührten. Er ist auch mit wichtigen Schriften zur Konzelebration hervorgetreten und vor allem mit seinem Buch: „Die vielen Messen und das eine Opfer“. Professor Rahner war sich vor allem sehr bewusst: In der Liturgie steht etwas Wichtiges an, hier braucht es Entscheidungen des Konzils. Nochmals: Vielen wurde dies alles erst auf dem Konzil wirklich bewusst. Den Bischöfen aus Nordamerika, Südamerika und Afrika war das etwas völlig Neues. Und ich würde sagen: Auch ich bin auf dem Konzil mehr und mehr in die Bedeutung der Liturgie hineingewachsen, obwohl mir sicher etliches schon bekannt war. Aber hier hat sich theologisch vieles in ganz neuen Zusammenhängen gezeigt. Österreich hatte dabei ganz gewiss mit den genannten Personen und Zentren weltweit eine Vorreiterrolle für die gesamte liturgische Entwicklung inne. Wir in Österreich haben uns dann gleich nach dem Konzil gesagt: Jetzt braucht es die Umsetzung vor allem auf der Pfarrebene. Dafür haben wir uns besonders eingesetzt. Das Konzil sollte nicht auf einer Zwischenebene versickern, sondern in die Gemeinden hineinkommen. Daher war die Diözesan- und vor allem die Pfarrebene für uns in Österreich besonders wichtig. Die Früchte dieser Prioritätensetzung kann man heute sehr deutlich erkennen, wenn Bischöfe und Gläubige von auswärts berichten, dass unsere Gemeinden eine deutlich vitalere und lebendigere Liturgie aufweisen, als dies in anderen Ländern der Fall ist.

Für diese gute liturgische Arbeit waren – so würde ich zusammenfassen – vor allem die drei wichtigen Zentren: Salzburg, Klosterneuburg und Wien die unmittelbaren Bezugspunkte. Später wurde noch Professor Schubert für uns besonders wichtig, der sich auch in anderen Ländern dafür einsetzte, dass der jüdische Hintergrund nicht nur des christlichen Glaubens, sondern auch der Liturgie selber, früher als anderswo gesehen wurde.

HID: Seit Ihrer Emeritierung als Erzbischof von Wien sind Sie immer noch unermüdlich unterwegs und feiern mit Pfarrgemeinden und auch im größeren Rahmen viele Gottesdienste. Was erfahren Sie und sehen Sie dabei: Was ist an Gutem in der Liturgie gewachsen und wo liegen aus Ihrer Sicht heute die Defizite?

Kardinal König: Ich vergleiche da immer gerne mit meiner eigenen Kindheit. Ich bin in Niederösterreich aufgewachsen und habe gute Erinnerungen an diese Zeit. Man ist regelmäßig am Sonntag zur Kirche gegangen, zur Sonntagsmesse. Aber: Alles andere ging uns nichts an – das war damals die Einstellung. Etwa der Heilige Abend: Wir sind da rund eine halbe Stunde nach Kirchberg zu Fuß marschiert, das war das sehr schöne familiäre Brauchtum: die Lichter der Laternen, mit denen wir dann hinuntergewandert sind – das alles war sehr schön und hat zum Leben gehört, es war ein Stück Leben. Aber warum man das tat, habe auch ich erst später gelernt. Heute muss ich gestehen, wenn ich an meine letzten Pfarrbesuche denke: ich staune da! Der Altarraum ist wirklich in Ordnung und schön geschmückt; dann das Wort Gottes in der Feier: man spricht langsam, deutlich, ich denke da an die Lesungen, die man früher kaum verstanden hatte. Alle sind beschäftigt, alle neh-

men auf ihre Weise aktiv teil, alles ist klar, geordnet und durchschaubar. Man muss nicht erst während der Feier etwas suchen. Man spürt auch die Reverenz der Teilnehmer vor dem heiligen Geheimnis. Sie sind sich ihrer Aufgabe bewusst, die meisten versuchen das alles wirklich für ihre Pfarrgemeinde in schöner Weise zu machen. Das allein ist schon ein sehr großer Fortschritt. Die Ministrantendienste, die Lektoren, die verschiedenen Assistenten, die ordentliche Körperhaltung und dann auch die Gesangsteile, die da zumeist auch schön gesungen werden. Da sind sehr gute Kräfte da. Ich denke an die gute Zusammenarbeit vieler Laien mit dem Klerus. Das alles sind schöne Früchte, die in den Jahrzehnten seit dem Konzil gewachsen sind.

Natürlich gibt es da und dort auch Schwächen, aber der Fortschritt ist unverkennbar. Manchmal denke ich mir, es gibt Schwierigkeiten beim inneren Verständnis von Texten und Lesungen. Hier müsste man eine kurze, aber prägnante Einführung geben – sie aber nicht den Vorlesenden überlassen, sondern zwei, höchstens drei Sätze der Hinführung sehr gut vorbereiten, nicht mehr. Aber wer macht das? Vor allem ergibt sich ja auch die Gefahr, dass dies zu einer eigenen Predigt ausufert. Das ist für mich eine Schwierigkeit, die ich hier erwähnen will.

HID: Wir leben in priesterarmen Zeiten. Neben der pastoralen Leitung durch Priester fehlt es dadurch mitbedingt an Priestern als genuine Vorsteher der Gottesdienste. Manches wird – unter bischöflichem Auftrag – durch Laien, bisweilen durch Diakone, wettgemacht. Welchen Rat haben Sie aus Ihrer reichen bischöflichen Erfahrung für diese nicht ganz einfache Situation?

Kardinal König: Das wird in den nächsten 10 Jahren noch viel schwieriger werden. Ich denke, das Konzil hatte einen ganz großen Akzent auf das Laienapostolat gelegt, vor allem in der Kirchenkonstitution und im Dekret über das Laienapostolat. Das halte ich jetzt schon und für die unmittelbare Zukunft für eine Überlebensfrage unserer Gemeinden. Hier müsste man die Laien wirklich für ihre Aufgaben gut vorbereiten und bilden. Gerade auf liturgischem Gebiet ist hier sehr vieles zu tun. In der Liturgiekonstitution sagt uns das Konzil schon in Bezug auf die Priester, dass von der Liturgischen Erneuerung keine Früchte erwartet werden können, wenn nicht zuallererst die Seelsorger vom Geist der Liturgie wirklich innerlich ergriffen, also tatsächlich in diesem Sinne „begeistert“ sind und in ihr Lehrmeister werden. Das gilt natürlich auch in ganz besonderer Weise, wenn Laien in einer liturgischen Verantwortung für die Gemeinden stehen. Sie müssen selbst zuerst vom Geist der Liturgie entflammt sein, um in ihren Gemeinden die Liebe zum Gottesdienst wach zu halten und weiterzugeben. Das gilt für ehrenamtliche Mitarbeiter, für Pfarrgemeinderäte, und ganz besonders natürlich für alle Hauptamtlichen in der Pastoral. Ich denke hier vor allem an die Pastoralassistenten und an die Religionslehrer. Ähnliches wäre übrigens auch über die Diakone zu sagen. Das Laienapostolat muss mehr und mehr auch ein liturgisches Apostolat werden. Besonders wichtig ist aber die Ausbildung und Befähigung für die liturgischen Dienste in den Gemeinden. Einen anderen Weg sehe ich nicht.

HID: Als einstiger Universitätsprofessor sind Sie auch mit den Fragen der Theologischen Fakultäten von innen her vertraut. Die Liturgiekonstitution definiert das Fach Liturgiewissenschaft im Artikel 16 als theologisches Hauptfach und begründet dies. Es darf nach dem Willen des Konzils in der Ausbildung nie fehlen. Was wünschen Sie sich 40 Jahre nach dem

Konzil von der Liturgiewissenschaft in Forschung und Lehre für die Gegenwart und für die Zukunft?

Kardinal König: Das Konzil hatte damals die vielfachen Bestrebungen auch in liturgiewissenschaftlicher Hinsicht aus der Zeit davor aufgegriffen und dem Fach einen sehr hohen Stellenwert im theologischen Fächerkanon nicht nur eingeräumt, sondern in aller Form zugewiesen. Das war und ist ein Auftrag von höchster kirchlicher Autorität – vom Papst gemeinsam mit dem Ökumenischen Konzil. Und das war nicht nur für die damalige Zeit richtig und wichtig. Die Herausforderungen der Seelsorge der Zukunft rufen geradezu danach, sich dessen heute neu und verstärkt bewusst zu werden. Daher wäre es sehr zu wünschen, dass eine breite theologische Diskussion erneut Platz greift oder wieder eröffnet wird, die der Liturgiewissenschaft die ihr eigene innere theologische Struktur sichert und damit ihr großes Gewicht an den Ausbildungsstätten garantiert.

Ich würde mir eine breit angelegte theologische Diskussion wünschen, welche die in der Tat vorhandene Notwendigkeit der Liturgiewissenschaft noch mehr deutlich macht und noch stärker begründet, als bisher. Das wäre eine dringende Aufgabe, die sich sehr unmittelbar den Liturgiewissenschaftlern stellt. Dies nicht nur aus Gründen, die innerhalb und zwischen den theologischen Disziplinen liegen und allein dort auszumachen wären, sondern aus der Sorge um die Kirche und aus der Sorge um eine genuin christliche Vitalität unserer Pfarrgemeinden, für die Liturgie immer mehr Quelle und Höhepunkt ihres Lebens werden soll. Um dies würde ich die Vertreter der Liturgiewissenschaft aus meiner persönlichen Überzeugung und von meiner Erfahrung her bitten.

HID: Eminenz, namens der Redaktion bedanke ich mich herzlich für dieses Gespräch, in dem Sie den Lesern an Ihren reichen persönlichen Erfahrungen, Ihrem weiten Wissen und Ihrer großen Verantwortung, die Sie als Erzbischof von Wien, als Vorsitzender der Österreichischen Bischofskonferenz und als prominenter Konzilsteilnehmer zu tragen hatten, Anteil und Einblick schenkten. Von Herzen vertrauen wir darauf und wünschen es Ihnen, dass Gott Sie mit seinem Segen weit über Ihr 99. Lebensjahr hinaus begleitet und – auch für uns – erhält!

Diözesanbischof Egon Kapellari, Graz-Seckau

Vorsitzender der Liturgiekommission Österreichs

40 Jahre Liturgiekonstitution

II aus der Sicht des liturgieverantwortlichen Bischofs für Österreich

Die vorliegende Doppelnummer der österreichischen Zeitschrift „Heiliger Dienst“ behandelt mit dem Thema des Anniversariums der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanums „Sacrosanctum Concilium“ eine der großen Fragen der kirchlichen Gegenwart. Das Konzil hat ja die Liturgie als „Höhepunkt, dem das Tun der Kirche zustrebt und zugleich als Quelle, aus der all ihre Kraft strömt“ (SC 10) bezeichnet. 40 Jahre danach ist es Zeit, innezuhalten und zu fragen, ob die gegenwärtige Situation des gottesdienstlichen Lebens in den Pfarrgemeinden unserer österreichischen Diözesen, aber auch im gesamtdeutschen Sprachraum dem hohen Anspruch der Konzilsaussage einigermaßen entspricht. Als Referent für Liturgie in der Österreichischen Bischofskonferenz bin ich mit allen verbunden, die diese Frage in Freude und Sorge betreffend die Situation der Liturgie bewegt.

In den vorangegangenen Jahren habe ich mich oftmals zur Lage der Liturgie im deutschen Sprachraum zu Wort gemeldet und tue dies auch diesmal anlässlich des gegebenen wichtigen Anlasses, wobei ich mich vor allem – unter Berücksichtigung mancher indessen geschehener Entwicklungen – auf ein grundlegendes Referat mit dem Titel „Sacrosanctum Concilium und die Praxis heutiger Liturgie“ vom Jahr 1997 und auf meinen Vortrag anlässlich der Pfarrerwoche meiner Diözese Graz am 17. September 2003 in Seggauberg beziehe.¹ Anderes ergibt sich aus meinem Erfahrungshorizont als Diözesanbischof, aus meiner Verantwortung als Referatsbischof für Liturgie in der Österreichischen Bischofskonferenz, sowie aus dem Gespräch mit der Liturgiewissenschaft.

1. Liturgie vor und nach dem Konzil

Die Liturgiekonstitution spricht in Artikel 43 von der vorausgegangenen Liturgischen Bewegung als von einem „Hindurchgehen des Heiligen Geistes durch seine Kirche“.² 40 Jahre später sind vielerorts in der europäisch-nordamerikanischen Welt und zumal im deutschen Sprachraum die Gottesdienste bedeutend weniger besucht. Zwar spricht die Religionssoziologie seit einiger Zeit von einer Respiritualisierung der weithin säkularisierten Gesellschaft unserer Breiten³ und es ist in manchen Großstädten gegen den Gesamttrend

¹ Referat auf der Sommerakademie 1997 des Linzer Priesterkreises, veröffentlicht in: Die heilige Liturgie. Referate der „Internationalen Theologischen Sommerakademie 1997“ des Linzer Priesterkreises. Hg. F. Breid. Steyr 1997, 72–89. Der Vortrag der Grazer Pfarrerwoche 2003 ist nachzulesen in: www.kath.net, Spirituelles vom 17. September 2003.

² Ein Wort Pius XII. aufgreifend, das dieser bereits auf dem Pastoralliturgischen Kongress von Assisi 1956 erstmals gebraucht hatte.

³ Ein Befund, den unter anderem P. M. Zulehner in seiner Forschungsarbeit intensiv verfolgt hat und der für die Liturgiesituation prägnant ausgewertet ist in: A. REDTENBACHER, Liturgie und Leben. Erneuerung aus dem Ursprung. Liturgiewissenschaftliche Beiträge mit einem Vorwort von Franz Kardinal König. Würzburg 2002, 50–55.

ein bescheidener Aufwind betreffend die Teilnahme am Gottesdienst zu verzeichnen. Der eine Schrumpfung ausweisende Gesamtbefund kann aber nicht übersehen werden.

Die Reaktionen und Erklärungsversuche derer, die angesichts dieser Situation nicht zur Tagesordnung übergehen wollen, sind sehr unterschiedlich, bisweilen gegensätzlich. Manche machen pauschal die liturgischen Veränderungen seit dem Konzil verantwortlich und plädieren für eine Umkehrung der Liturgiereform. Für andere sind das Konzil und die nachfolgenden Reformen viel zu wenig weit gegangen – vor allem was Pluralität und Spontaneität im Gottesdienst anlangt.⁴

Eine mögliche dritte Position wäre allerdings, im Blick auf die wahren Intentionen des Konzils und seiner Liturgietheologie und in nüchterner Beurteilung des rapiden gesellschaftlichen Wandels auf Vereinfachungen in der Beurteilung der Situation zu verzichten und auf dem vom Konzil gewiesenen Weg weiterzugehen. Dieser Weg ist keinesfalls bequem oder einfach, denn er ist bei grundsätzlicher Offenheit für Neues verbunden mit widerständigem Einstehen gegenüber mancher Verflachung und Banalisierung in den letzten 40 Jahren.

Neben einiger spiritueller Erschöpfung oder gedankenloser Routine – oft aufgrund von Überlastungssituationen sonst durchaus bemühter Seelsorger – liegen die Ursachen für negativ zu Beurteilendes vielfach auch in problematischen theologischen Entwürfen. Für die Praxis gesprochen: Liturgie nach dem Konzil kann nicht Knetwachs für wohlmeinende junge oder ältere Christen sein. Andererseits kann auch der Zustand der Liturgie vor dem Konzil nicht einer Gesamtverklärung unterzogen werden – was ohnehin nur um den Preis einer erheblichen Vergesslichkeit möglich wäre – und ein verdüstertes Gesamtbild des heutigen Zustandes der Liturgie kann nicht einfach dem Konzil angelastet werden.

Beim Versuch einer Bilanz nach 40 Jahren wird man vor allem das stärkere Hineinholen des Volkes in das „celebrare“ und in die „actuosa participatio“ nicht gering bemessen dürfen. Auch das deutlich stärkere Erschließen des Schatzes der Heiligen Schrift ist ein wesentlicher geistlicher Gewinn.

1985 habe ich in einem Interview für die Internationale Zeitschrift *Communio* Folgendes gesagt: „Wieviel an Geist und Kraft von der erneuerten Liturgie im ganzen ausgeht, wissen wir ebenso wenig, wie wir es in bezug auf die vorkonziliare Liturgie ausmachen können. Wenn ich Klagen über die jetzige durchschnittliche Gestalt von Liturgie höre, dann erinnere ich mich oft an fragwürdige liturgische Zustände vor dem Konzil, die ich selbst erlebt habe. Angesichts der Sorge über die vielerorts geschrumpfte Zahl der Teilnehmer am Gottesdienst, für die man heute gern und wohl zu Unrecht liturgische Veränderungen hauptverantwortlich macht, vergesse ich nicht, was ich in den Jahren 1945 als Ferienkind in einer religiös recht lebendigen Landpfarre an jedem Sonntag erlebt habe. Die Männer nahmen dort zu je einem Drittel am gesamten Gottesdienst teil bzw. kamen sie erst nach der Predigt in die Kirche oder blieben überhaupt vor der Tür stehen, um auf den gemeinsamen Gang ins Wirtshaus nach der Messe zu warten. Und wenn ich heute erschrocken bemerke, wie in manchen Pfarren jung und alt in Scharen zur Kommunion strömt, während die Beichtstühle verödet sind, dann vergesse ich dennoch nicht, dass während meiner theologischen Studienzeit beim sonntäglichen Hochamt in der Kathedrale die Kommunion nur an einem Sei-

⁴ Diese sehr vereinfachende Typisierung dürfte aber die Situation in ihrem Kern treffen, wie sich in der liturgiewissenschaftlichen Diskussion immer wieder gezeigt hat.

tenaltar gespendet wurde.“⁵ Soweit das Zitat aus der Zeitschrift *Communio*. Man könnte noch hinzufügen den Brauch, die Messe vor dem ausgesetzten Allerheiligsten zu feiern oder während der Messfeier den Rosenkranz zu beten, wogegen wohl auch die Mahnung Papst Pius X. gerichtet war, der sagte: „Ihr sollt nicht in der Messe beten; ihr sollt die Messe beten.“

Diese vorkonziliare Liturgie war im Ganzen gesehen dennoch ein Kunstwerk.⁶ Sie war schön durch die Sinnhaftigkeit in Farbe, Musik, durch Weihrauch und auch durch die nur wenigen verständliche und daher als numinos empfundene lateinische Sprache. Diese Liturgie glich einer Kathedrale, der man im Laufe der Zeit eine Reihe von Einbauten und Anbauten hinzugefügt hatte, und die dadurch ihre Durchsichtigkeit verloren, aber mystische Qualität oder wenigstens Heimeligkeit vermittelt hatte. Dies galt auch für den Aufbau des Kirchenjahres, einem Kunstwerk des Glaubens, das durch Einbauten, vor allem der vielen Heiligenfeste, seine architektonische Klarheit teilweise verloren hatte. Dennoch war dieser liturgische Kosmos vielen eine kostbare Heimat.

Das Konzil wollte nun der Liturgie ihre klare Architektur zurückgeben. Es wollte vom „Baum“ dieser Liturgie Ranken abschneiden, den „Glanz edler Einfachheit“ wieder zum Scheinen bringen und das Volk in das „celebrare“ zurückholen. Dieses Werk der Reform geschah allerdings vor dem erschwerenden Hintergrund einer umfassenden Krise der Sprach- und Symbolfähigkeit des Menschen und war mit Problemen beladen, die man zu meist nur in Umrissen vorausgesehen hatte. Manès Sperber hat generaldiagnostisch gesagt: „Unsere Epoche ist die redseligste von allen; sie äußert sich unaufhörlich, bringt sich aber dennoch nicht zu Wort“.

Der Ökumenische Patriarch Athenagoras hatte, so wird berichtet, Papst Paul VI. von der Liturgiereform abgeraten. Dies entsprach der Erfahrung der griechisch-orthodoxen Kirche, die in Jahrhunderten türkischer Herrschaft alle Instrumente äußerer Wirksamkeit, beispielsweise auch ihre Schulen, verloren hatte. Nur die „Göttliche Liturgie“ war ihr geblieben: aus ihr konnte sie leben und überleben. Dennoch entschloss sich der Papst mit dem Konzil zu Veränderungen in der Liturgie. Dies geschah im klaren Blick auf die großen pastoralliturgischen Früchte, welche die Liturgische Bewegung bis dahin schon erbracht hatte.

Veränderungen in der Liturgie rings um einen unwandelbaren Kern hat es in der Kirchengeschichte bekanntlich viele Male gegeben. Selbst nach dem Konzil von Trient gab es solche unter den Päpsten Clemens VIII. (1604), Urban VIII. (1634), Benedikt XV. (1920 – in Konsequenz der Vorgaben von Pius X.) und schließlich mehrere und keine unerheblichen unter Pius XII. Der Artikel 21 der Liturgiekonstitution des Konzils sagt dazu ganz grundsätzlich: „Denn die Liturgie enthält einen kraft göttlicher Einsetzung unveränderlichen Teil und Teile, die dem Wandel unterworfen sind. Diese Teile können sich im Laufe der Zeit

⁵ Com(D) 14 (1985) 246–249, hier 246.

⁶ Vgl. zum Folgenden auch: J. RATZINGER, *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung*. Freiburg – Basel – Wien 2000 (inzwischen mehrere Auflagen); dazu prominente Rezensionen: A. GERSHARDS, *Der Geist der Liturgie. Zu Kardinal Ratzingers neuer Einführung in den christlichen Gottesdienst*. In: *HerKorr* 54 (2000) 263–268; DERS., *Versus orientem – versus populum*. In: *ThRv* 98 (2002) 15–22; P. M. GY, *Ist „Der Geist der Liturgie“ Kardinal Ratzingers dem Konzil treu?* In: *LJ* 52 (2002) 59–65 (Original französisch in: MD), worauf wieder J. RATZINGER Stellung nimmt: „Der Geist der Liturgie“ oder: Die Treue zum Konzil. Antwort an Pater Gy. In: *Gd* 36 (2002) 97–100.

ändern oder sie müssen es sogar, wenn sich etwas in sie eingeschlichen haben sollte, was der inneren Wesensart der Liturgie weniger entspricht, oder wenn sie sich als ungeeignet erwiesen haben.“

2. Was braucht die Liturgie heute und morgen?

Wendet man sich nun der Gegenwart und der in manchen Gemeinden durchschnittlich gegebenen Gestalt von Liturgie zu, gibt es da gewiss nicht Weniges zu kritisieren: einen starken Verlust an Gestalt, einen wenig achtsamen Umgang mit Wort und Symbol, eine Hypertrophie des Wortes auf Kosten des komplementären „Heiligen Schweigens“ und generell eine Reduktion der mystischen Dimension der Liturgie. Indessen scheint aber vielerorts eine neue Bereitschaft zur Korrektur erwacht zu sein, dies auch dort, wo solches vor Jahren noch nicht vernehmbar war. Angesichts des gesellschaftlichen Befundes einer Respiritualisierung der säkularisierten Lebensräume von heute einerseits und des bisher Gesagten andererseits wäre daher komplementär zur erfolgten Liturgieerneuerung des Konzils im Bereich von Ritus, Gottesdienstbüchern, des erneuerten Kirchenjahres, etc. nun ganz entschieden der Blick auch auf den inneren und theologischen Gehalt dieser erneuerten Liturgie zu richten. Riten und Bücher waren im Sinne des Konzils erneuert worden, aber die innere Aneignung dessen, was Liturgie eigentlich ist, fehlt weitgehend noch immer oder schon wieder. Hier gibt es einen Handlungsbedarf: Der erfolgten und im Ganzen gelungenen äußeren Reform⁷ sollte daher dringend auch die innere Reform folgen. Das Konzil hatte Gottesdienst ganz klar als „Gottes Dienst“ am Menschen beschrieben. Christus selbst ist der erste Handelnde in jeder liturgischen Feier.⁸ Zu vermitteln wäre also in Verkündigung, Katechese, Religionsunterricht und besonders durch die Gestaltung der Feier selbst, dass Liturgie zuallererst ein Geschenk der transzendenten Gnade ist und daher auch der äußeren Gestalt nach nicht im rein menschlichen wenn auch gutgemeinten Ermessen – das manchmal die Grenze zur Willkür hin überschreitet – liegt. Wenn Gott in der Liturgie mit seiner Gnade dem Menschen begegnet und wenn dieser sich der Gnade öffnet, dann geht dieser Mensch verwandelt aus dem Gottesdienst hervor. Liturgie zielt so wesentlich auf die Verwandlung des Menschen selbst⁹ und so wird sie auf eine anderswie nicht erreichbare Weise lebensrelevant. Zutreffend sagt Paul M. Zulehner: Je gottvoller sie ist, desto lebenswirksamer ist sie, je mystischer sie erfahren wird, desto „politischer“ und also caritativer wirkt sie sich aus. Unter und hinter diesen Anspruch des konziliaren Liturgiebegriffes darf man bei Überlegungen zum rechten Umgang mit der Liturgie und ihrer Gestalt nicht zurückgehen bzw. -fallen. Eine sachrichtige Gestaltung der Feier ist wichtig, ist aber immer der Gottesbegegnung untergeordnet: jede liturgische Gestalt(ung) hat primär ihr zu dienen.¹⁰

⁷ So das eindrucksvolle päpstliche Schreiben Johannes Pauls II. von 1988 „*Vicesimus quintus annus*“. In: AAS 81 (1989) 879–918.

⁸ Vgl. das erste Kapitel von SC, insbesondere die Artikel 5 bis 7.

⁹ Der „katabatischen“ Dimension der Liturgie (Gott handelt als erster) und der „anabatischen“ Dimension (der Mensch antwortet auf Gottes Handeln) entspricht als dritte die „diabatische“ Dimension eines in und durch die Liturgie verwandelten Lebens, das sich außerhalb des Gottesdienstes als christliches zu bewähren hat.

¹⁰ Vgl. REDTENBACHER (s. Anm. 3).

Ich werde daher nicht müde, für den liturgischen Vollzug immer wieder jene Grunddeterminanten des Liturgischen anzumahnen, von der die Gottesdienstgestalt dementsprechend bestimmt sein muss, und die dem aufgezeigten theologischen Liturgiebegriff der Kirche und des Konzils tatsächlich entspricht.

Im Folgenden nenne ich – ohne Anspruch auf Vollständigkeit – einige wichtige Eckpunkte solcher Determinanten, die mir 40 Jahre nach der Promulgation der Liturgiekonstitution besonders beachtenswert erscheinen. Es sind dies: a) eine stärkere Hinwendung zur Kategorie des Heiligen; b) ein verstärkter Austausch mit Kunst und Kultur; c) die Rückbesinnung auf das Prinzip „Einübung“ für den Gottesdienst; d) die Achtsamkeit auf „Heilige Zeichen“; e) die Wiedergewinnung der „ars celebrandi“.

3. Eckpunkte für den liturgischen Vollzug

a) Stärkere Hinwendung zur Kategorie des Heiligen

1977 und 1984 hat es unter starker Beteiligung protestantischer Theologen je eine umfassende interdisziplinäre Befassung mit diesem Thema gegeben, dokumentiert unter dem Titel „Die Diskussion um das Heilige“, herausgegeben von Carsten Colpe, und „Das Heilige – Seine Spur in der Moderne“, herausgegeben von Dietmar Kamper und Christoph Wulf. Beide Male waren katholische Theologen nicht beteiligt. Dies dürfte auf die Tatsache zurückzuführen sein, dass im Panorama der katholischen Theologie das Heilige als Thema schwach präsent ist. Eine verstärkte Besinnung auf die Kategorie des „Heiligen“ in der katholischen Theologie, zumal auch in der Liturgiewissenschaft, erscheint mir als geboten.

b) Verstärkter Austausch mit Kunst und Kultur

Ein verstärkter Dialog mit alter und neuer bildender Kunst, Literatur und Musik könnte Liturgie und zumal die Predigt von mancher Banalisierung bewahren und befreien. Liturgie ist ja mindestens in ihrer Hochform auch so etwas wie ein Gesamtkunstwerk unter Einbeziehung aller Kunstgattungen: Sie ist Abglanz des schönen Glanzes Gottes, der – wie ein Psalm sagt – von Sion ausgeht: auch von der Kirche als dem neuen Sion. Dieses Gespräch mit der Kunst könnte die postkonziliare Liturgie einem heilsamen Fegefeuer unterziehen, das viele Schlacken in Wort, Gebärde, Musik, Gestalt und Raum ausbrennen, ausfällen würde. Das Wissen um das Ringen um das Wort bei Dichtern und Schriftstellern wie Paul Celan, Ingeborg Bachmann und Georges Bernanos könnte eine läuternde, entbanalisierende Wirkung auf das Wort der Predigt, der Fürbitten und auch der Bibelübersetzung haben. Und das Ringen um Gestalt bei bildenden Künstlern und Architekten würde zu einer heilsamen kritischen Anfrage an den Liturgen und die liturgische Gemeinde werden, ob sie achtsam genug mit Wort, Symbol und Ritus umgehen.

c) Rückbesinnung auf das Prinzip „Einübung“ für den Gottesdienst

Das Prinzip „Einübung“ hat in der Zeit nach 1968 in der Gesellschaft und dadurch beeinflusst weithin auch in der Kirche einen schlechten Klang gehabt. Es gab so etwas wie einen Kult der Spontaneität. Übung wurde voreilig als „Dressur“ abqualifiziert und abgetan. Nur in den Bereichen Sport und Musik ließ man das Üben als Training bzw. als Probe unbeanstandet gelten. Gelitten hat dadurch besonders auch die Liturgie. Indessen hat sich in der Kirche der Nebel etwas gelichtet, und die Unverzichtbarkeit der Kategorie „Einübung“ wird auch im Blick auf die Liturgie wieder bewusster, wenn Schlampigkeit bis hin zur Banalisierung abgebaut werden soll. Diesbezügliche Defizite sind aber immer noch beklag-

genswert groß. Erst Einübung ermöglicht eine rechte Balance zwischen Wiederholung und Spontaneität in einem vorgegebenen Rahmen. Liturgie braucht beides: die Wiederholung bis hin zur Monotonie und das oft spontan entstehende Neue. Ein harmonischer Ausgleich zwischen beidem gelingt nicht leicht. Er ist umso schwieriger, je vielschichtiger in Bezug auf Lebensalter und andere Lebensverhältnisse die liturgische Gemeinde konstituiert ist. Junge Menschen gähnen öfters noch dann, wenn älteren Menschen angesichts der Frequenz des Neuen fast schon der Atem ausgeht. Vereinfachend kann man sagen, dass die Liturgie vor dem Konzil stärker von Wiederholungen als von Abwechslung geprägt war. Es gab nur ein Eucharistisches Hochgebet, nur wenige Präfationen und viel weniger Variationen bei den Lesungen der Heiligen Schrift als heute. Das vom Prinzip „Wiederholung“ ins Prinzip „Variation“ umschlagende Pendel hat sich freilich nach dem Konzil oft über die Skala des Zuträglichen hinausbewegt. Nicht wenige Teilnehmer am Gottesdienst fragten sich vor und während der Liturgie, welche nicht nur überraschenden, sondern oft auch peinlichen Innovationen und Improvisationen ihnen auch dort wieder bevorstünden, wo sie Festgelegtes erwarten durften, in welchem sie geistlich wohnen wollten.¹¹ Oft fehlte das Neue paradoxerweise eben dort, wo man es erwarten hätte dürfen: in einer gut vorbereiteten Predigt. Wiederholung allein schafft Langeweile. Spontaneität allein macht atemlos, rastlos, friedlos. Liturgie ist Anfang dessen, was in der geistlichen Sprache der Kirche in unbefangener Abwechslung einmal ewiges Leben und dann wieder ewige Ruhe genannt wird. Dies ist nur scheinbar ein Widerspruch.

d) Achtsamkeit auf „Heilige Zeichen“

Die Liturgie und auch das Leben außerhalb der Liturgie, zumal an Sonn- und Feiertagen, wenn es nicht banal werden soll, sind durchwirkt von einem reichen Ensemble von Symbolen, mag es sich dabei um ritualisierte Vorgänge oder um Dinge handeln. Werden in der Liturgie zu viele solcher Zeichen preisgegeben oder gedankenlos praktiziert, dann beschädigt dies die Gestalt der Liturgie. Der Kosmos dieser Zeichen – sie werden bezogen auf die Liturgie „Heilige Zeichen“ genannt – ist vergleichbar mit einem Gewebe: man kann diesem Fäden entnehmen, ohne es gleich zu zerstören. Wird dabei aber ein bestimmtes Quantum überschritten, dann zerfällt das Textil. Über 36 solcher Zeichen habe ich vor über 10 Jahren in der „Kärntner Kirchenzeitung“ je einen kurzen Beitrag veröffentlicht. Diese kleinen Texte wurden dann zu einem kleinen Buch zusammengefasst, das eine große Verbreitung und Übersetzungen in mehrere Sprachen erfahren hat. 1997 wurde unter einem neuen Titel in mehr als verdoppeltem Umfang und durch Bilder angereichert ein Nachfolgebuch ediert und indessen auch ins Polnische übertragen.¹² Offenbar war der Bedarf an einer Befassung mit Themen dieser Art gegeben. Jeweils mehrere diese Symbole sind den Obertiteln „Heilige Zeichen“, „Gottes und der Menschen Haus“, „Wort und Schweigen“, „Brot und Wein“, „Das Licht der Welt“ und „Einen Leib hast du mir gegeben“ zugeordnet.

Der Anspruch dieser Publikation ist ein bescheidener. Sie ist nicht als ein Beitrag zur Liturgiewissenschaft und nicht als Ergänzung zu liturgischen Wörterbüchern und Lexika

¹¹ Ein im Übrigen höchstqualifizierter Vertreter der Liturgiewissenschaft pflegte Zuhörer mit der These zu verblüffen, das offizielle Messbuch sei eigentlich „nur etwas für Anfänger“. Dagegen steht die Erfahrung nicht weniger Gottesdienstgemeinden, dass das Messbuch ein Schutz vor der ausufernden Subjektivität mancher Zelebranten sein soll und sein muss.

¹² E. KAPELLARI, *Heilige Zeichen in Liturgie und Alltag*. Graz 1997 (4. Auflage 2001). Vgl. auch: DERS., *Und haben fast die Sprache verloren. Fragen zwischen Kirche und Kunst*. Graz 1995.

christlicher Symbole zu verstehen, sondern lediglich als ein pastoraler und spiritueller Impuls zur Läuterung der Liturgie von manchen Banalitäten und zur Stärkung des Christseins im Alltag entsprechend den wahren Intentionen des II. Vatikanischen Konzils. Die Befassung mit diesen vielsagenden Zeichen erscheint heute als dringend geboten, weil die „Sprache“ der Liturgie im engeren und weiteren Sinn – also auch „Sprache“ als Architektur, Dramaturgie, liturgische Gewandung und Musik vielerorts so banalisiert ist, dass die kulturellen Standards vieler sensibler Zeitgenossen unterboten werden. Man versucht kirchlicherseits oft, dieses Defizit ethisch zu kompensieren, verliert dabei aber bald den Atem. Die Kritik an diesem Zustand darf nicht als bloßer Ästhetizismus abgetan werden. Es geht um das Herz der Dinge, das dann nicht mehr recht reden kann. Es geht um die ontologische Tiefe des Mysteriums, die dadurch verstellt wird. Schon kleine Änderungen betreffend Sprechen des Hochgebets, Gestaltung von Altären, Paramenten und liturgischen Gebärden könnten, wenn sie ganze Diözesen erfassten, große Verbesserungen bewirken, die allem Richtungsstreit in Bezug auf die Liturgie enthoben sind. Zu vermeiden wären auch „Schrumpffriten“. Ein Lavabo mit einigen Tröpfchen ist kein Waschen – bei jeder Messe sollten dem Priester tatsächlich die Hände gewaschen werden, etwa mit einem schönen Keramikkrug und der entsprechenden Schale; das Brot der eucharistischen Gaben sollte als Brot, das für viele gebrochen wird, auch erkennbar sein (was übrigens dezidiert die Allgemeine Einführung zum Messbuch vorsieht); die Symbolik des Taufbades müsste in einer geeigneten und besseren Form wiedergewonnen werden; auch in der Würde des liturgischen Kleides werden oftmals katholische Liturgen weit übertroffen von orthodoxen, anglikanischen und heute auch protestantischen Geistlichen, dies noch dazu in einer Zivilgesellschaft, die für Autos, Designerkleidung und Wohnungseinrichtung immer mehr Geschmack und Geld aufwendet. Schönheit im Gottesdienst ist kein Luxus, sondern zeichenhafte Teilhabe am Glanz von Gottes Herrlichkeit selbst und hält damit den Himmel ein Stück weit offen.

Ein Beispiel aus einer Großstadtpfarre¹³ mag dies verdeutlichen: Als Ende der 60er, Anfang der 70er Jahre in einem Arbeiterbezirk eine neue Pfarrkirche zu errichten war, bemühte man sich auf der Linie der damals vielfach vorherrschenden Theorie, die Differenz zwischen Sakral und Profan sei im Christentum grundsätzlich aufgehoben, dies auch im Kirchenbau darzustellen. Man müsse der Lebenswelt der arbeitenden Menschen möglichst nahe kommen, der Kirchenbau wurde bewusst als „Fabrikshalle“ – mit den entsprechenden Lichtgaden, einem Asphaltboden und insgesamt möglichst schmucklos – gebaut. Die Kritik kam vor allem von den Arbeitern selbst mit dem schlagenden Argument: eine solche entfremdende Lebenswelt erlebten sie während der gesamten harten Arbeitswoche – mindest am Sonntag möchten sie in ihrer menschlich-personalen Tiefe angesprochen werden und den „Himmel offen sehen“. Inzwischen wurden an diesem Liturgieraum entsprechende Korrekturen vorgenommen.

Zusammenfassend gesagt: Liturgen sollten sich immer wieder der heilsamen Vorstellung unterziehen, was einem heutigen sensiblen, religiös suchenden Agnostiker, der – während die Liturgen vorne bei Altar und Ambo stehen – die Kirche betritt, helfen kann, einige Schritte näher zu kommen und im Raum zu bleiben, statt gleich wieder fortzugehen, weil er durch Wort und Bild, durch Musik und Raum, durch Gestik und Verhalten empfindlich gestört ist.

¹³ St. Paul – P. A. Hansson – Siedlung Ost, 1100 Wien, Jura-Soyfer-Gasse 5 (Pfarreexpositur 1970 / Pfarre seit 1977).

e) Wiedergewinnung der „ars celebrandi“

Die „Ars celebrandi“, also die Kunst, Gottesdienst zu feiern, wird neuerdings wieder zu einem unbefangenen diskutierten Thema – zumindest in manchen Bereichen der Liturgiewissenschaft.¹⁴ Dahinter verbirgt sich die Einsicht, dass das Verhältnis zum Umgang mit dem liturgischen Vollzug vielen fraglich oder immerhin zum Problem geworden ist. Die Einsicht, dass die rein äußere und äußerliche Beschäftigung mit den gottesdienstlichen Vollzügen allein nicht ausreicht, scheint in den letzten Jahren im Wachsen begriffen zu sein. Alle neuen Bemühungen unter den Stichworten „Liturgische Bildung“, „Mystagogie“ und eine neu wahrnehmbare Zentrierung der Liturgiewissenschaft um liturgietheologische Fragestellungen sind zu begrüßen. Verbunden damit ist die notwendige Forderung nach vertiefter Aneignung des Wesens der Liturgie mit ihrer vollen gottmenschlichen Dimensionalität und deren ganzheitlichem Vollzug. Wer um die theologische und glaubensrelevante innere Struktur der Liturgie nicht weiß und die daraus sich ergebenden Sinngesetze der Liturgiegestalt mit ihrer eigenen Dramaturgie nicht versteht, wer also mystagogisch selbst nicht wirklich voll in den liturgischen Vollzug eingeführt ist, von dem kann auch eine angemessene „ars celebrandi“ kaum erwartet werden. Diese zielt ja darauf ab, durch den Ritus in Wort, Gebärde, Musik und Raum primär dem lebendigen Gott und dem Handeln Christi in der gottesdienstlichen Gemeinde und im einzelnen Teilnehmer Raum zu geben. Weil Personen nur auf Personen hin in ihrer Daseinstiefe wirklich resonant sind, wie wir auch durch die Humanwissenschaften wissen, kann nur der betende Umgang mit dem Geheimnis Gottes das Feierverhalten wirklich tragen. Anderenfalls wäre eine unüberschreitbare psychologische und kommunikative Sperre gegeben, die Glauben nicht trägt und nicht in die gottesdienstliche Versammlung hinein vermittelt, obwohl sie ihn in Wort und Ritus „vortäuscht“ – dies mit der leider klaren Folge, dass auch religiös bereite Menschen auf Dauer solchen Feiern fernbleiben. In erster Linie ist eine solche glaubensresonante „ars celebrandi“ dem Vorsteher der Feier abverlangt. Sie drückt sich dann notwendig in einem zweiten Schritt aus durch anbetend-liebendes und dementsprechend sorgfältiges Tun im konkreten Feierablauf selbst. Nur so kann eine von der „ars celebrandi“ des Priesters getragene Feier erreichen, was ihr aufgegeben ist: den glaubensstiftenden „Funken“ zwischen den Personen der Feier springen zu lassen, ihn erst überhaupt zu ermöglichen, indem sie die Begegnung mit dem lebendigen Gott auch existentiell eröffnet. Alle Details des liturgischen Geschehens sind im Umgang mit der konkreten Feier einzuüben. Sie dürfen also aus Glaubensgründen nicht vernachlässigt werden. Die Stärke der Liturgischen Bewegung und ihrer großen Vertreter wie Romano Guardini und Pius Parsch¹⁵ lag darin, den Gehalt der Feier mit ihrer

¹⁴ W. HAHNE, *De arte celebrandi oder Von der Kunst, Gottesdienst zu feiern. Entwurf einer Fundamentalliturgik*. Freiburg – Basel – Wien ²1991; W. GLADE, *Ars celebrandi*. In: *HiD* 56 (2001) 235–249; R. SAUER, *Die Kunst, Gott zu feiern. Liturgie wiederentdecken und einüben*. München 1996; A. HEINZ, *Ars celebrandi. Überlegungen zur Kunst, die Liturgie der Kirche zu feiern*. In: „*Ars celebrandi*“. *The Art to celebrate the Liturgy*. Hg. J. Lamberts. Löwen 2002, 15–34.

¹⁵ Die auch heute lesenswerten Schriften Romano Guardinis erfreuen sich stets neuer Wiederaufnahmen in die Verlagsprogramme und sind daher vielen – lange nicht allen – Verantwortlichen bekannt. Leider galt dies bisher nicht im selben Maß für die großen Werke Pius Parsch's; anlässlich des Parsch-Gedenkjahres 2004 (50. Todestag und 100. Jahrestag des Eintritts in das Augustiner Chorherrenstift Klosterneuburg) ist jedoch als Eröffnung einer neuen „Echter“-Reihe die Herausgabe seines grundlegenden Werkes „*Volksliturgie*“ in Planung; seine aufmerksame Lektüre kann nur dringend empfohlen werden.

konkreten Gestalt, die Liturgietheologie mit dem rituellen Vollzug, wieder annähernd in Einklang zu bringen, was man auf der Ebene der Liturgiepraxis „ars celebrandi“ nennt. Auch heutige Liturgen müssten bei den genannten Meistern der Liturgischen Bewegung in die Schule gehen.

4. Schlussbemerkung

Die Sorge um die Liturgie muss besonders auch Sorge um eine rechte Theologie der Liturgie sein. Der bekannte Publizist David Seeber hat in der Herderkorrespondenz 1995¹⁶ in einem bilanzierenden Aufsatz „30 Jahre nach dem Konzil“ die Auffassung vertreten, der Paradigmenwechsel vom „Corpus Christi mysticum“ zur „Volk-Gottes-Theologie“ habe entgegen dem Willen des Konzils beim Kirchenvolk zu einer verkürzenden Rezeption geführt. Auch das Verständnis von Kirche als sakramentaler *Communio* vermochte den mit einer isolierten Herausstellung des Volk-Gottes-Gedankens faktisch verbundenen Trend zur ekklesialen Verflachung nicht zu stoppen. Dieses Problem wird auch die nähere Zukunft der Liturgie begleiten und wohl auch belasten. Um es zu überwinden, wird man nicht eine Reform der Liturgiereform, sondern eine Wiederintegration von Vergessenem und Verdrängtem anzustreben haben, was Detailkorrekturen durchaus einschließen kann. Dies entspricht dem großartigen Schreiben Papst Johannes Pauls II. von 1988 über die Liturgiekonstitution 25 Jahre danach: „*Vicesimus quintus annus*“¹⁷, aber auch seiner neuen Enzyklika „*Ecclesia de Eucharistia*“ von 2003¹⁸ – unabhängig von deren medialem Begleitgetöse.

In Gegenwart und absehbarer Zukunft bedarf es eines entschlossenen Willens zu vermehrter liturgischer Bildung, zu mehr mystagogischer Hinführung und Begleitung und zu verstärkten Bemühungen auch der Liturgiewissenschaft um die theologischen Grunddeterminanten der Liturgie. Liturgie müsste – wie bei den Meistern der Liturgischen Bewegung – wieder zu einem Kernanliegen der gesamten Gemeindepastoral werden. Den Bischöfen ist hier gemeinsam mit den Liturgieverantwortlichen der Diözesen ein weites seelsorgliches Ackerfeld aufgetan, das mit Eifer und Geduld bestellt werden muss.

¹⁶ HerKorr 39 (1995) 627–630.

¹⁷ Wie Anm. 6.

¹⁸ JOHANNES PAUL II., Enzyklika über die Eucharistie in ihrem Verhältnis zur Kirche. 17. April 2003 (= VApS 159).

Andreas Redtenbacher, Klosterneuburg

Sacrosanctum Concilium – eine notwendige Hinführung nach 40 Jahren¹

1. Relecture im Jahr 2003

Jüngeren Zeitgenossen ist es aus eigenem Erleben nicht mehr bekannt. Die heute 50-Jährigen aber haben zumeist zu den ersten Auswirkungen hin noch einen eigenen lebendigen und historischen Zugang. Wer jedoch älter ist, weiß aus seinen frühen Tagen, welche immense geistliche Dynamik das Konzil insgesamt und die Liturgiereform des Konzils im Besonderen für das Leben und Zeugnis der Kirche von damals bedeuteten. Wie in einem Brennpunkt hatte sich eine außergewöhnliche religiöse Dynamik in der Liturgiekonstitution und im vielzitierten „Geist der Liturgie“, der die Kirche schon zuvor in der Liturgischen Bewegung erfasst hatte, konzentriert und sich gewissermaßen sichtbar „entladen“: ein epochenmachender Vorgang der jüngeren Kirchengeschichte. Damals schrieben die deutschsprachigen Bischöfe von Rom aus in ihre Heimatbistümer: „Heute, am 4. Dezember 1963, ist in der Öffentlichen Sitzung zum Abschluss der diesjährigen Arbeitsperiode des II. Ökumenischen Vatikanischen Konzils die Konstitution ‚Über die heilige Liturgie‘ angenommen worden, nachdem die Väter das Schema schon am 23. November mit 2158 Ja- und nur 19 Neinstimmen (bei einem ungültigen Votum) gebilligt hatten. Heute hat der Heilige Vater Papst Paul VI. nach der feierlichen Schlussabstimmung des Konzils die erste Konstitution des II. Vatikanums ‚De Sacra Liturgia‘ rechtskräftig verkündet.“² Diese Schlussabstimmung war mit dem eindeutigen Ergebnis von 2147 Ja- und nur 4 Neinstimmen erfolgt. Mit lang anhaltendem Applaus hatten die Konzilsväter und Beobachter dieses überwältigende, von fast allen Teilnehmern getragene Ergebnis als erste große Frucht des Konzils begrüßt. Das kirchengeschichtliche Datum höchsten Ranges war aber nicht allein ein Werk des Konzils selbst: es war ein Ereignis aus lange zurückreichenden geschichtlichen Wurzeln mit grundlegenden und weit reichenden Wirkungen nicht nur für den Gottesdienst, sondern für das gesamte Leben der Kirche und die Pastoral. Mit höchster Autorität fasste es nämlich eine Entwicklung zusammen, die – von der Liturgischen Bewegung des 19. und 20. Jahr-

¹ Vorliegender Beitrag wurde anlässlich des 40. Jahrestages der Promulgation der Liturgiekonstitution am 4. Dezember 2003 und des aus diesem Anlass am 11. Oktober 2003 in Wien-Lainz veranstalteten gemeinsamen Studententages der Diözesankommission für Liturgie und der drei territorialen Bischofsvikariate der Erzdiözese Wien erstmals als Manuskriptdruck veröffentlicht: *Sacrosanctum Concilium*. Die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils – 40 Jahre danach. Trier – Klosterneuburg – Wien 2003; Lateinischer Text der Konstitution „*Sacrosanctum Concilium*“ (= SC): AAS 56 (1964) 97–138; eine ausführlichere Behandlung der Liturgiekonstitution in: A. REDTENBACHER, *Liturgie und Leben. Erneuerung aus dem Ursprung. Liturgiewissenschaftliche Beiträge*. Mit einem Vorwort von Franz Kardinal König. Würzburg 2002; die wichtigsten Kommentare siehe hier 31f: J. E. Lengeling, H. Schmidt, J. A. Jungmann, K. Rahner – H. Vorgrimler, G. Alberigo – K. Wittstadt, A. Bugnini sowie M. Paiano.

² Pastorale der deutschsprachigen Bischöfe an ihren Klerus. In: J. E. LENGELING, *Die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie*. Münster ²1965 (RLGD 5/6) 7*–12*, hier: 7*.

hunderts³ vorangetrieben – sich mehr und mehr entfaltet und die Kirche erfasst hatte. Die Liturgische Bewegung war in der Tat wie ein „Zeichen der göttlichen Vorsehung für die gegenwärtige Zeit, wie ein Hindurchgehen des Heiligen Geistes durch seine Kirche“⁴. Das Konzil öffnete sich und die universale Kirche also für diesen Geist. Ja, gerade in und durch die Liturgiekonstitution hatte es sich bewusst unter das Wirken des Heiligen Geistes gestellt.⁵ Seither sind vier Jahrzehnte vergangen. Territoriale und kategoriale Gemeinden, Pfarren, Ordensgemeinschaften und Diözesen versuchten und versuchen, ihr gottesdienstliches Leben aus der Kraft dieser weltkirchlichen Erneuerung zu gestalten. Ohne Zweifel waren besonders in den beiden ersten postkonziliaren Jahrzehnten Probleme bei der Übertragung des Neuen in die konkreten Gottesdienstgemeinden aufgetreten, von denen einige auch heute noch die Verantwortlichen und Gemeinden beschäftigen (einige seien exemplarisch, ohne Anspruch auf eine vollständige Analyse, angeführt: zähe traditionalistische Tendenzen bis hin zum Schisma Lefebvres, aber auch allzu subjektive und theologisch unzureichende liturgische Privattexte Einzelner, Unsicherheiten in den liturgischen Rollenbildern bei Priestern und Laien, Papier- und Textüberflutungen, fragliche liturgische Raumgestaltungen, verbale Überfrachtung der Feiern, vorschneller Verzicht auf volkstümliche Elemente, eine oft sehr schwache Kultur der „ars celebrandi“, ein Mangel an liturgischer Bildung und mystagogischer Aufbereitung, etc.).⁶ Angesichts der seither deutlich

³ Siehe dazu: F. KOLBE, Die Liturgische Bewegung. Aschaffenburg 1964 (CiW 9, Die Liturgie der Kirche 4); A. BUGNINI, Die Liturgiereform 1948–1975. Zeugnis und Testament. Dt. Ausg. hg. von J. Wagner unter Mitarb. von F. Raas. Freiburg – Basel – Wien 1988, 25f (Orig. ital.: La riforma liturgica [1948–1975]. Rom 1983); T. MAAS-EWERD, Die Krise der Liturgischen Bewegung in Deutschland und Österreich. Regensburg 1981 (StPaLi 3); J. WAGNER, Mein Weg zur Liturgiereform 1936–1986. Erinnerungen. Freiburg – Basel – Wien 1993; aber auch: T. MAAS-EWERD, Pius Parsch und die Liturgische Bewegung im deutschen Sprachgebiet. In: Mit sanfter Zähigkeit. Pius Parsch und die biblisch-liturgische Erneuerung. Hg. N. Höslinger – T. Maas-Ewerd. Klosterneuburg 1979 (SPPI 4) 79–119.

⁴ Pius XII. in der berühmten Ansprache an den Pastoralliturgischen Kongress 1956 in Assisi. In: AAS 48 (1956) 711–725, hier: 712; die bedeutsame päpstliche Äußerung wurde im Teil V des Ersten Kapitels (Förderung der pastoralliturgischen Bewegung), Artikel 43, vom Konzil wörtlich in die Liturgiekonstitution übernommen.

⁵ Dazu L. BETTAZZI, Das Zweite Vatikanum. Pfingsten unserer Zeit. [Übers. von B. Häußler]. Würzburg 2002, hier bes. 32–38 [ital. Original: Brescia 2000].

⁶ Bestandsaufnahmen auf liturgiewissenschaftlicher und kirchenamtlicher Ebene erfolgten in der Zwischenzeit immer wieder. Die aus dem ersten Vierteljahrhundert umfassendste Darstellung darüber bietet: M. KLÖCKENER, 25 Jahre Liturgiekonstitution und Liturgiereform. Ein Bericht über Veranstaltungen und Publikationen zu diesem Anlass. In: Gottesdienst – Kirche – Gesellschaft. Interdisziplinäre und ökumenische Standortbestimmungen nach 25 Jahren Liturgiereform. Hg. H. Becker – B. J. Hilberath – U. Willers. St. Ottilien 1991 (PiLi 3); schon früher: M. SODI, La „Sacrosanctum Concilium“ e i suoi commenti dal 1964 ad oggi. In: Not. 19 (1983) 571–607; auch: Ordensnachrichten [= ON] 23 (1984) 125–147, Unsere Liturgie – 20 Jahre nach dem Konzil (Schwerpunktheft mit Beiträgen von G. Braulik und R. Schwarzenberger); siehe besonders das Apostolische Schreiben von Papst Johannes Paul II. „Vicesimus quintus annus“. [4. Dezember 1988]. In: AAS 81 (1989) 897–918, in dem der Papst die Liturgiereform voll bestätigt; sowie: ON 28 (1989) 1–41, Die Tiefen der Liturgie entdecken (Schwerpunktheft mit Ausführungen von Johannes Paul II., Erzbischof Karl Berg, H. Auf der Maur und E. Tietze); aus letzter Zeit: E. NAGEL, ... dass die Richtung stimmt. Zum Stand der Liturgischen Erneuerung am Ende des 20. Jahrhunderts. In: G. L. MÜLLER, Auf dem Weg zum Heiligen Jahr 2000. Aufbruch ins Dritte Jahrtausend – Teil 2. Theologisches Arbeitsbuch. Köln 1997, 333–350; Einzelstimmen z. B.: O. H. PESCH, Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte, Würz-

veränderten gesellschaftlichen Lage treten jedoch heute neue Fragen mit Vehemenz hinzu: die inzwischen radikal fortgeschrittene Säkularisierung praktisch aller Lebensbereiche und die seit geraumer Zeit zugleich neu aufgebrochene, meist aber kirchlich ungebundene, Respiritualisierung rufen nach einer neuen und vertieften Reflexion der gottesdienstlichen Feier, die sich auch in veränderter Situation wirksam vollziehen muss, soll sie dem Konzilsauftrag nachkommen, der „Höhepunkt, dem das Tun der Kirche zustrebt, und zugleich die Quelle, aus der all ihre Kraft strömt“⁷, tatsächlich zu sein. Darum ist eine Relecture der Liturgiekonstitution gerade in dieser Situation ein Gebot der Stunde und es besteht aller Grund zu fragen, was zu tun ist, dass das liturgische Bewusstsein oder der „Geist der Liturgie“⁸, den die Konstitution vermitteln will, nicht erlischt, sondern weiter wächst. Eine bloß äußere Befassung mit der erneuerten Liturgiegestalt war bereits in den ersten Jahren nach dem Konzil unzureichend und wäre es auch unter den geänderten Bedingungen von heute, um dem eigentlichen Anliegen der Erneuerung gerecht zu werden. Zwar ist erfreulich und es stimmt, dass aus dem vorkonziliaren Gottesdienst vorwiegend des Klerus und in lateinischer Sprache vielerorts nun eine feiernde, betende und preisende gottesdienstliche Versammlung geworden ist. Aus oft nicht verstandenen „Riten“, die einfach „vollzogen“ worden waren, wurde gemäß dem Wunsch des Konzils vielerorts tatsächlich die „bewusste und tätige“⁹ Teilnahme der gesamten Gemeinde, die die Gegenwart des an ihr handelnden, erhöhten Herrn in verstehbaren Zeichen und Symbolen erfahren und feiern kann. Oft war diese Umstellung aber auch an der Oberfläche hängen geblieben – trotz gegenteiliger Bemühungen um die Tiefe des liturgischen Vollzuges.¹⁰ Die Liturgiekonstitution zeigt demgegenüber eindringlich auf, dass mit der Erneuerung des Gottesdienstes im Grunde eine Gesamterneuerung des Glaubens von seiner Mitte her angezielt war: in der Liturgie den Kern des Glaubens: die liebend-erlösende Neigung Gottes zum Menschen, die sich in Leben, Sterben und Erhöhung Christi endgültig zeigt, nicht nur zu feiern, sondern durch die Feier an sich zu erfahren und wirksam zu empfangen. So sollte durch die Liturgiereform das Pascha-Mysterium wieder *die* zentrale Wirklichkeit des Glaubens und des Lebens werden. „Spiritualität“ bedeutet für den Christen primär die Prägung seines Lebens und Glaubens durch das Pascha Christi selbst. Spiritualität kann so wieder wesentlich und „kernig“ (weil vom „Glaubenskern“ her geprägt) werden. Sie wird befreit von oft peripheren Sonderwelten und aus dem zweiten, das Wesentliche überlagernden Stockwerk, wieder in den ersten Stock der Glaubensmitte geführt. Drehpunkt und Quelle der christlichen Spiritualität

burg ⁴1996, 105–131; H. KRÄTZL, Erneuerung der Liturgie – ein Maßstab nachkonziliarer Reform. In: DERS., Im Sprung gehemmt. Was mir nach dem Konzil noch alles fehlt. Mödling ⁴1999, 27–46; BETTAZZI (s. Anm. 5); H. KRÄTZL, Liturgie und Kirche auf dem Weg ins 3. Jahrtausend. In: DERS., Neue Freude an der Kirche. Ein engagiertes Bekenntnis. Innsbruck – Wien 2001, 255–265 (zuerst erschienen in BiLi 73 [2000] 92–98).

⁷ SC 10.

⁸ Der Titel der bekannten und auch heute lesenswerten „Jahrhundertsschrift“ von R. GUARDINI lautete: Vom Geist der Liturgie. Freiburg i. Br. 1918 (EcOra 1).

⁹ Vgl. das instruktive Büchlein von R. SCHWARZENBERGER, Bewusst und tätig. Die Liturgieerneuerung des II. Vaticanums. Wien 1983.

¹⁰ Von Anfang an waren die Bemühungen nach Verabschiedung von SC in diese Richtung gegangen, vgl. dazu: H. VOLK, Theologische Grundlagen der Liturgie. Mainz 1964; die Liturgiewissenschaft bemüht sich insgesamt wachsend um weitere vertiefende Reflexion – als Beispiel: W. HAUNERLAND, Die Eucharistie und ihre Wirkungen im Spiegel der Euchologie des Missale Romanum. Münster 1989 (LQF 71) hier bes. 5–62.

muss deshalb der Gottesdienst als Grundvollzug des Glaubens und Mitte des gemeindlichen und persönlichen christlichen Lebens werden. Diese Grundbefindlichkeit durch und in einer dafür (!) erneuerten Liturgie freizulegen und fruchtbar zu machen, war die eigentliche und erklärte Absicht des Konzils. Und das bestimmt auch den hohen Rang des Textes der Konstitution selbst.¹¹ In der immer wieder aufflammenden Diskussion um Gewicht und Bedeutung der Konzilsaussagen insgesamt und zur Liturgie im Besonderen muss daher gerade angesichts dieser für den Glauben und das kirchliche Leben so zentralen Anliegen festgehalten werden, dass in der Liturgiekonstitution eine gesamtkirchliche Bewegung, die sich zudem mehr als ein Jahrhundert abgezeichnet hatte, mit höchsten Gewicht bestätigt wurde. Es ist „fundamentale Überzeugung des Glaubens, wonach Konzilien ein Ereignis des die Kirche leitenden Geistes Gottes und ihr Ergebnis deshalb bindende Richtschnur für die Kirche ist“¹². Dieses hohe Gewicht erfordert es, mit dem Anliegen von „Sacrosanctum Concilium“ ernst zu machen und im Rückblick auf den Konzilstext jene Ziele zu sehen, die er uns auch für heute und morgen aufgibt.¹³ In einer großen historischen Perspektive gesehen steht die Wirkungsgeschichte eines Konzilsdokumentes, auch dieser Konstitution, nach vier Jahrzehnten ja noch relativ am Anfang.

2. Der Weg zum Konzil: die Liturgische Bewegung

Um die Tragweite des Konzilsgeschehens von 1963 voll zu ermessen, ist ein Blick auf den geschichtlichen Weg der Liturgieerneuerung davor, also auf die Liturgische Bewegung des 19. und 20. Jahrhunderts unerlässlich. Die Liturgiekonstitution des Konzils ist nämlich ohne die vorangegangene Entwicklung, deren offizielle Bestätigung sie schließlich geworden war, undenkbar; ja sie wurde sogar als die „Ernte der Liturgischen Bewegung des 19. und 20. Jahrhunderts“ bezeichnet.¹⁴ Die ersten Anfänge reichen jedoch noch weiter zurück. Die Maßnahmen, die das Konzil von Trient vor vierhundert Jahren eingeleitet hatte¹⁵, schufen eine Liturgieordnung, die ganze 4 Jahrhunderte überdauerte¹⁶ – ein in der gesamten Liturgiegeschichte einmaliger Vorgang. In dieser überlangen Zeitspanne hatten sich selbstverständlich Welt, Gesellschaft und Denkweisen – nicht ohne Einfluss auf die Kirche –

¹¹ Das Konzil verabschiedete 16 Dokumente von verschieden hohem Rang: „Erklärungen“, „Dekrete“, „Konstitutionen“ und zwei „Dogmatische Konstitutionen“. SC ist nicht nur „Erklärung“ oder „Dekret“, sondern eine hochrangige „Konstitution“ eines Ökumenischen Konzils, die nach dem Willen der Konzilsväter „Konstitutives“ über den Gottesdienst der Kirche sagt; vgl. dazu: H. AUF DER MAUR, Die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ihre Schwerpunkte und ihre Aktualität heute. In: ON 28 (1989) 10–25, hier: 13; sowie zur ganzen Fragestellung: DERS., Liturgiereform im Geiste der kirchlichen Tradition. Zum Grundanliegen der Liturgiekonstitution. In: Aufbruch des Zweiten Vatikanischen Konzils heute. Geleitwort von Franz Kardinal König. Hg. J. Kremer. Innsbruck 1993, 46–72.

¹² W. KASPER, Die bleibende Herausforderung durch das II. Vatikanische Konzil. Zur Hermeneutik der Konzilsaussagen. In: DERS., Theologie und Kirche. Mainz 1987, 290–299, hier: 291.

¹³ Vgl. B. KLEINHEYER, „Sacrosanctum Concilium 1986“. Eine Relecture der Liturgiekonstitution. In: LJ 38 (1988) 4–29, hier: 28.

¹⁴ LENGELING (s. Anm. 2) 37*–97*, hier: 38*.

¹⁵ Vgl. zum Folgenden auch: A. G. MARTIMORT, L'Eglise en prière I. Principes de la liturgie. Paris 1983, 74–94.

¹⁶ Vgl. J. A. JUNGMAN, Einleitung und Kommentar zur Liturgiekonstitution. In: LThK. E I, 9–109, hier: 10; vgl. auch: H. JEDIN, Kleine Konziliengeschichte. Mit einem Bericht über das Zweite Vatikanische Konzil. Freiburg im Br. ⁸1978, 127.

gewandelt und geändert. So war es nur natürlich, dass sich auf diesem Hintergrund der Wunsch nach gottesdienstlichen Reformen immer wieder regte. Im Frankreich des 17. Jahrhunderts, im deutschen Sprachraum teilweise bereits im 16. und dann im 18. Jh. war es verschiedentlich zu mehr oder weniger einschneidenden Reformvorschlägen und -versuchen gekommen, jedoch ohne bleibenden Erfolg. Der geistig-geistliche Boden war dafür nicht reif genug.¹⁷ Das änderte sich deutlich, als im 19. Jh. Bibelwissenschaft, Vätertheologie, Geschichte der Frühen Kirche, Ekklesiologie, nicht zuletzt die Erforschung des Mönchtums zu einem erhöhten Interesse gelangten. Auf dem kulturgeschichtlichen Hintergrund der Aufklärung¹⁸, vor allem aber – und im Gegensatz zu ihr – der Romantik¹⁹ konnten schließlich um die vorletzte Jahrhundertwende drei Bewegungsstränge entstehen, die einander wechselseitig beeinflussten und schließlich in die große Liturgische Bewegung mündeten: die Jugendbewegung mit ihrem ausgeprägten Gemeinschaftscharakter, die biblische Bewegung und eine zunächst strikt historisch orientierte Liturgiebewegung vor allem in monastisch-benediktinischen Zentren.²⁰ Aus diesen drei Linien entstand schließlich die „volksliturgische“, auf Erneuerung der Gemeindeliturgie, aber auch der Kirche insgesamt hinorientierte Bewegung, die im Zweiten Vatikanischen Konzil ihren Höhepunkt fand.²¹ Die Wiederentdeckung der Liturgie als kirchliche Gemeinschaftsfeier ist ohne diese Wurzeln undenkbar. Unübertroffen hatte Romano Guardini schon 1922 die Folgen dieses großen geistlichen Vorgangs gedeutet: „Ein religiöser Vorgang von unübersehbarer Tragweite hat eingesetzt: Die Kirche erwacht in den Seelen.“²² Die pastoralliturgisch ausgerichtete „volksliturgische“ Bewegung hatte also ihre spezifisch liturgischen Wurzeln in den früheren historisch-historisierend orientierten Arbeiten engagierter Benediktinerabteien. Diese waren die ersten und bewussten Träger der neuen Pflege der Liturgie: Solesmes, Beuron, Maria Laach, Maredsous und Mont César/Keizersberg. Für sie stehen die Namen: Prosper Guéranger, Ildefons Herwegen, Odo Casel, in anderer Weise Lambert Beauduin und Anselm Schott. Ihr bleibendes Verdienst ist die Wiederentdeckung der großen gottesdienstlichen Traditionen, des Kirchenjahres, der Erneuerung des Gregorianischen Gesanges, etc. Sie erschlossen den „Geist der Liturgie“ zunächst vor allem den akademischen Kreisen.²³ Im Austausch mit den Kräften der Jugendbewegung konnte das Anliegen dann über die studierende Jugend mehr und mehr an Breite gewinnen. Hier ist nochmals auf Romano Guardini mit der Burg Rothenfels am Main hinzuweisen.²⁴ Der eigentliche Schritt in die Pfarrgemeinden und damit in die Breite des kirchlichen Lebens hinein war jedoch dem Klosterneuburger Chorherren Pius Parsch gelungen, der in St. Gertrud eine liturgische „Basisgemeinde“ um sich versammelt hatte und vor allem durch seine Schriften – verlegt in seinem „Volksliturgischen Apostolat“ und übersetzt in nahezu alle europäischen Sprachen

¹⁷ Näheres dazu bei: W. TRAPP, *Vorgeschichte und Ursprung der Liturgischen Bewegung*. Regensburg 1940.

¹⁸ Vgl. J. A. JUNGSMANN, *Liturgische Bewegung zwischen Barock und Gegenwart*. In: LJ 12 (1962) 1–15.

¹⁹ Dazu ausführlich: O. ROUSSEAU, *Histoire du mouvement liturgique*. Paris 1945.

²⁰ Vgl. JEDIN (s. Anm.13) 127–130; ergänzend dazu: A. REDTENBACHER, *Gemeindetheologie – Gemeindespiritualität*. In: IUC [= *In Unum Congregati*] 30 (1983) 109–115.

²¹ 1962–1965, eröffnet durch Papst Johannes XXIII. am 11. Oktober 1962.

²² R. GUARDINI, *Vom Sinn der Kirche*. Mainz 1922, 1.

²³ Vgl. T. MAAS-EWERD, *Liturgische Bewegung*. I. Katholische Kirche. In: LThK³ 6, 992f.

²⁴ Vgl. H. B. GERL, *Romano Guardini, 1885–1968. Leben und Werk*. Mainz 1985, 153–259.

– zum großen internationalen Wegbereiter der Liturgischen Bewegung – nun im Sinne echter „Volksliturgie“ – wurde.²⁵ Verdienstvolle und vorbildliche Vorarbeit auf der Gemeindeebene der Pfarrei kam auch dem Leipziger Oratorium zu²⁶ und der Innsbrucker Jesuitentheologe Joseph Andreas Jungmann begleitete und ermöglichte die liturgische Erneuerung durch seine historisch-wissenschaftlichen und liturgiegenetischen Grundlagenstudien²⁷. Die Haltung der offiziellen Kirche zur Liturgischen Bewegung wurde unter Papst Pius X. eindeutig positiv.²⁸ Dem als Seelsorgerpapst in die Geschichte eingegangenen Pontifex war das gottesdienstliche Leben der Kirche, vor allem der konkreten Gemeinden ein höchst persönliches Anliegen. Er war es auch, der als erster den wichtigen Begriff der „aktiven Teilnahme“ auf offizieller Ebene zu einem kirchenamtlichen Anliegen erhob: die tätige Teilnahme der Gläubigen an den christlichen Mysterien als erster und unersetzlicher Quelle des christlichen Lebens wurde in der Folge zu einem Schlüsselbegriff der Bewegung. Bereits 1903 hatte er das *Motu proprio* „Tra le sollecitudini“ veröffentlicht, in dem er ihn im Zusammenhang kirchenmusikalischer Fragen erstmals verwendete.²⁹ Darüber hinaus setzte er sich ein für die Förderung des Kommunionempfanges, der Kinderfrühkommunion, für eine Brevierreform und vieles mehr. 1909 forderte Lambert Beauduin beim Katholikentag in Mecheln ebenfalls die tätige Teilnahme des Volkes mit der berühmt gewordenen Formel: „il faut démocratiser la liturgie“.³⁰ Nach Pius X. wird es wieder etwas stiller. Einerseits legten die Kriegsereignisse einen gewissen Schatten über die Länder Europas und banden auch kirchliche Kapazitäten mit anderen Fragestellungen. Andererseits erhoben sich Widerstände gegen zu weit gehende Vorschläge aus dem deutschen Sprachraum. Zwar hatte auch Pius XI. mit der einen oder anderen Maßnahme³¹ die Linie fortzusetzen versucht, dennoch kam es auf längere Sicht schließlich sogar zu einer „Krise“ der Liturgischen Bewegung.³² Desto weitblickender ging Pius XII. vor: mit seinen Enzykliken setzte er Marksteine für die weitere Entwicklung und vor allem für die Vertiefung der Liturgietheologie selbst: „*Mystici Corporis*“ (1943) und „*Mediator Dei*“ (1947), die als „Magna Charta“ der Liturgischen Bewegung gepriesen wurde³³. Hier wird Liturgie nicht mehr als rubriziert geregelte Handlung des Klerus beschrieben, sondern als Werk des ganzen mystischen Leibes, des Hauptes Christi mit den Gliedern und somit zugleich auch als die Mitte des Lebens

²⁵ Zu Pius Parsch siehe: Mit sanfter Zähigkeit (s. Anm. 3); auch: A. REDTENBACHER, Immer noch Zukunftsvision: „Volksliturgie“ nach Pius Pasch. In: *HfD* 52 (1998) 118–122 (geringfügig erweiterte englische Fassung: Pius Parsch, *Theologian of Liturgy: His Contribution to Twentieth-Century Liturgical Reform*. In: *StLi* 33 [2003] 89–96); und: F. RÖHRIG, Pius Parsch (1884–1954). Chorherr des Stiftes Klosterneuburg. Ein Leben für die Ehre Gottes in der Liturgie. In: *Faszinierende Gestalten der Kirche Österreichs*. Bd. 4. Hg. J. Mikrut. Wien 2001, 225–249.

²⁶ Näheres bei: A. POSCHMANN, *Das Leipziger Oratorium*. Leipzig 2001 (EThS 81).

²⁷ Über Jungmann: J. A. Jungmann, *Ein Leben für Liturgie und Kerygma*. Hg. B. Fischer – H. B. Meyer. Innsbruck 1975.

²⁸ Pius X., 1903–1914; mit seinem seelsorglichen Programm: „*Instaurare omnia in Christo*“.

²⁹ Das *Motu proprio* trägt das Datum vom 22.11.1903, Veröffentlichung: AAS 36 (1903) 329–339.

³⁰ „Mechelner Ereignis“ genannt, Näheres in: KOLBE (s. Anm. 3) 33f.

³¹ Beispielsweise mit der Apostolischen Konstitution „*Divini cultus*“ von 1928.

³² Siehe: MAAS-EWERD, *Die Krise* (s. Anm. 3).

³³ Vom 20. November 1947, Veröffentlichung: AAS 39 (1947) 521–595; vgl. T. MAAS-EWERD, „*Mediator Dei*“ – vor 50 Jahren ein Signal. Die Liturgieenzyklika Papst Pius’ XII. vom 20. November 1947. In: *LJ* 47 (1997) 129–150; und: A. HEINZ, *Die Liturgiereform vor dem Konzil. Die Bedeutung Pius’ XII. (1939–1958) für die gottesdienstliche Erneuerung*. In: *LJ* 49 (1999) 3–38, hier bes. 32–38.

der kirchlichen Gemeinschaft. Durch dieses päpstliche Schreiben erhielt die Liturgische Bewegung das Siegel der höchsten Autorität.³⁴ Der Papst dachte bereits an eine grundlegende und umfassende Liturgiereform: er setzte eine eigene Kommission ein, in der bedeutende Liturgiewissenschaftler mitwirkten und zu einzelnen Problemen war sogar der Weltepiskopat befragt worden.³⁵ Konkrete Früchte dieser (Vor-)Arbeit waren 1951 die langersehnte Erneuerung der Osternacht, 1955 die der Heiligen Woche, die Einführung der Abendmesse sowie zweisprachiger Ritualien, u. a. Der erste Internationale Pastoralliturgische Kongress 1956 in Assisi stellte einen weiteren Meilenstein dar³⁶, an dem der Papst die Liturgische Bewegung als „Hindurchgehen des Heiligen Geistes durch die Kirche“ bezeichnete³⁷. Das große Anliegen des Kongresses war die pastorale Ausrichtung der Liturgie. Seine Grundsätze finden sich später in der Liturgiekonstitution des Konzils wieder. Nur noch drei Jahre waren es bis zur ersten offiziellen Ankündigung eines weltweiten Konzils durch den nächsten Papst Johannes XXIII.: sie erfolgte schließlich am 25. Jänner 1959 in der römischen Basilika St. Paul vor den Mauern.

3. Ein Konzilstext entsteht – Genese der Konzilskonstitution über die Liturgie

Dennoch war die eigentliche und erste Überraschung die Einberufung dieses Konzils selbst, die von dem als „Übergangspapst“ gewählten und an Jahren bereits vorangeschrittenen Johannes XXIII. niemand erwartet hatte. Die zweite Überraschung bestand dann darin, dass das Thema Liturgie sein erstes wurde.³⁸ Das war zunächst von offizieller Seite so nicht vorgesehen.³⁹ Bereits im Mai 1959 hatte Johannes XXIII. eine Vor-Vorbereitungskommission errichtet, die „Anteparaeparatoria“, unter Leitung von Kardinalstaatssekretär Tardini. Ihre Aufgabe war es, Themenvorschläge für das Konzil zusammenzutragen.⁴⁰ Weltepiskopat, Ordensobere, Theologische Fakultäten und Kuriendikasterien wurden befragt, welche Themen sie für ein kommendes Konzil zur Beratung vorschlagen würden. Von den tausenden Antworten entfiel ein Viertel auf das Thema Liturgie und zeigte damit an, dass die Frage nach der Liturgie für viele brennend war. Im Juni 1960 richtete der Papst dann die Zentralkommission des Konzils, Fachkommissionen für die einzelnen Themenbereiche und Konzilssekretariate ein. Sie unterstanden den fachzuständigen Kurienkardinälen der Kongregationen: für die Liturgie war dies Kardinal Cicognani, offizieller Sekretär wurde der Liturgiewissenschaftler Annibale Bugnini. 26 Mitglieder und 37 Theologen als Be-

³⁴ Vgl. BUGNINI (s. Anm. 3) 26f.

³⁵ Vgl. ebd.

³⁶ Vgl. G. ALBERIGO [u. a.], Assisi 1956–1986. Il movimento liturgico tra la riforma conciliare e attese del popolo di Dio. Assisi 1987. Von ähnlicher Bedeutung war der Missionsliturgische Kongress von Nimwegen 1959 für die Missionsländer.

³⁷ Vgl. Anm. 4.

³⁸ Siehe: J. WAGNER, Die neue Liturgie. In: Reformation aus Rom. Hg. K. Rahner [u. a.]. München [o. J.] 40–48, hier: 40.

³⁹ Ebd.; siehe auch: BUGNINI (s. Anm. 3) 34–49; sowie K. RAHNER – H. VORGRIMLER, Kleines Konzilskompendium. Freiburg im Br. 1986, 24f.

⁴⁰ Ausführliche Darstellung mit Blick auf die Liturgiethemata des Konzils: F. EISENBACH, Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst. Systematische Studien zur Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils. Mainz 1982, 128f.

rater in breiter internationaler Streuung gehörten ihr an.⁴¹ In Unterkommissionen wurden die Einzelfragen aufgeteilt und behandelt. Bugnini erstellte dann einen ersten Textentwurf mit 252 Seiten – gegliedert in „Schema“ und „Erläuterungen“. Für diesen Textvorschlag wurden weitere Stellungnahmen eingeholt: 1500(!) Vorschläge mussten nun noch berücksichtigt werden. Daraufhin wurden schließlich die grundlegenden Liturgie- und Reformprinzipien an den Anfang gestellt und durch Bugnini ein gestraffter zweiter Vorschlag mit 125 Seiten geschaffen: Im Jänner 1962 wurde er unter dem Titel „*Quaestiones de Sacra Liturgia. Schema Constitutionis de Sacra Liturgia a Commissione Liturgica propositum*“ einstimmig von der „*Praeparatoria*“, der Vorbereitungskommission für Liturgie, verabschiedet. Ihr Präsident, Kardinal Cicognani, unterschrieb den Entwurf am 1. Februar 1962 – vier Tage vor seinem Tod: es war sein letzter offizieller Akt.⁴² Während Kardinal Larraona als Präsident nachfolgte, ging das Schema an das Zentralsekretariat des Konzils, die es an die vorbereitende Zentralkommission des Konzils weiterleitete. Diese behandelte das Schema im Frühjahr 1962. Von allen thematischen Vorlagen für die Konzilsväter war die für Liturgie nach dem Urteil der meisten die beste. Dennoch nahmen kuriale Kreise nun leider Einfluss auf das Papier, bevor es von Papst Johannes XXIII. endgültig approbiert und für den Druck freigegeben werden konnte. Etliches war nun auf der Strecke geblieben: zahlreiche Desiderata für die Feier des Gottesdienstes, wie z. B. der Laienkelch, waren dem kurialen Eingriff zum Opfer gefallen. Die Kurie wollte die Verwirklichung der Liturgiereform der Ritenkongregation selbst vorbehalten und sich nicht allzu viel vom Konzil vorschreiben lassen.⁴³ Den Konzilsvätern blieb dies nicht verborgen, sie brachten den Text daher von sich aus in der ursprünglichen Fassung in Umlauf und beschlossen im Oktober 1962 die Behandlung der Liturgie als erste der Konzilsthemen: „Das war zugleich eine Anerkennung der Reife und der Bedeutung dieses Themas“⁴⁴. In der 2. „Generalkongregation“ dieses Oktobers wählten sie nun aus ihren Reihen die Mitglieder der eigentlichen Konzilskommission für Liturgie, einige wurden – der Konzilsordnung entsprechend – vom Papst selbst ernannt. Aufgabe dieser Kommission war es, die Änderungswünsche der Konzilsväter selbst einzuarbeiten. Im November bereits wurde die Diskussion im Plenum der Konzilsaula mit 2162 Ja-, 46 Nein- und 7 ungültigen Stimmen beendet. „Dieses Resultat zeigte, dass das Schema den liturgischen Sinn und die Erwartung der Gesamtkirche widerspiegelte; dass es Vertrauen verdiente und geeignet war für eine liturgische Reform in Einklang mit den besten Traditionen der Kirche.“⁴⁵ Nach Einarbeitung der Väterinterventionen und ihrer Diskussion wurde im November 1963 in der 73. Generalkongregation über das gesamte Schema abgestimmt, das nun nur noch 20 Gegenstimmen erhielt. Am 4. Dezember 1963 erfolgte schließlich die endgültige und feierliche Schlussabstimmung mit dem Endresultat: 2147 Ja- und nur 4(!) Neinstimmen. Papst Paul VI. vollzog die Approbation und Promulgation „*una cum Concilii Patribus*“ – ein bewegender und wahrhaft historischer Augenblick.

⁴¹ Allerdings fehlten bedeutsame Köpfe der Liturgischen Bewegung des französischen und deutschsprachigen Raums, sie wurden erst später beigezogen.

⁴² BUGNINI (s. Anm. 3) 45f.

⁴³ Ebd. 47; und EISENBACH (s. Anm. 37) 135f.

⁴⁴ BUGNINI (s. Anm. 3) 50.

⁴⁵ Ebd. 53.

IV. Aufbau und Gehalt der Konstitution

Sacrosanctum Concilium umfasst insgesamt 130 Artikel, gegliedert in 7 Kapitel, versehen mit einem Vorwort und einem Anhang. Davon ist das erste Kapitel das Bedeutendste: Es enthält erstens die theologischen Grundlagen des Gottesdienstes der Kirche, und damit auch den erneuerten und vertieften Liturgiebegriff, somit die konziliare „Theologie der Liturgie“, sodann zweitens die fundamentalen Grundsätze für eine offizielle Erneuerung der Liturgie. Die folgenden Kapitel 2–7 behandeln – nach dem theologischen Gewicht gereiht – Aussagen zu den einzelnen Bereichen des sakramental-liturgischen Lebens der Kirche. Der Anhang handelt über die Kalenderreform. So zeigt sich folgende Gliederung:

- Vorwort [Artikel 1–4]
- Erstes Kapitel [Artikel 5–46]: Allgemeine Grundsätze zur Erneuerung und Förderung der heiligen Liturgie
 - I. Das Wesen der heiligen Liturgie und ihre Bedeutung für das Leben der Kirche [5–13].
 - II. Liturgische Ausbildung und tätige Teilnahme [4–20].
 - III. Die Erneuerung der heiligen Liturgie [21–40].
 - IV. Förderung des liturgischen Lebens in Bistum und Pfarrei [41–42].
 - V. Förderung der pastoralliturgischen Bewegung [43–46].
- Zweites Kapitel [Artikel 47–58]: Das heilige Geheimnis der Eucharistie
- Drittes Kapitel [Artikel 59–82]: Die übrigen Sakramente und Sakramentalien
- Viertes Kapitel [Artikel 83–101]: Das Stundengebet
- Fünftes Kapitel [Artikel 102–111]: Das liturgische Jahr
- Sechstes Kapitel [Artikel 112–121]: Kirchenmusik
- Siebentes Kapitel [Artikel 122–130]: Die sakrale Kunst, liturgisches Gerät und Gewand
- Anhang : Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils zur Kalenderreform.

Die theologischen Grundsatzaussagen finden sich – wie oben angedeutet – im ersten Kapitel, das auch die Eckpunkte für die intendierte pastoralliturgische Erneuerung angibt. Diese werden in den Kapiteln 2–7 spezifisch weiter entfaltet. Zum Verständnis der gesamten Reform, die alle diese Kapitel behandeln, ist jedoch vorerst eine unmittelbare Konfrontation mit dem Text des ersten Kapitels – auf Grund seines grundlegenden Gehaltes und seiner theologischen Aussagedichte – in der Tat unumgänglich und muss an dieser Stelle eindringlich empfohlen werden.⁴⁶

Der Gehalt aller Kapitel von Sacrosanctum Concilium kann auf dem Hintergrund des ersten Hauptkapitels dann in den folgenden 14 liturgietheologischen und pastoralliturgischen Leitlinien zusammengefasst werden:

1. Gottesdienst erschöpft sich nicht in äußerem und rituellem Tun. Er ist auch weit mehr als bloßes „kultisches Geschehen“ und vollzogen nur durch eine dafür autorisierte Person. Vielmehr ordnet das Konzil das liturgische Geschehen in eine *heils geschichtliche Gesamtschau* ein, deren personale Mitte Christus selbst ist. Er gibt uns jetzt schon mitten in dieser Welt Anteil an der eschatologischen Wirklichkeit.⁴⁷

⁴⁶ Dazu: A. REDTENBACHER (s. Anm. 1) 34–42.

⁴⁷ Er kann darum auch mit „Lebensaustausch zwischen Gott und Mensch“ umschrieben werden; E. AMON, Lebensaustausch zwischen Gott und Mensch. Zum Liturgieverständnis Johannes Pinsks. Regensburg 1988 (StPaLi 6).

2. Gottesdienst ist daher immer und grundsätzlich *Feier des Pascha-Mysteriums Christi* und seine geschenkhaft-gnadenvolle Aneignung durch Kirche und Christen im Vollzug der Liturgie: hier *vollzieht* sich das Werk unserer Erlösung.⁴⁸
3. Gottesdienst ist nicht zuerst Tun des Menschen, sondern primär *Handeln Gottes selbst* und daher Sein Dienst (Gottes Dienst) am Menschen.⁴⁹ Der Primat des Handelns liegt ganz bei Gott, als Antwort darauf handelt der Mensch in der Feier und in seinem Leben.
4. Christi Gegenwart und Handeln im Gottesdienst sind umfassend. Sie beschränken sich weder auf die eucharistischen Gestalten noch auf die Person des Priesters, weil jede liturgische Äußerung der Kirche als Handeln Christi im Heiligen Geist an der Grundsakramentalität der Kirche teilhat. Daher gilt immer: *Das primäre Subjekt der Liturgie ist Christus selbst*, das sekundäre die Kirche als sein Leib, das tertiäre die konkrete gottesdienstliche Versammlung mit dem Priester als Vorsteher in persona Christi an der Spitze.
5. Gottesdienst ist eine wesentliche *Grundfunktion der Kirche*, und zwar „culmen et fons“, das heißt: *Höhepunkt und Quelle*⁵⁰ all ihren Tuns, daher die bedeutendste unter den drei Grundfunktionen Martyria – Leiturgia – Diakonia.
6. Eingefügt durch die Taufe in Christi Pascha-Mysterium haben Christen Anteil an seinem königlichen Priestertum. Dies begründet Recht und Pflicht zur „aktiven, tätigen, bewussten“ und auf „geistlichen Gewinn“ zielenden Teilnahme aller. „*Aktive Teilnahme*“ ist der zentrale Begriff der Liturgiereform des Konzils, der aber weiter und tiefer reicht als eine äußerlich-rituelle Beteiligung an der Feier.⁵¹
7. Dem Primat von Gottes Handeln in der Liturgie und ihrem gott-menschlichen Dialogcharakter entspricht die *Aufwertung des Wortes Gottes* in der Liturgie: das Konzil hat den „Tisch des Wortes“ reicher gedeckt.
8. Christus spricht auch heute durch die Liturgie zum Menschen: sie hat daher auch „belehrenden Charakter“, *Verkündigungscharakter* und auch eine missionarische Dimension.
9. Das gottmenschliche Zusammenspiel der Liturgie vollzieht sich unter *sinnenfälligen Zeichen* und Symbolen mit teils göttlichem, teils menschlichem Ursprung. Zeichen und Symbole müssen daher verstehbar ausdrücken, wofür sie stehen, sonst ist die Feier des Geheimnisses der Liturgie gefährdet.
10. Aufgrund des theologischen Gewichtes der liturgischen Feier eignet jeder ortskirchlichen Liturgiegemeinde eine geistliche Würde: jede Pfarrei ist nicht nur kirchlicher Verwaltungssprengel, sondern eine eigenständige geistliche Wirklichkeit und Größe. Noch mehr gilt dies für die Kirche des Bistums insgesamt unter Leitung ihres Bi-

⁴⁸ Vgl. das von SC aufgegriffene Gabengebet der Messe vom Letzten Abendmahl am Gründonnerstag (früher 9. So. nach Pfingsten).

⁴⁹ Vgl. M. KUNZLER, Die Liturgie der Kirche. Paderborn 1995 (AMATECA – Lehrbücher zur katholischen Theologie 10) 193–201.

⁵⁰ SC 10.

⁵¹ Vgl. S. SCHMID-KEISER, Aktive Teilnahme. Kriterium gottesdienstlichen Handelns und Feierns. Zu den Elementen eines Schlüsselbegriffes in Geschichte und Gegenwart des 20. Jahrhunderts. 2 Bde. Frankfurt – New York 1985 (EHS.T 250); auch: C. BENKE, „Mit geistlichem Gewinn ...“ (SC 11). Zur Tiefendimension gottesdienstlicher Feier. In: LJ 51 (2001) 172–180; und: W. HAUNERLAND, Werk Christi und seiner Kirche. In: HfD 52 (1998) 220–226, hier vor allem: 223.

schofs. Das Konzil hat daher die *Ortskirche und das Bischofsamt* theologisch deutlich aufgewertet.

11. Von daher sind auch *Adaptation und Inkulturation* der einen Liturgie der Kirche in die Vielgestaltigkeit der kulturellen Kontexte ihrer Ortskirchen hinein nicht bloß kirchendisziplinäre oder rechtliche Fragen, sondern tragen nach den Konzilsaussagen ein theologisches Gewicht, das ernst genommen werden muss, ohne die je größere Einheit in dieser Vielfalt zu sprengen.
12. Liturgiereform beschränkt sich insgesamt nicht bloß auf eine Reform des gottesdienstlichen Ritus, sondern zielt die *Erneuerung des christlichen Lebens* von der Mitte des Glaubens her an, die in der Liturgie konkret sichtbar wird. Sie ist daher nicht Selbstzweck, sondern dient der Vertiefung des ganzen christlichen Lebens.
13. Eine echte und umfassende liturgische Erneuerung kann auch aus diesem Grunde nie endgültig und ein für alle Mal beendet sein, sondern bleibt eine *Daueraufgabe*, die der umfassenden mystagogischen Hinführung und der permanenten liturgischen Bildung bedarf. Dies ist ein klarer Konzilsauftrag.
14. All dies „aber geschieht in der *Kraft des Heiligen Geistes*“ (SC 6), der die Seele jeder Liturgiefeier ist, der aber auch in der Liturgischen Erneuerung gleichsam „durch seine Kirche hindurchgeht“⁵².

Damit ist in großen Linien der inhaltliche Ertrag der Liturgiekonstitution zusammengefasst. Die 14 Punkte zeigen dabei eine große Übereinstimmung mit der vorkonziliaren Liturgischen Bewegung, die nicht nur in den Konzilstext selbst eingeflossen ist, sondern durch das Konzil in vielen Punkten auch eine Fortschreibung erfuhr. Festzuhalten ist an dieser Stelle auch, dass der Konzilstext theologisch schlüssig den Charakter der Liturgie der Kirche, die selbst eine „*ecclesia semper reformanda*“ ist, als „*liturgia semper reformanda*“ ausweist⁵³, und dies mit der höchsten zur Verfügung stehenden Autorität eines Ökumenischen Konzils mit und unter dem Papst, also dem obersten Lehr- und Hirtenamt der Kirche.

Unter den sich beschleunigt wandelnden Bedingungen unserer Zeit sind wir daher aufgerufen, im Sinne des Konzils das gottesdienstliche Leben nach den skizzierten Grundsätzen so zu gestalten, dass die äußere und die innere aktive Teilnahme, die Liturgiegestalt und ihr personaler Vollzug immer mehr und immer aufs Neue einander entsprechen. In diesem Sinne bleibt tatsächlich liturgische Erneuerung auch heute – 40 Jahre nach *Sacrosanctum Concilium* – eine Aufgabe, die in vieler Hinsicht *vor* uns liegt. Der Konzilstext ist auch heute Auftrag und Programm für die Kirche und die Gemeinden im Sinne einer Liturgischen Bewegung und des „Geistes der Liturgie“, welcher der Geist der Kirche selbst ist.

⁵² S. Anm. 4.

⁵³ ... eine auch weniger Kundigen aus der Geschichte her sofort einleuchtender Tatbestand, neuerdings umfassend aufgezeigt in: Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes (Teil I: Biblische Modelle und Liturgiereformen von der Frühzeit bis zur Aufklärung, Teil II: Liturgiereformen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart). [FS A. Häußling]. Hg. M. Klöckener – B. Kranemann. Münster 2002 (LQF 88); Grundsätzliches auch bei: K. RICHTER, Liturgiereform als Mitte der Erneuerung der Kirche. In: DERS., Das Konzil war erst der Anfang. Die Bedeutung des Zweiten Vaticanums für Theologie und Kirche. Mainz 1991, 53–74; auch: DERS., Das Verhältnis von Kirche und Liturgie. Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils. In: HfD 54 (2000) 171–180.

Klemens Richter, Münster

Auch 40 Jahre „danach“: Liturgiereform als Mitte der Erneuerung von Glaube und Kirche

1. Hat sich die Liturgiereform gelohnt?

Diese Frage bewegte schon in der Zeit des Beginns dieses in der Liturgiegeschichte wohl größten Reformvorhabens¹ die Gemüter. So wurde unter exakt diesem Titel „Bibel und Liturgie“ etwas mehr als ein Jahrzehnt nach der Promulgation von „Sacrosanctum Concilium“ ein Gespräch veröffentlicht, in dem Emil Joseph Lengeling, ein „maßgeblicher Mitgestalter der Liturgiereform auf Weltebene wie im deutschen Sprachgebiet“², feststellte: „An die bisherige Reformarbeit kann ich nur mit freudiger Dankbarkeit zurückdenken. Doch ist nicht wenig, was ich mit anderen oder allein angestrebt habe, gescheitert. Das war besonders dann schmerzlich, wenn es nach Verabschiedung im Consilium geschah, also auf dem ‚Kreuzweg‘ durch die verschiedenen römischen Behörden [. . .]. Rückschläge mußten schon früher verkräftet werden von denen, von denen ich meine Impulse erhielt: dem Bund Neudeutschland, den Leipziger Oratorianern, vor allem J. Gülden, dann M. Scheeben, R. Guardini, J. A. Jungmann, J. Pinski, O. Casel, H. Rahner und P. Parsch, dem Initiator am Anfang meiner Arbeit.“³ Und weiter: „Wie alles menschliche Werden kann die Reform keine Vollkommenheit beanspruchen. Aber die Reform [. . .] kann und wird evolutiv weitergehen, wenn auch nicht heute und morgen, so doch, wenn es sich nach längerer Erprobung als nötig erweist.“⁴

Auch vierzig Jahre nach dem Beginn der liturgischen Erneuerung bin ich davon überzeugt, dass dieser eben zitierte Satz Bestand haben wird. Es ist ein an sich selbstverständlicher Vorgang, dass sich nach einem solch grundlegenden Paradigmenwechsel, wie ihn das II. Vatikanum mit sich brachte, ein Prozess von Rezeption bzw. Nicht-Rezeption anschließt. Und eine Generation später, da die Protagonisten dieser Erneuerung in Wissenschaft wie pastoralliturgischer Praxis von denjenigen abgelöst werden, ja weithin längst wurden, die das Konzil als wirkliches *Aggiornamento* erfahren haben, als Suche „nach einer neuen Inkulturation der Offenbarung [. . .] in einer Menschheit, die im Umbruch begriffen war“⁵, ist es sogar höchst notwendig, die Ergebnisse dieser Erneuerung am ersten Satz der Konzilsdokumente und damit zugleich am ersten Satz von „Sacrosanctum Concilium“ zu messen: „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 [. . .]. Darum hält es das Konzil

¹ Vgl. Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes. Hg. M. Klöckener – B. Kranemann. Münster 2002 (LQF 88, I/II). Zum Zweiten Vatikanischen Konzil und der nachkonziliaren Liturgiereform: II, 751–1016.

² K. RICHTER, Art. Lengeling. In: LThK³ 6, 811. Vgl. DERS., Emil Joseph Lengeling (1916–1986). In: ALW 34 (1992) 154–167.

³ Hat sich die Liturgiereform gelohnt? Ein Gespräch zwischen Klemens Richter und Emil Lengeling. In: BiLi 50 (1976) 357–370, hier 362.

⁴ Ebd. 366.

⁵ G. ALBERIGO, Art. *Aggiornamento*. In: LThK³ I, 231.

auch in besonderer Weise für seine Aufgabe, sich um Erneuerung und Pflege der Liturgie zu sorgen“ (SC 1).

Es geht also – so schrieben damals die deutschsprachigen Bischöfe – „um Erneuerung und Stärkung des religiösen Lebens durch die liturgische Erneuerung; daß wir und unsere Gemeinden mitten in allen Gefahren, die heute den Glauben eines jeden Christen bedrängen, den Weg finden zu dem in der Liturgie gegenwärtigen und wirkenden auferstandenen Herrn“⁶.

Ob dies gelungen ist, muss sich auch an der liturgischen Praxis unserer Gemeinden zeigen. Allerdings gilt dafür nach wie vor ein schon zwei Jahrzehnte altes Wort der deutschen Bischöfe, wonach „sich bei vielen Priestern und Laien, Kirchenmusikern und Religionslehrern, Theologieprofessoren und Studenten neben viel persönlicher Vertrautheit ein oft kaum begreifliches Defizit an gottesdienstlicher Bildung“⁷ zeige. Das aber rechtfertigt nicht grundsätzliche Bedenken gegenüber den theologischen Grundlagen der Reform und Versuche, eine Konzilshermeneutik zu propagieren, die das wieder auf den Kopf stellt, was das Konzil als richtig erkannt hat. Dass dies seit geraumer Zeit gerade auch von einigen Personen und Institutionen der römischen Kurie betrieben wird, ist zwar bedauerlich, doch gilt dafür insgesamt der Satz: „Ratzinger hat in dieser Sache nicht das letzte Wort.“⁸ So bleibt auch nichts von dem zurückzunehmen, was ich vor einem Jahrzehnt zur „Liturgiereform als Mitte einer Erneuerung der Kirche“ geschrieben habe.⁹ – Schon die Liturgische Bewegung war der Versuch einer kirchlichen Erneuerung als Antwort auf eine Kulturwende¹⁰, wobei das Konzil dann auch lehramtlich aus der Enge neuscholastischer Theologie herausführte, weg von Syllabus¹¹ und Antimodernisteneid¹².

2. Grundintentionen der Liturgiekonstitution

Über Einzelheiten der Durchführung wie der Weiterführung der vom Konzil gewollten liturgischen Erneuerung ist immer wieder zu sprechen. Entscheidend ist, dass dies auf der Basis der Grundintentionen und Ziele der Liturgiereform geschieht, die vornehmlich in den folgenden Schwerpunkten zu sehen sind¹³:

- ⁶ Der liturgische Dienst, Papier Nr. 8 aus der Pressemappe der Deutschen Bischofskonferenz anlässlich des Besuches von Papst Johannes Paul II. im November 1980.
- ⁷ Pastorale der deutschsprachigen Bischöfe an ihren Klerus vom 18.2.1964. In: E. J. LENGELING, Die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie. Lat.-dt. Text mit Kommentar. Münster ²1965 (RLGD 5/6) 9*.
- ⁸ A. A. HÄUSSLING, Der Geist der Liturgie. Zu Joseph Ratzingers gleichnamiger Publikation. In: ALW 43/44 (2001/02) 362–395, hier 394 – eine ausführliche Auseinandersetzung mit allen wesentlichen Kritikpunkten an der Liturgiereform.
- ⁹ K. RICHTER, Liturgiereform als Mitte einer Erneuerung der Kirche. In: Das Konzil war erst der Anfang. Die Bedeutung des II. Vatikanums für Theologie und Kirche. Hg. K. Richter. Mainz 1991, 53–74.
- ¹⁰ Vgl. Th. MAAS-EWERD – K. RICHTER, Die Liturgische Bewegung in Deutschland. In: Liturgiereformen (s. Anm. 1) II, 629–648, hier 636ff.
- ¹¹ 80 von Pius IX. 1864 verurteilte Zeitirrtümer im Hinblick auf die Säkularisierung des geistigen und politischen Lebens. In: ASS 3 (1867/68) 168–176.
- ¹² Seit Pius X. von 1910 bis zum II. Vatikanum vom Klerus gefordert. In: AAS 2 (1910) 655–680; AAS 10 (1918) 136.
- ¹³ Vgl. dazu K. RICHTER, Die Signalfunktion der Liturgiekonstitution. In: MThZ 54 (2003) 98–313.

1. Liturgie kann nicht mehr einseitig nur als *cultus debitus* verstanden werden, sondern ist zunächst Handeln Gottes zur Heiligung des Menschen (Gottesdienst als Dienst Gottes), darauf erst die Antwort des von Gott geheiligten Menschen in Lob, Dank, Bitte und Sühne. Dieser Dialog zwischen Gott und Mensch (Katabase und Anabase) geschieht unter wirksamen sinnenfälligen Zeichen durch den Mittler Christus im Heiligen Geist (vgl. SC 7).
2. Liturgie ist „Höhepunkt und Quelle“ allen kirchlichen Lebens (SC 10; vgl. LG 11), ist heilige Handlung, „deren Wirksamkeit kein anderes Tun der Kirche an Rang und Maß erreicht“ (SC 7). Sie gehört neben Martyria und Diakonia zu den drei Grundfunktionen christlicher Gemeinde, die sich gegenseitig durchdringen, wobei der Feier des Glaubens neben dem Zeugnis und dem Tun des Glaubens eine zentrierende Funktion zukommt.
3. In Christus ist das Mysterium Gottes unter uns sichtbar geworden, das sich in der Gemeinde fortsetzt, die damit selbst Mysterium ist und dieses Mysterium zugleich in Zeichenhandlungen, in Wort und Sakrament, feiernd begeht (vgl. SC 7). Liturgie ist damit Weiterführung des priesterlichen Wirkens Christi, wobei dieses sacerdotale Amt allen durch die Taufe in den Leib Christi Eingegliederten zukommt. Daraus ergibt sich, dass alle Träger der Liturgie sind (vgl. SC 14; 26–29).
4. Voraussetzung für eine „volle, tätige und gemeinschaftliche Teilnahme“ (SC 21) ist, dass die Riten „knapp, durchschaubar und frei von unnötigen Wiederholungen“ sowie „der Fassungskraft der Gläubigen angepasst“ sein sollen, ohne „vieler Erklärungen zu bedürfen“ (SC 34). Daraus ergibt sich die grundsätzliche Zulassung der Volkssprache (vgl. SC 36; 54; 63).
5. In der Feier der Liturgie wird Kirche am deutlichsten sichtbar: Weil die Kirche das „Sakrament der Einheit“ ist, „gehen diese liturgischen Feiern den ganzen mystischen Leib der Kirche an, machen ihn sichtbar und wirken auf ihn ein“ (SC 26). Daher sollen alle liturgischen Feiern nach Möglichkeit in Gemeinschaft gefeiert werden. Alles andere müsste das erste Zeichen der Gegenwart Christi, die Gemeinde selbst, verdunkeln.
6. Eine Folge dieser Prinzipien ist die Erneuerung aller liturgischen Bücher, wobei die römische Liturgie nicht mehr bis ins letzte einheitlich und zentral geregelt sein, sondern Raum „zur Anpassung an die Eigenart und Überlieferungen der Völker“ (SC 37–40) lassen soll.
7. Bei der Neuordnung ist einerseits die „gesunde Überlieferung“ zu wahren, andererseits „einem berechtigten Fortschritt“ Raum zu geben (SC 23).
8. Die Lesung der Heiligen Schrift soll bereichert (Messfeier, Stundenliturgie) bzw. wieder eingeführt werden (Sakramente, Sakramentalien) (SC 24; 65). Eigene Wortgottesdienste, die sich um das Wort der Schrift aufbauen, sollen eingeführt werden (SC 35).
9. Um alle diese Ziele umsetzen zu können, bedarf es einer gründlichen liturgischen Ausbildung, zunächst der für die Liturgie Verantwortlichen, aber auch aller an ihr Teilnehmenden (vgl. SC 14–20; 115; 129). Daraus ergibt sich u. a., dass die Liturgiewissenschaft „zu den Hauptfächern zu rechnen ist“ (SC 16).
10. Geändert werden muss, „was der inneren Wesensart der Liturgie weniger entspricht oder sich „als weniger geeignet herausgestellt“ hat. Dabei sind „theologische, histori-

sche und pastorale“ Erkenntnisse, „die allgemeinen Gestalt- und Sinngesetze der Liturgie“ und „die Erfahrungen, die aus der jüngsten Liturgiereform [. . .] gewonnen wurden“ sowie ein „sicher zu erhoffender Nutzen der Kirche“ zu berücksichtigen (SC 23).

Wenigstens erinnert werden soll daran, wie positiv diese konziliaren Entscheidungen seinerzeit fast allgemein aufgenommen wurden.¹⁴ So schrieb beispielsweise Kardinal Giacomo Lercaro, Präsident des Consilium zur Ausführung der Liturgiekonstitution, am 30. Juni 1965 an die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen: „Die liturgische Erneuerung, die wir zur Zeit erleben, ist ein Ereignis, das uns stärkt und ermutigt, auf dem einmal eingeschlagenen Weg fortzuschreiten [. . .]. Bewegten und staunenden Herzens stehen wir vor diesem neuen Durchgang des Heiligen Geistes durch seine Kirche [. . .]. Wenn heute ein jeder von uns schlicht und einfach berichten sollte, was sich in den Kirchen der ganzen Welt [. . .] zugetragen hat, dann hätte er *mirabilia Dei* zu erzählen [. . .]. Und es ist nicht kühn vorherzusehen, daß diese reiche geistige Erneuerung sich allmählich in dem Maße vertiefen wird, in dem die Gläubigen sich ihrer Würde als Volk Gottes bewußt werden und immer tiefer in das Geheimnis der heiligen Liturgie eindringen.“¹⁵ Zu erinnern ist aber auch an einen damals jungen Theologen, Joseph Ratzinger, der als Berater des Kölner Kardinals Joseph Frings hinsichtlich der Vorlage „*De sacra liturgia*“ geradezu euphorisch schreibt „von einer Rückkehr zu den Ursprüngen und von einem Abbau der vielfältigen geschichtlichen Überlagerungen, die den Kern des eigentlich Gemeinten oft genug weitgehend überdecken“. Es gelte, alle „rituelle Erstarrung“ aufzulösen, „den Wortgottesdienst wieder als Verkündigung des den Menschen meinenden, ihn anrufenden Gotteswortes herzustellen, den dialogischen Charakter der ganzen liturgischen Feier, ihr Wesen als gemeinsamen Dienst des Gottesvolkes wieder deutlich“ erkennbar zu machen. Dazu gehöre die Dezentralisierung der liturgischen Gesetzgebung und die Benutzung der Muttersprache: „Man wird kaum leugnen können, daß die Sterilität, zu der die katholische Theologie und Philosophie seit dem Ende der Aufklärung vielfach verurteilt war, nicht zuletzt von der Bindung an eine Sprache herrührte“, an das Latein.¹⁶

Insgesamt ist dies sicher gelungen, wie etwa die positive Würdigung der Reform durch die deutschen Bischöfe schon zum 20. Jahrestag der Liturgiekonstitution zeigt, wonach das Bewusstsein, dass Liturgie nicht nur vom Priester, sondern von allen Versammelten gefeiert werde und dadurch das Gespür gewachsen sei, „daß die Mitfeiernden zueinander gehören und miteinander Verantwortung tragen füreinander und für die Welt“¹⁷.

3. *Gestaltung liturgischer Räume als Beispiel der Annahme der Reform in den Gemeinden*

Die Relevanz konziliarer Entscheidungen hing immer schon davon ab, ob sie in den Ortskirchen und letztlich in den Gemeinden rezipiert wurden. Dass dies für die Liturgiereform des II. Vatikanums vierzig Jahre nach ihrem Beginn in vielen Bereichen gilt, lässt sich auch ohne Verweis auf Verlautbarungen von Bischofskonferenzen belegen. Auf zwei Aspekte

¹⁴ Vgl. „Kritik und Widerstände“ damals und in der Folge bis heute: Ebd. 108–110.

¹⁵ Brief des „Consilium“. In: DEL 1 (1983) Nr. 406–417, hier 406f.

¹⁶ J. RATZINGER, Die erste Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ein Rückblick. Köln 1963, 35.

¹⁷ Zwanzig Jahre Liturgiekonstitution. In: Gd 17 (1983) 159.

sei hier hingewiesen, die in unmittelbarer Beziehung zueinander stehen: auf die durch das Konzil neu akzentuierte Ekklesiologie, die nicht zuletzt durch die Liturgiekonstitution als erstem Konzilsdokument wesentlich beeinflusst wurde¹⁸, und auf die gerade in den letzten Jahren in nicht wenigen Gemeinden zunehmende Diskussion über die Gestaltung ihrer liturgischen Räume¹⁹. Es scheint, dass in dieser Hinsicht die liturgische Erneuerung nun „greift“, nachdem vielfach ein langer Weg der Aneignung zurückgelegt werden musste.²⁰ Das durch die Erneuerung veränderte Kommunikationsmodell der Liturgie wurde zunächst (und ist vielfach bis heute) nur bühnenartig verwirklicht, indem der Altar ein wenig von der Wand abgerückt, aber die Ausrichtung auf den der Gemeinde weiter gegenüberstehenden Altarraum nicht verändert wurde. Die Problematik dieser von Rudolf Schwarz, dem großen Baumeister der Liturgischen Bewegung²¹, als „Wegekirche“ bezeichneten Form wurde von ihm selbst schon erkannt: „Hier fehlt der Blick von Auge zu Auge, hier sieht niemand dem andern entgegen, alle sehen voraus. Hier fehlt der warme Austausch beider Hände, die Hingabe von Mensch zu Mensch, der Kreislauf herzlicher Bindung, denn hier steht jeder im Zusammenhang einsam, Schulter an Schulter und Schritt hinter Schritt ins Ganze addiert und zu geraden Linien ausgerichtet, nach einem rechtwinkligen Achsenkreuz an je einen Nachbarn verkettet [. . .]. Die Wegform läßt sie alle im Ganzen allein, das Herz bleibt vereinsamt. Die Menschen können sich nicht herzlich zugetan sein, denn dieses Schema hat gar kein Herz.“²²

Es ist offensichtlich, dass heute immer mehr Gemeinden – oft in einem zweiten oder gar dritten Bauschritt seit dem Konzil – dazu übergehen, den Tisch des Wortes wie den der Eucharistie stärker in das Zentrum des Raumes zu rücken. Diese auf das Circumstantes-Modell ausgerichtete Raumgestalt hat nicht nur damit zu tun, dass sich viele Gemeinden nun den Vorgaben der Erneuerung entsprechend deutlicher als Mitträger der Liturgie verstehen. Auch das Kirchen- und Gemeindeverständnis hat sich vielfach unter dem Anspruch einer Communion-Theologie verändert und damit auch das Verhältnis von priesterlichem Vorsteher und Konzelebranten, wie zurecht alle anderen Mitfeiernden bezeichnet werden können.²³

Von daher wird verständlich, dass es inzwischen Neu- und Umbauten von Kirchen gibt, die das von jeher aus monastischen Gemeinschaften oder Chören der Domkapitel bekannte Modell der Ellipse auf die Gesamtgemeinde übertragen: Altar und Ambo befinden sich hier wirklich inmitten der Gemeinde entsprechend dem Leitbild, dass sich das Mysterium der Gegenwart des auferstandenen Herrn in ihrer Mitte vollzieht, wie SC 7 und vor allem Art. 7 der Allgemeinen Einführung in das Römische Messbuch hinsichtlich der verschiedenen

¹⁸ Vgl. K. RICHTER, Das Verhältnis von Kirche und Liturgie. Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils. In: *HID* 54 (2000) 171–180.

¹⁹ DERS., Kirchenräume und Kirchenträume. Die Bedeutung des Kirchenraums für eine lebendige Gemeinde. Freiburg – Basel – Wien ²1999.

²⁰ Zur theologischen Entwicklung im Verständnis des Kirchenraums in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts vgl. A. GERHARDS, Räume für eine tätige Teilnahme. Katholischer Kirchenbau 1950–2000. München 2002, 16–32.

²¹ Vgl. u. a. Rudolf Schwarz (1897–1961). Werk, Theorie, Rezeption. Hg. C. Lienhardt. Regensburg 1997 (Kunstreferat der Diözese Linz. Reihe Kirchenbau 1).

²² R. SCHWARZ, Vom Bau der Kirche. Heidelberg ²1947, 79.

²³ H. B. MEYER, Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral. Regensburg 1989 (GDK 4) 491–493.

Gegenwartsweisen Christi besagen.²⁴ Dabei geht es nicht um irgendwelche Ideologien, sondern um die positiven Folgen solcher Raumgestalt nicht nur für die liturgische Feier, sondern auch für die Pastoral von Gemeinden insgesamt, wie durchweg alle Seelsorger berichten, die in derartigen „Communio“-Räumen tätig sind.²⁵

Dies ist nur ein konkretes Beispiel dafür, wie die Reform eine Generation nach der Verabschiedung von „Sacrosanctum Concilium“ weiter Früchte trägt. Und das nicht zuletzt, weil Kirchenreform und Liturgiereform untrennbar miteinander verbunden sind, denn – so Johannes Paul II. – „es besteht in der Tat eine sehr enge und organische Verbindung zwischen der Erneuerung der Liturgie und der Erneuerung des ganzen Lebens der Kirche“²⁶. „Bemühungen um eine Kirchenerneuerung und in deren Gefolge um eine Neuevangelisierung [können] nur dann und insoweit erfolgreich sein, wenn und insofern der ‚Ecclesia reformanda‘ eine ‚Liturgia reformanda‘ korrespondiert.“²⁷ Von daher lässt sich sagen: Eine „wahre Kirchenreform findet ihre Gebärmutter in der Liturgie als Quelle und Höhepunkt des kirchlichen Lebens, oder sie steht in der Gefahr, bloße Oberflächenkosmetik zu bleiben“²⁸. Es ist sicher keine Frage, dass sich grundsätzliche Bedenken gegen die Liturgiereform letztlich auf die Ekklesiologie richten²⁹, wie es auch sehr konkret der Wiener Weihbischof und seinerzeit als Konzilsstenograph tätige Helmut Krätzl bezeugt³⁰.

4. „Auf das Ziel zu, das uns das II. Vaticanum gesteckt hat“

Klar sein muss allerdings auch: Die gottesdienstliche Erneuerung ist ein ständiger Prozess, der aber nur dann möglich ist, wenn eine ständige Aufmerksamkeit und Bereitschaft dazu besteht. So gilt auch weiterhin, was der Münchener Liturgiker Reiner Kaczynski schon 25 Jahre nach Veröffentlichung der Konstitution schrieb: „Wer heute [. . .] fragt, ob dieses zentrale Anliegen der Erneuerung der Kirche erreicht ist, wird zugeben müssen, daß es so wenig erreicht ist, wie nach 10, 15 oder 20 Jahren, und so wenig, wie es nach 50 Jahren erreicht sein darf; denn eine Ecclesia semper reformanda braucht eine Liturgia semper reformanda. Die Frage wird richtiger lauten müssen, ob denn die Bereitschaft zu einer [. . .] noch nötigen Erneuerung des Gottesdienstes und durch ihn der Kirche vorhanden ist, oder ob man sich mit dem von Gemeinde zu Gemeinde unterschiedlichen Stand des einmal Erreichten zufriedengibt und nicht einmal etwas dagegen unternimmt, wenn alte, bereits für überwunden gehaltene Mißbräuche wieder aufleben oder neue entstehen.“³¹

²⁴ DEL 1 (s. Anm. 15) Nrr. 7 und 1402.

²⁵ Selbstverständlich ist die Ellipsenform nur eine, wenn auch sehr konsequente Möglichkeit für einen Communio-Raum. Vgl. dazu: Communio-Räume. Auf der Suche nach der angemessenen Raumgestalt der Liturgie. Hg. A. Gerhards – Th. Sternberg – W. Zahner. Regensburg 2003 (Bild – Raum – Feier. Studien zu Kirche und Kunst 2).

²⁶ Brief Dominicae Cena vom 24.2.1980, Nr. 13. In: DEL 2 (1997) Nr. 3950.

²⁷ W. BEINERT, Ekklesiologische Konsequenzen einer Theologie der Eucharistie. In: StZ 215 (1997) 736–746, hier 743.

²⁸ K. KOCH, Leben erspüren – Glauben feiern. Sakramente und Liturgie in unserer Zeit. Freiburg – Basel – Wien 1999, 90.

²⁹ Vgl. RICHTER (s. Anm. 18).

³⁰ H. KRÄTZL, Im Sprung gehemmt. Was mir nach dem Konzil noch alles fehlt. Mödling³ 1998, 27–46 zur „Erneuerung der Liturgie – ein Maßstab nachkonziliarer Reform“.

³¹ R. KACZYNSKI, Erneuerung der Kirche durch den Gottesdienst. In: Lebt unser Gottesdienst? Die bleibende Aufgabe der Liturgiereform. [FS B. Kleinheyer]. Hg. Th. Maas-Ewerd. Freiburg – Basel – Wien 1988, 15–37, hier 15f.

Das aber wird nicht durch ein langsames Unterlaufen der Vorgaben von „Sacrosanctum Concilium“ erreicht, sondern durch die Weiterführung ihres Rezeptionsprozesses. So plädiere ich mit einem jüngst verstorbenen intensiven Begleiter der Liturgiereform: „Auf zu Sacrosanctum Concilium, endlich vorwärts auf das Ziel zu, das uns das II. Vaticanum gesteckt hat.“³²

Zum Schluss noch eine persönliche Bemerkung: Meine Spiritualität ist geprägt durch das Leipziger Oratorium³³, das in der vor allem durch Industriearbeiter gebildeten Gemeinde Liebfrauen vorbereitete und praktizierte, was dann in der Liturgiekonstitution Bestätigung fand. Ohne dieses Konzil hätte ich wohl erhebliche Mühe gehabt, mich weiter in der katholischen Kirche verortet zu sehen.

³² B. KLEINHEYER, „Sacrosanctum Concilium 1986“. Eine Relecture der Liturgiekonstitution. In: LJ 38 (1988) 4–29, hier 28.

³³ Vgl. A. POSCHMANN, Das Leipziger Oratorium. Liturgie als Mitte einer lebendigen Gemeinde. Leipzig 2001 (EThSt 81).

Philipp Harnoncourt, Graz

Erreichtes – Nichterreichtes – Zurückgenommenes?

Ein kurzer kritischer Rückblick auf 40 Jahre Liturgiereform

Eine Reform kann nur gelingen, wenn den Verantwortlichen klar ist, *was* reformiert werden soll, *warum* reformiert werden soll und *wozu*, d. h. welches Ziel dadurch erreicht werden soll, und welche Reformmaßnahmen dafür geeignet und zielführend sind. Eine Reform hat nie ihren Sinn in sich selbst. Dieses Prinzip gilt selbstverständlich auch für die Liturgiereform des II. Vatikanums. Alle Verantwortlichen, sowohl jene, die die Reform beschließen, wie auch jene, die sie durchführen, müssen wissen, was Liturgie ist bzw. sein soll, sie müssen wissen, warum diese Reform notwendig ist und welche Ziele sie anstrebt. Das Konzil hat darum mit allem Nachdruck die sorgfältige liturgische Bildung – als Ausbildung und als Weiterbildung – gefordert. Und wer Konzilsdokumente und deren Begleittexte zu lesen versteht, nimmt auch wahr, dass die ausführlichen Verhandlungen in der Aula für die Konzilsväter selbst ein gründlicher liturgischer Bildungsprozess gewesen sind. Leider ist manches davon offensichtlich wieder vergessen worden.

Es ist wohl einleuchtend, dass in einem kurzen Beitrag für dieses Jubiläumsheft eine mir wichtig erscheinende „Evaluation“ der Liturgiereform nicht in extenso vorgenommen werden kann. Die Absicht meines Beitrags ist es daher, auf vier wichtige Aspekte hinzuweisen, die meiner Beobachtung nach allzu leicht, aber nicht ohne Schaden für die Liturgie der Kirche, übersehen werden:

1. Die Einordnung der nachkonziliaren Reform in einen größeren geschichtlichen Zusammenhang,
2. die Bestimmung des Wesens der Liturgie,
3. der Umgang mit normativen liturgischen Ordnungen,
4. die Beurteilung von Reformmaßnahmen in ihrer Hinordnung auf die Reformziele.

Diese Auswahl steht auch damit im Zusammenhang, dass ich hier nicht neue liturgie-theologische Spekulationen oder liturgiegeschichtliche Untersuchungen – so wichtig diese auch sein mögen! – vornehmen möchte, sondern etwas aus der persönlichen Erfahrung von etwa 60 Jahren erlebter, gefeierter und auch mitverantworteter Liturgie mitteilen will. Es bleibt den Jüngeren überlassen, die hier angerissenen Fragen ausführlicher zu bearbeiten.

1. Von der Liturgischen Bewegung zur Liturgiereform

Die Liturgiereform des Zweiten Vatikanums ist nicht zu verstehen, wenn man die Intentionen und Aktionen der *Liturgischen Bewegung* im französischen und deutschen Sprachgebiet nicht kennt. Seit den Festlegungen der nachtridentinischen Zeit wurde die Liturgie der römisch-katholischen Kirche fast nur noch als ein System von durch päpstliche Autorität geregelten Ritualen verstanden, das unveränderlich bleiben sollte und nur von dafür beauftragten Personen – den Klerikern – zu vollziehen war.¹

¹ Vgl. die Definitionen des CIC von 1917 (bes. can. 1256) und auch noch der Instruktion Pius XII. vom 3.9.1958 *De musica sacra et sacra Liturgia*.

Gründliche liturgiehistorische Untersuchungen seit dem 18. Jh. haben freilich ergeben, dass Liturgie von allem Anfang an Feier der versammelten Gemeinde(n) war, und „das Erwachen der Kirche in den Seelen“ (Romano Guardini, um 1920) um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert forderte die tätige Teilnahme aller Getauften an der Liturgie. Unzählig sind seither die Bemühungen um eine den Ursprüngen entsprechende und wesensgemäß gefeierte Gemeinde-Liturgie. Die verschiedenen Richtungen der Liturgischen Bewegung gelangten aber in ihren Bemühungen bald an Grenzen, die nur durch offizielle Reformen beseitigt werden konnten:

- (a) Die strengere monastische Richtung, welche die Entklerikalisierung bzw. die „Demokratisierung“ (Dom Lambert Bauduin OSB, 1909) der *bestehenden* Liturgie angestrebt hat und die Gemeinden zur Höhe der heiligen Liturgie hinaufführen wollte, musste feststellen, dass die lateinische Sprache immer nur für Eliten verständlich bleiben würde.
- (b) Die volksliturgische Bewegung (bes. Pius Parsch can.reg. und die Oratorianer in Leipzig), die der Muttersprache in den Feiern viel Platz eingeräumt hat und die Liturgie auf das Niveau der Gemeinden herunterholen wollte, musste „Vorbeter“ einführen, die den Zelebranten in den Hintergrund gedrängt haben.
- (c) Die Vertreter aller Richtungen mussten zur Kenntnis nehmen, dass die Verpflichtung des Zelebranten (bes. bei der Messe, analoge Regelungen gab es aber auch für das Offizium), alle liturgischen Texte selbst zu sprechen, die Zuordnung der einzelnen Stücke an die dafür zuständigen Personen und Gruppen unmöglich machte, so dass es in den sogenannten „liturgischen Messen“ ständig zu unerwünschten Verdoppelungen gekommen ist.

Den immer lauter werdenden Forderungen nach Reformen, um die unüberschreitbaren Grenzen zu beseitigen, hat schließlich das II. Vatikanum Rechnung getragen, das die Durchführung einer umfassenden Reform der Liturgie beschlossen hat.²

Wenn heute kritische Stimmen – etwa die des Schriftstellers Martin Mosebach³ – behaupten, dass diese Liturgiereform die Identität der katholischen Kirche mutwillig und unwiderruflich zerstört habe, weil sie den bis in die apostolische Zeit zurückreichenden heiligen Ritus abgeschafft und durch gänzlich profane Riten ersetzt habe, ist dasbarer Unsinn, womit allerdings nicht bestritten wird, dass in der gegenwärtigen Praxis unter Berufung auf die Reform auch manche Unsinnigkeiten produziert werden.

Ein kritischer Vergleich zwischen Initiativen der Liturgischen Bewegung und „Ergebnissen“ der sie bestätigenden Liturgiereform bringt allerdings Unterschiede zu Tage, die bedenkenswert sind. Die Liturgische Bewegung ist aus persönlichen Einsichten und Überzeugungen von Theologen und Seelsorgern in Gang gebracht worden, und in der Regel sind deren Anregungen auch nur von überzeugten Trägern dieser Bewegung, die sich ernsthaft und leidenschaftlich für die Liturgie der Kirche interessiert haben, übernommen und in die liturgische Praxis umgesetzt worden. Man konnte sich ja nicht auf tradierte Gewohnheiten

² Es ist jedoch darauf hinzuweisen, dass schon Pius X. eine „umfassende Reform der Liturgie“ für notwendig gehalten hat, für deren Durchführung er aber mindestens 30 Jahre angesetzt hat; Vgl. *Litterae circulares* an alle Bischöfe. In: AAS 4 (1912) 376, und *Motu Proprio* „*Abhinc duos annos*“. In: AAS 5 (1913) 449f. Sein Tod und der Erste Weltkrieg haben dieses Anliegen, das erst von Pius XII. wieder aufgegriffen worden ist, in Vergessenheit geraten lassen.

³ Vgl. M. MOSEBACH, *Häresie der Formlosigkeit. Die römische Liturgie und ihr Feind*. Wien 2002.

stützen. Die Reform hingegen ist von höchster Autorität beschlossen und angeordnet worden, und das macht es leider möglich, unter Berufung auf das Konzil auch ohne entsprechende Einsicht und Überzeugung entweder nichts anderes zu tun, als alte Anordnungen durch neue zu ersetzen und wie ehemals nur „vorschriftsmäßig“ zu zelebrieren, oder aber sich Freiheiten in der „Gestaltung“ der Liturgie zu gestatten, die keineswegs gerechtfertigt sind.

Eine dem Konzilsauftrag gemäß erneuerte Liturgie setzt voraus, dass von den für die einzelnen Feiern Verantwortlichen auch nachgedacht und meditiert wird, worum es in der Liturgie der Kirche geht und welche Ansprüche die richtig verstandene Liturgie selbst unerbittlich erhebt.

2. Wandel des Liturgie-Begriffs

Auf drei besonders charakteristische Veränderungen in der Wesensbestimmung der Liturgie möchte ich hinweisen, weil sie für die recht vollzogene Feier nachhaltige Bedeutung haben.

2.1 Vom offiziellen äußeren Ritual zum feiernd vergegenwärtigten Geheimnis des Glaubens

Die Begriffe *Liturgie* bzw. *cultus publicus* der Kirche wurden in der Regel nur als Zeremoniell verstanden, das in den autorisierten liturgischen Büchern genau geregelt und streng vorgeschrieben war. Die Rede von den „Zeremonien“ war gang und gäbe; jede Kathedrale und jeder Bischof hatte einen für die richtigen Vollzüge verantwortlichen Zeremoniär, der alle Regeln beherrschen musste. Ich weiß das sehr genau, weil ich selbst vier Jahre „bischöflicher Zeremoniär“ war und Rubriken studieren musste. Die liturgische Ausbildung begnügte sich häufig damit, die rituellen Vollzüge korrekt zu vermitteln.

Statt von Zeremonien wird jetzt von *Feiern der Kirche* gesprochen, und damit sind nicht nur deren *Formen* sondern immer auch der darin ausgedrückte gefeierte *Inhalt* gemeint. Feiernswert und in den Feiern vergegenwärtigt sind die Großtaten Gottes: Schöpfung, Bund, Befreiung, Führung in Huld und Treue bis zur Vollendung. Zentrales, die Schöpfung befreiendes und vollendendes Ereignis ist das Mysterium Christi, seine Erniedrigung und Erhöhung „für uns Menschen und um unseres Heiles willen“, wie es die Kirche im *Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum* bekennt. Dieses Ereignis und seine Feier sind trinitarisch geprägt: Gott handelt durch sein Wort in der Kraft des Geistes; die Kirche dankt und preist Gott, den Vater, durch den Sohn im Heiligen Geist.

Die Liturgiekonstitution des Konzils hebt diese Erkenntnis schon im ersten Teil des ersten Kapitels *I. Das Wesen der heiligen Liturgie und ihre Bedeutung für das Leben der Kirche* deutlich hervor: Christus selbst vollzieht das Heilswerk, und er trägt seiner Kirche nicht nur auf, es feiernd zu vergegenwärtigen, sondern „er gesellt sich in diesem großen Werk, in dem Gott vollkommen verherrlicht und die Menschheit geheiligt wird, immer wieder die Kirche zu [. . .]. Mit Recht gilt also die Liturgie als Vollzug des Priesteramtes Christi; [. . .] Infolgedessen ist jede liturgische Feier als Werk Christi, des Priesters, und seines Leibes, der die Kirche ist, in vorzüglichem Sinn heilige Handlung, deren Wirksamkeit kein anderes Tun der Kirche an Rang und Maß erreicht.“ (art. 7).

2.2 Vom Offizium der Kleriker zum Vollzug der Kirche in der versammelten Gemeinde

Die Feiern der Kirche(n) waren von Anfang an gemeinschaftliche Feiern aller versammelten Christen, durchaus analog zu den Feiern der Synagoge der Juden. In fast allen Kir-

chen, besonders aber in jenen mit nicht mehr oder mit nie verständlicher Liturgiesprache, ist im Lauf der Geschichte eine Klerikalisierung eingetreten, die dann auch theologisch legitimiert werden musste. In der römisch-katholischen Kirche konnte gemäß CIC (1917), can. 1256, Liturgie nur von Personen vollzogen werden, die dazu ermächtigt (*personae ad hoc deputati*) waren. Um dieser Regel Rechnung zu tragen sollten nur Kleriker oder Personen männlichen Geschlechts – immerhin potentielle Kleriker! – ministrieren und im Chor singen.

Die Konzilskonstitution fordert demgegenüber nachdrücklich: „Alle Gläubigen möchten zu der vollen, bewussten und tätigen Teilnahme an den liturgischen Feiern geführt werden, wie sie das Wesen der Liturgie selbst verlangt und zu der das Volk [. . .] kraft der Taufe Recht und Amt besitzt“ (art. 14).

Leider hat man in nicht wenigen Liturgiefeiern – besonders mit Kindern, Jugendlichen und speziellen Gruppen – auch heute noch (oder schon wieder?) den Eindruck, dass nur die Kleriker tatsächlich Liturgen sind, und dass die geforderte *conscia atque actuosa participatio* nicht mehr ist als eine irgendwie dazu passende Beschäftigung der Gottesdienstbesucher.

2.3 Vom geschuldeten Kult zum Heilsdialog zwischen Gott und dem Menschen

Moraltheologisch galt Kult als Schuldigkeit des Geschöpfes seinem Schöpfer gegenüber, und dementsprechend wurde der *cultus publicus*, die Liturgie der Kirche, ausschließlich als ein zu Gott aufsteigendes Tun der Menschen – besonders Gebet und Opfer – charakterisiert.

Aus der oben dargelegten Einsicht, dass in der Liturgie der Kirche das Heilswirken Gottes durch Christus im Heiligen Geist memorierend gefeiert und vergegenwärtigt wird, ergibt sich, dass auch in der Liturgie zunächst Gott selbst handelt, sich dem Menschen heilend zuwendet, und erst dann – dieser Zuwendung antwortend – dankend und bittend sich an Gott wendet. Liturgie ist also nicht nur die kultische Antwort des Menschen auf die zuvor ergangene Heilszuwendung Gottes, sondern diese selbst ereignet sich in der Liturgie. Es ist darum plausibel begründet, dass der missverständliche Begriff „Kult“ durch das Wort „Gottesdienst“ abgelöst werden sollte, in welchem beide Dimensionen – die absteigende als Dienst Gottes am Menschen und die aufsteigende als Dienst des Menschen an Gott – ausgedrückt sind.

3. Sachgehorsam versus Normengehorsam

Wenn Liturgie nicht länger als verordnetes Ritual verstanden wird, sondern als Feier in der Versammlung, dann ist es konsequent, dass es vor aller positiven Normensetzung allgemeine Prinzipien für den Vollzug gibt und geben muss, die im Wesen der Liturgie gründen. Mit anderen Worten gesagt: Liturgie ist zunächst und primär *wesens-gemäß* zu feiern und erst sekundär *normen-gemäß*. Wenn positive Normen der wesensgemäßen Feier entgegenstehen – wie seinerzeit z. B. das Vortragen von Lesungen in einer unverständlichen Sprache und mit dem Rücken zu den Adressaten –, dann müssen sie geändert oder übertreten werden. Einigen Repräsentanten der Liturgischen Bewegung war das klar; sie haben sich über manche Regel hinweggesetzt – mit dem Hinweis auf „vorausilendem Gehorsam“

(*oboedientia antecipiens*), da sie von künftigen Reformen überzeugt waren. Sie haben aber auch manche Konsequenzen aus ihrem Verhalten ertragen müssen.⁴

Wenn heute geltende Normen kritisiert oder übertreten werden, sieht man darin fast immer ein Zeichen einer allgemein um sich greifenden Disziplinlosigkeit. Es muss darum darauf hingewiesen werden, dass es auch ein Zeichen disziplinierter Verantwortung gegenüber jenen Vollzugs-Gesetzen, die sich aus dem Wesen der Liturgie ergeben, sein kann. In der Regel fordert die Beachtung dessen, was wesensgemäß ist, mehr Verantwortung und tieferen Sachverstand als der bloße Normen-Gehorsam. Es ist leichter zu fragen und zu beantworten: Was ist vorgeschrieben? Was ist erlaubt? Was ist verboten?, als zu erkennen, welcher Vollzug einer Feier ihrem Wesen entspricht.

Die angeschnittene Frage ist hoch aktuell, aber auch delikat. Hier mögen einige Hinweise genügen:

a) Liturgie muss *stiftungsgemäß* gefeiert werden:

Sofern es Aufträge des Herrn gibt, sind diese zu erfüllen, in jedem Fall aber hat Liturgie dem Leben und Werk Christi, wie es in der Schrift bezeugt ist, zu entsprechen.

b) Liturgie muß *traditionsgemäß* gefeiert werden:

Als Feier der Kirche und – ganz konkret – einer bestimmten Ortskirche hat jede Liturgie eigentümliche Kennzeichen herausgebildet, die als Identitäts- oder Wiedererkennungsmerkmale die *Kirchlichkeit* der Liturgie zum Ausdruck bringen. Liturgie ist nie privat (!) und hat nicht willkürlichen Vorlieben zu dienen. Der Anspruch der Mitfeiernden ist berechtigt, die Kirchlichkeit von Gottesdiensten erkennen zu können. Der amtlich verordnete Klerikalismus der Liturgie, den die Reform zu überwinden trachtet, ist eher erträglich, als der eigenmächtige Klerikalismus mancher Zelebranten, die den Mitfeiernden Zeichen erkennbarer Kirchlichkeit vorenthalten.

c) Liturgie muss *situationsgerecht* gefeiert werden:

Die konkrete Situation, in der gefeiert wird, ist vor allem durch den Anlass einer Feier, durch die Mitfeiernden und durch spezielle Gegebenheiten des Hier-und-Jetzt gekennzeichnet. Die Berücksichtigung der konkreten Situation einer Feier in eben dieser Feier setzt Einfühlungsvermögen und Takt voraus. Dabei darf aber nicht übersehen werden, dass jede Feier auch aus sich selbst Ansprüche stellt, die zu beachten sind. Es ist leicht einzusehen, dass die Feier der Messe in manchen Situationen nicht angebracht ist, weil in ihr gründende Voraussetzungen fehlen! Aus den unterschiedlichen Formen von Liturgie (Messe, Stundengebet, Wortgottesdienst, Sakramente, Sakramentalien usw.) ist gemäß der konkreten Situation die richtige zu wählen. Doch auch die geltenden Normen für die Auswahl eines Messformulars lassen deutlich die Absicht erkennen, die jeweilige Situation zu berücksichtigen.

d) Jede Liturgie als ganze und in ihren Teilen muss *gestaltgerecht* gefeiert werden:

Jede Feier und alle Feier-Elemente haben erkennbare, formale Gestalten, denen bestimmte Vollzugsgesetze entsprechen: Zum *Mahl* gehören Teilnehmer, Tisch, Speise und Trank, Tischgebet, Essen und Trinken, . . .; die *Memoria* bedarf der Anamnese; *Gesänge* sind zum Singen bestimmt; *Lesungen* müssen hörbar und verständlich der Gemeinde vorgetragen werden; jeder *Gruß* verlangt die Zuwendung zu den Begrüßten usw.

⁴ Vgl. Th. MAAS-EWERD, Liturgie und Pfarrei. Paderborn 1969 (Lit!); A. POSCHMANN, Das Leipziger Oratorium. Leipzig 2001 (EThS 81).

e) Jede Liturgie als ganze und in ihren Teilen muss auch *funktionsgerecht* vollzogen werden:

Unter Funktion ist der Sinn oder das Ziel einer Feier bzw. eines Feierteiles zu verstehen. *Eröffnung* ist eine Funktion: sie führt zusammen, stimmt ein und soll die Gegenwart des Herrn erkennen lassen; dieser Funktion sind die Elemente der Eröffnung zugeordnet. Die einzelnen Abschnitte einer Feier mit ihren Funktionen stehen untereinander in einem Zusammenhang, der Unterschiede im Stellenwert aufweist. Wortgottesdienst und Eucharistie in der Messfeier sind Hauptteile, Eröffnung und Abschluss bilden den Rahmen, der nicht mehr Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen sollte als die Hauptteile.

Bei kritischem Beobachten, was sich so in den verschiedenen Gemeinden oder auch bei Gottesdienst-Übertragungen in Hörfunk und Fernsehen liturgisch tut, habe ich den Eindruck gewonnen, dass sowohl in den Kirchenleitungen wie auch an der Basis, der Schritt hin zur vorrangigen Beachtung dessen, was *wesensgemäß* ist, entweder noch nicht erfolgt ist, oder gar nicht gewünscht wird oder vielleicht sogar wieder zurückgenommen worden ist.

4. Reformziele und Reformmaßnahmen

Das Konzil hat der Liturgiereform Ziele – vordergründige und hintergründige – vorgegeben, und um diese zu erreichen wurden bestimmte Reformmaßnahmen getroffen. Solche Maßnahmen sind Schritte auf Ziele hin, aber nicht selbst schon Ziele. Ob die Maßnahmen richtig angeordnet und durchgeführt worden sind, oder, mit anderen Worten, ob die Reformschritte richtig gesetzt wurden, ist daran zu beurteilen, ob die angestrebten Ziele auch erreicht worden sind.

Die Konzilskonstitution nennt als tiefstes Ziel *das Leben der Kirche, der Gemeinde, der einzelnen Christen aus der Vereinigung mit dem Geheimnis Christi*. Das ist schwer zu erreichen, und ob es erreicht oder nicht erreicht ist, lässt sich schwer feststellen. Jedenfalls aber darf kein einzelner Reformschritt diesem innersten Ziel widersprechen!

Tätige Mitfeier aller Versammelten (gemäß einer recht verstandenen Rollenverteilung) kann sowohl als vorläufiges Ziel wie auch als Reformmaßnahme angesprochen werden, wie ja auch sonst auf längeren Wegen, die vorläufigen Ziele kürzere und überschaubare Teilstrecken markieren. Ein bloßes Mittun – böse Zungen sprechen von liturgischem Aktionismus – ohne erkennen zu lassen, woran mitgetan wird, zeigt, dass ein vorläufiges Ziel schon für das letzte gehalten wird. Formen, die das aktive Mittun erleichtern, sind so zu wählen und zu vollziehen, dass etwas vom gefeierten Christus-Mysterium durchschimmert und wahrgenommen werden kann!

Erfassen-können, worum es in der ganzen Feier und in ihren Teilen geht, ist ebenfalls sowohl ein vorläufiges Ziel wie auch ein Reformschritt. Maßnahmen, die der besseren Verständlichkeit der Liturgie dienen sollten, sind am häufigsten missglückt, weil man meinte, vieles oder alles, was sich dem unmittelbaren Verstehen widersetzt hat, auf Verständlichkeit hin reduzieren zu müssen. Verständnis im Hinblick auf den Glauben ist aber etwas anderes als rationales Verstehen von Alltäglichkeiten. Das auf den ersten Blick schnell Verständliche ist meistens schon bald als oberflächlich durchschaut und wird in Wiederholungen nur noch langweilig. Die Wiederholung von Feiern und Feier-Elementen ist in der Regel ein guter Prüfstein für ihre Angemessenheit. Geht es also in der Liturgie darum, die tiefsten Geheimnisse des Glaubens – das Mysterium der Trinität, das Mysterium Chri-

sti, das Mysterium der Vergebung, das Mysterium der Vollendung – den Feiernden nahe zu bringen und ihnen eine Ahnung davon zu vermitteln, dann muss das „Erfassen-können“ mit einem „Sich berühren lassen“ Hand in Hand gehen. Das nicht sofort Zugängliche, das rationalem Zugriff sich Widersetzende ist, sofern es Aufmerksamkeit weckt, dem Heiligen eher angemessen als das oberflächlich Fromme oder das gefällig Schöne, zu welchem so oft Zuflucht genommen wird.

Wenn das Gelingen der Liturgiereform daraus zu erheben ist, ob die Feiernden dadurch näher an das tiefste Ziel herankommen, sind große Erfolgsmeldungen leider nicht angebracht. Die Feststellung, dies sei ein Geheimnis der Gnade und die Reform müsse sich eben mit vorläufigen Zielen – Mitfeier und Verstehen – begnügen, macht es sich zu leicht. Wie aber auch umgekehrt die Feststellung, dass der abnehmende Gottesdienstbesuch ein Erweis dafür sei, dass die Liturgiereform einen falschen Weg eingeschlagen habe, das eigentliche Problem nicht trifft.

Können wir so feiern, dass die rettende Gegenwart des Heiligen gnadenhaft spürbar wird?

Reinhold Malcherek, Troisdorf-Bergheim

„Vollzug des Priesteramtes Jesu Christi“ (SC 7)

(Liturgie in personaler Dimension

I. Was ist Liturgie?

Was ist gemeint, wenn von christlicher Liturgie bzw. christlichem Gottesdienst die Rede ist? Geht es dabei um Rituale und Zeremonien, die das religiöse Leben, wie auch in anderen Religionen, umgeben und bestimmen? Ist kultisches Handeln gemeint, in dem der Mensch die ihm auferlegte Pflicht zur Gottesverehrung leistet? Handelt es sich um Gemeinschaftserfahrung einer Gruppe von Gläubigen? Ein Blick in die Geschichte lässt zahlreiche Definitionen des Begriffs „Liturgie“ erkennen, die Herman Schmidt zusammengetragen hat.¹ Eine für die katholische Kirche allgemein verbindliche Liturgiedefinition scheint es nicht zu geben. Auch das II. Vatikanische Konzil übt sich im „Verzicht [. . .] auf eine Definition der Liturgie“, was nach Angelus A. Häußling die „noch notwendige Klärung ermöglichen“ soll.²

Die folgenden Überlegungen wollen keine vergleichend-systematisierende Reflexion der bisher durch die wissenschaftliche Theologie – vornehmlich in Gestalt der Liturgiewissenschaft – bzw. durch lehramtliche Verlautbarungen vorgelegten Liturgiedefinitionen geben. Auch wird bei der Frage nach der Liturgie nicht der Ansatz von der Etymologie her gewählt.³ Grundlage der vorliegenden Reflexion stellt die Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils „Sacrosanctum Concilium“ dar. Von diesem Konzilsdokument her soll christliche Liturgie – hier in ihrer katholischen Ausprägung – wesentlich in personaler Dimension bestimmt werden: Christliche Liturgie bzw. christlicher Gottesdienst ist eine Person, nämlich Jesus Christus. Präziser gesagt: Liturgie ist personale Begegnung mit Gott durch Jesus Christus im Heiligen Geist.⁴

¹ Vgl. H. A. P. SCHMIDT, *Introductio in Liturgiam Occidentalem*. Rom 1960, 47–87.

² A. A. HÄUSSLING, Art. Liturgie. In: LThK³ 6, 969–970, hier: 970.

³ Vgl. zur Etymologie von „Liturgie“ bzw. „Leitourgia“: E. RAITZ VON FRENTZ, *Der Weg des Wortes „Liturgie“ in der Geschichte*. In: EL 55 (1941) 74–80; E. J. LENGELING, Art. Liturgie, Liturgiewissenschaft. In: NHTG 3, 279–305, hier: 279–282; HÄUSSLING, ebd. 969; SCHMIDT (s. Anm. 1) 33–46.

⁴ Vor dem Hintergrund des in diesem Artikel thematisierten personalen Liturgieverständnisses ist eine Beobachtung auf dem Buchmarkt interessant, die die optische Präsentation betrifft. In letzter Zeit sind Publikationen zur Eucharistiefeier erschienen, die auf dem Einband Dinghaftes präsentieren: Das Buch von Joachim Kardinal Meisner und Hans-Günther Kaufmann „Die Heilige Messe“ ist auf dem Titeleinband mit einem Photo versehen, das einen Kelch mit Kelchtuch, Palla und Hostienschale übereinander gestapelt zeigt; der von Thomas Söding herausgegebene Sammelband „Eucharistie“ zeigt auf dem Einband eine Hostienschale mit Hostien; das jüngst zur Thematik erschienene Buch von Bischof Gerhard Ludwig Müller „Die Messe“ präsentiert sich mit dem Bild eines Kelches auf dem Umschlag. Wohl gemerkt: Hier geht es nicht um den Inhalt der betreffenden Publikationen, sondern ausschließlich um die optische Präsentation. Wird nicht durch diese dinghafte Darstellung ein ebensolches Liturgieverständnis suggeriert? Wenn man von der Titelblattgestaltung ausgeht, müsste man dann nicht annehmen, dass offensichtlich liturgisches Gerät typisch ist für die Feier der Heiligen Messe? Warum wird nicht z. B. eine liturgische Versammlung bei der Feier der Eucharistie abgebildet? Dass die Aufmachung auch unter personalem

II. Die Konstitution „Sacrosanctum Concilium“ des II. Vatikanischen Konzils: Liturgie in personaler Dimension

Am 4. Dezember 1963 wurde die Konstitution über die heilige Liturgie „Sacrosanctum Concilium“ (SC) als das erste Dokument des II. Vatikanischen Konzils mit überwältigender Mehrheit verabschiedet.⁵ Erstmals hatte sich ein Konzil detailliert in einem eigenen Dokument mit der Liturgie der Kirche befasst. Dabei ging es den Konzilsvätern, wie die Liturgiekonstitution deutlich erkennen lässt, vor allem auch um eine solide theologische Grundlegung liturgischen Feierns.⁶ Dieses liturgietheologische Fundament ist für die folgenden Überlegungen von zentralem Interesse.

Aspekt möglich ist, zeigt die Neuauflage des Werkes von Johannes H. Emminghaus „Die Messe“: Der Umschlag zeigt eine künstlerische Darstellung des Abendmahls Jesu mit seinen Jüngern. Vgl. J. MEISNER – H.-G. KAUFMANN, Die heilige Messe. Augsburg 1997; Eucharistie. Positionen katholischer Theologie. Hg. Th. Söding. Regensburg 2002 (Themen der katholischen Akademie in Bayern); G. L. MÜLLER, Die Messe. Quelle christlichen Lebens. Augsburg 2002; J. H. EMMINGHAUS, Die Messe. Wesen – Gestalt – Vollzug. Durchges. und überarb. von Th. Mass-Ewerd. Klosterneuburg⁶ 1997 (SPPI 1).

⁵ Vgl. zu Genese, Text und Kommentar der Liturgiekonstitution: Die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie. Lat.-dt. Text mit einem Kommentar von E. J. Lengeling. Hg. E. J. Lengeling. Münster² 1965 (RLGD 5/6); J. A. JUNGSMANN, Einleitung und Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie. In: LThK². E 1, 10–109; H. SCHMIDT, Die Konstitution über die heilige Liturgie. Text, Vorgeschichte, Kommentar. Freiburg 1965; zur Geschichte von „Sacrosanctum Concilium“ im Überblick u. a.: A. BUGNINI, Die Liturgiereform 1948–1975. Zeugnis und Testament. Dt. Ausgabe hg. von J. Wagner unter Mitarb. von F. Raas. Freiburg 1988, 25–71; G. CAPRILE, Cronistoria della costituzione liturgica. In: La Costituzione sulla sacra Liturgia. Genesi storico-dottrinale. Testo latino e trad. ital. Esposizione e commento. Norme di applicazione. Riforma liturgica nel mondo. Torino 1967 (CMC 14) 53–198; M. PAIANO, „Sacrosanctum Concilium“. Der schwierige Weg zur Liturgiekonstitution des II. Vaticanums. In: HID 53 (1999) 82–94, 155–167; A. G. MARTIMORT, La Constitution sur la Liturgie de Vatican II. Esquisse Historique. In: BLE 85 (1984) 60–74; zur Geschichte des II. Vatikanischen Konzils allgemein u. a.: Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965). 2 Bde [bisher]. Hg. G. Alberigo. Dt. Ausg. hg. von K. Wittstadt. Mainz – Leuven 1997 [2000]; O. H. PESCH, Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965). Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte. Würzburg⁴ 1996; G. CAPRILE, Die Chronik des Konzils und der nachkonziliaren Arbeit vom Oktober 1958 bis Dezember 1967. In: LThK². E 1, 624–664.

⁶ So konstatiert Lengeling: „Die Konstitution über die Liturgie wollte eine theologische Schau der Liturgie inaugurieren und zwar [...] mit weitreichenden Konsequenzen für Form, Struktur, Inhalt und Lebenskraft des Gottesdienstes“ (E. J. LENGELING, Die Reform der Liturgie und ihr theologischer Hintergrund. In: BiLi 39 [1966] 259–273, hier: 266). Jedoch war am Beginn der Arbeit der konziliaren Vorbereitungskommission für die Liturgie im November 1960 eine solche theologische Fundierung des Liturgieschemas zunächst nicht angezielt und deren Notwendigkeit umstritten. Erst im Laufe der Beratungen auf der ersten Plenarsitzung der Vorbereitungskommission wurde die Forderung nach einer liturgietheologischen Reflexion erhoben und eine nachträglich konstituierte Unterkommission mit dieser Aufgabe betraut. Vgl. BUGNINI, ebd. 37; JUNGSMANN, ebd. 18; SCHMIDT, ebd. 71. Nach Lengeling war es gerade die Arbeit dieser Unterkommission, die die Grundlage zum ersten Kapitel der Liturgiekonstitution schuf, „ohne welches SC keine ‚Konstitution‘, sondern ein bloßes Reformdekret geworden wäre“ (E. J. LENGELING, Liturgiereform 1948–1975. Zu einem aufschlußreichen Rechenschaftsbericht. In: ThRv 80 [1984] 265–284, hier: 270). Vgl. dazu auch DERS., Die Lehre der Liturgiekonstitution vom Gottesdienst. In: Pastorale Liturgie. Vorlesungen, Predigten und Berichte vom Liturgischen Kongreß Berlin 1965. Hg. W. Krawinkel. Leipzig 1965, 27–52, hier: 27.

1. Die liturgietheologische Grundlegung von „Sacrosanctum Concilium“

Im Textgefüge der Liturgiekonstitution nehmen die Artikel fünf bis acht eine Schlüsselposition ein. Sie bilden im ersten Kapitel, das „Allgemeine Grundsätze zur Erneuerung und Förderung der heiligen Liturgie“ behandelt, den Anfang des ersten Abschnitts, der „Das Wesen der heiligen Liturgie und ihre Bedeutung für das Leben der Kirche“ thematisiert und insgesamt die Artikel 5 bis 13 umfasst.⁷ Hier findet sich, wie Josef Andreas Jungmann kommentiert, die „solide theologische Unterbauung“⁸ der Konstitution, und es kommt nach Einschätzung von Klaus Wittstadt der „Kern einer neuen Sichtweise des Gottesdienstes“⁹ zur Sprache. Das Heilshandeln Gottes mit den Menschen bildet diesen Kern. Peter Hünemann macht unter anderem mit Blick auf SC 5 bis SC 7 darauf aufmerksam, dass sich da, wo das II. Vatikanum über die Sakramente handelt der Kontext der Aussagen gewandelt hat: So sind die „Sakramente von vornherein eingeordnet in jenes göttlich-menschliche Mitteilungsgeschehen, in dem die Kirche konstituiert wird und von dem sie bleibend getragen ist“¹⁰. Hier vollzieht das Konzil einen Paradigmenwechsel in der Liturgietheologie.¹¹ Im Vergleich zur Liturgie-Enzyklika „Mediator Dei“ Pius XII. (1947), die viele inhaltliche Berührungspunkte mit der Liturgiekonstitution aufweist¹², wird dieser Wechsel der Perspektive besonders als unterscheidend deutlich: Während die Enzyklika in der Bestimmung des Wesens der Liturgie der Kirche bei der Pflicht des Einzelnen bzw. der Gemeinschaft zur Gottesverehrung ansetzt (Nr. 13–15) und damit den „cultus debitus“ zum liturgietheologischen Paradigma macht, setzt „Sacrosanctum Concilium“ mit Artikel 5 soterisch beim

⁷ Bugnini urteilt, dass das erste Kapitel den „wichtigsten Teil der ganzen Konstitution“ darstellt: BUGNINI (s. Anm. 5) 37.

⁸ Jungmann (s. Anm. 5) 18. Auch Cyprian Vagaggini qualifiziert SC 5 bis SC 13 als das „allgemeine theoretische Fundament der ganzen Konstitution“ (C. VAGAGGINI, Die vom Konzil angenommenen Grundsätze für die Liturgiereform. In: *HID* 17 [1963] 8–15, hier: 9).

⁹ K. WITTSTADT, Am Vorabend des Zweiten Vatikanischen Konzils (1. Juli – 10. Oktober 1962). In: *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils* (s. Anm. 5) 457–560, hier: 470.

¹⁰ P. HÜNNEMANN, Reflexionen zum Sakramentenbegriff des II. Vatikanums. In: *Glaube im Prozeß. Christsein nach dem II. Vatikanum*. [FS K. Rahner]. Hg. E. Klinger – K. Wittstadt. Freiburg 1984, 309–324, hier: 310. Vgl. dazu auch ebd. 311–314.

¹¹ Vgl. W. HAHNE, Gottes Volksversammlung. Die Liturgie als Ort lebendiger Erfahrung. Freiburg 1999, 176–181.

¹² So findet sich z. B. die Charakterisierung der Liturgie als „Vollzug des Priesteramtes Jesu Christi“ (SC 7) bereits in „Mediator Dei“ Nr. 22: „[. . .] das Priestertum Jesu Christi lebt und wirkt jederzeit durch alle Jahrhunderte hindurch, da die heilige Liturgie nichts anderes ist als die Ausübung dieses Priesteramtes“ (PIUS XII., Rundschreiben Über die heilige Liturgie. [20. November 1947: „Mediator Dei“]. Lat. Text nach den „Acta Apostolicae Sedis“. Dt. Text nach der von der Vatikanischen Druckerei vorgelegten Übersetzung. Freiburg 1948, 25). Vgl. dazu auch: LENGELING (s. Anm. 5) 23; S. MARSILI – D. SARTORE, Art. Liturgia. In: *Liturgia*. Mailand 2001, 1037–1054, hier: 1040–1042; S. MARSILI, La Liturgia, momento storico della salvezza. Casale Monferrato [1979] ²1986 (Anàmnese 1) 80–82. So wie hier nimmt „Sacrosanctum Concilium“ öfters direkt oder indirekt Bezug auf „Mediator Dei“. Vgl. C. BRAGA, La natura della liturgia nella Mediator Dei e nella Sacrosanctum Concilium. In: *Liturgia opus trinitatis. Epistemologia liturgica. Atti del VI Congresso Internazionale di Liturgia*. Rom, Pontificio Istituto Liturgico, 31 ottobre – 3 novembre 2001. Hg. E. Carr. Rom 2002 (StAns 133, ALit 24) 25–48; A. CATELLA, Dalla Costituzione Conciliare „Sacrosanctum Concilium“ all'Enciclica „Mediator Dei“. Un percorso interpretativo. In: La „Mediator Dei“ il Centro di Azione Liturgica. 50 Anni alla Luce del Movimento Liturgico. Rom 1998 (BEL.Pa 18) 11–43; B. NEUNHEUSER, „Mediator Dei et hominum“ 20 Novembre 1947–1997. In: *RivLi* 84 (1997) 767–778, besonders: 774–778.

Heilswillen Gottes an, um von da aus Liturgie zu begreifen.¹³ So entwickelt die Liturgiekonstitution eine „heilsgeschichtliche Schau der Liturgie“¹⁴ und betont in vielen Aussagen, dass die Geschichte Gottes mit den Menschen die Basis des Glaubens und folglich dessen liturgischer Feier darstellt¹⁵. Die Liturgie lässt die Feiernden, wie Schmidt in seinem Kommentar prägnant herausarbeitet, den „Gott mit uns“, den Emmanuel, erleben“, in ihr „erfahren wir in sinnenfälliger Weise, mit welcher Liebe sich Gott für die Welt interessiert“¹⁶.

Wie fundiert „Sacrosanctum Concilium“ nun die Liturgie in heilsgeschichtlicher Perspektive? Darauf ist jetzt in einem skizzenhaften Überblick einzugehen.

SC 5 thematisiert das Heilshandeln Gottes in der Geschichte, wobei als dessen Basis sein alle Menschen umfassender Heilswille benannt wird. Gottes Wirken im Leben des Volkes Israel wird nur sehr kurz angesprochen und als „Vorspiel“ der Zeit des Neuen Bundes verstanden.¹⁷ Ausführlicher wird das Christusmysterium zur Sprache gebracht: die Inkarnation und Geistsalbung des Sohnes Gottes und sein Heilswirken als Mittler zwischen Gott und den Menschen. Das Handeln Jesu Christi zum Heil der Menschen qualifiziert Artikel 5 in doppelter Weise als „Werk der Erlösung der Menschen und der vollendeten Verherrlichung Gottes“. Es kulminiert in dem zentralen Geschehen von Leiden, Tod, Auferstehung und Himmelfahrt Christi, das hier erstmals im Dokument in dem Begriff „Pascha-Mysterium“ zusammengefasst wird.¹⁸ Diese „Kurzformel“ der Selbstmitteilung Gottes in der Geschichte des Heils¹⁹ bringt die soterische Grundorientierung der Liturgiekonstitution ins-

¹³ Vgl. „Mediator Dei“ 13–22; SC 5–8; M. C. Matura, Liturgie, Werk des Heils. Die Konstitution über die Liturgie und die Mysterientheologie. In: *Österliches Heilsmysterium. Das Paschamysterium – Grundmotiv der Liturgie-Konstitution*. Hg. Th. Bogler. Maria Laach 1965 (LuM 36) 7–11, hier: 9f; A. Grillo, *Introduzione alla teologia liturgica. Approccio teorico alla liturgia e ai sacramenti cristiani*. Padova 1999 (Caro Salutis Cardo Sussidi 3) 222–228; Marsili – Sartore, ebd. 1042f; Braga, ebd. 37–48.

¹⁴ Lengeling (s. Anm. 5) 13. Vgl. dazu auch Jungmann (s. Anm. 5) 18.

¹⁵ Rinaldo Falsini stellt neben der ekklesialen besonders auch die soterische Konzeption von Liturgie mit Blick auf SC 5 bis SC 13 als charakteristisch für die Liturgiekonstitution heraus. Vgl. R. Falsini, *La liturgia come „culmen et fons“: genesi e sviluppo di un tema conciliare*. In: *Nel rinnovamento liturgico il passaggio dello spirito*. [FS R. Falsini]. Hg. E. Mazza – G. M. Compagnoni. Rom 2001 (BEL.S 111) 289–307, hier 302f; dazu auch S. Rosso, *Un popolo di sacerdoti. Saggio di liturgia fondamentale*. Rom 1999 (BSRel 155) 271f; R. Lachenschmidt, *Heilswerk Christi und Liturgie. Verständnis der Fortdauer des Heilswerkes Christi in der Liturgie aus der Überzeitlichkeit des Christusgeheimnisses*. In: *ThPh* 41 (1966) 211–227, hier 216–219; F. Trudu, *Liturgia e storia della salvezza in Sacrosanctum Concilium*. In: *Liturgia* 35 (2001) 114–125.

¹⁶ Schmidt (s. Anm. 5) 139.156. Schmidt kommentiert die gesamte Liturgiekonstitution in heilsgeschichtlicher Perspektive wesentlich vom Aspekt des „Gott mit uns“ her. Vgl. bes. ebd. 131–148.

¹⁷ SC 5 verweist stichwortartig mit Hebr 1,1 auf das frühere vielgestaltige Sprechen Gottes zu den Vätern durch die Propheten und spricht allgemein von den „göttlichen Machterweise[n] am Volk des Alten Bundes“.

¹⁸ Jungmann erkennt in dem Begriff „Pascha-Mysterium“ ein Leitmotiv der gesamten Liturgiekonstitution; auch Hermann Volk spricht von einem konstitutiven Element dieses Konzilsdokumentes. Vgl. Jungmann (s. Anm. 5) 18; H. Volk, *Theologische Grundlagen der Liturgie. Erwägungen nach der Constitutio De Sacra Liturgia*. Mainz 1965, 81–88; dazu auch u. a.: B. Neunheuser, *Mysterium Paschale. Das österliche Mysterium in der Konzilskonstitution „Über die heilige Liturgie“*. In: *Österliches Heilsmysterium* (s. Anm. 13) 12–33; P. Massi, *Il mistero pasquale nella Costituzione del Vaticano II sulla liturgia*. Rom 1968; P. Sorci, *Art. Mistero pasquale*. In: *Liturgia* (s. Anm. 12) 1234–1260.

¹⁹ A. A. Häussling, „Pascha-Mysterium“. Kritisches zu einem Beitrag in der dritten Auflage des *Lexikon für Theologie und Kirche*. In: *ALW* 41 (1999) 157–165, hier: 164. Auch andere Autoren

gesamt deutlich zum Ausdruck. Am Schluss von SC 5 wird die zuvor entfaltete heilsgeschichtliche Bewegung des trinitarischen Gottes bereits ekklesial weitergeführt. In dieser Perspektive hat die Kirche ihren Ursprung im „Pascha-Mysterium“ Jesu Christi und ist sakramental charakterisiert.

SC 6 greift die ekklesiale Perspektive auf und führt sie weiter. Die Sendung Christi durch den Vater setzt sich dadurch fort, dass der auferstandene Herr seinerseits die mit dem Pneuma erfüllten Apostel aussendet. Sie erhalten den Auftrag, das „Evangelium aller Kreatur zu verkünden“ und das „von ihnen verkündete Heilswerk zu vollziehen durch Opfer und Sakrament“. Damit ist die Liturgie der Kirche angesprochen und „in den Zusammenhang der Heilsgeschichte eingereiht“²⁰. Der Artikel verweist direkt auf Taufe und Eucharistie, durch die die Menschen „in das Pascha-Mysterium Christi eingefügt“ werden. Im abschließenden Abschnitt von SC 6 wird die Kirche als zur Feier dieses Mysteriums versammelte Gemeinschaft qualifiziert, die in der durch den Heiligen Geist getragenen Liturgie Gottes Heilswendung erfährt und in Lob und Dank antwortet. So ist die Kirche als der „Raum, in dem das Christusmysterium weiterwirkt“²¹, und die Liturgie als die „Fortführung des Heilswerkes“²² charakterisiert.

SC 7 fokussiert in Kontinuität der Aussagen des vorangehenden Artikels weiter den ekklesialen Raum der aktuellen Gegenwart und Wirksamkeit des Christusmysteriums. Das in der liturgischen Feier fortgesetzte Heilswerk ist an erster Stelle das Handeln des erhöhten Christus selbst. Er kommt in Artikel 7 als der primäre Liturge in seiner dynamisch-wirksamen Gegenwart inmitten der liturgischen Versammlung in den Blick.²³ Das Ersthandeln Jesu Christi ist jedoch nicht als ein Alleinhandeln zu verstehen. So führt SC 7 aus, dass er sich in dem „großen Werk“ des Heils, das gleichermaßen – wie hier erneut in doppelter Perspektive ausgesagt wird – die Katabase der Heiligung und die Anabase der Verherrlichung einbeschließt, „immer wieder die Kirche zu gesellt“. Vor diesem Hintergrund resümiert der dritte Abschnitt des Artikels in der Art einer definitorischen Umschreibung, die Liturgie gelte zu Recht als „Vollzug des Priesteramtes Jesu Christi“, also als Fortsetzung seines Erlösungshandelns.²⁴ Näherhin wird dieser Vollzug als einer „durch sinnenfällige Zeichen“ Gestalt gewinnender benannt und in Entsprechung zum priesterlichen Wirken Christi wiederum in katabatisch-anabatistischer Doppelbewegung als die „Heiligung des Menschen“ und der „öffentliche Kult“ der Kirche qualifiziert. Im Schlussabschnitt richtet

verstehen „Pascha-Mysterium“ als Inbegriff des gesamten Heilshandelns Gottes. Vgl. u. a.: C. VAGAGGINI, *Riflessioni sul senso teologico del mistero pasquale*. In: RPLi 2 (1964) 102–112, hier: 103f; NEUNHEUSER, ebd. 20.23f; MARSILI (s. Anm. 12) 33–156, hier: 97f.100; LENGELING, *Reform* (s. Anm. 6) 268.

²⁰ JUNGSMANN (s. Anm. 5) 20.

²¹ Ebd.

²² LENGELING (s. Anm. 5) 16. Vgl. dazu auch ebd. 17f; LACHENSCHMIDT (s. Anm. 15) 217f.

²³ Lengeling stellt besonders pointiert die wirksame Gegenwart Jesu Christi in den Vordergrund seiner Kommentierung. Darauf ist weiter unten noch näher einzugehen. Vgl. E. J. LENGELING, *Zur Aktualpräsenz Christi in der Liturgie*. In: *Mens concordet voci*. [FS A. G. Martimort]. Paris 1983, 518–531; DERS. (s. Anm. 5) 19–28.

²⁴ Jungmann und Lengeling betonen, dass es sich hierbei nicht um eine Liturgiedefinition im eigentlichen Sinne handelt, die die Liturgiekonstitution nicht geben, sondern der wissenschaftlichen Theologie überlassen will. Jedoch handle es sich um eine sehr bedeutsame Aussage im Kontext der theologischen Grundierung von „Sacrosanctum Concilium“. Vgl. JUNGSMANN (s. Anm. 5) 22; LENGELING (s. Anm. 5) 23.

SC 7 das Augenmerk noch einmal auf die jede liturgische Feier in ihrem Wesen prägende Kooperation: Liturgie ist „Werk Christi, des Priesters, und seines Leibes, der die Kirche ist“, und deshalb „in vorzüglichem Sinn heilige Handlung“, der im Tun der Kirche der erste Rang zugesprochen wird.

SC 8 weitet den soterischen Horizont der Liturgiekonstitution auf die Vollendung hin. Es wird die „heilsgeschichtliche Linie der vorausgegangenen Artikel bis an ihren eschatologischen Zielpunkt fortgesetzt“²⁵. Liturgie ist sinnenfällig-irdische Feier des erlösenden Handelns Christi bis er wiederkommt. Damit bedeutet sie zugleich „beginnende Teilnahme an der ewigen Liturgie der Gottesstadt“²⁶. SC 8 stellt die Communio mit dem erhöhten Christus und der durch Gottes Heilswillen vollendeten Gemeinschaft der Heiligen als Ziel liturgischen Feierns vor Augen, und erkennt darin jetzt schon verheißungsvolle Spuren der zukünftigen Vollendung.

Der skizzierte Überblick hat einen ersten Eindruck von dem soterischen Fundament der Liturgiekonstitution vermittelt, das in den Artikeln 5 bis 8 gelegt wird. So bilden sie eine liturgietheologische Sinneinheit in einem heilsgeschichtlichen Spannungsbogen²⁷: SC 5 setzt ein mit dem Heilshandeln Gottes an seinem Volk Israel, das im Leben des geisterfüllten Jesus Christus in eine neue Phase eintritt und in dessen Pascha-Mysterium zum Höhepunkt kommt und worin die Kirche ihren Ursprung hat; SC 6 sieht durch die von Christus ausgesandten Apostel dessen Sendung auf sie übertragen zur Fortführung des göttlichen Heilshandelns im Pascha-Mysterium durch seine Feier in der Communio der Glaubenden, die durch den feiernden Vollzug in dieses Mysterium hineingenommen werden; SC 7 thematisiert wie der Artikel zuvor die Zeit der Kirche, indem er weiter konkretisierend die Liturgie in den Blick nimmt, in deren Feier der erhöhte Christus als primär Handelnder gegenwärtig ist, dadurch das sekundäre liturgische Handeln der Kirche ermöglicht und in Kooperation mit ihr das Heilswerk zur Heiligung der Menschen und zur Verherrlichung Gottes fortführt; SC 8 beschließt den heilsgeschichtlichen Bogen mit dem eschatologischen Ausblick, der die Liturgie der Kirche in der Spannung des Schon-Und-Noch-Nicht mit der Vollendung der Geschichte Gottes mit den Menschen in der ewigen Gottesgemeinschaft in Beziehung setzt.

2. SC 7: Liturgie als „Vollzug des Priesteramtes Jesu Christi“

Im Gesamt der in den vorangehenden Ausführungen skizzierten liturgietheologischen – näherhin soteriologischen – Grundlagen der Liturgiekonstitution in SC 5 bis SC 7 nimmt Artikel 7 eine herausgehobene Position ein. Nach Schmidt ist es die dort zum Ausdruck gebrachte zentrale Stellung der Person Jesu Christi als „Mittelpunkt der Liturgie“, die diesen Artikel zu einem der „Schlüssel zum Verständnis der Konstitution“ macht, „wenn man ihn nicht den wichtigsten Artikel überhaupt nennen will“²⁸. Von daher stellt SC 7 eine bedeutende Quelle in den hier vorgelegten Überlegungen zu einem personalen Liturgieverständnis dar.

²⁵ JUNGMAHN (s. Anm. 5) 23.

²⁶ Ebd.

²⁷ Vgl. TRUDU (s. Anm. 15) 118f.123.

²⁸ SCHMIDT (s. Anm. 5) 154.

a) Textgenetische Anmerkungen zu SC 7

Ein Blick auf die Genese des Textes von Artikel 7 zeigt, dass er zu den Artikeln des ersten Kapitels von „Sacrosanctum Concilium“ gehört, die sowohl in der Vorbereitungsphase der Kommission für die Liturgie als auch auf dem Konzil selbst sehr intensiv diskutiert und bearbeitet wurden. Auf die Details dieser Textgenese kann an dieser Stelle nicht näher eingegangen werden.²⁹ In der hier zu bearbeitenden Fragestellung ist es aber interessant festzustellen, dass insbesondere der erste Abschnitt von Artikel 7 in den verschiedenen Redaktionsphasen des Textes immer wieder im Fokus der Diskussion stand.

SC 7,1 thematisiert die Weisen der Gegenwart Christi in der Liturgie. Im Entwurf des Liturgie-Schemas wurde in dieser Textpassage – ausgehend von dem fundamentalen Anwesen (adesse) Jesu Christi in der liturgischen Versammlung nach Mt 18,20 („Wo zwei oder drei ...“) – seine Gegenwart im verkündeten und erklärten Schriftwort, im Lob Gottes, in den Sakramenten und im Opfer der Messe benannt.³⁰ In diesem Textbefund sehen Eisenbach und Lengeling die Intention der Autoren des Schemas, insbesondere die Wirksamkeit der Christusgegenwart in der Liturgie zu akzentuieren.³¹ Der in Beziehung zur liturgischen Versammlung agierende Christus wird ins Zentrum gerückt und damit ein dynamisch-personaler Modus seiner Gegenwart.³² Von daher erklärt sich offensichtlich auch, dass im Liturgie-Schema bei den Gegenwartsweisen die substantielle Gegenwart Christi in den eucharistischen Gaben nicht eigens erwähnt wird. Nach Lengeling konnte eben deshalb „darauf verzichtet“ werden, „weil vom Wirken Christi (loquitur, persolvit, opus pergit, se offert) und nur zu Beginn des Artikels von seiner Anwesenheit (adest, nicht: praesens est)

²⁹ Vgl. die detaillierte Studie von F. EISENBACH, Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst. Systematische Studien zur Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils. Mainz 1982, bes. 152–191; dazu auch: LENGELING (s. Anm. 23); DERS. (s. Anm. 5) 19–28; M. LAMBERIGTS, Die Liturgiedebatte. In: Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils 2 (s. Anm. 5) 129–199, hier: 191f; E. J. KILMARTIN, Christian Liturgy. 1. Theology. Kansas City 1988, 307–312.314f; M. G. WITCZAK, The Mainfold Presence of Christ in the Liturgy. In: TS 59 (1998) 680–702, hier: 680–684; sowie die von Carlo Braga vorgelegten detailreichen Ausführungen zur Redaktionsgeschichte: C. BRAGA, La genesi primo capitolo della „Sacrosanctum Concilium“. In: EL 113 (1999) 405–448; DERS., La prima redazione del primo capitolo della „Sacrosanctum Concilium“. In: EL 114 (2000) 3–21; DERS., La seconda redazione del primo capitolo della Costituzione „Sacrosanctum Concilium“. In: EL 114 (2000) 97–133; DERS., La terza redazione del primo capitolo della „Sacrosanctum Concilium“. In: EL 115 (2001) 35–67; DERS., Il primo capitolo della „Sacrosanctum Concilium“ nel dibattito conciliare. In: EL 115 (2001) 129–180.

³⁰ Vgl. EISENBACH, ebd. 161f.164f; LENGELING (s. Anm. 5) 19; DERS. (s. Anm. 23) 520.525f; BRAGA, terza redazione, ebd. 37.49f.55; DERS., Capitolo, ebd. 134; KILMARTIN, ebd. 308f.314.

³¹ Vgl. EISENBACH (s. Anm. 29) 166; LENGELING (s. Anm. 23) 519; DERS. (s. Anm. 5) 19.

³² In vielen Kommentaren zu SC 7,1 wird diese dynamisch-agierende, personale Gegenwart Jesu Christi in der Liturgie ausdrücklich betont. Vgl. dazu u. a.: B. BÜRKE, Le Christ dans la liturgie, d'après l'article 7 de la Constitution Sacrosanctum Concilium de Vatican II. In: QL 64 (1983) 195–212, hier: 203–205; C. TRAETS, La Liturgie rencontre de Dieu dans le Christ. In: QL 67 (1986) 214–234, hier: 215–219.227; LENGELING (s. Anm. 5) 19.23; DERS. (s. Anm. 23) 519; Rosso (s. Anm. 15) 315.321f.326; J. D. CRICHTON, The Church's Worship. Considerations on the Liturgical Constitution of the Second Vatican Council. London 1964, 35.42f.47–49; C. VAGGINI generali per la riforma e l'incremento della sacra liturgia. In: Costituzione Conciliare sulla Sacra Liurgia. Introduzione, testo latino-italiano, commento. Hg. F. Antonelli – R. Falsini. Mailand 1964 (SLP 7) 149–160, hier: 153f.

die Rede war“³³. Der den Konzilsvätern in dieser Fassung vorgelegte Text des ersten Abschnitts von Artikel 7 führte zu ausgiebigen Diskussionen. Zahlreiche Modi forderten eine theologische Präzisierung der Aussagen über die Christusgegenwart in der Liturgie, wobei es insbesondere um die somatische Realpräsenz Christi unter den eucharistischen Gestalten und deren primäre Position ging.³⁴ Mit Blick auf diese und hinsichtlich der Reihung der Gegenwartsweisen wurde der Text von SC 7,1 redigiert. Dabei ergab die Konzilsdebatte wieder eine stärkere Annäherung an die Aussagen von „Mediator Dei“, die als Basis-Text den Hintergrund von Artikel 7 bilden.³⁵ Indes handelt es sich, wie Eisenbach herausstellt, insgesamt um eine – besonders die in der Enzyklika gegebene Zuspitzung auf die eucharistische Realpräsenz betreffende – „korrigierende Weiterführung der Lehre von „Mediator Dei““³⁶, die vor allem in Artikel 7 zum Tragen kommt. So wird die Person Jesu Christi als in der Liturgie Handelnder in den Vordergrund gestellt: Christus ist „in allen liturgischen Vollzügen selbst das gegenwärtige und aktuell wirkende Subjekt des Heilswerks [. . .]. Er selbst vollzieht das Erlösungswerk und gesellt sich dabei die Kirche zu“³⁷.

b) Die zentrale liturgietheologische Aussage in SC 7

Der kurze textgenetische Blick insbesondere auf den ersten Abschnitt des Artikels 7 der Liturgiekonstitution lässt die grundlegend personale Intention von SC 7 vor Augen treten. Diese findet ihre zusammenfassende Formulierung in dem, was als definitorische Umschreibung von Liturgie im Verständnis von „Sacrosanctum Concilium“ anzusehen ist: „Mit Recht gilt also die Liturgie als Vollzug des Priesteramtes Jesu Christi; durch sinnenfällige Zeichen wird in ihr die Heiligung des Menschen bezeichnet und in je eigener Weise bewirkt und vom mystischen Leib Jesu Christi, d. h. dem Haupt und den Gliedern, der gesamte öffentliche Kult vollzogen“ (SC 7,3).³⁸ Die einzelnen Elemente dieser Umschrei-

³³ LENGELING (s. Anm. 5) 19. Vgl. dazu auch: DERS. (s. Anm. 23) 519f; BÜRKI, ebd. 203f; KILMARTIN (s. Anm. 29) 310. Auch Eisenbach konstatiert, dass zwar „keine Information darüber zugänglich ist, ob diese Tatsache [die Nichterwähnung der Christusgegenwart unter den eucharistischen Gestalten] in der Kommission diskutiert und wie sie begründet worden ist“. Aber es ging seiner Einschätzung nach „hier wohl vor allem um die Betonung des Aspektes der Wirksamkeit bei der Darstellung der Gegenwart des Herrn“, unter dem jedoch, die „eucharistische Realpräsenz schwer zu fassen“ ist. Eisenbach erkennt in SC 7,1 einen „neuen Ansatz zur Darstellung der Gegenwartsweisen, der deutlich den Einfluß der Liturgischen Bewegung und der Mysterienlehre erkennen läßt“ (Eisenbach [s. Anm. 29] 166).

³⁴ Vgl. LENGELING (s. Anm. 5) 19f; DERS. (s. Anm. 23) 520; EISENBACH (s. Anm. 29) 186–188; BÜRKI (s. Anm. 32) 209f; WITCZAK (s. Anm. 29) 683f; LAMBERIGTS (s. Anm. 29) 191f; JUNGSMANN (s. Anm. 5) 21.

³⁵ Vgl. die Aussagen von „Mediator Dei“ und von SC 7 in Gegenüberstellung: EISENBACH (s. Anm. 29) 176–182.785; TRAETS (s. Anm. 32) 217f.233; LENGELING (s. Anm. 23) 519–521.525f; KILMARTIN (s. Anm. 29) 310–312.314f; WITCZAK (s. Anm. 29) 683f.

³⁶ EISENBACH (s. Anm. 29) 218. Vgl. dazu auch: ebd. 176–182; LENGELING (s. Anm. 23) 519f; DERS. (s. Anm. 5) 19f; KILMARTIN (s. Anm. 29) 312; TRAETS (s. Anm. 32) 217f.

³⁷ EISENBACH (s. Anm. 29) 217. So hält Schmidt fest, dass in SC 7 „Christi wirkliche Gegenwart im liturgischen Geschehen [. . .] mit Nachdruck betont“ wird (SCHMIDT [s. Anm. 5] 118). Auch Bürki und Traets betonen die Bedeutung der personalen Christusgegenwart: Vgl. BÜRKI (s. Anm. 32) 197f.203–205; TRAETS (s. Anm. 32) 215f.230.

³⁸ Die Mehrzahl der Kommentatoren geht davon aus, dass es sich hierbei nicht um eine Liturgiedefinition im klassischen Sinne theologischer Lehrbücher handelt, deren Ausarbeitung das Konzil wohl der weiteren Reflexion der wissenschaftlichen Theologie überlassen wollte. Indes wird eine

bung sind Ausdruck der personalen Perspektive, die „Sacrosanctum Concilium“ beim Blick auf die Liturgie der Kirche einnimmt. Darauf gilt es jetzt das Interesse zu lenken.

(1) *Jesus Christus*

Wenn es um Liturgie geht, dann ist an erster Stelle eine Person gemeint: Jesus Christus. In SC 7 wird die Liturgie „in ihrer Beziehung [. . .] zu Christus selbst dargestellt“³⁹. So hält Herbert Goltzen zu Recht fest, dass hier explizit die personale Begegnung mit Christus, dem Herrn angesprochen ist, der auf die Menschen zukommt.⁴⁰ Dabei kommt er sozusagen nicht „mit leeren Händen“. Mit der Person Jesu Christi ist sein Heilshandeln um der Menschen willen verbunden; dieses Heilshandeln ist er als Person, als gottmenschlicher Herr und Bruder.⁴¹ In diesem Sinne spricht SC 7 vom „Priesteramt Jesu Christi“. „Priesteramt“ meint sein Gottes rettenden und befreienden Heilswillen repräsentierendes Handeln an den Menschen zeit seines Lebens, das in seinem Tod und seiner Auferstehung unüberbietbare und unverbrüchliche Gestalt gewinnt. So knüpft der Artikel an die soterische Linie der beiden vorangehenden Artikel 5 und 6 an, die vom göttlichen Heilswerk handeln.⁴² Das „Priesteramt Jesu Christi“ meint Christus selbst in seinem Heilshandeln für die Menschen.⁴³ Damit benennt SC 7 ihn als das personale Fundament sowie die personale Mitte der Liturgie und qualifiziert diese zugleich wesentlich als soterisches Geschehen. Denn es geht um den „Vollzug des Priesteramtes Jesu Christi“ im Hier und Jetzt der liturgischen Feier, so dass sie Fortsetzung seines Heilshandelns und damit der Heilsgeschichte des trinitarischen Gottes ist.⁴⁴

bedeutsame Umschreibung von Liturgie im Verständnis der Liturgiekonstitution geboten, die eine liturgietheologische Zusammenfassung der grundlegenden Artikel 5–7 darstellt. Vgl. LENGELING (s. Anm. 5) 78*.23; JUNGMAHN (s. Anm. 5) 22; VAGAGGINI (s. Anm. 32) 154; CRICHTON (s. Anm. 32) 47f; BÜRKE (s. Anm. 32) 197f.205.

³⁹ JUNGMAHN (s. Anm. 5) 20. Anderorts konstatiert Jungmann, dass die „Nähe Christi“ in Artikel 7 „eigens hervorgehoben“ wird, und zwar „in einer ungewohnt starken Betonung“ (J. A. JUNGMAHN, Die theologischen Grundlagen der Konstitution des II. Vatikanischen Konzils über die Liturgie. In: MS[D] 84 [1964] 183–192, hier: 187). Vgl. dazu auch: C. VAGAGGINI, Lo spirito della Costituzione sulla Liturgia. In: RivLi 51 (1964) 5–49, hier: 15f; A. CUVA, Principi generali per la riforma e l'incremento della sacra liturgia. In: Costituzione (s. Anm. 5) 301–487, hier: 316.319f; CRICHTON (s. Anm. 32) 41–49.

⁴⁰ Vgl. H. GOLTZEN, Constitutio de Sacra Liturgia. In: JLH 10 (1965) 95–115, hier: 99.113; dazu auch: JUNGMAHN, Grundlagen, ebd. 188; TRAETS (s. Anm. 32) 216.

⁴¹ Walter Kasper betont die untrennbare Einheit von Person und Heilswerk in Jesus Christus: „Person und Werk Jesu Christi lassen sich nicht trennen. Jesus Christus gibt sich ganz hin für seine Sendung, er ist ganz eins mit ihr. Er ist [. . .] Gottes sich selbst mitteilende Liebe in Person. [So ist] die Person Jesu selbst das Heil“ (W. KASPER, Jesus der Christus. Mainz ¹²1998, 301). Vgl. dazu auch ebd. 270–300. Kasper grenzt sich hier von der scholastischen Unterscheidung von Person und Erlösungswerk, Christologie und Soteriologie ab. Die isolierte Betrachtung von Werk und Wirkung Jesu Christi führt zur Verdinglichung des Heils zu einzelnen Heilsgütern (vgl. ebd. 302). Auch Schillebeeckx erhebt diese Entwicklung zur Versachlichung in der Gnaden- und Sakramentenlehre: Vgl. E. H. SCHILLEBEECKX, Christus – Sakrament der Gottbegegnung. Mainz ²1965, 13. Das erscheint auch für die liturgietheologische Reflexion mit Blick auf Tendenzen der Verdinglichung in der Liturgie bedenkenswert.

⁴² In SC 5 ist vom „Werk der Erlösung der Menschen“ die Rede, und SC 6 spricht mit Blick auf Tod und Auferstehung Jesu Christi vom „Heilswerk“: Vgl. EISENBACH (s. Anm. 29) 227f.

⁴³ Vgl. HAHNE (s. Anm. 11) 176–181.

⁴⁴ So kommentiert Crichton, „Christ acts as priest now through the sacramental liturgy which he himself instituted for the continuation of the ‚work of our redemption‘ in time and space“

Von dieser personal-soterischen Basis her ergibt sich konsequent, dass Christus wie in der Heilsgeschichte so auch in ihrer liturgischen Repräsentation der Ersthandelnde ist. Von ihm als dem „ersten Liturgen“⁴⁵ geht die Initiative zur liturgischen Versammlung aus. Christus ist somit in jeder Liturgiefeier das „gegenwärtige und aktuell wirkende Subjekt des Heilswerks“⁴⁶. Dies kommt in SC 7 in den bereits angesprochenen dynamisch-personal qualifizierten Weisen der liturgischen Christusgegenwart zum Ausdruck, die Jesus Christus als den primär Handelnden ausweisen: Er „bringt das Opfer jetzt dar“, er „selber tauft“, „er selbst spricht“ in der Schriftverkündigung.⁴⁷ Deshalb konstatiert Alois Stenzel mit Recht: „Liturgie kann und darf anders nicht verstanden werden denn von der durchdringenden Gegenwärtigkeit des Priesters und Kultherrn Christus her.“⁴⁸

(2) Die Kirche

Dass Jesus Christus das primäre Subjekt der Liturgie ist, bedeutet nicht sein alleiniges Handeln. Wenn SC 7 vom „Vollzug des Priesteramtes Jesu Christi“ spricht, impliziert das ein sekundäres Subjekt, nämlich die Kirche. So wird im zweiten Abschnitt von Artikel 7 ausgesagt, dass sich Christus in dem „großen Werk“, d. h. dem Erlösungswerk, „immer wieder die Kirche zu gesellt“; und deshalb kann im vierten „jede liturgische Feier als Werk Christi, des Priesters, und seines Leibes, der die Kirche ist“ verstanden werden. Soterisch und folglich auch liturgisch gehören Jesus Christus und die Kirche zusammen. SC 7 greift damit die soteriologische und die ekklesiologische Linie der beiden vorangehenden Artikel auf: Die Kirche hat ihren Ursprung im Pascha-Mysterium (vgl. SC 5); Christus gab der Kirche Anteil an seiner Sendung und befähigte sie dadurch dazu, diese in der Verkündigung des Evangeliums sowie in der Feier der Liturgie weiter zu führen (vgl. SC 6). Heilsgeschichtlich besteht somit eine enge Beziehung zwischen Jesus Christus und der Kirche.

Diese Beziehung bedeutet auf der einen Seite, dass die Kirche wirklich „in das Tun Christi hineingenommen“⁴⁹ wird, und sie daher „mit ihm, in ihm und durch ihn priesterlich, d.h. liturgisch handelt“⁵⁰. Somit ist die Liturgie, wie Lengeling mehrfach herausstellt, wirklich

(CRICHTON [s. Anm. 32] 47). Vgl. dazu auch: GOLTZEN (s. Anm. 40) 99.113; BÜRKI (s. Anm. 32) 198.206f; LACHENSCHMIDT (s. Anm. 15) 216f.226; HAHNE (s. Anm. 11) 174–181.

⁴⁵ JUNGSMANN (s. Anm. 5) 21. Auch andere Kommentatoren stellen heraus, dass die Liturgie primär Tat Christi ist. Vgl. z. B.: CUVA (s. Anm. 39) 319; CRICHTON (s. Anm. 32) 47f; R. KACZYNSKI, *Verso la riforma liturgica*. In: *Storia del concilio Vaticano II*. Vol. 3. [Ed. Ital. a cura di A. Mello-ni.] Hg. G. Alberigo. Bologna – Leuven 1998, 209–276, hier: 245.

⁴⁶ EISENBACH (s. Anm. 29) 217.

⁴⁷ Von SC 7 her betont Antony George Kollamparampil die tätige Gegenwart Jesu Christi in der Liturgie, was bedeutet, dass er zugleich deren Inhalt und ihr erster Zelebrant ist. Vgl. A. G. KOLLAMPARAMPIL, *From Symbol to Truth. A Syriac Understanding of the Paschal Mystery*. Rom 2000 (BELS 110) 40. Das akzentuieren auch weitere Kommentare, vgl. z. B.: LENGELING (s. Anm. 23) 519; CRICHTON (s. Anm. 32) 42f.47–49; TRAETS (s. Anm. 32) 215–219; ROSSO (s. Anm. 15) 315.321f.326; HAHNE (s. Anm. 11) 178–180.

⁴⁸ A. STENZEL, *Bemerkungen zur Theologie der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils*. In: *Schol.* 40 (1965) 180–188, hier: 184.

⁴⁹ JUNGSMANN (s. Anm. 5) 22.

⁵⁰ LENGELING (s. Anm. 5) 21. Mit Blick auf die Beziehung zwischen Christus und der Kirche in der Liturgie spricht Cuva von „intima unione“ (CUVA [s. Anm. 39] 319). In den Kommentaren zu SC 7 wird immer wieder auf diese grundlegende Beziehung zwischen Christus und der Kirche hingewiesen, vgl. z. B.: VAGAGGINI (s. Anm. 8) 9f; DERS. (s. Anm. 32) 153f; JUNGSMANN (s. Anm. 5) 20–23; I. OÑATIBIA, *La eclesiologia en la „Sacrosanctum Concilium“*. In: *Not.* 19 (1983) 648–660, hier: 653f; LACHENSCHMIDT (s. Anm. 15) 226.

„korrespondierende[s] Tun Gottes und des Menschen“⁵¹. Es geht der Liturgiekonstitution, so konstatiert Antonio Donghi, um einen Begriff von Liturgie, der die lebendige Verbindung der Gläubigen mit dem erhöhten Christus in der *Communio* der Kirche ausdrücklich macht.⁵² Auf der anderen Seite verweist indes gerade die soterische Qualifizierung der Beziehung zwischen Christus und der Kirche, dass ihm der Primat zu kommt. In der Liturgie handelt die Kirche nicht aus eigener Vollmacht, sondern immer als von Christus bevollmächtigte Versammlung, als sekundäres Subjekt. Sein priesterliches Handeln, seine Liturgie ist konstitutiv für das priesterliche Handeln der Kirche, für ihre Liturgie.⁵³ Von daher ist sie als „Vollzug des Priesteramtes Jesu Christi“ wesentlich Nachvollzug des vorausliegenden Heilshandelns ihres Hauptes, also „Teilnahme am Priestertum Christi“⁵⁴. Liturgie ist bleibend verwiesen auf ihre heilsgeschichtliche Ursprungssituation, also „immer zurückgebunden an ihren Ursprung in der Jesus-Geschichte“⁵⁵. Hier tritt erneut hervor, dass Christus das primäre Subjekt jeder liturgischen Feier ist. Die Liturgie ist demnach als „Werk Christi“ und „Werk der Kirche“ eine Spannungseinheit, die das Gegenüber des primären Liturgen zur Kirche und ihr von ihm abgeleitetes sekundäres Handeln umfasst, sowie zugleich das miteinander Handeln beider Subjekte.⁵⁶ Dabei geht es nicht, wie Traets zu Recht betont, um ein Verhältnis der Konkurrenz zwischen Christus und der Kirche, sondern bei Wahrung der Spannung um sein Wirken durch die sowie mit der liturgischen Versammlung.⁵⁷

(3) Heiligung und Gottesverehrung

Das „Priesteramt Jesu Christi“ meint, wie bereits dargelegt, das Heilshandeln des Christus Gottes, sein Heilswerk. Dieses wird in SC 7 im Anschluss an SC 5 und SC 6 durch eine doppelte Bewegung gekennzeichnet: von Gott zu den Menschen als Heiligung sowie von den Menschen zu Gott als Gottesverehrung. So sagt SC 7,2 aus, dass Christus die Kirche in sein Heilswerk hineinnimmt, in dem „Gott vollkommen verherrlicht“ und die „Menschheit geheiligt“ werden; und in SC 7,3 wird angeführt, dass in der Liturgie die „Heiligung des Menschen bezeichnet und in je eigener Weise bewirkt und vom mystischen Leib Jesu Chri-

⁵¹ LENGELING (s. Anm. 5) 78*.

⁵² A. DONGHI, *Costituzione conciliare sulla sacra liturgia Sacrosanctum Concilium*. Introduzione e commento. Casale Monferrato 1986 (Collana Concilio Vaticano II, 1) 41. In diesem Sinne äußert sich auch KOLLAMPARAMPIL (s. Anm. 47) 39.

⁵³ Crichton resümiert kurz: „The liturgy is the action of Christ in his Church“ (CRICHTON [s. Anm. 32] 48). Vgl. dazu auch: GOLTZEN (s. Anm. 40) 113; KACZYNSKI (s. Anm. 45) 245; TRAETS (s. Anm. 32) 218f.

⁵⁴ LACHENSCHMIDT (s. Anm. 15) 226.

⁵⁵ HAHNE (s. Anm. 11) 180. Vgl. dazu auch DERS., *De arte celebrandi, oder: Von der Kunst, Gottesdienst zu feiern*. Entwurf einer Fundamentalliturgik. Freiburg 1990, 219–221.

⁵⁶ Vgl. J. RABAU, *Principes généraux de la réforme liturgique approuvés par le Concile Vatican II*. In: CMeCh 52 (1963) 240–261, hier: 249; JUNGSMANN, *Grundlagen* (s. Anm. 39) 187f; VAGAGGINI (s. Anm. 39) 15; KILMARTIN (s. Anm. 29) 350f. Lachenschmidt formuliert dialektisch: In der Liturgie sind „Werk Christi und Tun der Kirche [...] nicht voneinander zu trennen“; das „Tun Christi und das Tun der Kirche sind aber auch nicht identisch“. Er verweist auf die beiden „Grundmysterien unseres Glaubens“, nämlich das „Mysterium Christi“ und das „Mysterium der Kirche“, deren Verhältnis zueinander zu beachten ist: „auf das Ineinandersein und doch gleichzeitige Abgehobensein von Christusereignis und Geheimnis der Kirche“ (LACHENSCHMIDT [s. Anm. 15] 226). Vgl. dazu auch ebd. 227.

⁵⁷ Vgl. TRAETS (s. Anm. 32) 218.

sti [. . .] der gesamte öffentliche Kult vollzogen“ wird. Von der Heilsgeschichte her steht die Liturgie demzufolge in der Dynamik der Katabase göttlicher Heilsszuwendung und der Anabase menschlicher Annahme und Antwort, die sich in der liturgischen Feier vollziehen, was in der Liturgiekonstitution in einer ganze Reihe von Artikeln konstatiert wird.⁵⁸ Dabei wird deutlich, dass Gott – der Logik der Heilsgeschichte folgend – die Priorität in dieser liturgischen Dynamik zu kommt: „Gott handelt durch Christus im Heiligen Geist immer zuerst an uns.“⁵⁹ Letztere Aussage von Lengeling ist bezeichnend für seine Auseinandersetzung mit „Sacrosanctum Concilium“. Immer wieder betont er mit Blick auf SC 7 und die Konstitution insgesamt die Bedeutung der katabatisch-anabatischen Doppelbewegung mit der Priorität des trinitarischen Gottes als einer liturgietheologischen Grundlinie des II. Vatikanums, die eine einseitig kultische, das Handeln des Menschen in den Vordergrund rückende Auffassung von Liturgie korrigiert.⁶⁰ Die von SC 7 benannte zweifache Dynamik liturgischer Vollzüge im „Miteinander und Ineinander von Heilsszuwendung Gottes und seiner Verehrung“⁶¹ unterstreicht deren personale Qualifizierung als eines Geschehens der Begegnung von Gott und Mensch bzw. des Dialogs zwischen Gott und den Menschen im Medium der Liturgie. In diesem Sinne fasst Lengeling prägnant zusammen: „Liturgie ist vielmehr das Heilswirken Gottes an uns in heiligen Zeichen und unsere Antwort darauf, wiederum in heiligen Zeichen; heiliger Austausch zwischen Gott und Mensch durch Christus im Heiligen Geist“⁶².

(4) *Sinnenfällige Zeichen*

Letzteres Zitat gibt mit dem Begriff „Zeichen“ ein weiteres Element der in Artikel 7 formulierten Umschreibung von Liturgie. In ihrer Feier werden „durch sinnenfällige Zeichen“ die „Heiligung des Menschen“ und der „gesamte öffentliche Kult“ des „mystischen Leib[es] Jesu Christi“ vollzogen. Diese Zeichen sind in „je eigener Weise“ wirksam und stehen folglich als äußere, sinnenfällige Phänomene mit dem inneren Geschehen des liturgischen Vollzuges in Beziehung. Deshalb ist nach SC 7 die Liturgie der Kirche „nicht zu verstehen nur als die Gesamtheit der äußeren Formen“, sondern „schließt vielmehr das dahinterstehende und sie belebende priesterliche Tun Christi ein und ist dessen sichtbares Zeichen“⁶³. Die Zeichenhaftigkeit liturgischer Vollzüge hat ihren Grund nicht allein in der

⁵⁸ Vgl. CUVA (s. Anm. 39) 319.322; VAGAGGINI (s. Anm. 39) 16; RABAU (s. Anm. 56) 249; KILMARTIN (s. Anm. 29) 311f.

⁵⁹ LENGELING (s. Anm. 5) 27.

⁶⁰ Vgl. E. J. LENGELING, *Liturgie – Dialog zwischen Gott und Mensch*. Hg. K. Richter. Freiburg [1981] 1988, 26–33; DERS., *Liturgie, Dialog zwischen Gott und Mensch*. In: *Umkehr und Erneuerung. Kirche nach dem Konzil*. Hg. Th. Filthaut. Mainz 1966, 92–135, hier: 105.108f.115f; DERS. (s. Anm. 5) 77*–81*.23–28; DERS. (s. Anm. 3) 282f; DERS., *Lehre* (s. Anm. 6) 37–40.49–51.

⁶¹ E. J. LENGELING, *Wort, Bild und Symbol als Elemente der Liturgie*. In: DERS., *Dialog*, ebd. 91–108, hier: 91.

⁶² LENGELING, *Dialog* (s. Anm. 60) 19. Vgl. dazu auch: ebd. 26–33; DERS., *Gott* (s. Anm. 60) 105–118. Auch andere Autoren betonen diesen personalen Aspekt der Begegnung und des Dialogs, vgl. CUVA (s. Anm. 39) 322; CRICHTON (s. Anm. 32) 42.47; KILMARTIN (s. Anm. 29) 350f; KACZYNSKI (s. Anm. 45) 246f; R. MALCHEREK, *Gottes Handeln und menschliche Antwort. Der dialogische Charakter der Liturgie als Prinzip ihrer Gestaltung*. In: *Gd 33* (1999) 81–83; DERS., *Gemeinschaft von Gott und den Menschen. Überlegungen zur Liturgie als gottmenschlicher Dialog nach der Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils*. In: *EO 18* (2001) 237–268.

⁶³ JUNGMAHN (s. Anm. 5) 22. Vgl. dazu auch: LENGELING (s. Anm. 5) *84f.21; DERS. (s. Anm. 3) 285; DERS., *Wort* (s. Anm. 61) 91–93. Bereits in „*Mediator Dei*“ wird die Auffassung zurückge-

leiblichen und sozialen Verfasstheit des Menschen, sie muss auch christologisch von der Inkarnation des Sohnes Gottes und ekklesiologisch von der Sakramentalität der Kirche her gesehen werden.⁶⁴ Von daher verweist die Zeichengestalt bzw. die sakramentale Verfasstheit der Liturgie auf die personale Begegnung von Göttlichem und Menschlichem. In den Symbolen und Symbolhandlungen der liturgischen Feier eröffnet sich der Raum für die Begegnung zwischen Gott und Mensch und in ihrem Vollzug ereignet sich die gottmenschliche Beziehung. Lothar Lies hat in seiner Sakramententheologie diese personale Dimension sakramentaler Vollzüge herausgestellt. Vom Symbol, d. h. vom menschlich-leiblichen Handeln her, sind die Sakramente Begegnung der Menschen untereinander; und als von Gott erwählter Begegnungsraum sind sie Begegnungsweisen Gottes mit dem Menschen.⁶⁵ Es geht um die Begegnung von Personen, die eine gegenseitige Raumgabe von Gott und Mensch bedeutet: „In den Sakramenten gibt Gott in seiner unzerstörbaren Identität und Personalität dem Menschen Raum. Und in den Sakramenten erklärt sich der Mensch bereit, Gott Raum zu geben.“⁶⁶

III. Liturgie: Jesus Christus

Was ist Liturgie? – Diese zu Anfang gestellte Frage kann natürlich auch jetzt nicht mit einer umfassenden theologischen Definition beantwortet werden. Aber bei grundsätzlicher definitorischer Abstinenz der Liturgiekonstitution gibt sie doch eine eindeutige Orientierung zu einem personalen Liturgieverständnis vor. Die in den Artikeln 5–8 entwickelte liturgietheologische Grundlegung der Konstitution bringt eine Soteriologie zur Sprache, die die Heilsgeschichte als einen kontinuierlichen Prozess der von Gott initiierten personalen Zuwendung zu den Menschen und ihrer Reaktion in Annahme und Antwort versteht. Insbesondere die Detailanalyse von SC 7, dem Herzstück des ersten Kapitels von „Sacrosanctum Concilium“⁶⁷, konnte zeigen, dass das Wesen der Liturgie der Kirche nicht dinghaft oder abstrakt gegeben ist, sondern in der Person Jesu Christi selbst besteht und deshalb im Sprachspiel von Begegnung, Beziehung und Dialog von Personen adäquat zum Ausdruck kommt. Jede liturgische Feier ist Jesus Christus selbst in seinem priesterlichen, d. h. zum Heil der Menschen und zum Lob Gottes vollzogenen, Handeln, in das die liturgische Versammlung durch ihn integriert wird, so dass in, mit und durch deren Handeln das geschichtlich bezeugte Heilswerk Gottes durch Jesus Christus im Heiligen Geist zum Heute der Liturgie für die Menschen wird. Im Zentrum steht die Person des erhöhten Christus, der

wiesen, das Wesen der Liturgie nur in den äußeren und sinnenfälligen Teilen des Gottesdienstes zu sehen, vgl. „Mediator Dei“ Nr. 25; Th. MAAS-EWERD, „Mediator Dei“ – Vor 50 Jahren ein Signal. Die Liturgie-Enzyklika Papst Pius' XII. vom 20. November 1947. In: LJ 47 (1997) 129–150, hier: 140. Allerdings ist die volle Bedeutung der Zeichenhaftigkeit der Liturgie in der Enzyklika noch nicht ausgeführt, worauf Eisenbach hinweist. Vgl. EISENBACH (s. Anm. 29) 305–316.

⁶⁴ Vgl. LENGELING, Gott (s. Anm. 60) 101f; DERS., Lehre (s. Anm. 6) 41; DERS., Wort (s. Anm. 61) 94f; BÜRKI (s. Anm. 32) 206f; H. VOLK, Gottesdienst als Selbstdarstellung der Kirche. In: LJ 16 (1966) 65–90, hier: 76f; H.-J. AUF DER MAUR, Die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ihre Schwerpunkte und ihre Aktualität für heute. In: Ordensnachrichten 28 (1989) 10–25, hier: 21f.

⁶⁵ Vgl. L. LIES, Sakramententheologie. Eine personale Sicht. Graz 1990, 57–64.367.

⁶⁶ Ebd. 49f. Vgl. dazu auch ebd. 51f.

⁶⁷ So titelt Bürki in einer Zwischenüberschrift seines Artikels über SC 7: „L'article 7 au cœur du premier chapitre de Sacrosanctum Concilium“ (BÜRKI [s. Anm. 32] 195).

als der gottgesandte und geistgesalbte Träger des liturgischen Beziehungsgeschehens sowie immerwährender Initiator der gottmenschlichen Begegnung, des Dialogs zwischen Gott und Mensch in der Liturgie ist.⁶⁸ Deshalb gilt kurzgefasst: Liturgie ist Jesus Christus. Das entspricht wohl auch der Eigenart des Christentums insgesamt, das keine „Buchreligion“ oder „Schriftreligion“, sondern „v[or] a[llem] an die Person seines Gründers gebunden ist“⁶⁹.

So ist von „Sacrosanctum Concilium“ her christlicher „Gottesdienst als ‚Begegnungsereignis‘ von Personen zu beschreiben“⁷⁰. Es ist eine von der Initiative des trinitarischen Gottes getragene und zugleich vom Handeln des Menschen geprägte Begegnung, die nur gelingen kann, wenn die Spannung gottmenschlicher Beziehung gewahrt bleibt, dass Gott Gott bleibt in seiner souveränen Unverfügbarkeit und seinem unfassbaren Geheimnis, und der Mensch in seiner geschichtlich-leiblich bestimmten Identität respektiert wird.

⁶⁸ Vgl. LENGELING, Gott (s. Anm. 62); MALCHEREK, Gemeinschaft (s. Anm. 62); Th. MAAS-EWERD, Liturgie als Dialog zwischen Gott und Mensch. Reflexionen zum Gottesdienst der Kirche. In: KIBl 80 (2000) 197–202.

⁶⁹ A. A. ROEST CROLIUS, Art. Buchreligionen. In: LThK³ 2, 753f. Vgl. dazu auch B. LANG, Art. Buchreligion. In: HrwG 2, 143–165, bes. 152–164. Lang geht davon aus, dass das Christentum nicht von Anfang an eine Buchreligion gewesen sei, sondern sich erst allmählich im Laufe der Kanonbildung dazu entwickelt habe, vgl. ebd. 152f.

⁷⁰ A. GERHARDS, Emotionalität in der Kirche. Das „Objektive“ und das „Subjektive“ in der Liturgie – ein unauflösbarer Gegensatz? In: Emotionalität erlaubt? Kitsch in der Kirche. Thomas-Morus-Akademie Bensberg. Bensberg 1998 (Bensberger Protokolle 91) 41–56, hier: 55. Gerhards verweist in seinem Plädoyer für ein personales Liturgieverständnis der Liturgiekonstitution, entsprechend auf die Selbstmitteilung Gottes in Schöpfung, Wortoffenbarung und Menschwerdung als Ausgangspunkt, vgl. ebd. 49–51.

Arnold Angenendt, Münster

Wie ist Liturgie zu reformieren?

Für alle Liturgiediskussion dürfte es hilfreich sein, sich zunächst einmal die religions- und kulturgeschichtlichen Rahmenbedingungen klarzumachen. Dafür sei hier der folgende ‚idealtypische‘ Entwurf präsentiert, beginnend mit der Religionsgeschichte und einmündend in die Gegenwart.

1. Ritus und Kult – religionsgeschichtlich

1. Religionsgeschichtlich ist ‚Ritual‘ „der Oberbegriff für religiöse Handlungen, die zu bestimmten Gelegenheiten in gleicher Weise vollzogen werden, deren Ablauf durch Tradition oder Vorschrift festgelegt ist, und die aus Gesten, Worten und dem Gebrauch von Gegenständen bestehen“ – so zu lesen im neuen Tübinger „Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe“. Diese Definition ist aus der Sicht der Moderne geschrieben und insofern unzureichend. Zu ergänzen ist, dass aus religionshistorischer Sicht der Ritus die von den Göttern/Gott den Menschen mitgeteilte ‚Gebrauchsanweisung‘ fürs Leben ist. Zugrunde liegt der ‚Mythos‘, welcher sowohl Gott/Götter wie das Dasein und die Art von Welt und Mensch erklären hilft. Daraus folgt dann eine entsprechende Handlungsweisung, und das ist der Kult bzw. Ritus. Mythos und Ritus sind – wie Mircea Eliade gezeigt hat – im Anfang, bei Erschaffung von Welt und Mensch, mitgegeben worden, gelten deswegen ‚von Anfang an‘ und lassen diesen Anfang im kosmischen Rhythmus, vor allem im Jahreszyklus, wiederaufleben. Von dem im Anfang mitgeteilten Ritus wie Mythos abzuweichen ist Abfall, ist Dekadenz, weswegen man die Verhältnisse ‚wie im Anfang‘ wiederherstellen muss.

2. Die derzeitige Religionswissenschaft macht die Unterscheidung von ‚funktionaler Religion‘ und ‚substantieller Religion‘. So heißt es im „Handwörterbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe“: „Substantielle Definitionen sagen, was Religion ist, funktionale sagen, was Religion leistet“. Die funktionale Definition basiert auf dem Bestreben, dass der Mensch „vor seinen Problemen nicht kapitulieren will und dass er Antworten auf diese Probleme findet“; letztlich ist es die „Weigerung, vor dem Tode zu kapitulieren“. Der substantielle Begriff einbezieht wesentlich die Interaktion mit übermenschlichen Wesen. Rückblickend in die Vormoderne unserer Geschichte ist dieses Verständnis eindeutig vorrangig, ja exklusiv gewesen, und eben deswegen gab es Ritualität: um ‚substantiell‘ mit Gott zu kommunizieren. Erst der Skeptizismus bzw. Agnostizismus, der sich substantielle Religionen nicht mehr vorstellen konnte, verdächtigte Ritus und Kult als leeres Getue, als Priesterbetrug.

3. Der Ritus ändert sich, sobald eine Religion ‚subjektiv‘ wird, wenn sie Geist und Herz des Menschen miteinbezieht. Voraussetzung dafür ist, dass Gott/Götter selber ethisch und herzlich werden. Nun kann der Ritus nicht mehr einfach nur vollzogen werden, dass etwa schon der pure Vollzug die Wirkung freisetze. Vom Menschen ist wissende und beherzigende Mitbeteiligung gefordert, sonst bleibt alles Tun vor Gott/Göttern wirkungslos. Dabei wird der Ritus wenigstens teilweise ‚Ausdruck‘: In ihm drückt sich menschliche Beteiligtheit, ja Innerlichkeit aus. Doch muss deswegen nicht der göttliche Stiftungscharakter in Frage gestellt sein. Vielmehr wird Gott als denkend und herzlich aufgefasst, der den von ihm gestifteten Ritus nun gleichfalls denkend und herzlich von den Menschen mitvollzogen

sehen will; andernfalls entziehen sich die Himmlischen. Für den Kult bedeutet das: alle Ritus-Teilnehmer müssen sich innerlich beteiligen, möglicherweise bis zur gemeinsamen Ekstase.

4. Kult und Ritus kontaktieren mit Gott/Göttern, weil darin Höheres als das Menschenmögliche erreicht werden soll, etwas, das nur Mächtigere verwirklichen können: Erntesegen, Gesundheit, Schutz vor Unglück, Erhalt und Steigerung des Lebens, letztlich Ewiges Leben. Was alles der Mensch nicht vermag, aber doch als wesentlich für sich ansieht, dafür sucht er Götter/Gott auf, dass sie es in ihrer Allmacht gewähren. Um dieses Menschenunmögliche aber Gottmögliche zu erlangen, bietet der Mensch das Höchste auf, das er zu geben vermag, unter Umständen Menschenopfer. Auf Ritus und Kult wirkt dieses Höchstverlangen insofern zurück, als die Menschen nun auch ihren ‚Gottesdienst‘ zu höchster Entfaltung bringen. Es geht ums Äußerste und darum werden Kult und Ritus gesteigert, sowohl im Wert des Dargebrachten wie in der Subtilität des Ablaufs. Insofern haben es Kult und Ritus immer mit Kunst zu tun: das Kostbarste in der verfeinertsten Form.

5. Neben diesen religiösen Riten und Ritualien steht und stand immer schon eine Fülle von Alltagsregulationen, etwa ‚die-Hand-geben‘ oder ‚rechts vor links‘. Epochen, die primär von Religion bestimmt sind, werten solche Regelungen religiös. Säkulare Epochen sehen hier gutteils ein aus Alltagsnotwendigkeiten, aus Vereinbarung oder historischer Gewordenheit herrschendes Regelwerk. Auch die Moderne fasst öffentliche Symbolhandlungen, etwa der staatlichen Feiern, nicht mehr wie in aller älteren Ritualität als konstitutiv auf, als durch ihren Vollzug Wirklichkeit-setzend, sondern nur noch als nachträglich anzeigend: Was zuvor ausgehandelt und paraphiert worden ist, wird öffentlich kundgetan; aber dasselbe könnte auch ohne rituelle, allein durch juristische Veröffentlichung in Geltung gesetzt werden. Oder noch einfacher, man kann sich das Doktordiplom auch mit der Post zuschicken lassen. Die modernen Großideologien haben indes versucht, die religiöse Valenz säkular zu aktivieren: Massen-Enthusiasmus für Rasse oder Klasse.

II. Die christliche Liturgie

1. Aus alldem ergeben sich für die christliche Liturgie bereits wichtige Einsichten. Indem sie auf Jesus Christus zurückgeführte Riten kennt, die Sakramente nämlich, erweist sie sich als ‚substanzielle‘ Liturgie, als göttliche Riten-Stiftung. Zugleich erfordert diese Liturgie aber auch Subjektivität. Denn der sich Bekehrende soll sich von seinem Inneren her der Taufe zuwenden, ebenso in der Eucharistie sich selbst opfern auf dem Altar des eigenen Herzens. Dafür will die Liturgie ‚Ausdruck‘ sein. Historisch gesehen blieb die Liturgie sogar für Jahrhunderte ‚frei‘. Wohl waren Taufe und Eucharistie gestiftet und insofern vorgegeben, hatten zudem auch eine relativ feste Verlaufsstruktur. Aber in der Einzelausführung sollte die Liturgie innerlich gestaltbar sein und war darum nicht in Ritus und Text total festgeschrieben. Für die gefeierte Liturgie bedeutet das: Im Ritus sollen alle mit Herz und Seele dabei sein. Dieses mit Herz und Seele zu vollziehende Zusammensein fordert jeden Einzelnen, bewirkt intensive Kommunikation, ist konstitutiv *communio* mit Gott und den Menschen, verpflichtet darum auch zu Sozialverhalten, zu Armensorge und Feindesliebe. Dafür bietet die christliche Liturgie das Äußerste auf, aber nicht zuerst in kultischem Aufwand, sondern vom Inneren her: als ‚thysia logike‘, als ‚geistiges Opfer‘ der Selbsthingabe für das Gotteszeugnis und die Sozialsorge.

2. Seit der Spätantike gerann die christliche Liturgie zur nunmehr festen Form, wurde verschriftlicht und war genau in Wort und Ritus zu befolgen. Bonifatius sandte seinen Se-

ekretär Lull nach Rom, um sich vom Papst die im Messkanon zu machenden Kreuze eintragen zu lassen. Dieser Fixierung folgte bald eine Petrifizierung, welche Einzelheiten oder auch ganze Passagen nicht mehr aus sich heraus verständlich erscheinen ließ und zugleich als unabänderlich hinnahm. Die Theologen lieferten – damit man bei der Liturgie überhaupt noch etwas denken und empfinden konnte – die Allegorese; das heißt: man unterlegte dem Ritus eine ‚aufgesetzte‘ Deutung, etwa die Passion. Fürs Ganze der Liturgie obsiegt einfach-religiöse Vorstellungen, etwa in der Taufe die in allen Religionen geforderte rituelle Segnung bzw. Aufnahme der Neugeborenen. Bei der Eucharistie war es das *do-ut-des*, das der Opfergabe eine ganz neue Bedeutung gab. Man kann dies ein basisreligiöses Verständnis nennen, und als solches bildete es die Grundlage, über die man sich nicht eigens zu verständigen brauchte und zu der auch keine höhere Theologie nötig war. Dergestalt bot nun die Liturgie mindestens für die erste Hälfte des Mittelalters ein regulatives Fundament für eigentlich das ganze Leben, aber jetzt weniger für die innere Durchgestaltung als vielmehr für die äußere Regulierung. Die offizielle Liturgie wurde dabei für alles mögliche gedehnt und gestreckt, auch ausgeklaubt, so dass etwa die Taufpatenschaft für politische Bündnisse, die Gabendarbringung für die Urkundenniederlegung auf dem Altar, die Buße für politische Wiederversöhnung benutzt wurden. So waren Riten vielfältig anwendbar, aber nicht veränderbar. Allenfalls ging es um die Kompatibilität, nämlich wie, wer, wo an rituellen Vorgängen beteiligt wurde. Im Fall mangelnder Passendheit explodierte der Ritus, etwa wenn ein Exkommunizierter den Altar berührte. Erst die Scholastik unterlegte von neuem eine Sakramententheologie, wagte aber den Ritus aus heiliger Scheu nicht anzutasten.

3. Die Reformation schritt zur Veränderung. Dabei wurde der Ritus so stark subjektiviert, dass er in der Folgezeit fast nur noch begleitender Ausdruck für Wortverkündigung war. Der schärfste Einspruch kam von der Aufklärung: Angesichts naturwissenschaftlicher Verfahren der Weltbeherrschung erschienen die rituellen Verfahren zur Lösung von Lebensproblemen vielfach sogar als lächerlich, etwa der Blitzableiter gegenüber dem Wettersegnen. Gleichwohl verlor der Ritus nicht seine ganze Bedeutung. Er wurde in der Romantik ein Gehabe, um das bleibend Unerklärliche auszudrücken, etwa die Rätselhaftigkeit des Todes. Der so verstandene Ritus bildete ein Gehäuse, in dem sich Einzelne subjektiv festmachen konnten, bei dem aber die Gemeinsamkeit eines Gesamtverständnisses aufgelöst ist.

III. Liturgie und Reform

1. Christliche Liturgie oszilliert zwischen zwei Polen, der ‚objektiven‘ Gottgesetztheit und der ‚subjektiven‘ Aneignung. Beides ist für die Heilswirkung konstitutiv. In der Liturgie erscheint Gottes ausgestreckte Hand; wenn aber diese Hand nicht vom Menschen ergriffen wird, bleibt zwar Gottes Angebot, aber es geschieht kein Heil für den Verweigerer. Insofern ist der subjektive Anteil heilskonstitutiv. Im Laufe der christlichen Geschichte ist die jeweilige Anteiligkeit kräftig verschoben worden, sowohl zum nahezu ausschließlich Objektiven wie ebenso zum nahezu ausschließlich Subjektiven. Das Mittelalter hat sich beispielsweise mit der Frage befasst, wie es um den gegen seinen Willen Getauften stehe; die Antwort hieß, die Taufe müsse zwar frei sein, aber der einmal Getaufte habe fortan Christ zu bleiben. Die persönliche Zustimmung war hier nicht mehr konstitutiv. Umgekehrt dann in der Neuzeit, wo der Ritus allein subjektiver Ausdruck innerlicher Vorgänge und Befindlichkeiten war; das ‚*signum efficax*‘, dass Gott durch Zeichen Heil wirke, wurde zum „Afterdienst“ (I. Kant). Christlich aber gilt: es müssen beide Pole wirksam sein. Dar-

um bleibt legitimer Spielraum, der historisch auch weidlich genutzt worden ist. In der frühen Kirche hat man sich Kirchenbilder und Instrumente nicht vorstellen können, ja für verboten gehalten. Dennoch sind Bild und Musik vielfältig in die Liturgie eingedrungen, so dass sie heute unabdinglich erscheinen. Ebenso wenig gab es anfangs eine Sakralarchitektur, wie sie sich dann christentumsweit durchgesetzt hat. Für die Zukunft wird immer zu fragen sein, was angesichts jeweiliger Religions- und Kultursituationen übernommen werden kann oder sogar muss, was jeweils auch neu zu gestalten ist. Oder einfach liturgie-praktisch: Wäre beispielsweise ein Bildspot ‚predigtfähig‘? Wie sind Gebete heute zu formulieren? Seit dem Spätmittelalter bereits hat man, weil die offiziell-liturgischen Gebete als nicht ausreichend befunden wurden, ‚Messandachten‘ geschaffen. Sollten heute nicht Gebetsformen noch dringlicher vonnöten sein? Von Rhythmus und Tanz ganz zu schweigen.

2. Die Vatikanische Reform hat die Grundstruktur wieder freigelegt, hat die rituelle Erstickung aufgehoben. Das war Befreiung und dafür sind wir Dank schuldig. Um Liturgie zu verstehen und feiern zu können, sollten nicht länger historische Exkurse erforderlich sein – so das von J. A. Jungmann in seinem Vorwort zu „Missarum Sollemnia“ gesteckte Ziel – vielmehr müsse eine erneuerte Liturgie aus sich selbst sprechen. Dem ist voll zuzustimmen. Aber hat die Reform das geleistet? Sind zum Beispiel unsere Hochgebete aus sich selbst verständlich? Joseph Ratzinger mahnt zu Recht, Mitte der Liturgie müsse die ‚thysia logike‘ sein, das geistliche Opfer. Wo aber würde das aus sich selbst deutlich? Gewiss nicht in Sätzen wie: „So bringen wir dir seinen Leib und sein Blut dar“. In den letzten Jahrzehnten hat ein intellektueller Abscheu gegen die Blutsühne um sich gegriffen, ohne dass aber das zentrale ‚geistliche Opfer‘ genügend aufgearbeitet worden wäre: die Selbsthingabe in die Selbsthingabe Jesu Christi hinein. Die vielberedete Mahlgemeinschaft hat natürlich ihren hohen Wert, kann aber vereinseitigend und schlimmer noch: entleerend wirken.

3. Die Liturgiereform ist unter Absehung aller Religionsgeschichte gemacht worden. Wie anders war das noch in der Liturgischen Bewegung mit der Mysterientheologie gewesen, die im Rückgriff auf die Antike gewonnen wurde und heute als wesentlichste theologische Entdeckung des 20. Jh. gefeiert wird. Die konziliare Reform hat sozusagen die ewig-gültigen Grundstrukturen freilegen wollen, ist darum betont zurückgekehrt zu einer vermeintlich ursprünglichen Liturgie, bei Entrümpelung von allen verunklarenden Zusätzen. Schon historisch ist aber einzuwenden, dass der Rückgriff auf die (spät-)antike Liturgie hauptsächlich deren Texte betrifft, denn über die Feierart selbst, wie nämlich in Wirklichkeit diese Texte ehemals erklangen und ‚gefeiert‘ wurden, davon wissen wir so gut wie nichts. Unsere Reform ist darum weitgehend Text-Reform. Aber Liturgie kann und darf gerade nicht bloß Wort sein. Mindestens muss das Wort ‚angehalten‘, sozusagen zum Stillstand gebracht werden, dass es verweilt und wir auf diese Weise Zeit haben zum Eindringen oder zum damit Befrachtet-werden. Jede von liturgischen Puristen verteufelte Konzert-Messe kann da besser wirken als die üblich gewordene Verwortung. Ist nicht der stille Triumphzug der Ostliturgie, die von sich her absolut unverständlich ist, Ausdruck solchen Verlangens nach Angehaltenwerden und Verweilendürfen? Ein Konzert oder Theater ist dann hinreißend, wenn wir gar nicht gemerkt haben, dass zwei Stunden währenddessen vergangen sind. Aber wann erfährt ein Durchschnittskirchenbesucher, dass eine Liturgie ihn wegreißt, aus der Zeit heraus in den Vorgeschmack von Ewigkeit? Nun, ich höre schon den Einwand der Pastoralliturgien: Liturgie müsse ins Leben, in die Politik führen! Politisches Nachtgebet! Das ist richtig, gelingt aber nur, wenn zuvor die große ‚Vertiefung‘, die überalltägliche

„Erhebung“ erfahren, wenn – am wesentlichsten – thysia logike vollzogen worden ist. Oder noch einfacher: Man frage Jugendliche, wann und ob sie überhaupt mal ein Kirchenlied so geschmettert haben, dass sie sich die Seele aus dem Hals gesungen haben. Darum nicht immer nur brav Introitus, Kyrie und Gloria und so weiter. Der Verfasser hat eine Zeitlang in einer hauptsächlich aus Chinesen rekrutierten Pfarrei im kanadischen Toronto gelebt, wo der sonntägliche Gottesdienst jeweils mit einem Gospel-Song begann, der einem einen richtigen Schuss ins Blut gab. Es muss Raum bleiben für „Gestaltung“, will sagen: für zeit- und personenbezogene Feierformen, freilich immer innerhalb der theologischen Grundlagen wie ebenso des religiös jeweils Erforderlichen. Von der Religionsgeschichte und der -phänomenologie sollte uns klar sein: Gottesdienst ist mehr als Text und dessen intellektuelle Erklärung. Vielmehr kennt Religion Meditation mit körperlicher Stillstellung, kennt Ekstase mit Jubel und Tanz, kennt den gewichtigen Ernst der Lebensentscheidung, nicht zuletzt die Vorbereitung auf den Tod, das Sterben-lernen, kennt das Opfer. Die Liturgie soll dazu nicht primär gescheite Gedanken bieten, sondern ein Durchdrungen-werden vermitteln. Gottesdienst setzt Theologie voraus, ist aber selbst nicht theologische Aufklärung.

4. Ebenso noch ein Wort von der Religionspsychologie her. Höchst bezeichnend ist das Scheitern der Pfarrzentren mit identischem Gemeindesaal und Gottesdienstraum. Da doch Christen keinen besonderen Raum für ihre Liturgie benötigten, genüge der Multi-Raum: samstagsabends Jugendtanz – sonntagsmorgens Messfeier. Alle diese Versuche sind gescheitert. Der Grund ist religionspsychologisch: Was einmal für den Gottesdienst benutzt worden ist, gewinnt damit Ausschließlichkeitscharakter: von nun an nur und immer für die Liturgie. Es ist das unreligiöse Bestreben, für den Gottesdienst etwas Besonderes bereitzustellen. Selbst der doch auf radikale Armut eingeschworene Franziskus wollte für die Messfeier Gold und Silber (das andererseits das Kirchenrecht bei grassierender Armut einzuschmelzen gebot). Von daher hier auch ein Protest gegen die Bauwut. Im 20. Jahrhundert ist ein und dieselbe Kirche bis zu fünfmal umgebaut worden: um 1900 war sie gotisiert, nach dem Ersten Weltkrieg wandten sich die jugendbewegten Kapläne der zeitgenössischen Kunst zu, und, sobald Pastöre geworden, begannen sie entsprechend neu zu gestalten: mit Sandstrahlgebläse gegen die Neo-Ausmalung und vor allem der Umbau des Altarraumes. Nach dem Zweiten Weltkrieg dann so allüberall, bis das Konzil wieder eine Neugestaltung verlangte, und wer besonders eifrig war, hat inzwischen nochmals umgebaut. Gewiss, Änderungen waren erforderlich, aber: Als wenn Steine Geist zu erzeugen vermöchten! Und erscheint einem inzwischen nicht manche neugotische Kirche, die sehr wohl ihren „Volksaltar“ hat, erträglicher als manches sonst? Irgendwo soll ein Diözesanbaumeister jene neugotische Kirche, die er zuerst modernisierte, zuletzt wieder re-neugotisiert haben. Das ist nur in einem Kirchensteuer-Land möglich! Am schlimmsten aber sind die religionspsychologischen Vergewaltigungen. Die zumeist aus besonderen Spenden und Opfern der Gemeinde ermöglichten Neugestaltungen, die doch endlich das Richtige und Endgültige darstellen sollten und auch mit Gemeinde-Einkehrtagen begleitet wurden, werden bei der nächsten Pastoralerneuerung schon wieder abgetan. Das ist Zerstörung religiöser Gefühle! Die „Süddeutsche Zeitung“ hatte vor Jahren einen seitenlangen Bericht über die Versteigerung des Kircheninventars einer katholischen Kirche in Amsterdam; der Journalist, zwischen zuschauenden Gemeindemitgliedern sitzend, notierte das Geflüster: der Beichtstuhl, wo ich gebeichtet habe; die Kommunionbank, an der ich Erstkommunion hatte. Wer immer im Kirchbau religiöse Erfahrungen gemacht hat, dem ist dieses Gebäude mit Einrichtung

‚heilig‘ geworden; bei Betreten leben diese Erfahrungen wieder auf, versetzen in eine erhöhte Bereitschaft, kurzum bewirken eine religiöse Akkumulation. Man kann darum einen Tabernakel nicht einfach liturgisch oder architektonisch ‚passend‘ versetzen. Nochmals: Nicht der Bau macht Geist; jede Predigt „mit Zündpunkt“ (Guardini) zählt mehr als äußere Modernisierung.

5. Wenn religionsgeschichtlich gilt, dass Kult und so auch Liturgie das Äußerste verlangen, im Christentum die Selbsthingabe im Opfer Jesu Christi, ist immer auch mit ‚Gestaltung‘ der Liturgie zu rechnen. Aller Kult bringt Kunst hervor. Die Geschichte der christlichen Liturgie war und ist zugleich Geschichte größter Kunst. Für das barocke Italien hat man die Formel ausgeben können: drei Viertel der Baukunst sei kirchlich und wiederum drei Viertel davon liturgisch. Die Kunstkraft ist der Liturgie eingestiftet, wiewohl sich Christen allüberall und gerade auch an nicht-künstlerischen Orten versammeln können. Dennoch wird es immer liturgische Kunst geben, obendrein in immer neueren Formen; man denke für die Nachkriegszeit etwa an die expressionistische Wallfahrtskirche in Neviges. Aber gerade hier, für die Formgebung im Einzelnen, kann man auch Martin Mosebach zitieren. Wenn er jene, in die kleinsten Details von Altarschmuck und Paramentik verliebte Frau der vorkonziliaren Liturgie schildert, hat er ja nicht Unrecht (wie in so vielem sonst sehr wohl!), beschreibt vielmehr nur jene ‚stille Freude‘ an all den kleinen Dingen, wie sie schon unser Alltagsleben erhellen und erst recht den Gottesdienst verfeierlichen. Erinnern wir uns wieder der Religionsgeschichte: In Kult und Ritus wird das uns Menschen Nicht-Mögliche, letztlich die Unsterblichkeit, gesucht, und dafür erbringen – umgekehrt – wir Menschen das Höchstmögliche, und zwar bis zum letzten Detail. Von hierher ist Protest gegen die „Häresie der Formlosigkeit“ richtig. Wenn unsere Liturgiereform religiös erwecken und begeistern will, braucht sie formsichere, ja detailversessene Liebhaber. Tragend muss ein ‚religiöses Formgefühl‘ sein: alle Sonstigen im Anzug, aber der Pfarrer in Jeans. Wenn Liturgie ihre ‚Formstrenge‘ verliert, erzeugt sie Unverbindlichkeit und weckt Ehrfurchtslosigkeit: ‚Da ist alles möglich‘. Weil eben Liturgie letztlich das Ewige beschwört, werden ihre Formen und Gesten bereits zum Erstaussdruck dieser Ewigkeit. Wer reformiert, muss das wissen. Veränderung kann man erklären, aber damit auch zerstören und so verhindern, dass Neues in den Köpfen und Herzen der Menschen heranwächst. Selbst auch Unerklärbares kann so ans Herz gewachsen sein, dass Leute dafür auf die Barrikaden gehen (wie mittelalterliche Nonnen es oft genug getan haben, wenn ihr Kloster reformiert werden sollte).

6. Ist jetzt aber nicht, so wird dem Leser längst aufgefallen sein, der reine Widerspruch formuliert? Zum einen das Eingehen auf persönliche Befindlichkeiten, auf gesellschaftlich-kulturelle Situationen – zum anderen Verbleiben im Ewigen. Aber genau das ist für die christliche Liturgie das ewige Problem. Sie soll und kann ‚frei‘ sein, wie sie es für Jahrhunderte war, damit wir uns innerlich ausdrücken können. In unserer ‚beschleunigten Geschichte‘ (R. Koselleck) verschärft sich dieses Problem noch, schon deswegen, weil sich die biographischen Prägungen vervielfältigen, anfangen von Pop-Kultur bis zu ostasiatischer Mystik. Kann da eine Liturgie noch für alle sein? Obendrein soll es auch noch die Liturgie der Weltkirche sein! An der alten Liturgie ist immer besonders ihre ‚Ewigkeit‘, ihre Unabhängigkeit von Moden und Zeitströmungen, ihr Ewig-Bleibendes gepriesen worden, das aller Hektik Jenseitige. Auch das ist richtig. Pastoralliturgie wird darin bestehen müssen, diese Desiderate immer neu zu verarbeiten und auszuformulieren: Zeitliches und Ewiges in der Liturgie.

Benedikt Kranemann, Erfurt

Liturgiereform – ein Baustein der Liturgiegeschichte

1. Liturgiereform als Phänomen der Liturgiegeschichte

Eine fast banale, aber doch häufig übersehene Tatsache soll am Anfang stehen: Die Liturgiereform des 2. Vatikanums ist kein singuläres Ereignis der Liturgiegeschichte.¹ Sie gehört vielmehr zu einer Fülle von Reformen, die die Liturgiegeschichte begleitet und Gestalt, Theologie und Praxis des Gottesdienstes beeinflusst hat. Reformen waren ein prägendes Moment der Liturgiegeschichte neben anderen, doch von besonderer Bedeutung, da in ihnen reflektiert Liturgie verändert und erneuert wurde. Die Beispiele reichen von der Alten Kirche bis zur Gegenwart und können wegen der Fülle der theologischen Ansätze, der Ziele und Motive, der Reformschritte wie der Reforminstrumentarien hier nicht einmal ansatzweise skizziert werden.

Drei Gruppen von Reformen lassen sich systematisierend unterscheiden. Zunächst seien jene Reformen genannt, die regional und damit in aller Regel in einzelnen Diözesen durchgeführt worden sind.² Dieser Typus bildet offensichtlich die Majorität der historischen Reformprojekte.

Zwei Beispiele aus Spätantike und Neuzeit mögen genügen. Die nordafrikanische Kirche des 4./5. Jh. sah sich durch strukturelle Fragen (Mangel an Klerikern, fehlende theologische Bildung) wie durch theologische Kontroversen (vor allem um den Pelagianismus) und im weitesten Sinne pastorale Probleme (den weiterhin lebendigen Paganismus) zur Liturgiereform veranlasst. Diese Reform, die sich immerhin über einige Jahrzehnte hinzog und damit schon auf die Dauer solcher Reformen hinweist („longue durée“), verfolgte bereits die „klassischen“ Ziele vergleichbarer späterer Projekte: Orthodoxie der Liturgiefeier und Orthopraxis des religiösen Lebens, gewährleistet durch Erneuerung des Gottesdienstes. Man verschriftlichte und kodifizierte die Liturgie, nutzte also Medien, die in späteren Zeiten bis zum Buchdruck hin begegnen, denn Liturgiereform bedingt die Neuordnung der liturgi-

¹ Zu den unterschiedlichen Reformen in der westlichen Christenheit vgl. die Beiträge in: Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes. Bd. 1: Biblische Modelle und Liturgiereformen von der Frühzeit bis zur Aufklärung. Bd. 2: Liturgiereformen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart. Hg. M. Klöckener – B. Kranemann. Münster 2002 (LQF 88); vgl. M. KLÖCKENER – B. KRANEMANN, Liturgiereform – Grundzug des christlichen Gottesdienstes. Systematische Auswertung, ebd. 1083–1108. Vgl. auch B. KRANEMANN, Überraschende Vielfalt. Geschichte und Problematik von Liturgiereformen. In: HerKorr 56 (2002) 471–475. Ausgespart blieben bislang Reformen in den Kirchen des Ostens; vgl. jetzt zu einem Beispiel: V. N. MAKRIDES, Was kann eine kognitive Ritualtheorie leisten? Überlegungen anhand der Reaktion der russischen Altgläubigen auf rituelle und textuelle Reformen. In: Das Gedächtnis des Gedächtnisses. Zur Präsenz von Ritualen in beschreibenden und reflektierenden Texten. Hg. B. Kranemann – J. Rüpe. Marburg 2003 (Europäische Religionsgeschichte 2) 157–208.

² Eine Ausnahme bilden die Reformbestrebungen der Synode von Pistoia, die eine Liturgiereform für die gesamte Toskana in josephinistischem Geiste initiieren sollte (A. GERHARDS, Die Synode von Pistoia 1786 und ihre Reform des Gottesdienstes. In: Liturgiereformen [s. Anm. 1] 496–510, hier 499).

schen Bücher. Und schließlich zeigt das frühe Beispiel bereits, wie eine solche Reform Liturgie in ihrer ganzen Fülle, keineswegs nur die Eucharistie berührt.³

Das zweite Beispiel stammt aus der Neuzeit, die eine Reihe bedeutender regionaler Reformen erlebt hat. Die Liturgiereform der katholischen Aufklärung war ein, wie unterschiedliche Studien der letzten Jahre zeigen konnten, bei allen zeitbedingten Grenzen vielfältiges und pastoral ambitioniertes Unternehmen. Es weist durchaus Züge von Inkulturation auf, insofern es liturgische Tradition und Geistesleben der Zeit miteinander zu verbinden sucht und dies auch deutlich artikuliert. Es stellt sich als ein umfassendes Reformprojekt dar, das sich auf die gesamte Liturgie bezieht.⁴ Wieder begegnen hermeneutische Grundzüge, die auch für andere Reformen kennzeichnend sind, wie der schon erwähnte Bezug zur Tradition – wobei hier einmal mehr deutlich wird, wie sehr die Sicht von „Tradition“ von zeitgeprägtem Vorverständnis abhängt⁵ –, das Bemühen um einen schriftgemäßen Gottesdienst, die – allerdings nicht immer gewährleistete – ekklesiale Einbindung usw. Zugleich haben wir es mit einer Reform zu tun, die nicht beendet, sondern aus inneren und äußeren Gründen abgebrochen wurde.

Dem stehen die gesamtkirchlichen Reformen gegenüber, letztlich allein die Reformen nach dem Tridentinum und dem 2. Vatikanum.

Der Anspruch der nachtridentinischen Reform, Liturgie in der Weltkirche zu erneuern, wird in der Herausgabe einheitlicher liturgischer Bücher deutlich. 1568 eröffnet das *Breviarium Romanum* die Reihe, die 1614 durch das *Rituale Romanum* beschlossen wird. Allerdings wurde die Verbindlichkeit dieser Bücher unterschiedlich geregelt; das Missale beispielsweise musste, das *Rituale*, dessen Texte viele Lebensstationen des Menschen betraf, konnte durch die Diözesen übernommen werden. Bistümer mit eigener zweihundertjähriger Liturgietradition konnten diese fortführen. Entsprechend verlief die Umsetzung der Reform regional unterschiedlich und zog sich lange hin. Merkmale der Reform sind bereits genannt worden: Ziel war die einheitliche Liturgie der katholischen Kirche vor dem Hintergrund spätmittelalterlicher Problemstände und der Auseinandersetzung mit der Reformation. Man strebte eine gemäß der *norma patrum* erneuerte Liturgie an⁶ und wollte offensichtlich durch die Liturgie die Identität der Kirche stärken⁷. Allerdings blieb diese Reform der Liturgie

³ Vgl. zum Vorausgehenden M. KLÖCKENER, Liturgiereform in der nordafrikanischen Kirche des 4./5. Jahrhunderts. In: Liturgiereformen (s. Anm. 1) 121–168. Interessant ist, dass man in der „réforme liturgique latente“ im Gallien des 4. bis 7. Jh. auf sehr ähnliche Befunde in der Praxis und entsprechende Reaktionen der Kirchenleitung trifft. Offensichtlich bilden sich rasch Strukturen und Standards solcher Reformprozesse heraus. (Vgl. dazu A. JOIN-LAMBERT, *Peut-on parler de „réforme liturgique“ en Gaule du IV^e au VII^e siècle? Une première approche par le biais des canons conciliaires gaulois et mérovingiens*. In: Liturgiereformen [s. Anm. 1], 169–186, das Zitat ebd. 186).

⁴ Zu dieser Reform anstelle zahlreicher anderer Literatur F. KOHLSCHNEIDER, Liturgiereform und deutscher Aufklärungskatholizismus. In: Liturgiereformen (s. Anm. 1) 511–533.

⁵ Vgl. dazu B. KRANEMANN, „Liturgie nach den Grundsätzen der Vernunft und der Heiligen Schrift“. Überlegungen zur Prägung der Liturgie des deutschen Aufklärungskatholizismus durch die Bibel. In: ALW 37 (1995) 45–67, hier bes. 59–62.

⁶ Zur Problematik dieser Norm vgl. A. A. HÄUSSLING, Liturgiereform. Materialien zu einem neuen Thema der Liturgiewissenschaft. In: DERS., *Christliche Identität aus der Liturgie. Theologische und historische Studien zum Gottesdienst der Kirche*. Hg. M. Klöckener – B. Kranemann – M. B. Merz. Münster 1997 (LQF 79) 11–45, hier 19–23 (zuerst in: ALW 31 [1989] 1–32).

⁷ Zum Beitrag der Reform zur Konfessionalisierung vgl. B. KRANEMANN, Nachtridentinische Liturgiereform am Beispiel des Bistums Münster. In: Liturgiereformen (s. Anm. 1) 466–495.

stark dem Mittelalter verhaftet und formulierte keine eigenständigen Antworten auf die Herausforderungen der Zeit.⁸

Die nachvatikanische Reform setzte programmatisch anders an. Schon die Liturgische Bewegung wollte im gewandelten gesellschaftlich-kulturellen Kontext Liturgie erneuern. Nachvatikanische Kirchen- und Liturgiereform standen ebenfalls in Auseinandersetzung mit ihrem veränderten Umfeld. Die schon in Sacrosanctum Concilium formulierten Vorgaben zur Inkulturation, die in den liturgischen Büchern vorgesehenen Möglichkeiten zur Variation der Liturgiefeiern und die Anpassungen der römischen Editiones typicae an die Erfordernisse der Ortskirchen weisen in diese Richtung. Das Konzil stellte die Feier des Paschamysteriums in den Mittelpunkt der Liturgie, die Reform setzte das für die Ortskirchen um – als weltkirchliche Reform, die in besonderem Maße ortskirchlich realisiert wurde. Wo Trient die mittelalterliche Klerikerliturgie zeitbedingt fortschrieb, gewichtete das 2. Vatikanum die tätige Teilnahme der Gläubigen neu und öffnete den Weg zur muttersprachlichen Liturgie, die sich nachkonziliar rasch durchsetzte. Die Rezeption dieser Reform dauert an.

Die monastische Liturgiereform als ein dritter Typus von Reform übertrifft häufig in ihrer theologischen Zielsetzung und der Qualität der Umsetzung die anderen Reformtypen. Kartäuser⁹, Zisterzienser¹⁰, Benediktiner wie die der Bursfelder Kongregation¹¹ erneuerten mit ihren eigenen Institutionen, unter Beachtung von Tradition und Schrift und mit dem Bemühen um die einfache liturgische Form ihre Liturgie nach den Erfordernissen des jeweiligen Ordens.

Die erste Reform der Zisterzienser ist als die möglicherweise „erste ‚moderne‘ Liturgiereform“ bezeichnet worden.¹² Vier Prinzipien sind hervorgehoben worden: integrale Beobachtung der Benediktsregel, Bemühen um Authentizität und Wahrhaftigkeit, um Einfachheit und Armut, um Einheit und Liebe. Gerade das Bemühen um Authentizität habe „in manchen Belangen durchaus zu einem Bruch mit der Tradition führen“ können.¹³ Schlüsselbegriffe seien Vernunft, Wahrheit, Autorität und Wesen (*natura*) gewesen, doch auch die nicht überzustrapazierende Schwachheit des Menschen sei berücksichtigt worden.¹⁴ Hier wird deutlich, dass es bei gleicher Zielsetzung und Struktur zwischen den Reformen hinsichtlich ihrer Qualität und Prospektivität auch erhebliche Unterschiede gegeben hat.

Die Vielzahl der Reformen zeigt, dass zum einen (auch) historisch immer wieder die Notwendigkeit erkannt worden ist, Liturgie zu erneuern, und dass zum anderen dieses über weite Strecken der Liturgiegeschichte auch als legitim betrachtet wurde. Es gibt Ausnahmen: Vor allem der Ritualismus des Frühmittelalters, der festgelegten Gestus und Wort

⁸ Auf implizite Beiträge des Konzils zur Moderne macht aufmerksam W. REINHARD, Das Konzil von Trient und die Modernisierung der Kirche. Einführung. In: Das Konzil von Trient und die Moderne. Hg. P. Prodi – W. Reinhard. Berlin 2001 (Schr. des Ital.-Dt. Hist. Inst. in Trient 16) 23–42. Kritisch allerdings K. REPGEN, Reich und Konzil (1521–1566), ebd. 43–77.

⁹ Vgl. H. BECKER, ‚Cartusia numquam reformata quia numquam deformata‘. Liturgiereformen bei den Kartäusern in Vergangenheit und Gegenwart. In: Liturgiereformen (s. Anm. 1) 325–345.

¹⁰ Vgl. A. ALTERMATT, ‚Id quod magis authenticum‘. Die Liturgiereform der ersten Zisterzienser. In: Liturgiereformen (s. Anm. 1) 304–324.

¹¹ Vgl. HÄUSSLING (s. Anm. 6) 23–25 und die dort genannte Literatur.

¹² ALTERMATT (s. Anm. 10) 321.

¹³ Ebd. 322.

¹⁴ Nach ebd. 322.

sowie die Garantie der Wirkung einer Liturgie miteinander verknüpfte, machte zwar eine Ausweitung von Liturgie nicht unmöglich, verhinderte aber Reformen im eigentlichen Sinne.¹⁵ Allerdings muss man sich auch hier vor Vereinfachungen hüten, wie die erwähnten monastischen Liturgiereformen des Hochmittelalters zeigen. Alte Kirche und Neuzeit¹⁶ hingegen kennen veritable Reformprojekte, die die These stützen, Reform sei ein bleibender Grundzug westlicher Liturgiegeschichte. Die Kirche selbst sah sich legitimiert zu solchen Veränderungen. Man kann von einem „Phänomen Liturgiereform“ innerhalb der Liturgiegeschichte sprechen. Die jüngste Reform muss sich etwa hinsichtlich Zielsetzung und Rezeption gegenüber der Geschichte der Reformen kritisch befragen lassen, lässt aber auch erst vor dieser Folie ihren ganz spezifischen Charakter erkennen; insbesondere erhebt sie mit der Betonung der *actuosa participatio* die Getauften wieder zu Subjekten der Liturgie, dies mit Konsequenzen für den Reformprozess (vgl. u.).

Zudem erhält das viel strapazierte Wort von der „*liturgia semper reformanda*“ vor dem Hintergrund der Fülle der Reformen neues Gewicht. Da die Kirche über die Jahrhunderte je neu die Notwendigkeit gesehen hat, den Gottesdienst aus theologischen wie pastoralen Erfordernissen, mit Blick auf Kirche, Gesellschaft und Kultur zu verändern, konnte man sich gerade nach den Umbrüchen des 19. und 20. Jh. einer solchen Reform kaum verschließen. Die Liturgiegeschichte mahnt, Liturgiereform auf der Tagesordnung zu halten.

Schließlich schützt die Kenntnis der Geschichte vor einem ungeschichtlichen Umgang mit der jüngsten Reformgeschichte. Reformen reagieren auf Missstände und Defizite im kirchlichen Leben. Dies ließe sich für die nachtridentinische Reform zeigen, die ja keineswegs nur auf die Reformation, sondern ebenso auf Fehlentwicklungen aus dem 15. Jh. in der Liturgie zu reagieren versuchte, gilt aber ebenso für die Reform des 20. Jh. Hier dürfen die bis ins 19. Jh. zurückreichenden Bemühungen um eine Stärkung des liturgischen Lebens, die Diskussionen und ersten praktischen Schritte in der ersten Hälfte des 20. Jh. auf allen Ebenen des kirchlichen Lebens, aber auch päpstliche Dokumente wie die Enzyklika „*Mediator Dei*“ von 1947 nicht übersehen werden.¹⁷

Der Verlauf der Reform und ihre Rezeption müssen wie bei allen anderen Beispielen aus der Geschichte im historischen Kontext gesehen werden. Alles andere führt zu geschichtsfernen Urteilen, die die Verankerung solcher Reformen im kirchlichen Leben ausblenden.

¹⁵ Vgl. A. ANGENDT, Liturgiereform im frühen Mittelalter. In: Liturgiereformen (s. Anm. 1) 225–238, hier 236.

¹⁶ Dieses gilt übrigens über die Konfessionsgrenzen hinaus. Vgl. dazu die Beiträge von R. MESSNER, Reformen des Gottesdienstes in der Wittenberger Reformation. In: Liturgiereformen (s. Anm. 1) 381–416; B. BÜRKI, Beispielhaft reformierte Form der Liturgie in Neuchâtel, ebd. 417–435; A. EHRENSPERGER, Anpassung an den Zeitgeschmack als Motiv für Gottesdienstreformen protestantischer Aufklärungsliturgiker, ebd. 534–560; K.-H. BIERITZ, Liturgische Bewegungen im deutschen Protestantismus, ebd. 711–748 Fr. SCHULZ, Die Agendenreform in den evangelischen Kirchen, ebd. 1017–1050; vgl. auch H. SCHWIER, Die Erneuerung der Agende. Zur Entstehung und Konzeption des „Evangelischen Gottesdienstbuches“. Hannover 2000 (Leiturgia N.F. 3).

¹⁷ Den Reformstau vor dem Konzil und die jahrzehntelange Suche nach Erneuerungen übersehen Kritiker wie M. MOSEBACH, Häresie der Formlosigkeit. Die römische Liturgie und ihr Feind. Wien – Leipzig 2003. Dazu jetzt A. ODENTHAL, Gottesdienst wider den Zeitgeist? Die Diskussion um die Reform der Messe geht weiter. In: HerKorr 57 (2003) 452–456.

2. Liturgie zwischen Beharrung und Veränderung

Die skizzierten vielfältigen Reformen von Liturgie zeigen „gewordene Liturgie“ (J. A. Jungmann). Kirchlicher Gottesdienst wandelt sich. Das bestätigt Thesen aus den *Ritual studies*¹⁸, wie sie von der amerikanischen Anthropologin Catherine Bell vorlegt worden sind. Sie geht von der Veränderlichkeit von Ritualen aus. Allerdings neigen tradierte Rituale dazu, sich selbst als unveränderbar zu präsentieren. Die Liturgie ist dafür ein Beispiel unter vielen. Die Rituale erscheinen gleichsam als Garanten einer fortdauernden Gemeinschaft.¹⁹ Von daher eignet ihnen eine gewisse Widerständigkeit gegen Reformen, wobei auffällt, dass sich trotz aller Beharrung im Äußeren aufgrund soziokultureller Veränderungen, aber vor allem von Entwicklungen in Theologie und Frömmigkeit dennoch eine Umdeutung tradierter Rituale und ein Bedeutungswandel vollziehen kann. Bemerkenswert ist, dass die Anthropologin ihre These über weite Strecken an der christlichen Liturgiegeschichte belegt. Auch wenn es Beharrung gegeben habe, seien doch hinsichtlich Emphase, Ethos und theologischer Bedeutung von Geschichtsepoche zu Geschichtsepoche signifikante Veränderungen zu beobachten.²⁰ Die Vorstellung einer organischen Entwicklung der Liturgie steht damit in Frage.²¹

Auch wenn man den Überblick zur Liturgiegeschichte, den Bell zugrunde legt, ergänzen und differenzieren müsste, setzt er insgesamt richtige Akzente und lässt sich aus liturgiewissenschaftlicher Sicht bestätigen. Die Beziehung zwischen Ritual und Kontext produziert vielfältigen Wandel hinsichtlich Struktur, Symbol und Interpretation der rituellen Aktivitäten.²²

Jede Reform geht von der Variabilität der Liturgie aus, die in Liturgiereformen aufgrund der ekklesiologischen Bedeutung von Liturgie im kirchlich-institutionellen Rahmen gestaltet wird. Ein Blick über die westliche Liturgiegeschichte erweist Liturgiegeschichte als im Wandel stehend, der durch Einflüsse der kulturellen Umwelt, innerkirchlichen und gesellschaftlichen Paradigmenwechsel, aber eben immer wieder auch durch planvolle Reformen hervorgerufen wird. Die auf das späte 19. Jh. bezogene Feststellung, eine geschichtlich gewordene, auch deformierte Liturgie habe der Reform bedurft, da ihr eine neue Funktion zugewiesen worden sei²³, lässt sich mit Abwandlungen auch auf andere Epochen anwenden.

3. Vitalisierung des Glaubenslebens als theologische Zielsetzung von Liturgiereform

In einer knappen Definition lässt sich Liturgiereform als eine umfassende, einer theologischen Hermeneutik folgende Erneuerung des gottesdienstlichen Lebens beschreiben, die von der zuständigen kirchlichen Autorität durchgeführt wird, die Revision der liturgischen

¹⁸ Vgl. dazu jetzt P. POST, *Ritual Studies. Einführung und Ortsbestimmung im Hinblick auf die Liturgiewissenschaft*. In: ALW 45 (2003) Heft 1 (im Druck).

¹⁹ Vgl. C. BELL, *Ritual. Perspectives and Dimensions*. New York – Oxford 1997, 210.

²⁰ Vgl. ebd. 211–219.

²¹ Vgl. A. ANGENENDT, *Liturgik und Historik. Gab es eine organische Liturgie-Entwicklung?* Freiburg/Br. 2001 (QD 189), bes. 196ff.

²² Knapp BELL (s. Anm. 19) 251.

²³ A. A. HÄUSSLING, *Gottesdienst III. Liturgiegeschichtlich*. In: LThK³ 4, 891–901, hier 898.

Bücher und Dokumente einschließt und innerkirchlich vermittelt und rezipiert wird.²⁴ Doch sollte die theologische Grundierung einer solchen Reform nicht aus dem Blickfeld geraten. Das eigentliche *Movens* einer Reform muss es sein, dass die Offenbarung Gottes in Christus in der Liturgie lebendig erfahren wird. In der Liturgie verdichtet sich die Begegnung von Gott und den Gläubigen durch Christus in Wort und Zeichen. Sie muss der Ort sein, „wo Christus [. . .] sein Heilswerk in die jeweilige Gemeinde bringt“²⁵. Damit ist das primäre Ziel jedweder Reform des christlichen Gottesdienstes beschrieben, die sich folglich theologisch und christologisch begründen lässt. Wo Liturgiereformen durch die Jahrhunderte das Ziel verfolgten, ein Mehr an Orthodoxie in der Liturgie zu gewährleisten, sollte die Gottes- und Christusbotschaft an Klarheit gewinnen und im Gottesdienst gefeiert werden. Vor allem die immer wieder betonte Schriftnähe einzelner Reformschritte spricht in dieser Richtung. Die Gottesbotschaft und das Wirken Christi sollten im Zentrum der Liturgie und der liturgischen Riten stehen. Das 2. Vatikanum realisiert dies nachdrücklich, indem es immer wieder auf das Paschamysterium als Mitte aller Liturgie rekurriert und damit die Reform als theologisches Geschehen qualifiziert.

Zugleich ist Liturgiereform theologisch gesehen ein geistgewirktes Geschehen. So wird man das Wort Pius XII. verstehen müssen, die Liturgische Bewegung sei wie ein Durchgang des Heiligen Geistes durch seine Kirche. Es sagt nicht weniger, als dass sich in der Erneuerung der Liturgie die Dynamik des Geistes und damit das Lebensprinzip der Kirche zeige. Wo sich die Kirche so auf das *Pneuma* beruft, müssten in selbstkritischer Haltung Erstarrung und Verkrustung als Gefährdung der eigenen Lebensmitte wahrgenommen werden. SC 43 macht sich dieses Papstwort zu Eigen; das Reformwerk soll dem Auftrag des Geistes folgen. Die Kirche soll Reform als geistliches Geschehen verwirklichen und Liturgie entsprechend leben.²⁶ Der Satz von Yves Congar, „die Pneumatologie als Theologie und Dimension der Ekklesiologie kann ihre volle Entwicklung nur finden dank dem, was in der Kirche verwirklicht und gelebt werden wird“²⁷, lässt sich auf die Reform der Liturgie übertragen und gilt nicht exklusiv für das 2. Vatikanum. Ein Spezifikum der Pneumatologie dieses Konzils ist hingegen, dass es gegenüber einer „pyramidenhafte(n) klerikale(n) Ekklesiologie“²⁸ die Vielfalt der Charismen in der Kirche neu entdeckt und von Recht und Pflicht gesprochen hat, sie zum Wohle der Menschen wie der Kirche einzusetzen (AA 3). Das impliziert die Beteiligung aller Gläubigen am Reformwerk und seiner Gestaltgebung.

Unverzichtbar für jede Liturgiereform ist deren ekklesiologische Einbindung. Liturgiefeier und Konstituierung wie Selbstverständnis von Kirche sind eng miteinander verbunden.²⁹

Eine Reform verändert nicht beliebige Riten, sondern betrifft eine entscheidende Ausdrucksform kirchlicher Identität. Die liturgische Sprache, die Weise der Versammlung, die Partizipation an Gebeten und Gesängen, aber auch an den zentralen sakramentalen Zeichenhandlungen sagen etwas über die innere Ordnung der hier feiernden Kirche aus, über

²⁴ Nach KLÖCKENER – KRANEMANN, Liturgiereform (s. Anm. 1) 1087–1105.

²⁵ Vgl. A. HÄUSSLING, Liturgiereform und Liturgiefähigkeit. In: ALW 38/39 (1996/97) 1–24, hier 8.
²⁶ Vgl. ebd. 10f.

²⁷ Y. CONGAR, *Der Heilige Geist*. Freiburg/Br. 1982, 153.

²⁸ Ebd. 150.

²⁹ Das hat wiederholt herausgearbeitet K. RICHTER, Das Verhältnis von Kirche und Liturgie. Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils. In: Herausforderung *Aggiornamento*. Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils. Hg. A. Autiero. Altenberge 2000 (MThA 62) 117–130; DERS., Die Signalfunktion der Liturgiekonstitution. In: MThZ 54 (2003) 98–113, hier 106f.

die Struktur dieser Kirche wie über ihre Interpretation der ihr aufgetragenen Glaubensbotschaft. Schon in der Alten Kirche war man sich des Zusammenhangs zwischen der Art und Weise, Liturgie zu feiern, und dem Glauben der Kirche, also von *lex orandi* und *lex credendi*, bewusst. Daran wird deutlich, dass eine Liturgiereform Sache der zuständigen kirchlichen Instanzen ist, also nicht beliebig organisiert werden kann. Damit ist allerdings nicht einem „top down“-Verfahren³⁰ das Wort geredet, sondern die theologisch begründete Verantwortung für solche Reformen verdeutlicht, in die, wiederum aus ekklesiologischen Gründen, die ganze Kirche einzubeziehen ist.

Summiert man diese Beobachtungen, zeigt sich, dass eine Veränderung und Erneuerung der liturgischen Riten nicht um der Veränderung willen geschieht, sondern auf die Erneuerung und Vitalisierung des Glaubenslebens zielt. Das schließt andere Zielsetzungen nicht aus, die sich aber an diesem eigentlichen Ziel, die Liturgie als Artikulation des Glaubens zu stärken, orientieren müssen. So wird man auch die Reformen der Geschichte zu befragen haben, ob die ursprünglich theologische Zielsetzung wirklich im Blick war oder andere Faktoren (Machimpulse, oberflächliche Anpassungen an den Zeitgeist usw.) eine Rolle spielten. Die letzte Aufgabe einer Reform bleibt, den „Gottesdienst als Lebensform“³¹ lebendig zu halten. Hier markieren die Reformen durch die Geschichte einen Auftrag für die Kirche der Gegenwart.

4. Mitwirkung der ganzen Kirche an der Liturgiereform

Liturgiereform ist Aufgabe der Kirche.³² Damit ist allerdings noch nicht geklärt, wer konkret für die Reform zuständig ist. Wie gezeigt haben historisch vor allem Ortskirchen immer wieder das Recht zur Reform ergriffen, während universalkirchliche Reformen der Ausnahmefall gewesen sind. Man kann dafür kirchenorganisatorische Gründe anführen, kann auch darauf verweisen, dass ein Projekt wie die nachtridentinische Reform erst mit dem Buchdruck auf ein Medium zurückgreifen konnte, dass den Erfolg einer weltkirchlichen Reform erhöhte.³³ Die einzelnen ortskirchlichen Reformen stehen für sich und erheben nicht den Anspruch auf Geltung in anderen Kirchenprovinzen. Dies darf nicht mit Distanz zu „Rom“ verwechselt werden. Romanisierung der Liturgie ist aus ganz unterschiedlichen Motiven ein immer wiederkehrender Grundzug von Liturgiereformen.³⁴ Man hat der Erneuerung der Liturgie in den Teil- und Ortskirchen aber den Vorrang gegeben und Liturgie so zu reformieren versucht, wie es der eigenen Geschichte und den theologischen und pastoralen Notwendigkeiten entsprach.

³⁰ Vgl. BELL (s. Anm. 19) 218.

³¹ Nach B. WANNENWETSCH, *Gottesdienst als Lebensform – Ethik für Christenbürger*. Stuttgart [u. a.] 1997.

³² Dazu D. GÜNTNER, *Wer reformiert Liturgie? Zu den Trägern der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils*. In: *Liturgiereformen* (s. Anm. 1) 798–814. Die ebd. 810–813 genannten Institutionen und Gruppen wären noch um die Ortskirchen zu ergänzen. Vgl. auch die Kontroverse zwischen K. BOPP, *Prinzipielle Defizite in der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils? Eine pastoraltheologische Kritik*. In: *ALW* 35/36 (1993/94) 121–134, und HÄUSSLING (s. Anm. 25).

³³ Vgl. B. KRANEMANN, *Liturgisches Normbuch – Seelsorgsanleitung – Erbauungsbuch. Zur Gestalt und Funktion liturgischer Bücher in der Neuzeit*. In: *Das Gedächtnis des Gedächtnisses* (s. Anm. 1) 61–101.

³⁴ Vgl. KLÖCKENER – KRANEMANN, *Liturgiereform* (s. Anm. 1) 1095.

Die Liturgiereform des 20. Jh. ist insofern ein interessantes Beispiel, als sie Impulsen aus der Liturgischen Bewegung unterschiedlicher Ortskirchen folgte, gesamtkirchlich in Gang gebracht und geleitet, in concreto aber in den Ortskirchen umgesetzt wurde. Das ortskirchliche Moment, damit das Prinzip der Subsidiarität, kennzeichnet diese Reform und gewährleistet, dass römische Liturgie in Vielfalt gefeiert werden kann, also Einheit und kulturelle Ausdifferenzierung verbunden werden. Das entspricht innerkirchlicher Subsidiarität, aber ebenso den Erfordernissen von Akkulturation und Inkulturation. Wenn dieses wieder in Frage gestellt werden sollte, würde die Kirche eine wichtige Errungenschaft des Konzils verspielen.³⁵

Über Jahrhunderte ist die Reform der Liturgie eine Angelegenheit des Klerus gewesen. Auch Reformbewegungen, wie die der katholischen Aufklärung, die zu neuen Formen der Teilnahme der Gläubigen vorstoßen wollten, verfuhr so. Theologische Kompetenz, Sicht der Liturgie, Selbstverständnis des Klerus wiesen diesen Weg. Das änderte sich mit dem 2. Vatikanum, das hier Neues zu bieten hat. In Deutschland etwa wuchs mit der Laienbewegung des 19. Jh. ein Selbstbewusstsein der Laien, das sich im 20. Jh. auch mit Blick auf die Liturgie äußerte, vor allem im Engagement, das Laien in allen Phasen und auf allen Ebenen der nachkonziliaren Liturgiereform geleistet haben.³⁶ Die Auseinandersetzung mit Reformschritten, deren Umsetzung in den Gemeinden, das Engagement für die erneuerte Liturgie und ihre Mitfeier sind Formen der Laienpartizipation an der Reform. Das Konzil selbst hat dafür die theologische Grundlage geschaffen, indem es die tätige Teilnahme aller Getauften an der Liturgie (SC 14) zum Maßstab der Liturgiereform erhoben hat.³⁷ Zugleich wurde mit dem Ziel der Teilnahme eine intensive liturgische Bildung gefordert. Dass die ganze Kirche die Möglichkeit erhalten hat, an der Liturgiereform mitzuwirken, entspricht den theologischen Maximen eines solchen Prozesses und vor allem seinen ekklesiologischen Voraussetzungen. Auch wenn manches kritikwürdig ist, darf auch dieser Zug der Reform nicht leichtfertig verspielt werden.

5. *Liturgiereform als innerkirchliches Rezeptionsgeschehen*

Liturgiereformen beschränken sich nicht auf die Vorgabe neuer liturgischer Bücher und Verordnungen, sondern müssen durch die Kirche angenommen werden. Liturgie geht nicht in äußerer Ordnung auf, sondern ist Feierguschehen mit innerer Anteilnahme und gläubigem Mitvollzug. Sie bedürfen der Rezeption.³⁸ Damit ist ein wesentliches Merkmal von Reformprozessen genannt, das historisch der weiteren Untersuchung bedarf. Rezeption heißt, dass die Erneuerung der Liturgie angenommen und angeeignet wird, wobei die Reform letztlich erst im Rezeptionsprozess zum Tragen kommt. Dieser Prozess ist ein komplexes Kommunikationsgeschehen. Von daher überrascht nicht, dass in einer Reform zu-

³⁵ Kritische Anfragen an die Instruktion ‚Liturgiam authenticam‘ vgl. bei R. KACZYNSKI, Angriff auf die Liturgiekonstitution? Anmerkungen zu einer neuen Übersetzer-Instruktion. In: StZ 219 (2001) 651–668 (Widerspruch: J. RATZINGER, Um die Erneuerung der Liturgie. Antwort auf Reinert Kaczynski. In: StZ 219 [2001] 837–843).

³⁶ Vgl. Beispiele, die auf die diözesane Umsetzung der Liturgiereform bezogen sind, bei B. KRANEMANN, Die Liturgiereform im Bistum Münster nach dem II. Vatikanum. Eine Skizze. In: Kirche, Staat und Gesellschaft nach 1945. Konfessionelle Prägungen und sozialer Wandel. Hg. B. Hey. Bielefeld 2001 (Beiträge zur Westfälischen Kirchengeschichte 21) 67–85.

³⁷ Vgl. HÄUSSLING (s. Anm. 6) 41–43.

³⁸ Vgl. GÜNTNER (s. Anm. 32) 806–809.

mindest die konkrete Umsetzung der jeweiligen Zielvorgaben in Bewegung bleibt und Veränderungen unterworfen ist. Reform ist kein statisches, sondern ein dynamisches Geschehen. Sie ist ein kreativer Traditionsprozess unter Beteiligung der ganzen Kirche. So verlaufen solche Prozesse auch nie spannungsfrei, sondern werden vom Ringen zwischen Tradition und Neuerung begleitet.

Die jüngste Liturgiereform ist ein Beispiel für solche Rezeption. Die Verwendung der Muttersprache beispielsweise zeigt, wie Konzilsaussagen in der Rezeption aufgegriffen und weitergeführt worden sind. Konzilstext, theologische Reflexion, Erwartung der Gläubigen und pastorale Situation führen dazu, dass sich die muttersprachliche Liturgie durchsetzt. Dass dieses schließlich durch die kirchlichen Instanzen sanktioniert wird, ist ein Beispiel für einen theologisch gelungenen Rezeptionsprozess.

Die Bedingungen, unter denen dieser Prozess im 20. und 21. Jh. stattgefunden hat und stattfindet, unterscheiden sich allerdings deutlich von denen der Geschichte. Auf atheistische bzw. atheisierende Tendenzen u. a. in Westeuropa als besondere Herausforderung christlicher Verkündigung und Liturgie ist wiederholt hingewiesen worden.³⁹ Zugleich muss mit Einflüssen auf die Liturgie gerechnet werden, die vergangene Jahrhunderte so nicht kannten. Die Globalisierung hat längst auch den Bereich des Ritualen erreicht. Über die Television, durch den Tourismus in Regionen anderer Kulturen und Religionen und in der multikulturellen Gesellschaft kann der Einzelne einer Fülle unterschiedlicher Rituale begegnen, die zu einer Konkurrenz des Gewohnten werden können, zumindest die gewohnte Praxis beeinflussen können.⁴⁰ Schließlich sind Veränderungen hinsichtlich der Rituale beobachtet worden. Wo traditionell die Legitimierung eines Rituals eng mit Autorität und Wirksamkeit („authority and efficacy“) verknüpft war, begegnen neu geschaffene Rituale („invented rites“), bei denen vor allem auf ihre Wirkung („efficacy“) geschaut wird. Dass ein Ritus „arbeitet“, legitimiert ihn.⁴¹ Viele Kontroversen über modernes rituelles Leben, auch über die Liturgiereform, haben in dieser Entwicklung ihre Ursache. Liturgiereform im Pluralismus dürfte zukünftig komplexer und schwieriger werden. In ihr wird insbesondere das Verhältnis der Kirche zur pluralen Gesellschaft und die Bestimmung der eigenen Identität verhandelt. „Die Liturgiepraxis steht hier vor einer schwierigen, weil immer neu zu lösenden Aufgabe: die Stiftung Jesu Christi durchzuhalten in einer wechselnden, ob nun wachsenden oder defizitären Geschichte und nunmehr sogar in der ‚beschleunigten Neuzeit‘ (R. Kosselek).“⁴²

Die Geschichte bietet eine Fülle von Modellen und theologischen wie institutionellen Standards von Liturgiereformen, zeigt aber auch, dass diese situationsbezogen verändert und weiterentwickelt werden konnten. Sie ist aber vor allem ein Beleg dafür, dass die Kirche durch die Geschichte hindurch Reform der Liturgie als Aufgabe wahrgenommen hat. Auch das hat programmatische Qualität.

³⁹ Vgl. u. a. P. M. ZULEHNER, Wenn selbst Atheisten religiöse Riten wünschen. In: Christliche Begräbnisliturgie und säkulare Gesellschaft. Hg. A. Gerhards – B. Kranemann. Leipzig 2003 (EThSchr 30) 16–24.

⁴⁰ Vgl. BELL (s. Anm. 19) 223–251.

⁴¹ Vgl. ebd. 241. Vgl. dazu auch POST (s. Anm. 18).

⁴² ANGENENDT (s. Anm. 21) 203.

Andreas Heinz, Trier

Das Liturgische Institut in Trier und seine Bedeutung für die Rezeption der Liturgiekonstitution in Deutschland

Das Liturgische Institut in Trier¹ ist – anders als vergleichbare Institutionen in den meisten anderen Ländern – kein Kind des Zweiten Vaticanums. Als das Konzil am 4. Dezember 1963 mit überwältigender Mehrheit die Liturgiekonstitution annahm, gab es das Trierer Institut schon fast zwei Jahrzehnte. Es war unter dem unmittelbaren Eindruck der bahnbrechenden Liturgieenzyklika Papst Pius XII. „*Mediator Dei*“ vom 20. November 1947² ins Leben gerufen worden.³ Die Gründung war durch die Mitglieder der Liturgiekommision der „Fuldaer Bischofskonferenz“ (so nannte sich damals nach ihrem üblichen Tagungsort die Deutsche Bischofskonferenz) erfolgt, und zwar am Rande ihrer 11. Sitzung in Augsburg am 17. Dezember 1947, dem Tag der Antiphon „*O Sapientia*“, wie das Protokoll das Gründungsdatum mit liturgischer Feierlichkeit festhält.⁴ Damit war in Deutschland bereits der Sache nach lange vor dem Konzil erfüllt, was die Liturgiekonstitution generell den Bischofskonferenzen empfiehlt: Der Episkopat eines jeden Landes soll eine nationale Liturgiekommission einrichten. Dieser Kommission „soll im Rahmen des Möglichen ein Pastoral-liturgisches Institut zur Seite stehen, das sich aus sachverständigen Mitgliedern, gegebenenfalls auch Laien, zusammensetzt“ (SC 44).

1. Aufbau und Aufgaben im Vorfeld des Vaticanum II

Bei dieser Empfehlung des Zweiten Vaticanums dürfte das Trierer Beispiel, mehr aber wohl noch das französische Vorbild, inspirierend gewirkt haben. In Paris hatten die beiden Dominikaner P. Duployé und Aimon-Marie Roguet bereits 1943 eine pastoralliturgische Arbeitsstelle ins Leben gerufen, das „*Centre de Pastorale liturgique*“ (CPL).⁵ Dessen Leiter war zur Zeit des Konzils Aimé Georges Martimort († 2000), einer der maßgeblichen Mitgestalter der jüngsten Liturgiereform, der während der Beratungen über das Liturgieschema in Rom sehr präsent war.⁶ Das gilt auch für Johannes Wagner, den damaligen Leiter des jün-

¹ Vgl. E. NÜBOLD, Art. Liturgische Institute. In: LThK³ 6, 1000f; B. FISCHER, Das Deutsche Liturgische Institut Trier in neuen Räumen. In: LJ 47 (1997) 221–224; H. RENNINGS, Das Deutsche Liturgische Institut in Trier. Entstehung – Eigenart – Aufgabenbereich. In: KIBl 71 (1991) Nr. 2, 33–35.

² Vgl. Th. MAAS-EWERD, „*Mediator Dei*“ – vor 50 Jahren ein Signal. In: LJ 47 (1997) 129–150.

³ Vgl. J. WAGNER, Liturgisches Referat – Liturgische Kommission – Liturgisches Institut. In: LJ 1 (1951) 8–14; B. FISCHER (s. Anm. 1) 221–223.

⁴ Über die Art, wie die Liturgische Kommission auf ihrer 11. Sitzung im Kloster Maria Stern in Augsburg vom 16.–19. Dezember 1947 von der Enzyklika Kenntnis erhielt, haben die Forschungen von Th. Maas-Ewerd uns exakt unterrichtet; vgl. den in Anm. 2 angeführten Aufsatz, besonders S. 131–144; über die Gründung des Liturgischen Instituts mit Sitz in Trier vgl. ebd. 145–147.

⁵ Vgl. A.-G. MARTIMORT, Du Centre de pastorale liturgique à la constitution liturgique de Vatican II. In: MD 157 (1984) 15–32.

⁶ Vgl. A. HEINZ, Art. Martimort, Aimé-Georges. In: LThK³ 11, 182f.

geren deutschen Schwesterinstituts in Trier.⁷ Bei dessen Gründung 1947 hat das Pariser CPL Pate gestanden, wenn auch der entscheidende Anstoß von „Mediator Dei“ ausging.

Dieses päpstliche Rundschreiben hatte endlich, wie die Pioniere der liturgischen Erneuerung erleichtert feststellten, die lange herbeigesehnte Anerkennung ihrer zentralen Anliegen von höchster Warte gebracht. Nun hatte man sicheren Boden unter den Füßen. Der günstige Zeitpunkt war gekommen, eine Arbeitsstelle ins Leben zu rufen, die das liturgische Apostolat in allen deutschen Diözesen fördern und die vielfältigen Initiativen auf diesem Sektor koordinieren und begleiten sollte. In Österreich hatte bereits ein Jahr zuvor die Erzabtei St. Peter in Salzburg ein „Institutum Liturgicum“ gegründet.⁸

Seit seiner Gründung hat das Liturgische Institut für Deutschland seinen Sitz in Trier. Trier ist zwar die älteste Bischofsstadt Deutschlands, aber es liegt verkehrsmäßig ungünstig, im äußersten Westen des Landes. Dass Trier trotzdem dieses liturgische Zentrum beherbergt, ist dem damaligen Trierer Generalvikar Dr. Heinrich von Meurers (1888–1953) zu verdanken.⁹ Er war ein engagierter Förderer der liturgischen Erneuerung und prominentes Mitglied der Liturgiekommission der deutschen Bischöfe. Er präsentierte einen kompetenten Priester für die Geschäftsführung und bot geeignete Räume an.

Die Anfänge des Instituts waren bescheiden. Mehrere Jahre lang blieb es ein „Ein-Mann-Betrieb“ des Institutsleiters Johannes Wagner. In den 50er-Jahren war es dann das Team Johannes Wagner und Balthasar Fischer¹⁰, das mit knappen Mitteln Erstaunliches leistete, tatkräftig unterstützt von den Mitgliedern der Liturgiekommission, unter ihnen Romano Guardini¹¹, Theodor Schnitzler¹² und der Bonner Professor Theodor Klauser¹³. Von den Aktivitäten jener Jahre sei nur die wohl bedeutsamste Initiative erwähnt: Die von Trier in Kooperation mit dem Schwesterinstitut in Paris zwischen 1951 und 1960 an verschiedenen Orten Europas organisierten sieben Internationalen Liturgischen Studientreffen.¹⁴ Bei diesen Expertengesprächen wurden alle wichtigen Fragen einer möglichen zukünftigen Liturgiereform gründlich erörtert und die Weichen für die Erneuerungsarbeit des Konzils gestellt, von dem damals allerdings noch niemand etwas ahnte. Themen waren die Reform der Messe, die Verbesserung der Perikopenordnung, die Wiederherstellung der Konzelebration, die Reform des Breviers, die Initiation von Erwachsenen und Kindern.

⁷ Vgl. A. HEINZ, Johannes Wagner zum Gedenken mit der Bibliographie seiner Schriften. In: LJ 50 (2000) 1–19; DERS., Art. Wagner, Johannes. In: LThK³ 10, 920.

⁸ Vgl. oben Anm. 1.

⁹ Zu Heinrich von Meurers vgl. Th. MAAS-EWERD, Erinnerung an Heinrich von Meurers. Zum 100. Geburtstag eines Förderers liturgischer Erneuerungsbemühungen in Deutschland. In: LJ 38 (1988) 199–222; A. HEINZ, Heinrich von Meurers (1888–1953). An den Anfängen eines Lebens im Dienst der liturgischen Erneuerung. In: TThZ 97 (1988) 298–313; DERS., Heinrich von Meurers (1888–1953). Ein Leben im Dienst der liturgischen Erneuerung. In: LJ 43 (1993) 94–108.

¹⁰ Zu seiner Person vgl. A. HEINZ, Balthasar Fischer zum Gedenken. In: LJ 51 (2001) 121–137; DERS., Im Dienste der Kirche und der Erneuerung ihres Gottesdienstes. Professor Dr. Balthasar Fischer vollendet 80. Lebensjahr. In: Not. 28 (1992) 586–599.

¹¹ Vgl. E.-M. FABER, Art. Guardini, Romano. In: LThK³ 4, 1087f.

¹² Vgl. Th. VOLLMER, Art. Schnitzler, Theodor. In: LThK 9, 194.

¹³ Vgl. E. DASSMANN, Theodor Klauser (1894–1984). In: JAC 27/28 (1984/85) 5–23; DERS., Art. Klauser, Theodor. In: LThK³ 6, 118.

¹⁴ Vgl. S. SCHMITT, Die internationalen liturgischen Studientreffen 1951–1960. Zur Vorgeschichte der Liturgiekonstitution. Trier 1992 (TThSt 53).

Seit 1951 wirkte das Trierer Institut stärker nach außen durch ein eigenes Publikationsorgan. Das „Liturgische Jahrbuch“¹⁵ arbeitete der liturgischen Erneuerung vor und begleitete deren erste Schritte im Pontifikat Pius XII.¹⁶, vor allem die Wiederherstellung der Osternacht (1951) und die Reform der ganzen Karwochenliturgie (1956).

Vieles wäre über den Beitrag der Trierer Arbeitsstelle zur Genese der Liturgiekonstitution zu sagen.¹⁷ Wagner und Fischer gehörten der *Commissio praeparatoria* für die Erarbeitung des Liturgieschemas an. Prälat Wagner arbeitete in der konziliaren Liturgiekommission mit, während Prof. Fischer als Konzilstheologie seines Heimatbischofs Matthias Wehr in Rom präsent war.¹⁸ Er gehörte auch der kleinen Übersetzergruppe an, die dafür gesorgt hatte, dass schon am Tag der Verabschiedung die Bischöfe und Journalisten einen kompletten deutschen Text von „Sacrosanctum Concilium“ gedruckt in Händen hatten.¹⁹ Professor Fischer war es auch, der am Morgen des denkwürdigen 4. Dezember 1963 dieses erste vom Konzil beschlossene Dokument in einer Live-Sendung des Fernsehens der deutschen Öffentlichkeit vorstellte.

Die beiden Repräsentanten des deutschen Liturgischen Instituts, Wagner und Fischer, waren beide Mitglieder im römischen Rat für die Durchführung der Liturgiekonstitution. Prälat Wagner moderierte als Relator die wichtige Arbeitsgruppe X „Ordo Missae“ und hat maßgeblich an der Gestaltung des neuen Messbuchs mitgewirkt.²⁰ Fischer war Relator der Arbeitsgruppe für die Reform der Tauf liturgie.²¹

Wenn nach der Rolle des Deutschen Liturgischen Instituts (= DLI) in Trier²² bei der Rezeption der Liturgiekonstitution in Deutschland gefragt wird, ragen schwerpunktmäßig drei Aufgabenbereiche heraus:

1. Die zentralen Anliegen der Liturgiekonstitution bekannt machen.
2. Der katholischen Kirche im deutschen Sprachgebiet qualitätvolle volkssprachliche Liturgiebücher zur Verfügung stellen.
3. Die liturgische Bildung im Geist der erneuerten Liturgie fördern.

¹⁵ Vgl. A. HEINZ, Vierzig Jahre „Liturgisches Jahrbuch“. In: LJ 40 (1990) 228–241.

¹⁶ Vgl. A. HEINZ, Liturgiereform vor dem Konzil. Die Bedeutung Pius XII. für die gottesdienstliche Erneuerung. In: LJ 49 (1999) 3–38; H.-E. JUNG, Die Vorarbeiten zu einer Liturgiereform unter Pius XII. In: LJ 26 (1976) 165–182. 224–240.

¹⁷ Vgl. dazu die Hinweise bei A. BUGNINI, Die Liturgiereform 1948–1975. Zeugnis und Testament. Freiburg – Basel – Wien 1988.

¹⁸ Vgl. dazu außer dem in Anm. 10 erwähnten Nachruf meine Ausführungen über den Beitrag Triers zum Vaticanum II. In: Geschichte des Bistums Trier. 5 Bde. Hg. M. Persch – B. Schneider. Trier 2000ff, hier Bd. 5 (im Druck).

¹⁹ Vgl. E. SEILER, Internationale liturgische Zusammenarbeit im deutschen Sprachgebiet. In: LJ 40 (1990) 192–210, hier 195.

²⁰ Vgl. den in Anm. 7 nachgewiesenen Nachruf; ferner J. WAGNER, Mein Weg zur Liturgiereform 1936–1986. Erinnerungen. Freiburg im Br. 1993, 106–138.

²¹ Vgl. oben Anm. 10.

²² Auf der Grundlage von SC 44 beschloss die Liturgiekommission der Deutschen Bischofskonferenz im Juni 1965, dass das Trierer Institut in Zukunft die Bezeichnung „Deutsches Liturgisches Institut“ tragen sollte; vgl. H. RENNINGS, Aus der Arbeit der Liturgiekommission 1963–1990. In: LJ 40 (1990) 178–191, hier 181.

2. Die Liturgiekonstitution bekannt machen

Die Unterrichtung der Öffentlichkeit über die Liturgiekonstitution und ihre zentralen Anliegen geschah in Wort und Schrift. Eine wichtige Rolle kam dabei der Zeitschrift „Liturgisches Jahrbuch“ zu.²³ Breiten Raum nahm darin in den 60er-Jahren die Veröffentlichung amtlicher römischer und bischöflicher Verlautbarungen ein. Dokumente der Ritenkongregation, der konziliaren und nachkonziliaren Gremien erschienen in der lateinischen Originalfassung und in deutscher Übersetzung. Mit aller wünschenswerten Gründlichkeit informierte das „Liturgische Jahrbuch“ über die *Constituto de Sacra Liturgia* selbst. Bereits im zweiten Heft 1963, also noch vor Verabschiedung des Dokuments, erläuterte Joseph Pascher die Leit motive der „Magna Charta“ der kommenden Liturgiereform.²⁴ Der authentische Text, eingeleitet von Josef Andreas Jungmann, erschien zweisprachig als Doppelnummer im folgenden Jahr 1964.²⁵ Auch das Wort, das die deutschen Bischöfe im Advent 1963 an ihre Priester richteten und in dem sie als zentrales Anliegen der Reform „die innere Erneuerung der Kirche“ aus den Quellen einer erneuerten Liturgie herausstellten, wurde vom „Liturgischen Jahrbuch“ verbreitet.²⁶

1967 initiierte das DLI in Zusammenarbeit mit dem Paulinus-Verlag eine neue, gemeinsam mit den beiden anderen Liturgischen Instituten des deutschen Sprachgebietes in Salzburg und Zürich herausgegebene Publikationsreihe „Nachkonziliare Dokumentation“. In ihr erschienen alle liturgisch einschlägigen Texte des Konzils und der mit der Durchführung der Reform betrauten Gremien lateinisch/deutsch, jeweils kommentiert von bekannten Fachleuten. Die Reihe lief 1977 aus. 1975 hatte das Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz nämlich begonnen, in preiswerten Broschüren die „Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls“ in deutscher Sprache zu veröffentlichen. Außerdem war 1976 der erste Band des von Reiner Kaczynski bearbeiteten *Enchiridion Documentorum Instaurationis Liturgicae* erschienen.²⁷ Die von Anfang an geplante deutsche Ausgabe wurde vom DLI gefördert. Ihr erster, mit der Liturgiekonstitution eröffneter Band erschien 1983, herausgegeben von Heinrich Rennings und Martin Klöckener.²⁸

Information über die Liturgiekonstitution erfolgte auch durch zahllose Vorträge und auf großen Tagungen. Erinnert sei an den im April 1964 veranstalteten 3. Deutschen Liturgischen Kongress in Mainz.²⁹ Vor 2300 Teilnehmern, davon über 1500 Priester, hielt Wagner das Eröffnungsreferat: „Was will die Liturgiekonstitution – Der Auftrag des Konzils.“

²³ Vgl. oben Anm. 15.

²⁴ Vgl. J. PASCHER, Die Verhandlungen des II. Vatikanischen Konzils. Erste Ergebnisse. In: LJ 13 (1963) 65–69.

²⁵ LJ 14 (1964) 8–83.

²⁶ LJ 14 (1964) 85–90.

²⁷ Verlag Marietti, Torino.

²⁸ Dokumente zur Erneuerung der Liturgie. Hg. H. Rennings – M. Klöckener. Bd. 1: Dokumente des Apostolischen Stuhls 1963–1973. Hg. H. Rennings unter Mitarb. v. M. Klöckener. Kevelaer 1983.

²⁹ J. WAGNER – B. FISCHER – A. HÄNGGI, Der III. Deutsche Liturgische Kongreß. Bericht. In: LJ 14 (1964) 164–171.

Das gleiche Thema griff der Liturgische Kongress für Ostdeutschland im Januar 1965 in Berlin auf.³⁰ Hier wurde die katholische Kirche in der damaligen DDR, die nicht nach Mainz hatte kommen können, über die Reformimpulse des Konzils informiert.

Noch bevor das Konzil im Dezember 1965 endete, startete das Institut in Trier in Zusammenarbeit mit dem Abt-Herwegen-Institut der Abtei Maria Laach und der Theologischen Fakultät Trier eine neue Initiative, um die Aussagen der Liturgiekonstitution zu vermitteln: Die Trierer Liturgiewissenschaftlichen Studienkurse.³¹ Vorbereitet und betreut von Professor Fischer, hatte dieses einjährige Lehrangebot das Ziel, Priestern und Laien mit einem abgeschlossenen Theologiestudium eine gründliche liturgiewissenschaftliche Zusatzausbildung zu geben. Die Kurse sollten Führungskräfte und Multiplikatoren für die praktische liturgische Arbeit im Sinne der Liturgiekonstitution ausbilden. Gastdozenten bemühten sich, den Studierenden solide Kenntnisse über den Gottesdienst der Kirche zu vermitteln. Dieses akademische Bildungsangebot fand in den deutschsprachigen Ländern allerdings nicht das erhoffte Echo. In den 10 Jahren, in denen die Studienkurse bestanden, gab es nur etwa 40 deutschsprachige Teilnehmer von insgesamt 143. Die Studienkurse hatten ihren Kairos unmittelbar nach dem Konzil. Sie antworteten in der „heißen Phase“ der Reform auf einen starken Informationsbedarf. Dieser ließ Ende der 60er-Jahre merklich nach, so dass die Studienkurse 1975 eingestellt werden mussten. Durch die Internationalität der Hörerschaft gingen aber in jenem ersten Jahrzehnt nach dem Konzil von Trier aus wichtige Impulse für die gottesdienstliche Erneuerung in alle Kontinente.

3. Bereitstellung der neuen deutschsprachigen Liturgiebücher

In der Phase der Durchführung der Liturgiekonstitution ist die sichtbarste Leistung des DLI die stattliche Reihe der neuen deutschsprachigen Liturgiebücher. Trier hatte bei diesem gewaltigen Unternehmen die Federführung für das ganze Sprachgebiet. Rom hat damals sinnvollerweise verlangt, dass es einheitliche Liturgiebücher in allen Ländern und Gebieten geben müsse, die dieselbe Sprache im Gottesdienst verwenden.³² Damit war klar, dass die während des Konzils schon bewährte Zusammenarbeit zwischen den deutschsprachigen Bischöfen und Fachleuten sich nach dem Konzil fortsetzen musste. Jetzt wurden die Kontakte zwischen den Liturgischen Kommissionen Deutschlands, einschließlich der DDR, Österreichs und der deutschsprachigen Schweiz, in der Weise institutionalisiert, dass ab 1965 ständig Vertreter aus Österreich und der Schweiz an den Sitzungen der deutschen Liturgiekommission teilnahmen.³³ Ab 1969 entsandten auch die anderen deutschsprachigen Gebiete Mitteleuropas, das heißt das Bistum (jetzt Erzbistum) Luxemburg, ferner das Bistum Bozen-Brixen, die Diözese (jetzt Erzdiozese) Straßburg und das Bistum Lüttich für das deutschsprachige Ostbelgien Gäste in die Sitzungen der deutschen Liturgiekommission.

³⁰ Vgl. die Vorträge von E. J. LENGELING (Die Lehre der Liturgie-Konstitution vom Gottesdienst), B. FISCHER (Die pastoralen Anliegen der Liturgie-Konstitution) und J. WAGNER (Die neue Ordnung des Gottesdienstes und ihr Sinn). In: LJ 15 (1965) 1–27.65–78.139–147.

³¹ Vgl. A. WAIBEL, Die Studien-Kurse des Liturgischen Instituts Trier. In: LJ 40 (1990) 211–227.

³² Vgl. die einschlägigen römischen Äußerungen in: *Enchiridion Documentorum Instaurationis Liturgicae*. Bd. 1. Hg. R. Kaczynski. Turin 1976 (= EDIL) Nr. 298.484.790.981.1240f;2052–2054; dazu zusammenfassend: E. SEILER (Anm. 19) 192–194.

³³ Zu den folgenden Ausführungen vgl. E. SEILER (Anm. 19); H. RENNINGS, Aus der Arbeit der Liturgiekommission der Deutschen Bischofskonferenz in den Jahren 1963–1990. In: LJ 40 (1990) 178–191.

Je näher die Veröffentlichung der lateinischen Modellausgaben der neuen liturgischen Bücher heranrückte, desto dringlicher wurde es, die Zusammenarbeit im deutschen Sprachgebiet dauerhaft zu organisieren. Im Januar 1969 erfolgte auf einer gemeinsamen Sitzung der Liturgiekommissionen aller deutschsprachigen Länder und Gebiete in Zürich die Gründung der „Internationalen Arbeitsgemeinschaft der liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet“ (IAG). Zunächst traf sich dieses etwa 50 Mitglieder starke Gremium aus Bischöfen und Fachleuten jährlich zu zwei Sitzungen; ab 1977 gab es nur mehr eine gewöhnlich viertägige Sitzung pro Jahr. Sie wurde jeweils vom DLI Trier in Zusammenarbeit mit den Liturgiekommissionen der deutschsprachigen Nachbarländer vorbereitet. In diesem Rahmen ist die Umsetzung der römischen Vorlagen für das deutsche Sprachgebiet hauptsächlich zwischen 1970 und 1976 durch den engagierten und selbstlosen Einsatz von vielen kompetenten Priestern und Laien vollbracht worden. Im DLI in Trier liefen die Fäden dieser in zahlreiche Arbeitsgruppen untergliederten Kommissionsarbeit zusammen.

Die Übernahme und Anpassung der römischen Modellbücher (*Editiones typicae*) vollzog sich in der Regel in zwei Schritten. Es erschien zunächst eine noch nicht adaptierte, wörtliche deutsche Übersetzung der entsprechenden lateinischen Ausgabe. Nach einer kürzeren oder längeren Phase der Erprobung folgte dann die auf die pastoralen Bedürfnisse unseres Sprachgebietes angepasste definitive Ausgabe des jeweiligen Liturgiebuches. So erschien beispielsweise 1969 in Rom der reformierte *Ordo baptismi parvulorum*. 1970 wurde den Seelsorgern eine vorläufige deutsche Ausgabe, eine sogenannte Studienausgabe, angeboten.³⁴ Im folgenden Jahr kam die definitive Ausgabe der Feier der Kindertaufe heraus.³⁵ Bei der Feier der Firmung (1973) hat man auf die Zwischenstation einer Studienausgabe verzichtet. Die erste definitive Ausgabe der Feier der Krankensakramente im Jahre 1975 war dagegen faktisch eine Studienausgabe, insofern sie die lateinische Vorlage unangepasst ins Deutsche übersetzt hatte. Erst die zweite Ausgabe von 1994 hat dem deutschen Sprachgebiet ein adaptiertes Krankenrituale gebracht.³⁶ Ungewöhnlich lange, ganze sechs Jahre, hat es gedauert, bis die erneuerte „Feier der Trauung“, die in Rom schon 1969 veröffentlicht worden war, 1975 in deutscher Sprache vorlag. Deutschland hatte schon vor dem Konzil, im deutschen Einheitsrituale (*Collectio rituum ... pro omnibus Germaniae dioecesisibus*) von 1950 einen deutschsprachigen Trauungsritus bekommen, von dem sich der neue römische Ritus wenig unterschied. So ließ man sich Zeit mit der Übernahme der neuen römischen Ordnung.³⁷

Besonders ungeduldig wurde das Messbuch erwartet. Die lateinische Ausgabe des erneuerten Missale Romanum erschien 1970. In Deutschland konnte die Eucharistie ab dem 1.

³⁴ Ordnung der Kindertaufe nach dem neuen Rituale Romanum. Deutsche Studienausgabe. Hg. von den Liturgischen Instituten Salzburg – Trier – Zürich. Einsiedeln [u. a.] 1970.

³⁵ Die Feier der Kindertaufe in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes. Hg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz und des Bischofs von Luxemburg. Einsiedeln [u. a.] 1971.

³⁶ 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. Freiburg i. Br. ²1994; vgl. dazu A. HEINZ, Die zweite Auflage der „Feier der Krankensakramente“ in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes. In: LJ 45 (1995) 131–151.

³⁷ Vgl. dazu J. WAGNER, Der alte und der neue deutsche Trauungsritus. In: Gd 9 (1975) 137–140.145–148.

Advent 1969 bereits mit den neuen Gebetstexten und der neuen Leseordnung gefeiert werden. Zu diesem Zeitpunkt hatte freilich noch nicht die vollständige Ausgabe des reformierten Messbuchs fertiggestellt werden können. Die einzelnen Teile wurden als Studienausgabe in Faszikeln jeweils rechtzeitig vor der entsprechenden Periode des liturgischen Jahres veröffentlicht. Vom Messlektonar erschien rechtzeitig zum Advent 1969 der zuerst benötigte Band für das Lesejahr B. Durch die Studientexte konnten Erfahrungen gesammelt werden; man gewann Zeit für die Vorbereitung der definitiven Ausgabe. Die lag 1975 vor. Im europäischen Vergleich dürfte das Deutsche Messbuch zweifellos die Missale-Edition sein, die am großzügigsten Anpassungen der lateinischen *Editio typica* vorgenommen hat.³⁸

Die vertrauensvolle Zusammenarbeit mit der Gottesdienstkongregation, die der damalige Institutsleiter Johannes Wagner sehr gepflegt hat, garantierte den deutschen Liturgiebüchern eine rasche und problemlose römische Konfirmierung. Die Ausstattung des deutschen Sprachgebiets mit den neuen Liturgiebüchern war bis 1976 praktisch abgeschlossen. Sie war eine Leistung, die größten Respekt verdient.

Einige kleine Lücken sind bis heute geblieben. Das deutsche Sprachgebiet hat für die „Feier der Buße“ bisher nur eine unangepasste Übersetzung der römischen Vorlage. Das gilt mit gewissen Einschränkungen auch für die Erwachseneninitiation. Mittlerweile erkennen die Verantwortlichen aber auch hierzulande, dass der vom Konzil wiederhergestellte Erwachsenenkatechumenat nach der Wiedervereinigung Deutschlands von höchster pastoraler Relevanz ist.³⁹ Am Beginn des dritten Jahrtausends der christlichen Ära ist Deutschland nämlich ein Land, in dem etwa ein Drittel der Bevölkerung nicht getauft ist. Die sich daraus ergebende Herausforderung einer neuen Evangelisierung hat dazu geführt, dass die entsprechenden liturgischen Ordnungen und ergänzende pastorale Handreichungen nunmehr zur Verfügung stehen.⁴⁰

Besondere Erwähnung verdient das deutsche Benediktionale von 1978.⁴¹ Dieses Buch ist insofern ein Sonderfall, als es dafür zum Zeitpunkt seines Erscheinens keine römische Vorlage gab. Es war eine eigenständige Schöpfung der Liturgiekommissionen des deutschen Sprachgebietes. Rom hat erst 1984 den Rituale-Teil „De benedictionibus“ veröffentlicht. Diese *Editio typica* wird – davon ist angesichts des Tenors der letzten einschlägigen

³⁸ Vgl. J. HERMANS, Die Feier der Eucharistie. Erklärung und spirituelle Erschließung, Regensburg 1984, 21.

³⁹ Vgl. dazu das vom Deutschen Liturgischen Institut geförderte Werkbuch: Erwachsene auf dem Weg zur Taufe. Erarbeitet von M. Ball [u. a.], im Auftrag der Zentralstelle Pastoral der Deutschen Bischofskonferenz und des Deutschen Liturgischen Instituts. München 1997.

⁴⁰ Die Eingliederung von Kindern im Schulalter in die Kirche. Studienausgabe für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Hg. von den Liturgischen Instituten Salzburg – Trier – Zürich. Einsiedeln [u. a.] 1986; Die Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche. Grundform. Manuskriptausgabe zur Erprobung. Hg. von den Liturgischen Instituten Deutschlands, Österreichs und der Schweiz. Trier 2001. Dazu hat das Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz eine pastorale Handreichung veröffentlicht: Erwachsenentaufe als pastorale Chance. Impulse zur Gestaltung des Katechumenats. Bonn 2001 (Arbeitshilfen 160).

⁴¹ Benediktionale. Studienausgabe für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Erarbeitet von der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet. Hg. von den Liturgischen Instituten Salzburg – Trier – Zürich. Freiburg i. Br. 1978; vgl. dazu Heute segnen. Werkbuch zum Benediktionale. Hg. A. Heinz – H. Rennings. Trier – Zürich – Freiburg i. Br. 1987.

römischen Verlautbarungen auszugehen – die maßgebliche Vorlage für die im Entstehen begriffene Neuausgabe des deutschen Benediktionales sein.

Auch die anderen Liturgiebücher bedürfen, nachdem sie mittlerweile fast 30 Jahre im Gebrauch sind, der Überprüfung, Verbesserung und einer organischen Weiterentwicklung. Die ersten Vertreter der zweiten Generation deutschsprachiger Liturgiebücher sind das neue Trauungsrituale von 1992⁴² und die verbesserte zweite Auflage der „Feier der Krankensakramente“ (1994)⁴³. An der geplanten Neuausgabe des Deutschen Messbuchs haben seit 1988 sieben Arbeitsgruppen gearbeitet.⁴⁴ Doch hat das Erscheinen der *Editio tertia* des Römischen Messbuchs (2002)⁴⁵ und besonders die Instruktion „*Liturgiam authenticam*“⁴⁶ eine neue Situation geschaffen, die für regionale Anpassungen der römischen Vorgaben kaum noch einen Freiraum übrig lässt. Dessen ungeachtet wird die Pflege und Weiterentwicklung der volkssprachlichen Liturgiebücher auch in Zukunft eine der zentralen Aufgaben des DLI in Trier bleiben.

Dazu gehört auch das „Rollenbuch der Gemeinde“. Wie bei der Erstellung des „Gotteslob“ (1975) das Sekretariat für die Gesangbucharbeit im DLI angesiedelt war, wird dem Institut auch bei der jetzt anlaufenden Vorbereitung des zukünftigen gemeinsamen Gebet- und Gesangbuchs (GGB) eine wichtige Funktion zukommen.

4. Liturgische Bildung im Geist der erneuerten Liturgie

Gottesdienst ist mehr als die Texte und Rubriken der liturgischen Bücher. Die erneuerte Liturgie verlangt angesichts ihrer vielfältigen Anpassungsmöglichkeiten einen verständigen Umgang mit den gedruckten Vorlagen. Vielfach werden die vorgesehenen Gestaltungsmöglichkeiten nicht genügend ausgeschöpft. Auf der anderen Seite gibt es immer noch

⁴² Die Feier der Trauung in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes. Hg. i. A. der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz sowie der (Erz-)Bischöfe von Bozen-Brixen, Luxemburg, Lüttich und Straßburg. Freiburg i. Br. 1992; vgl. dazu M. PROBST, Das neue Trauungsrituale der katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes. In: LJ 42 (1992) 203–218; H. RENNINGS, Heiraten wird schöner. Die neue katholische Trauungsliturgie. In: Gd 27 (1993) 1–3. Auf der Grundlage dieser Ausgabe ist das neue Liturgiebuch für sogenannte „ökumenische“ Trauungen entstanden: Gemeinsame Feier der kirchlichen Trauung für konfessionsverschiedene Paare unter Beteiligung der zur Trauung Berechtigten beider Kirchen. Hg. von der Deutschen Bischofskonferenz und dem Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland. Leipzig [u. a.] 1995; vgl. dazu: Neue Ordnungen für die „Gemeinsame Feier der kirchlichen Trauung“. In: LJ 46 (1996) 1f.

⁴³ Vgl. oben Anm. 43.

⁴⁴ Vgl. dazu 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. E. Nagel [u. a.]. Freiburg i. Br. 1995.

⁴⁵ Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, auctoritate Pauli PP. VI promulgatum, Joannis Pauli PP. II cura recognitum. Editio typica tertia. Typis Vaticanis A. D. MMII; vgl. [A. Heinz], Die dritte Auflage des Römischen Messbuchs. In: LJ 52 (2002) 71f.

⁴⁶ Vgl. die zweisprachige Ausgabe in der vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz hg. Reihe „Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls“ (Nr. 154): Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung. Der Gebrauch der Volkssprache bei der Herausgabe der Bücher der römischen Liturgie. *Liturgiam Authenticam*. Fünfte Instruktion zur ordnungsgemäßen Ausführung der Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie (zu Art. 36 der Konstitution). Lateinisch-Deutsch. 28. März 2001 (Bonner Talweg 177, 53129 Bonn).

Priester und Gottesdienstleiter und -leiterinnen, die an den offiziellen Büchern vorbei sich ihre Privatliturgien zusammenstellen. Es genügt also nicht, schöne und gute Bücher zu machen. Man muss auch dafür sorgen, dass sie sinnvoll gebraucht werden und einer lebendigen Feier des Gottesdienstes der Kirche dienen.

Damit ist das weite Feld der liturgischen Bildung angesprochen. Liturgische Bildung muss auf allen Ebenen geschehen: In den Pfarreien und Gruppen, in Schulen und Fakultäten, in Klöstern und Akademien, auf diözesaner und nationaler Ebene. Im Liturgischen Institut in Trier wurde 1966 ein „Pastoralliturgisches Referat“ zu diesem Zweck eingerichtet. Dr. Heinrich Rennings, später Institutsleiter (1985–1994), hatte diese Stelle in der heißen Phase der Liturgiereform bis 1974 inne.⁴⁷ Er hat in zahllosen Kursen, Werkwochen und Vorträgen liturgische Informations- und Bildungsarbeit betrieben. Der liturgischen Bildung sollte auch eine neue pastoralliturgische Zeitschrift dienen. Seit 1967 erscheint als „Information und Handreichung“ der Liturgischen Institute Deutschlands, Österreichs und der Schweiz alle 14 Tage „Gottesdienst“.⁴⁸ Die Redaktion hat ihren Sitz in Trier. Die Zeitschrift hat die Einführung der neuen Liturgiebücher begleitet und dann zunehmend die spirituelle Dimension der erneuerten Liturgie zu erschließen versucht. Sie gibt immer wieder Hinweise zur „ars celebrandi“. „Gottesdienst“ war und ist nicht nur ein aktuelles Informationsblatt, sondern auch ein Medium, das die von der Liturgiereform intendierte „spirituelle Erneuerung“ unterstützt und die konkrete Gemeindeliturgie kritisch und korrigierend begleitet.

Lediglich erwähnt sei die in Verbindung mit der Zeitschrift „Gottesdienst“ erscheinende „Pastoralliturgische Reihe“, in der bisher etwa 60 Bücher erschienen sind, darunter Werkbücher zum erneuerten Katechumenat⁴⁹, zur Feier der Trauung und zu den Gottesdiensten im Umkreis von Tod und Begräbnis. Auch dieses Editionsprogramm steht im Dienst der liturgischen Bildung.

Ständig ausgeweitet wurde in den letzten Jahren das Angebot im Bereich der „Gottesdiensthilfen“. In der Anfangsphase des Instituts war der Verkauf von „Osterbildchen“ und von Andenken an die Erstkommunion eine wichtige Quelle zur Finanzierung der Institutsarbeit. Während die Nachfrage auf diesem Sektor in den letzten Jahren kontinuierlich zurückgegangen ist, erfreuen sich die vom DLI angebotenen vielfältigen Materialien zur Gottesdienstgestaltung⁵⁰ einer großen Akzeptanz: Bußgottesdienste zur Fastenzeit, vor Allerheiligen und im Advent, Modelle und Medien für Wortgottesdienste mit Kindern am Heiligen Abend, Materialien im Umkreis der Feiern von Taufe, Firmung und Erstkommunion.

⁴⁷ Prof. Dr. phil. et theol. Heinrich Rennings ist am 3.10.1994 verstorben. Von den zahlreichen Würdigungen sei nur die seines Schülers genannt: M. KLÖCKENER, Ein Leben im Dienst der Liturgie. Zum Gedenken an Heinrich Rennings († 3.10.1994), mit der Bibliographie seiner Schriften ab dem Jahre 1986. In: LJ 45 (1995) 59–85; vgl. ferner die Aufsatzsammlung: H. RENNINGS, Gottesdienst im Geist des Konzils. Pastoralliturgische Beiträge zur Liturgiereform. In Verbindung mit dem Deutschen Liturgischen Institut. Hg. M. Klöckener. Freiburg i. Br. 1995.

⁴⁸ Vgl. E. NAGEL, 30 Jahre „Gottesdienst“. In: LJ 47 (1997) 151–173. Die Zeitschrift ist jüngst ergänzt worden durch den monatlich erscheinenden Materialbrief „Praxis Gottesdienst“, der ebenfalls gemeinsam von den drei Liturgischen Instituten des deutschen Sprachgebietes herausgegeben wird. Sitz der Redaktion ist das DLI in Trier.

⁴⁹ Zuletzt erschien in dieser Reihe der Band: „Getauft und dann? Gottesdienste mit Kindern und Jugendlichen auf ihrem Glaubensweg. Werkbuch.“ Hg. von den Liturgischen Instituten Luzern – Salzburg – Trier. Freiburg i. Br. 2002.

⁵⁰ Der neueste Katalog der Gottesdiensthilfen (2/2003) hat einen Umfang von 24 Seiten.

nion, für Krankengottesdienste und Krankenpastoral, im Bereich der Tagzeitenliturgie, der Musik im Gottesdienst und Textsammlungen für Ökumenische Gottesdienste, Segnungsfeiern und sonstige besondere Anlässe. Drei laufende Publikationsreihen dienen in je eigener Weise dem Anliegen der liturgischen Bildung: Impulse & Perspektiven (5 Titel), Sinn & Gestalt (2 Titel) und „Pastoralliturgische Hilfen (18 Titel). Hinzu kommen neuerdings vermehrt auch Videos und CDs und Informationsangebote im Internet.⁵¹

Dem Anliegen der liturgischen Bildung dient schließlich höchst effizient die Einrichtung „Liturgie im Fernkurs“. Die Idee wurde Mitte der 70er-Jahre geboren, als die „Liturgiewissenschaftlichen Studienkurse“ ausliefen.⁵² Es sollte in Zukunft nicht nur die Möglichkeit eines von Fachleuten begleiteten Einzelstudiums am DLI geben, wozu dessen einzigartige liturgiewissenschaftliche Fachbibliothek⁵³ beste Voraussetzungen bietet. Einen größeren Kreis von liturgisch Interessierten hoffte man auf dem Weg über ein Fernstudium zu erreichen. Am 1. April 1985 wurde der erste Lehrgang von „Liturgie im Fernkurs“ eröffnet. Von diesem Angebot liturgischer Bildung wird seitdem reger Gebrauch gemacht. Fast 4000 Frauen, Männer und Jugendliche haben bisher an diesem Bildungsangebot teilgenommen. Bis heute hat „Liturgie im Fernkurs“ nichts von seiner Attraktivität verloren.

Schlussbemerkung

Die Arbeit des Deutschen Liturgischen Instituts in Trier ist nur ein Faktor, wenn auch ein sehr wesentlicher, in der Rezeptionsgeschichte der Liturgiekonstitution in Deutschland. Man darf wohl ohne Übertreibung sagen, dass in den mehr als 50 Jahren, seit denen das Liturgische Institut in Trier besteht⁵⁴, keine andere Institution im deutschen Sprachgebiet die liturgische Erneuerung mehr gefördert hat. Diese Leistung verdient, bei allen Defiziten, die es freilich auch gab und gibt, Anerkennung und Dank.

⁵¹ Internetzugang: www.liturgie.de.

⁵² Vgl. A. WAIBEL (s. Anm. 31) 226f; Pastoralliturgischer Fernkurs geplant. In: Gd 9 (1975) 178f.

⁵³ Vgl. M. KLÖCKENER, Die Bibliothek des Deutschen Liturgischen Instituts. In: LJ 40 (1990) 242–254. An der Theologischen Fakultät Trier gab es von 1950 bis heute die hohe Zahl von über 40 Promotionen im Fach Liturgiewissenschaft. Der jeweilige Ordinarius für Liturgiewissenschaft an der Theologischen Fakultät Trier ist gleichzeitig Leiter der Wissenschaftlichen Abteilung des DLI.

⁵⁴ Vgl. den Dokumentationsband über die Veranstaltung anlässlich des 50-jährigen Bestehens: Heute Gott feiern. Liturgiefähigkeit des Menschen und Menschenfähigkeit der Liturgie. Hg. B. Kranemann – E. Nagel – E. Nübold. Freiburg i. Br. 1999.

Rudolf Pacik, Innsbruck

Das Konzilstagebuch von Josef Andreas Jungmann SJ¹

1. Kontext und Quellenlage

1.1 Jungmanns Tagebücher im Nachlass

Josef Andreas Jungmann hat während langer Perioden seines Lebens Tagebuch geführt. Im Nachlass befinden sich zwei private Tagebücher (zu je etwa 200 Seiten), das erste aus der Zeit 3.1.1914–30.9.1918², das zweite aus der Zeit 29.9.1918–14.11.1937 und 17.12.1965–19.4.1970, dazu das Fragment eines älteren Tagebuchs (10 Blätter mit Notizen zwischen 10.9. und 28.10.1913). Das – separat angelegte – „Konzilstagebuch“, das Eintragungen von 1962 bis 1971 enthält, steht also in einem größeren Zusammenhang.

Der letzte Abschnitt des zweiten Tagebuchs (unter eigener Überschrift: „Nach 28 Jahren“) geht teilweise mit dem Konzilstagebuch parallel, hat jedoch einen anderen Charakter: „[. . .] es kann sich dabei nicht mehr um Ereignisse handeln, sondern nur mehr um Rückblicke und Eindrücke.“³ Obwohl auch die nachkonziliaren Reformarbeiten gelegentlich erwähnt werden, sind diese späten Notizen mehr wegen Jungmanns persönlicher Ansichten interessant. So finden sich Gedanken über sein Lebenswerk, Beobachtungen zur konkret gefeierten Liturgie, und man erfährt einiges über die Entstehung seiner letzten Publikationen.

1.2 Jungmanns Konzilstagebuch: Urschrift und Transkriptionen

a) Das *Konzilstagebuch* – außen durch Jungmann beschriftet: „Liturgie auf dem Vaticanum II“ und auf der ersten Seite des vorderen Vorsatzblatts: „Bis auf weiteres: sub secreto“ – ist ein gewöhnliches (italienisches) Schulheft im Format 25 x 15 cm mit 116 Seiten und je einem Vorsatzblatt. Die ungeraden Seiten hat Jungmann mit Bleistift paginiert. Die Eintragungen – in Gabelsberger-Stenographie – reichen von 10.10.1962 bis 18.10.1971. (Es geht also nicht nur um das Konzil, sondern auch um die darauf folgenden Arbeiten für die Liturgiereform. Um der Kürze willen behalte ich dennoch den Namen „Konzilstagebuch“ bei, zumal Jungmann ihn selbst verwendet.) – Beschrieben sind die Seiten 1–55.59–63.67–103. 105–110 sowie die beiden vorderen Vorsatzblatt-Seiten. Auf der Innenseite des hinteren Vorsatzblattes ist ein hektographierter Weihnachts-Brief von Godfrey Diekmann OSB (Collegetville, USA) eingeklebt, den dieser anlässlich der Verabschiedung der Liturgiekonstitution verschickt hat und in dem Jungmann erwähnt wird. – An manchen Stellen hat Jungmann mit anderer Tinte und mit rotem Kugelschreiber kurze Ergänzungen eingefügt; dies kann beim wiederholten Lesen und/oder bei der Übertragung in Kurrentschrift geschehen

¹ Gekürzte und überarbeitete Fassung meines gleichnamigen Beitrags in: Experience, Organisations and Bodies at Vatican II. Proceedings of the Bologna Conference, December 1996. Hg. M. T. Fattori – A. Melloni. Leuven 1999 (IT 21) 275–296.

² Das erste Tagebuch Jungmanns ist verwertet in dem Artikel: R. PACIK, „Das ganze Christentum konzentrieren“. Die Anfänge von Jungmanns theologischen Ideen 1913–1917. In: ZKTh 111 (1989) 305–359.

³ Tagebuch 2, 199, 17.12.1965. Jungmann rechnet übrigens damit, dass seine Aufzeichnungen später auch andere lesen (ebd. und Konzilstagebuch [= KTB] 59, 17.2.1963).

sein. (Das Konzilstagebuch zitiere ich im Folgenden mit dem Sigel KTB, Seitenzahl und Datum.)

b) Jungmann selbst hat eine *Transkription in Kurrentschrift* (deutsche Schreibschrift) angefertigt – für Johannes Wagner, 1947 bis 1975 Direktor des Deutschen Liturgischen Instituts in Trier. Der Titel auf der ersten Seite lautet: „Umschrift des stenographischen Konzilstagebuchs[,] begonnen am 18. Juli 1971 als Beschäftigung eines nun Halbblinken“. Es ist dies ein Schulheft im Format 21 x 14,5 cm (2 unpaginierte Seiten, 115 paginierte Seiten, 3 Seiten leer). Vorne ist ein gefaltetes Blatt eingelegt mit der Widmung: „Herrn Prälaten Dr. Johannes Wagner als Bestätigung 30jähriger Freundschaft und treuer Zusammenarbeit im Dienste der liturgischen und religiösen Erneuerung gewidmet und überreicht. 18.10.1971 Jos. A. Jungmann S.J.“; den Schluss bildet das auf der dritten Umschlagseite angeklebte Inhaltsverzeichnis. Jungmann hat (wie schon im Stenogramm) die ungeraden Seiten mit Bleistift paginiert, außerdem bis S. 102 auf dem Kopf jeder Seite das Datum der Eintragung hinzugefügt.

Diese Fassung gibt die Vorlage nicht vollständig wieder (Auslassungen im laufenden Text hat Jungmann durch <...> angezeigt), sie enthält andererseits erläuternde Zusätze (in Winkelklammern < >) und bringt die Abschnitte in die richtige chronologische Reihenfolge. Von Seite 103 an (über das Consilium; entspricht Seite 67–103 des Originals) handelt es sich nur mehr um einen Auszug (wie Jungmann selbst S. 103 und im Inhaltsverzeichnis vermerkt); die Übertragung der Seiten 59–63 („Glaubensverkündigung im Lichte der Frohbotschaft“) und 105–110 („Nach dem Abschied vom Coetus X.“) fehlt überhaupt.⁴

Anlässlich seiner Ehrenpromotion an der Universität Innsbruck am 16.12.1983 hat Wagner dieses Heft dem Institut für Liturgiewissenschaft geschenkt.

c) Von Jungmanns *Umschrift* hat Johannes Wagner eine *maschinschriftliche Fassung* herstellen lassen (3 Blätter [Widmung, Titel, Inhaltsverzeichnis] und 59 paginierte Blätter). Eine Fotokopie liegt im Jungmann-Archiv des Instituts für Historische Theologie der Universität Innsbruck.

d) Bald nach Jungmanns Tod (26.1.1975) wurde eine *maschinschriftliche Transkription des Originals* (mit mehreren Durchschlägen) angefertigt (1 Blatt [Titel], V und 151 paginierte Blätter), und zwar von Frau Eva Neururer, Sekretärin am Institut für Historische Theologie, Abt. Liturgiewissenschaft (damals Institut für Liturgiewissenschaft), nach dem Diktat von P. Viktor Naumann SJ. – Der Wortlaut ist im Großen und Ganzen korrekt übertragen. Namen, die Jungmann abgekürzt hat, werden in Schrägstrichen (/ /) ergänzt. Was jedoch die Wiedergabe anderer Abkürzungen sowie von Interpunktionen betrifft, entspricht das Typoskript nicht exakt der stenographischen Vorlage. Z. B. sind viele Wörter (etwa fremdsprachige Ausdrücke), für die Jungmann Abkürzungen in Normalschrift verwendet hat, ohne Kennzeichnung aufgelöst; statt Strichpunkten stehen in der Transkription oft Punkte. – Einen Durchschlag dieses Typoskripts besitzt das Istituto per le Scienze religiose in Bologna.

⁴ Einige Passagen aus der Umschrift zitiert J. WAGNER in seinem Artikel: Liturgie auf dem Vaticanum II. In: J. A. Jungmann. Ein Leben für Liturgie und Kerygma. Hg. von B. Fischer und H. B. Meyer. Innsbruck 1975, 150–155.

1.3 Aufbau des Konzilstagebuchs

Der Text gliedert sich in drei ungleich lange Teile, die durch Haupt-Überschriften (I–III) bezeichnet werden, sowie in mehrere unnummerierte Unter-Kapitel. Die chronologische Ordnung ist nicht konsequent eingehalten, und zwar wegen der Abschnitte „Glaubensverkündigung im Lichte der Frohbotschaft“ und „In der Commissio praeparatoria“. Leere Seiten vor und nach dem erstgenannten sowie nach dem zweitgenannten Abschnitt lassen annehmen, dass Jungmann im Voraus Platz freigehalten hatte. – Ich gebe hier den Aufbau wieder (die Zählung ist ggf. von mir ergänzt):

„I.[1] In Concilio Vaticano secundo“

KTB erste vordere Vorsatzblatt-Seite (Überschrift); 1–24, 10.10.1962–9.12.1962.

„[I.2] Sitzung der Liturg. Kommission. April–Mai 1963“

KTB 25–40, 27.4.1963–10.5.1963.

„[I.3] II. Sitzungsperiode: 1963“

KTB 41–55, 30.9.1963–22.11.1963; Nachtrag, datiert mit 4.12.1963 (Verabschiedung der Liturgiekonstitution).

[Die Seiten 56–58 sind leer.]

„II. ,Glaubensverkündigung im Lichte der Frohbotschaft“

KTB 59–63, 17.2.1963–16.10.1963; Nachtrag September 1971. – Kurze Konzilsnotiz S. 62, 29.4.1963. – Rückblick auf die – oft unterbrochene – Arbeit an der Neufassung seines Buches von 1936 „Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung“ in den Jahren 1958–1963.⁵

[Die Seiten 64–66 sind leer.]

„III.[1] Mitarbeit im Consilium zur Durchführung der Constitutio de s. Liturgia“

KTB 67–100, 15.5.1964–11.3.1967.

[Einschub:] „In der Commissio praeparatoria. Aus Notizen und Erinnerungen rekonstruiert. 18.7.1964.“

KTB 101–103, 18.7.1964.

[Seite 104 ist leer.]

„[III.2] Nach dem Abschied vom Coetus X.“

KTB 105–110, 23.8.1967–18.1.1970; Nachträge 1970 (ohne Datum), 2.10.1971, 18.10.1971.

[Die Seiten 111–116 sind leer.]

1.4 Eine wichtige Ergänzung zum Konzilstagebuch

Im Nachlass liegt ein Separatum von Jungmanns LThK-Kommentar zur Liturgiekonstitution. Jungmann hat hier an etlichen Stellen stenographische Zusätze angebracht – „Ergänzungen aus eigener Kenntnis“, wie er auf dem Umschlag des Heftes vermerkt. Vorne ist ein zweiseitig beschriebenes Blatt eingeklebt, betitelt: „Nichtdiskutierte Entscheidungen in

⁵ Warum Jungmann davon im Konzilstagebuch schreibt, ist nicht ganz klar. Weil wegen des gewandelten kirchlichen Klimas dieses Werk (anders als die Erstfassung von 1936) ohne Schwierigkeiten veröffentlicht werden konnte? Oder – das wäre ein äußerer Grund – weil sein Erscheinen in die Konzilszeit fiel? (Die ersten Exemplare erhielt er Anfang Mai 1963, also während der Liturgiekommissions-Vollversammlung.)

der Liturgiekonstitution[,] die von den Vätern im allgemeinen nicht beachtet wurden und die doch von großer Tragweite geworden sind.“⁶

2. Jungmanns Eintragungen im Konzilstagebuch 1962–1963 und Juli 1964

Um einen Einblick in Jungmanns Konzilstagebuch zu geben, stelle ich – ohne Anspruch auf Vollständigkeit – die Aufzeichnungen nach Kategorien geordnet vor. Auch wenn es sich weithin um eine grobe Skizze handelt, sieht man doch, welche Informationen das Konzilstagebuch enthält. Ich beschränke mich dabei auf die Zeit bis zur Promulgierung der Liturgiekonstitution.

2.1 *Praeparatoria*

Jungmann gehörte in der Vorbereitungsphase zwei Liturgie-Subkommissionen an: der Subkommission I „De mysterio sacrae Liturgiae eiusque relatione ad vitam Ecclesiae“ (später: „De principiis generalibus“) und – als Relator – der Subkommission II „De Missa“. Von beiden sind Akten im Nachlass vorhanden, doch keine Tagebuchaufzeichnungen. Erst später schrieb Jungmann einiges im Konzilstagebuch (S. 101–103) nieder, unter dem Titel: „In der Commissio praeparatoria. Aus Notizen und Erinnerungen rekonstruiert. 18.7.1964“. Dazu gehört die Übersicht über die Plenarsitzungen und die Konferenzen der Subkommission II („Rekonstruiert 26. I. 64“) auf der zweiten vorderen Vorsatzblatt-Seite. Von der Vorbereitungsphase ist auch auf Seite 44 des Konzilstagebuchs die Rede, wo Jungmann die Gegensätze zwischen ihm und Aimé-Georges Martimort schildert; diese Notizen sind ebenfalls nachträglich – am 5.10.1963 – verfasst.

Der Rückblick vom Juli 1964 behandelt vorwiegend die Subkommission I „De principiis generalibus“. Man erfährt, dass Jungmann und Martimort die erste Skizze des Kapitels I entwarfen, dass Jungmann sich dann aber immer mehr zurückzog und nur für zwei Dinge kämpfte: 1.) für eine möglichst kurze Fassung des Kapitels, besonders aber 2.) dafür, dass diözesan und pfarrlich geregelte Gottesdienste als Liturgie anerkannt würden. Jungmann stellt dann den Werdegang von SC N. 13,2 dar, vor allem die Diskussion in der ersten Sonderkonferenz zu Kap. I (11.–13.10.1961) und den Kompromiss (die Bezeichnung „sacra exercitia“, zum Unterschied von eher privaten „pia exercitia“), der auf der 3. Vollversammlung der Vorbereitenden Liturgiekommission (11.–13.1.1962) zustandekam.⁷ Auch auf S. 44 des Konzilstagebuchs geht es vor allem um Kap. I des Liturgie-Schemas, doch berührt Jungmann kurz Fragen der Mess-Reform, die zwischen ihm und französischen Kommissions-Mitgliedern (Martimort, Pierre-Marie Gy) kontrovers waren.

2.2 *Beobachtungen in der Konzilsaula*

Soweit Jungmann die Generalkongregationen des Konzils besuchen konnte, machte er sich dort Notizen, und zwar nicht nur von der Debatte und den Abstimmungen über das

⁶ Vgl. dazu H. B. MEYER, Nachgelassene Zusätze zum Kommentar der Liturgiekonstitution. In: J. A. Jungmann (s. Anm. 4) 104–107.

⁷ Vgl. R. PACIK, „Last des Tages“ oder „geistliche Nahrung“? Das Stundengebet im Werk Josef Andreas Jungmanns und in den offiziellen Reformen von Pius XII. bis zum II. Vaticanum. Regensburg 1997 (StPaLi 12) 233–246 („Um die Aufwertung teilkirchlichen Gottesdienstes. Die ‚Pia exercitia‘ in den Bearbeitungen des Liturgie-Schemas bis zu LS III“).

Liturgie-Schema, sondern ebenso von der Diskussion anderer Vorlagen. Die Mitschriften sind erhalten.⁸ Im Konzilstagebuch (wo er außer dem Liturgie-Schema auch „De fontibus revelationis“⁹ und „De Ecclesia“¹⁰ erwähnt) stellt er die Verhandlungen nur summarisch dar. Diese knappen Eintragungen sind trotzdem von Interesse, denn sie zeigen – schon durch Auswahl und unterschiedliche Länge – die Sicht Jungmanns bzw. in Vielem die der reformfreundlichen Väter und Theologen.

Bei der Debatte zum Liturgie-Schema vermerkt Jungmann im Konzilstagebuch öfter das zahlenmäßige Verhältnis von Pro- und Kontra-Rednern (wohl aus Sorge, ob die Vorlage angenommen werde)¹¹, hebt Wortmeldungen hervor, die ihm besonders gefallen haben¹², aber auch solche von Gegnern der Reform¹³. Aus den ihm wichtigen Themen seien genannt: das Recht der Bischofskonferenzen in liturgicis¹⁴; großzügige Regelung für die Volkssprache¹⁵; ein dem Leben der Weltpriester angepasstes Offizium (die Debatte darüber wird sehr ausführlich behandelt!)¹⁶. Redner, die eine tiefergreifende Erneuerung fordern, als sie das Schema vorsieht, imponieren Jungmann, und er sucht Kontakt mit ihnen.¹⁷ Dazu schreibt er:

„Es treten aber auch Stimmen hervor, die viel radikalere Reformen fordern: den vollständigen Übergang zu den Volkssprachen (so zwei argentin. Bischöfe, Rau und Kemmerer [korrekt: Kémé-
rer][.] die beide im Namen von vielen sprechen, ebenso der japanische Bischof Kowayashi [korrekt: Kobayashi]; die Volkssprache wie bei den ‚Orientalen‘[.] auch für sakramentale Formeln[.] verlangte Bischof Descuffi von Smyrna), oder den Mut zur Schaffung neuer Riten, nicht bloß ein anerkennendes Wort für heute bestehende alte Riten (Bischof Ungarelli von Brasilien). – Das bedeutet, daß man sich bald Gedanken bilden muß auch über eine auf den Grund gehende Reform der Messe: also auch eine wirkliche Reform des Kanons (ich stelle mir vor: Herausnehmen der Memento mit allem[.] was dazu gehört, lauter Vortrag, selbstverständlich mit Bereicherung der Präfation); ich werde in den nächsten Tagen versuchen[.] Kontakt zu bekommen mit dem einen oder anderen dieser kühnen Reformer, womöglich nach vorheriger Aussprache mit sachkundigen Freunden.“¹⁸

⁸ Die Umschläge der Konvolute sind beschriftet: „I Ex Aula Concilii notae exceptae 1962“; „II Excepta in Aula Concilii 1963“.

⁹ KTB 14, 15.11.1962; 14, 20.11.1962; 15, 21.11.1962.

¹⁰ KTB 19, 1.12.1962, 22, 6.12.1962; 49, 24.10.1963; 50, 29.10.1963.

¹¹ KTB 6, 22. und 23.10.1962; 9, 28.10.1962; 10, 30.10.1962; 14, 15.11.1962.

¹² KTB 6, 22.10.1962 (J. Döpfner, L. Rugambwa); 7, 24.10.62 (E. Tisserant, V. Gracias, A. G. Meyer, F. Šeper); 9, 28.10.1962 (E. Rau, J. Kémé-
rer, P. A. Kobayashi, J. Descuffi, A. M. Ungarelli); 10, 30.10.1962 (S. Kleiner); 11, 6.11.1962 (E. Rau, J. Malula, W. J. Duschak, F. König); 12, 7.11.1962 (J. Frings, P.-É. Léger, S. Méndez Arceo); 13, 10.11.1962 (J. M. Reuss, B. Yago, G. Garrone).

¹³ KTB 6, 22.10.1962 (E. Ruffini, F. Spellman, E. Dante); 6, 23.10.1962 (A. Ottaviani, E. Ruffini, J. McIntyre); 7, 24.10.1962 (A. Bacci, P. Parente, D. Staffa).

¹⁴ KTB 7, 24.10.1962; 9, 28.10.1962.

¹⁵ KTB 7, 24.10.1962; 9, 28.10.1962; 12, 7.11.1962.

¹⁶ KTB 12, 7. und 9.11.1962; 13, 10.11.1962.

¹⁷ KTB 9, 28.10.1962 (E. Rau, J. Kémé-
rer, P. A. Kobayashi, J. Descuffi, A. M. Ungarelli); 11, 6.11.1962 (E. Rau, J. Malula, W. J. Duschak).

¹⁸ KTB 9, 28.11.1962. Es mutet tragisch an, dass Jungmann einerseits (oder eben doch nur für außereuropäische Länder?) radikalere Reformen der Liturgie befürwortete, nach dem Konzil aber zunehmend um das Einhalten der (neuen) Ordnung besorgt war. Ein Beispiel: Auf das Kuvert eines Briefes seines Mitbruders und Fachkollegen H. Schmidt vom 13.5.1971, in dem dieser seine Vorstellungen von der Zukunft der Liturgie darlegt, schrieb er: „verteidigt ‚kreative Kräfte‘ (1971)!“ (Gemeint ist offenbar: *nach* der Liturgiereform.) Vgl. auch KTB 109, 18.1.1971; dort

Jungmann wünscht, dass ein nichteuropäischer Bischof „auch ein Idealbild einer Meßliturgie gezeichnet hätte“, damit dies in die Konzilsakten eingehe.¹⁹

2.3 Jungmann als Peritus von Konzilsvätern

Das Konzilstagebuch zeigt, welche Beiträge Jungmann (allein oder zusammen mit anderen Theologen) für Reden und Eingaben von Konzilsvätern geliefert hat. Nach der Reihenfolge der Erwähnung sind dies:

- historische Daten für die Rede des Innsbrucker Bischofs Paul Rusch zu Liturgie-Schema n. 37 (aktive Teilnahme) und 38 (Lesungen) in der 10. Generalkongregation (30.10.1962)²⁰;
- Gründe zugunsten der Volkssprache für einen Beitrag des Bischofs von Valencia (Venezuela), José Alf Lebrún Moratinos, zu Liturgie-Schema n. 24²¹;
- Argumente zugunsten des Liturgie-Schemas allgemein und zugunsten der Volkssprache (unter Mithilfe von Johannes Wagner erarbeitet) für den Wiener Kardinal Franz König (der allerdings dann auf seine Rede verzichtet und sie auch nicht schriftlich einreicht)²²;
- ein Beitrag für Bischof John J. McEleney (Kingston, Kanada) über Konzelebration (Liturgie-Schema n. 44) und Laienkelch (Liturgie-Schema n. 42)²³;
- Material für die Rede Bischofs Willem van Bekkum (Ruteng, Flores) in der 14. Generalkongregation (7.11.1962) zu Kap. III, besonders n. 64 (Revision der Sakramentalien)²⁴;
- ein Entwurf für die Rede Kardinal Franz Königs zu Kap. II in der 11. Generalkongregation (31.10.1962) (nach Rücksprache mit Johannes Wagner, Pierre-Marie Gy, Emil Joseph Lengeling)²⁵;

beklagt er „den Verlust der Pietät gegen das Überlieferte, das Bewußtsein[,] in einer festen Ordnung zu stehen, und den Verlust an Ehrfurcht vor dem Heiligen“.

¹⁹ KTB 11, 6.11.1962. „[. . .] andererseits hat Bischof Duschak sehr radikal gesprochen; ich hatte ihn am Vorabend mit Telephon erreicht („Ich als Halbwilder kann das schon sagen“); aber es ist kein deutliches Bild entstanden, wie man es doch gern in den Konzilsakten hätte; ich habe zu spät daran gedacht.“ (Ebd.)

²⁰ KTB 5, 22.10.1962; die Rede: ASCOV 1,2, 35–37. (ASCOV = Acta Synodalia sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II. Vol. 1–5. Vatikanstadt 1970–1981.) In Jungmanns Nachlass findet sich kein Konzept, doch kann man annehmen, dass der vorletzte Absatz auf S. 35 (samt der Fortsetzung auf S. 36, Anm. 6) und der 2. Absatz auf S. 36 von Jungmann stammen.

²¹ KTB 7, 24.10.1962. Text (nur schriftlich eingereicht): ASCOV 1,1, 635. Was hier auf Jungmann zurückgeht, ist nicht ganz klar, da im Nachlass das Konzept fehlt.

²² KTB 8, 25.10.1962; 10, 30.10.1962. Im Nachlass Jungmanns ist kein Konzept vorhanden.

²³ KTB 10, 1.11.1962. Nur schriftlich eingereichte Stellungnahme: ASCOV 1,2, 249f, hier der Schluss der Eingabe S. 250. Dazu im Nachlass Jungmanns Typoskript, 1 Blatt.

²⁴ KTB 10f, 1.11.1962. Rede: ASCOV 1,2, 316f. Im Nachlass Jungmanns: [W. VAN BEKKUM,] De Liturgie van de Sacramenten en Sacramentalia voor volkeren van Azie en Africa: Betekenis – Wensen. (Caput III.) (Concept). Typoskript, hektographiert, 8 paginierte Blätter (stellenweise Notizen Jungmanns). Am Schluss datiert: Rome 27 X 1962; handschriftlicher lateinischer Entwurf Jungmanns (3 Blätter); Typoskript, hektographiert, 2 paginierte Blätter, mit dem Text der Rede. Stenographische Bemerkung Jungmanns auf dem Kopf der ersten Seite: „Von Bischof v. B. erhalten, weil ich zum Teil die Formulierung vorgeschlagen habe.“

²⁵ KTB 10, 30.10.1962; 11, 6.11.1962; Rede: ASCOV 1,2, 58 (vor allem zu n. 37 [Ordo Missae: Eucharistiegebet]. 42 [Kommunion sub utraque specie]. 44 [Konzelebration]). Im Nachlass Jungmanns findet sich kein Konzept.

- ein Entwurf für die Rede des Bischofs von Cuernavaca (Mexiko), Sergio Méndez Arceo, in der 15. Generalkongregation (9.11.1962), zu Kap. IV (Stundengebet) (gemeinsam mit Klemens Tilmann erarbeitet)²⁶;
- ein (mit Johannes Wagner vorbereiteter) Entwurf für die Vorstellung des neuerlich verbesserten Liturgieschemas („Modi“) auf dem Konzil durch Kardinal Giacomo Lercaro (Bologna)²⁷.

2.4 Vorträge Jungmanns zu Liturgiereform und Liturgiekonstitution

Jungmann wurde mehrfach zu Vorträgen eingeladen, in denen er Bischöfen verschiedener Nationen, aber auch anderen Personenkreisen das Anliegen der Liturgiereform und das Liturgie-Schema erläutern sollte.²⁸ Dass sich daran meist lebhaft Diskussionen anschlossen, vermerkt Jungmann eigens. – In der Reihenfolge des Tagebuches handelt es sich um folgende Vorträge:

In der ersten Sitzungsperiode: vor mexikanischen Bischöfen, vor indischen und ostasiatischen Bischöfen, im Liturgical Committee der amerikanischen Bischöfe, bei Bischöfen SVD in der SVD-Generalskurie, im Nordamerikanischen Kolleg, im Kolleg der Propaganda, bei den Biennisten der Gesellschaft Jesu, im Collegium Anglicum (mit englischen Bischöfen), für eine kleine Gruppe von (vorwiegend) SVD-Bischöfen (auf Wunsch von Bischof van Bekkum).²⁹ 1963, während der April-Mai-Sitzung der Liturgiekommission: im Kolleg der Propaganda (über die Liturgische Bewegung).³⁰ In der zweiten Konzilsperiode: im Kolleg der Claretiner („Liturgie und Kerygma“), für brasilianische Bischöfe („Merita et limites Constitutionis“).³¹ – Die Konzepte – in einem Fall (das von Bischof van Bekkum erbetene Referat) auch eine hektographierte Tonbandnachschrift – sind in Jungmanns Nachlass aufbewahrt. – Außerdem berichtet Jungmann von verschiedenen Gesprächen über liturgische Fragen, die er mit Bischöfen³² und mit anderen Personen³³ führte.

Wie schon anlässlich mancher Konzilsreden erwähnt Jungmann auch hier, und zwar mehrmals, die Idee einer Messordnung für außereuropäische Länder, die auf dem Stand der

²⁶ KTB 12, 7. und 8.11.1962; 13, 10.11.1962; Rede: ASCOV 1,2, 416–418; im Nachlass Jungmanns ein französisches Elaborat von Bischof Méndez Arceo (Typoskript, Durchschlag, 4 paginierte Blätter, ohne Titel) und ein Brief des Bischofs vom 7.11.1962.

²⁷ KTB 54, 16.11.1963; da Jungmann von „Montag“ (= 18.11.) spricht, handelt es sich wohl um die Relatio Lercaros in der 69. Generalkongregation (18.11.1963): ASCOV 2,5, 406–409.

²⁸ „Äußerst strapaziös waren die Beanspruchungen Jungmanns, der von vielen Bischofskonferenzen der Welt zu Referaten in lateinischer, englischer, französischer und italienischer Sprache gebeten wurde.“ J. WAGNER, *Mein Weg zur Liturgiereform 1936–1986. Erinnerungen*. Freiburg/Br. 1993, 63f.

²⁹ KTB 4, 19.10.1962; 5f, 22.10.1962; 10, 30.10.1962; 12, 8.11.1962; 14, 15.11.1962; 19, 2.12.1962; 19, 5.12.1962; 21, 6.12.1962; 23f, 7.12.1962.

³⁰ KTB 36, 4.5.1963.

³¹ KTB 53, 14.11.1963; 54, 16.11.1963.

³² KTB 15, 22.11.1962 (mit J. Malula, über eine künftige afrikanische Messe), 47, 18.10.1963 (zwei indonesische Bischöfe); 54, 16.11.1963 (Apostol. Präfekt von Sumba [Indonesien]).

³³ KTB 23, 7.12.1962 (Mitglied der Michaelsbruderschaft); 43, 3.10.1963 (mit J. Neuner, der ihm sein Gutachten für den Eucharistischen Kongress in Bombay vorlegt – ganz im Sinne von Jungmanns Idee der „Statio Orbis“); 49, 23.10.1963 (vier deutsche Priester, die in Indien ein Oratorium gründen möchten).

römischen Liturgie im 4. Jahrhundert aufbaut.³⁴ Aus seinem Vortrag am 7.12.1962, zu dem ihn Bischof van Bakkum eingeladen hatte, notiert Jungmann folgende Gedanken: „Nicht etwas gänzlich Neues schaffen, auch nicht bloß eklektisch, wie es katholisierende Protestanten heute machen, sondern auf dem Grund der ältesten Schichten der römischen Liturgie etwas schaffen, was der εὐχαριστία Hippolyts nahekommmt, indem man auch aus dem Kanon die Fürbitten herausnimmt, dazu die Prozessionen mit dem Heiligen Buch und mit den Gaben [...]“.³⁵

Zwar kein Referat, jedoch ein wichtiger Beitrag zur Öffentlichkeitsarbeit war die Erstellung eines Auszugs aus dem Liturgie-Schema für die Presse (am 17.10.1962, veröffentlicht am 24.10.1962).³⁶

2.5 Die Konzils-Liturgiekommission

Die konziliare Liturgiekommission hielt während der ersten Konzilsperiode 21 Plenarsitzungen ab; hier ging es um die Überarbeitung von Vorwort und Kap. I des Liturgie-Schemas, und Kap. II wurde zu diskutieren begonnen. Weitere Plenarsitzungen über die anderen Kapitel fanden in der Konzilspause statt – von 23.4. bis 10.5. – sowie von 27. bis 30.9.1963. Während der zweiten Konzilsperiode traf sich die Gesamtkommission, um die Modi, also die Stellungnahmen zum verbesserten Schema, zu behandeln, mehrmals von 17.10. bis knapp vor der Verabschiedung des Schemas (die am 22.11.1963 erfolgte).³⁷

Jungmanns Aufzeichnungen über die Konferenzen der ersten Konzilsperiode sind knapp.³⁸ Vermutlich gab es noch wenig zu notieren, da die Arbeit zäh anlief und weiterging.³⁹ Gelegentlich klingt Sorge um das Schicksal des Schemas durch (wie in den Berichten zu den Konzilsreden), so etwa, wenn Jungmann von den durch den Papst ernannten Kommissionsmitgliedern spricht.⁴⁰ Nur über die Sitzungen am 30.11. sowie am 3. und 4.12.1962 schreibt Jungmann eingehender.⁴¹ Vom 30.11., an dem u. a. die letzten Korrektu-

³⁴ KTB 12, 8.11.1962; 15, 22.11.1962; 23f, 7.12.1962. Vgl. dazu Jungmanns Ausführungen zu den Reden von Vätern, die eine radikalere Liturgiereform und neue Riten fordern (KTB 9, 28.10.1962; 11, 6.11.1962).

³⁵ KTB 23, 7.12.1962.

³⁶ KTB 3, 17.10.1962. Der Text: Vorschläge und Wünsche zur Liturgiereform. Città del Vaticano, 24.10.62 (Handreichungen der deutschsprachigen Sektion des Konzilspresseamtes Nr. 7). Typoskript, hektographiert, 5 paginierte Blätter. Handschriftliche Notiz Jungmanns auf dem ersten Blatt: „Mein Exzerpt aus dem Schema Constitut[ionis] (in den versch.[iedenen] Sprachen der Presse übergeben)“. – Auch das stenographische Konzept liegt in Jungmanns Nachlass. Notiz auf dem Kopf des ersten Blattes: „Auf Band gesprochen 17/10 62“.

³⁷ Vgl. H. SCHMIDT, Die Konstitution über die heilige Liturgie. Text – Vorgeschichte – Kommentar. Freiburg/Br. 1965 (HerBü 218), 81; A. BUGNINI, La riforma liturgica (1948–1975). Roma 1983 (BELS 30), 41f (ich zitiere hier immer die italienische Ausgabe, nicht die deutsche Version: Die Liturgiereform 1948–1975. Zeugnis und Testament. Deutsche Ausgabe. Hg. von J. WAGNER unter Mitarbeit von F. RAAS. Deutsche Übersetzung: H. Venmann. Freiburg/Br. 1988); KTB 20, 5.12.1962 (Beginn der Debatte zu Kap. II am 3.12.1962); 46f, 17.10.1963 und 54, 22.11.1963 (zweite Konzilsperiode).

³⁸ KTB 5, 22.10.1962 (erste Sitzung); 7, 23.10.1962; 9, 28.10.1962; 11, 5.11.1962 (Ernennung der Subkommissions-Mitglieder); 12f, 9.11.1962; 18, 1.12.1962; 19f, 5.12.1962.

³⁹ Vgl. KTB 12f, 9.11.1962; 18, 1.12.1962; 19f, 5.12.1962; vgl. auch den Rückblick KTB 54f, 22.11.1963.

⁴⁰ KTB 5, 22.10.1962; 9, 30.10.1962.

⁴¹ KTB 18, 1.12.1962; 19f, 5.12.1962.

ren von Kap. I, n. 16–31 behandelt wurden, hebt Jungmann hervor, der neue Wortlaut in n. 24 stärke das Recht der Bischofskonferenzen: durch die Ausdrücke „statuere“ und „actis a Sede Apostolica probatis“ (was nach längerer Debatte durch – das angeblich bloß erläuternde – „sive confirmatis“ ergänzt wird). Auch bedauert er, dass Kap. II wohl nicht mehr verabschiedet werden könne. (Jungmann hatte erhofft, dass nach der ersten Konzilsperiode bereits eine Reformkommission zusammentrete.) Die Konferenzen am 3. und 4.12. bezeichnet Jungmann als „schmerzliche Enttäuschung“, vor allem weil der Präses über Korrekturwünsche des Sekretärs der Ritenkongregation, Enrico Dante, zu bereits Beschlossenem (Rechte der Bischofskonferenzen) eine lange Debatte ermöglichte statt abstimmen zu lassen; durch diese Verzögerung, aber ebenso aus Schuld des Subkommissions-Vorsitzenden, konnten von Kap. II und der betreffenden Relatio nur Vorfragen behandelt werden.

Länger sind die Berichte über die Vollversammlung zwischen 23.4. und 10.5.1963, bei der ja der Großteil der Arbeit geschah. Besonders ausführlich stellt Jungmann die Behandlung von Kap. II (Eucharistie)⁴² und die von Kap. IV (Offizium)⁴³ dar. Einige Streitpunkte (nicht nur, aber oft zwischen Konservativen und Reformanhängern): der Wortlaut der Grundsätze für die Reform der Messe in n. 37 des Liturgie-Schemas (SC n. 50)⁴⁴; die Sprache (Messe, sakramentale Formeln, Musik)⁴⁵; die Kommunion sub utraque specie⁴⁶; die Gestalt der Konzelebration, vor allem am Gründonnerstag (den Jungmann und andere Subkommissions-Mitglieder von der Konzelebration freihalten möchten)⁴⁷; in Kap. III der Trauungssegen über beide Brautleute (Jungmann setzt sich mit historischer Begründung für den Segen allein über die Braut ein)⁴⁸; Charakter und Reform des Stundengebetes (Kap. IV)⁴⁹.

Am Anfang der zweiten Periode des Konzils zeigte sich, dass Kardinal Arcadio Maria Larraona, der Präses der Liturgiekommission, während des Sommers das emendierte Schema mit Hilfe in Rom anwesender Kommissionsmitglieder stellenweise verändert und auch die Relatio überarbeitet hatte; doch gelang es, viele dieser Verschlechterungen rückgängig zu machen.⁵⁰ – Die Liturgiekommission hatte nun die Aufgabe, die „Modi“ zu behandeln, also die Änderungswünsche, welche die Konzilsväter bei den Abstimmungen über das emendierte Liturgie-Schema (Prooemium und Kap. I am 7.12.1962, übrige Kapitel zwischen 14. und 31.10.1963) eingereicht hatten. Sie konnte freilich erst arbeiten, sobald die Voten schriftlich vorlagen. Den – vermutlich von Martimort ausgehenden – Appell an die Bischofskonferenzen, bei den Kapiteln IV bis VII auf „Placet-iuxta-modum“-Stimmen zu verzichten, damit die Verabschiedung des Schemas nicht gefährdet werde, lehnte Jung-

⁴² KTB 27f, 28.4.1963; 34f, 3.5.1963; 37, 7.5.1963; 38, 8.5.1963; 39f, 9.5.1963; 40, 10.5.1963.

⁴³ KTB 31f, 29.4.1963; 32, 1.5.1963; 37, 6. und 7.5.1963.

⁴⁴ KTB 27, 28.4.1963.

⁴⁵ KTB 27f, 28.4.1963; 29f, 28.4.1963; 34, 3.5.1963; 38, 8.5.1963; 39f, 9.5.1963.

⁴⁶ KTB 28, 28.4.1963

⁴⁷ KTB 34f, 3.5.1963.

⁴⁸ KTB 30, 28.4.1963.

⁴⁹ KTB 31f, 29.4.1963; 32f, 1.5.1963.

⁵⁰ KTB 41, 30.9.1963; 42, 3.10.1963. Siehe dazu die – sich auf das von R. FALSINI angefertigte Protokoll stützende – Darstellung von N. GIAMPIETRO, Il Card. Giuseppe Ferdinando Antonelli e gli sviluppi della riforma liturgica dal 1948 al 1970. Roma 1998 (StAns 121; ALit 21), 175–179 (Sitzungen der Konzils-Liturgiekommission vom 27., 28., 30.9.1963). – Antonelli war Sekretär dieser Kommission.

mann ab⁵¹, und dies nicht allein aus Prinzip. Er wollte nämlich noch das Einbringen zweier Modi zum Stundengebet erreichen: zugunsten einer großzügigeren Erlaubnis der Volkssprache und zugunsten der Umwandlung der Matutin in eine frei gestaltbare geistliche Lesung. Dabei unterstützten ihn die Bischöfe Josef Maria Reuss (Weihbischof von Mainz), Paul Nordhues (Weihbischof von Paderborn), Franz König (Wien) sowie der Peritus Bernhard Häring. Über diese Bemühungen sowie über die betreffende Debatte in der Kommission berichtet Jungmann ausführlich.⁵² – In den vier Untergruppen, welche die Modi zu Kap. II bearbeiten sollen, wirkte Jungmann nicht mit⁵³ (wohl aber in der gemeinsamen Sitzung dieser Gruppen mit der alten Eucharistie-Subkommission⁵⁴). – An den Debatten der Kommission bemängelt Jungmann besonders die Uneinigkeit darüber, wie die Modi zu behandeln und welche zu akzeptieren seien. (Der Kommissions-Präses wollte nur solche gelten lassen, die den – ja grundsätzlich angenommenen – Text interpretierten.)⁵⁵

2.6 Jungmanns Mitwirkung in Kommissionen und Arbeitsgruppen

Am Ende der ersten Konzilsperiode beschreibt Jungmann seine eigene Rolle in der Kommission so: Er habe zwar zur Vorbereitung (d. h. in der Subkommission und durch sonstige Arbeiten) manches beigetragen, sei jedoch im Plenum wenig zu Wort gekommen, im Unterschied zu den viel wendigeren Periti Johannes Wagner, Aimé-Georges Martimort und Manuel Bonet i Muixi.⁵⁶ Man könnte also sagen, dass Jungmann (anders als während der Praeparatoria-Phase, als er die Subkommission „De Missa“ leitete) mehr im Hintergrund, doch deshalb nicht weniger engagiert, wirkte.

Jungmann gehörte in der Konzils-Liturgiekommission der Subkommission VII (für Kap. II: „De Sacrosancto Eucharistiae Mysterio“ = Schema n. 37–44, später Liturgiekonstitution

⁵¹ KTB 47f, 19.10.1963.

⁵² KTB 42f, 3.10.1963; 45, 9.10.1963; 47, 17. und 18.10.1963; 48, 20.10.1963; 48f, 22.10.1963; 49, 24.10.1963; 50, 27.10.1963; 51, 30. und 31.10.1963; 51, 3.11.1963; 52, 9.11.1963. Zum Ganzen vgl. PACIK (s. Anm. 7) 345f.348–354.366–373.

⁵³ KTB 46f, 17.10.1963.

⁵⁴ KTB 48, 21.10.1963.

⁵⁵ KTB 50, 29. und 30.10.1963; 54f, 22.11.1963.

⁵⁶ Dass die von Jungmann genannten Personen öffentlich stärker präsent waren, sagt indirekt auch SCHMIDT ([siehe Anm. 37] 80), wenn er M. Bonet i Muixi, A.-G. Martimort und J. Wagner als die Periti hervorhebt, die sich um die Liturgiekonstitution „in ganz besonderer Weise verdient gemacht haben“. – A.-G. Martimort, Leiter des Centre de Pastorale liturgique in Paris, war Mitglied in den Subkommissionen I (Subcommissio theologica) und VI (zu Kap. I, Abschnitt III [n. 16–32 = SC n. 21–40]). J. Wagner, Direktor des Liturgischen Instituts in Trier, arbeitete in den Subkommissionen III (ad animadversiones generales expendendas), X (zu Kap. V: De Anno liturgico), XII (zu Kap. VII [SC VII]: De Musica sacra) und XIII (zu Kap. VIII [SC VII]: De Arte sacra). Der Kanonist M. Bonet i Muixi, Uditore an der Rota, war Präses der Subkommission II (Subcommissio iuridica). Der Bischof von Meißen, O. Spülbeck, lobt in einem Brief an Jungmann vom 30.8.1965 Bonet wegen seiner effektiven Arbeit als „Notarius“ in den Sitzungen der Subkommissions-Präsidates: „Die Art und Weise, wie Can. Bonet klug und schnell die Übersicht über die verschiedenen Voten herstellte, war bewundernswert. Er hat sehr viel für eine glatte Lösung schwieriger Fragen beigetragen, da er mit guten Kompromißvorschlägen immer zur Hand war.“ Von ihm stamme auch die Formulierung in n. 54 der Liturgiekonstitution, gemäß der die Volkssprache in der Messe „in partibus quae ad populum spectant“ möglich ist. Sie war, so Spülbeck, „als Kompromißformel gedacht“: ein Text, der „ohne weiteres die Zustimmung aller bekommen könnte“.

n. 47–58) an; deren Präses war Jesús Enciso Viana, Bischof von Mallorca.⁵⁷ Mehrere Verbesserungsvorschläge für das Kap. II während der ersten Konzilsperiode sowie während der April-Mai-Sitzung 1963 der Liturgiekommission gehen auf Jungmann zurück.⁵⁸ – Ein Beispiel für seine Findigkeit im Verfolgen von Zielen sei hier genannt: Es gelang ihm, die Streichung der Überschriften „De Missa“ und „De concelebratione sacramentali“ in Kap. II zu erreichen. Dadurch schien die von den Franzosen favorisierte „sakramentale Konzelebration“ (als Mitsprechen der Einsetzungsworte bzw. Teilen des Kanons) nicht mehr im Konzilstext auf – was Jungmann große Genugtuung verschaffte.⁵⁹

Vieles entstand in Kooperation mit Periti, die nicht Mitglieder seiner Subkommission waren, vor allem mit Balthasar Fischer⁶⁰ und Johannes Wagner⁶¹. Auch andere Arbeiten, die er und Wagner gemeinsam ausführten oder besprachen, erwähnt Jungmann: etwa Vorschläge zur Mess-Reform für das geplante *Motu proprio*, den ersten nachkonziliaren Reform-erlass⁶²; Anmerkungen für die deutsche Veröffentlichung der Liturgiekonstitution⁶³. Ebenso arbeiteten natürlich mehrere Theologen, über (Sub-)Kommissions-Grenzen hinaus, zusammen: Jungmann, Wagner, Joseph Pascher, Martimort (bezüglich Verbesserungen und tolerabler Mängel des Liturgie-Schemas)⁶⁴; Jungmann, Wagner, Annibale Bugnini, Martimort (Vorschlag zu n. 22 des Liturgie-Schemas [*Adaptio Liturgiae praesertim in Missionibus*], der die Rechte der Bischofskonferenzen stärkt)⁶⁵; die „periti privati“ Pascher, Lengeling, Balthasar Fischer, Anton Hänggi (für die Überarbeitung des Kap. II), von einem afrikani-

⁵⁷ Akten in einer Mappe mit der Aufschrift: „Auswertung der Konzilsdebatte De ss. Euch. mysterio in Subkommissionen und Kommission 1962/63“.

⁵⁸ Neufassung der Übersicht über die Struktur der Messe: KTB 14, 20.11.1962; Punkt „De lingua“ für die Relatio Bischof J. Enciso Vianas zum emendierten Text von Kap. II (unter Mithilfe von A. Grillmeier): 17, 28.11.1962; Volkssprache (Jungmanns Formel: „in lectionibus et, pro condicione locorum, in cantibus et in nonnullis orationibus“; später ersetzt durch SC n. 54,1): 29, 28.4.1963; nicht die eigene Subkommission, aber die Eucharistie betreffend: „dispositio“ des Tabernakels (SC n. 128) durch Hinweis gegenüber Bischof O. Spülbeck am 4.5.1963, womit die Trennung von Tabernakel und Altar ermöglicht ist (KTB 36f, 6.5.1963).

⁵⁹ KTB 28f, 28.4.1963; 34, 3.5.1963. In KTB 25, 27.4.1963, berichtet Jungmann von einem Mitte April 1963 in Trier abgehaltenen Kurs für Liturgikdozenten, bei dem H. Schmidt und H.-J. Schulz zur Konzelebration referierten. Jungmann hält als Ergebnis fest: „Die Unterscheidung von sakramentaler und zeremonieller Konzelebration ist unwichtig; schließlich liegt immer eine priesterliche Beteiligung am Opfer des Hauptzelebranten vor; nach orientalischer Auffassung ist sogar das Mitsprechen der Konsekrationsworte nur eine Verdeutlichung der sonstigen Teilnahme.“ Vgl. auch Jungmanns Kommentar zur Liturgiekonstitution: LThK².E 1 [Freiburg/Br. 1966] 9–109, hier 50.59–61. – Eine gewisse Spannung gegenüber der Gesamtkommission ergab sich, weil die Subkommission – allen voran Jungmann und der Vorsitzende – lange darauf bestand, der Gründonnerstagabend solle von der Konzelebration frei bleiben, besser gesagt, hier solle deren alte Form (dass alle Priester, den vorstehenden natürlich ausgenommen, nur kommunizieren) erhalten bleiben; vgl. KTB 28f, 28.4.1963; 34f, 3.5.1963.

⁶⁰ KTB 14, 20.11.1962: neue Fassung des Prooemiums, gemeinsam mit B. Fischer; 15, 26.11.1962: Kommunion sub utraque specie, zusammen mit B. Fischer.

⁶¹ KTB 15, 22.11.1962: Oratio communis und Volkssprache, mit J. Wagner; 25f, 27.4.1963 (Jungmann bringt für n. 56 Verbesserungen ein, die Wagner erarbeitet hatte).

⁶² KTB 46, 13.10.1963.

⁶³ KTB 54, 16.11.1963.

⁶⁴ KTB 3, 17.10.1962; 5, 22.10.1962.

⁶⁵ KTB 7, 24.10.1962 (hier steht irrtümlich 21 statt 22). Jungmann hatte den Auftrag dazu von Bischof J. A. Fernandes (Delhi) erhalten (KTB 5, 22.10.1962).

schen Bischof als „shadow commission“ bezeichnet⁶⁶; es gab Besprechungen Jungmanns, Wagners und anderer Personen mit dem Meißener Bischof Otto Spülbeck⁶⁷ sowie eine Konferenz in der Casa Palotti mit Jungmann, Wagner, Fischer, Frederick McManus, Godfrey Diekmann über die durch Kardinal Larraona während des Sommers 1963 am Schema vorgenommenen Veränderungen⁶⁸. Einige Male berichtet Jungmann von Periti-Treffen, ohne Namen zu nennen.⁶⁹

Am 12.10.1963 wurde Jungmann „zu einer großen Sache berufen“⁷⁰: in die – von Kardinal Giacomo Lercaro geleitete – Gruppe, welche auf Wunsch des Papstes ein Motu proprio mit sofort durchführbaren liturgischen Reformen vorbereiten sollte (das spätere Motu Proprio „Sacram liturgiam“ vom 25.1.1964).⁷¹ Das Ergebnis sollte bis 1.11.1963 vorliegen. Jungmann erhielt die Auswertung des Liturgiekonstitutions-Kapitels II zugewiesen. Seine Vorschläge gingen offenbar sehr weit. In der Arbeitsgruppe wurden sie stark beschnitten – mit Recht, wie Jungmann danach zugibt, weil sie der nachkonziliaren Kommission zu stark vorgegriffen hätten.⁷² Immerhin konnte Jungmann den lauten Vortrag von Teilen des Eucharistiegebetes und die Oratio communis retten⁷³ – jedenfalls zunächst; denn im (sehr restriktiven) endgültigen Text kam beides nicht mehr vor.⁷⁴

⁶⁶ KTB 15f, 26.11.1962. – Unter Jungmanns Konzilsakten liegt eine anonyme Stellungnahme zu Kap. I des Liturgie-Schemas (offensichtlich für die konziliare Liturgiekommission): Consideranda ad caput primum Schematis de S. Liturgia (Inde a Nr. 15). Typoskript, Durchschlag, paginierte Blätter 1–1a. 2–13. Jungmann hat auf den Beginn der ersten Seite geschrieben: „Memorandum der ‚Schattenkommission‘ (Fischer[,] Pascher ...)“.

⁶⁷ KTB 7, 23.10.1962: Gespräch zwischen Jungmann, J. Wagner, Bischof O. Spülbeck, Bischof F. Zauner, Bischof W. Kempf und dem Vorsitzenden des CELAM (der von Jungmann genannte Name „Ramirez“ muss richtig lauten: M. D. Miranda y Gómez; vgl. dessen Rede zu Kap. V in ASCOV 1,2, 669) über Gregorianik und muttersprachigen Volksgesang; KTB 34, 3.5.1963: Bischof O. Spülbeck, Bischof B. Fey Schneider, J. Wagner, A.-G. Martimort, Jungmann (über Textverbesserungen zu Kap. II); KTB 28, 28.4.1963: Jungmann, J. Wagner und A.-G. Martimort zum Abendessen bei Bischof O. Spülbeck (Gespräch u. a. über Subkommission VII); auch von einem Ausflug in die Abruzzen wird berichtet (KTB 31, 28.4.1963: J. Wagner, Jungmann, Bischof O. Spülbeck und dessen Sekretär; „hier eine beinahe heimatliche Landschaft; und wir hatten beste Unterhaltung.“).

⁶⁸ KTB 41, 30.9.1963.

⁶⁹ KTB 12, 7.11.1962 (Treffen der „alten Periti“, d. h. der Theologen, die der Praeparatoria-Liturgiekommission angehört hatten); 42, 3.10.1963 (der deutschen Periti); auch die KTB 10, 30.10.1962, genannte Zusammenkunft, bei der ein Text für Weihbischof B. Stein (Trier) über die Kommunion sub utraque specie überprüft wird, ist wohl eine Periti-Konferenz. (Steins Rede in der 10. Generalkongregation am 30.10.1962 [ASCOV 1,2, 49–51] enthält davon allerdings nichts; sie handelt von n. 38 und 39 des Liturgie-Schemas: Lesungen und Homilie.)

⁷⁰ KTB 46, 12.10.1963.

⁷¹ An dem ersten Treffen nahmen teil (vgl. KTB 46, 12.10.1963): Jungmann, J. Wagner, M. Bonet i Muixi, A.-G. Martimort, F. McManus, H. Schmidt, A. Dirks, C. Vagaggini, A. Bugnini.

⁷² KTB 47, 19.10.1963.

⁷³ KTB 48, 21.10.1963.

⁷⁴ Zu Entstehung und Inhalt des Motu proprio „Sacram Liturgiam“ sowie zu den Reaktionen darauf vgl. BUGNINI (s. Anm. 37) 65–70; WAGNER (s. Anm. 28) 78f.

2.7 Kooperation zwischen Periti und Bischöfen

Über die zahlreichen Kontakte zwischen Bischöfen, Konzilsperiti und privaten Periti außerhalb der offiziellen Sitzungen⁷⁵ berichtet Jungmann an mehreren Stellen des Konzilstagebuchs. (Manches wurde ja schon oben in 2.6 angedeutet.)

Vor allem zu Beginn des Konzils spielten taktische Überlegungen eine wichtige Rolle. So entstand etwa die Idee, in Fragen der Liturgie eine gesamteuropäische Verständigung zu erreichen, damit die Reform nicht als deutsch-französische Angelegenheit wirke.⁷⁶ Man versuchte, Bischöfe zu gewinnen, die in den Generalkongregationen zu bestimmten Themen sprechen sollten.⁷⁷ Eine Gruppe von Konzilsvätern und Periti verschiedener Länder traf sich – auf Initiative des Straßburger Koadjutors Léon-Arthur Elchinger – regelmäßig am Donnerstag abend im Haus „Mater Dei“. Die erste Zusammenkunft fand am 18.10.1962 statt; sie diente dazu, die Vorgangsweise in der Konzilsdebatte abzusprechen.⁷⁸

„Wagner hat dabei wichtige Anregungen gegeben, die von den Bischöfen [Alfred] Bengsch, [Hermann] Volk, [Henri] Jenny weiterentwickelt wurden: Es müssen zuerst Kardinäle mit einer allgemeinen laudatio beginnen (es wurden auch schon bestimmte Namen genannt; ich selber übernahm, über Dr. Colombo Kardinal Montini zu gewinnen), es müssen viele pro sprechen, weil auch starke Gegenstimmen auftreten werden; zuletzt müsse einer von den jüngsten Bischöfen (Volk) reden, und er müsse die inzwischen vorgebrachten obiectiones aufgreifen und entkräften.“⁷⁹

Auf einen Wink Kardinal Giovanni B. Montinis hin versuchten Jungmann und andere während der ersten Konzilsperiode zu erreichen, dass maßgebende Personen eine Gesamtabstimmung beantragten. Man fürchtete, das Liturgie-Schema würde sonst der Theologischen Kommission überwiesen und so zu Fall gebracht.⁸⁰

Jungmann berichtet auch von einem Treffen in „Mater Dei“ am 3.10.1963; dort legte Johannes Wagner die Veränderungen dar, die Kardinal Larraona am emendierten Schema vorgenommen hatte, und Jungmann präsentierte seinen Modus-Vorschlag zum Offizium, gemäß dem außerhalb des Chores die Matutin gegen eine geistliche Lesung austauschbar sein sollte.⁸¹

⁷⁵ Vgl. dazu WAGNER (s. Anm. 28) 62–64.

⁷⁶ KTB 4, 19.10.1962; Gespräch Jungmanns mit Kardinal F. König. Jungmann soll über C. Colombo (Prof. am Priesterseminar der Erzdiözese Mailand) Kardinal G. B. Montini (Mailand) gewinnen, dieser wieder Kardinal G. Lercaro.

⁷⁷ KTB 4, 19.10.1962. Erzbischof P. J. Hallinan (Atlanta, USA) und Erzbischof G. C. Young (Hobart, Australien) sollen gewonnen werden, für die Landessprache im Stundengebet einzutreten.

⁷⁸ KTB 3f, 19.10.1962; eine weitere Sitzung erwähnt Jungmann (ohne inhaltliche Angaben) in KTB 18, 29.11.1962. Vom Treffen am 18. Oktober liegt in Jungmanns Nachlass eine Teilnehmerliste: Elenchus participantium in conventu 18. et (vel) 20.X.1962. Typoskript, hektographiert, 2 Blätter. Die Namen der Teilnehmer sind alphabetisch geordnet, zuerst jene der Bischöfe, dann die der (konziliaren und privaten) Periti: W. Bekkers, W. van Bekkum, A. Bengsch, J. Bluysen, L.-A. Elchinger, H. Jenny, C. M. Jurgen, J. Martin, A. Mendoza Castro, P. Nordhues, A. Pailler, J. M. Reuss, H. Schäufele, O. Spülbeck, H. Volk, F. Zauner; de Jong [Vorname nicht angegeben], J. Gülden, P.-M. Gy, J. A. Jungmann, E. J. Lengeling, A.-G. Martimort, A. Mulders, J. Pascher, E. Schillebeeckx, A. Schmitt, O. Semmelroth, M. Verbaarschot, J. Wagner.

⁷⁹ KTB 3, 19.10.1962.

⁸⁰ KTB 8, 25.10.1962. Zu dieser Abstimmung, bei der das Liturgie-Schema grundsätzlich angenommen wurde, kam es in der 19. Generalkongregation (14.11.1962: ASCOV 1,3, 9f). Die GesamtAbstimmung zu Prooemium und Kap. I (36. Generalkongregation, 7.12.1962: ASCOV 1,4, 384) betrachtete man als ähnlich wichtig (KTB 20, 5.12.1962).

⁸¹ KTB 42, 3.10.1963. Dazu PACIK (s. Anm. 7) 350–354.

2.8 Persönliches: Freundschaft – Gegensätze

Eine lange Freundschaft verband Jungmann mit Johannes Wagner. In einer Zeit, da sogar die Jesuiten untereinander „Sie“ sagten (manche älteren Patres tun dies heute noch), war es etwas Besonderes, wenn Jungmann und Wagner einander mit „Du“ ansprachen (und -schrieben). In näheren Kontakt waren beide wohl durch die 1940 gegründete Deutsche Liturgische Kommission gekommen, der Jungmann von Anfang angehörte und für die Wagner seit 1941 Sekretärsarbeiten leistete.⁸² Diese Freundschaft erklärt den ständigen Austausch vor, bei und nach dem Konzil. Dass Jungmann, schon sehbehindert, für Wagner eine Transkription des Konzilstagebuchs anfertigte, war ein spezieller Ausdruck der Verbundenheit.⁸³

Bekanntlich herrschte zwischen Jungmann und dem französischen Kollegen Wagners, Aimé-Georges Martimort⁸⁴, kein solches Einvernehmen, und dies, wie Jungmann selbst sagt, seit der *Commissio praeparatoria*.⁸⁵ Nach der Aussage Theodor Schnitzlers wurde schon damals „jenes untergründige Mißtrauen sichtbar, das die französische Geistigkeit und die französische Schule den Ergebnissen und Zielen und auch der Person P. Jungmanns entgegenbrachte, im ganzen nur als tragisches Mißverständnis erklärbar. Vielleicht war der Persönlichkeit Jungmanns eine – sicherlich nicht im geringsten schuldhafte – Grenze gesetzt, ein ganz feiner Hang zur prüfenden Beobachtung seines Gesprächspartners, dazu ein Quäntchen jener Andreas-Hofer-Mentalität, die nicht gern westwärts und südwärts schaut. Auch die Heiligen haben ihre Grenzen!“⁸⁶ Anlässlich einer Sitzung der konziliaren Liturgiekommission am 2.5.1963, bei der Martimort die Subkommission VII wegen ihres Textvorschlags zur Konzelebration angriff, bemerkt Jungmann selbst Ähnliches:

„([. . .]) richtig ist, daß ich vielleicht etwas zum starren Festhalten neige, weil ich nicht so schnell fremde Einwendungen auffasse, sie manchmal auch physisch nicht genau verstehe – so kann ich nicht auf jeden Einwand antworten; ich erinnere mich daran, daß man mir vonseiten der Franzosen auch nach der Konferenz von Mailand im Jänner 1961, wo ich Vorsitzender der Subkommission der praep. de Missa war, einen ähnlichen Vorwurf machte: Gy, Chavasse).“⁸⁷

Doch es gab nicht nur Unterschiede in der Mentalität, sondern – trotz der Einigkeit in „elementaren Grundsätzen der liturgischen Erneuerung“⁸⁸ – auch Divergenzen bezüglich mancher Sachfragen. Jungmann nennt selbst folgende⁸⁹: das Lavabo am Beginn des Offertoriums und das Gebet „Deus, qui humanae substantiae ...“ (von Jungmann gefordert, von Martimort abgelehnt)⁹⁰; die Konzelebration (Jungmann verteidigte die alte Form, Martimort setzte sich für die sogenannte „sakramentale“ Konzelebration ein, zu der das – ur-

⁸² Jungmann spricht 1971 in seiner Widmung der KTB-Umschrift an Wagner von „30jähriger Freundschaft und treuer Zusammenarbeit“. Zur Liturgischen Kommission der Fuldaer Bischofskonferenz siehe TH. MAAS-EWERD, *Die Krise der Liturgischen Bewegung in Deutschland und Österreich. Zu den Auseinandersetzungen um die „liturgische Frage“ in den Jahren 1939 bis 1944*. Regensburg 1981 (StPaLi 3) 183–188; WAGNER (s. Anm. 28) 3.

⁸³ In WAGNERS Buch „Mein Weg zur Liturgiereform“ (s. Anm. 28) ist auf S. VI Jungmanns Widmungs-Brief vom 18.10.1971 wiedergegeben.

⁸⁴ „Kollege“ – weil Wagner wie Martimort das (Pastoral-)Liturgische Institut ihres Landes leiteten.

⁸⁵ KTB 44, 5.10.1963.

⁸⁶ TH. SCHNITZLER, In der Vorbereitung des Vaticanum II. In: J. A. Jungmann (s. Anm. 4) 135f.

⁸⁷ KTB 35, 3.5.1963

⁸⁸ KTB 44, 5.10.1963.

⁸⁹ KTB 44f, 5.10.1963.

⁹⁰ Vgl. auch die Eintragungen nach dem Konzil: KTB 74, 24.9.1964; 85, 22.6.1965.

sprüchlich unbekannte – gemeinsame Sprechen der Einsetzungsworte gehört)⁹¹; die Psalmen im Stundengebet (Jungmann trat für eine Auswahl ein, Martimort für den kompletten Psalter)⁹²; unterschiedliche Konzepte einer Offiziums-Reform (während Jungmann die Integration von fest vorgeschriebenem und persönlichem Gebet anstrebte, bestand Martimort darauf, Liturgie und Privatgebet dürften nicht vermischt werden – sein Argument gegen Jungmanns Vorschlag, die Matutin zu einer geistlichen Lesung umzugestalten)⁹³; überhaupt Martimorts Liturgiebegriff, wie er im 1. Band von „L'Église en prière“ dargelegt ist⁹⁴. Die Divergenzen darüber zeigen sich auch bei der Bewertung pfarrlich und bischöflich geregelter Gottesdienste (Jungmann trat bei der Diskussion über Kap. I des Liturgie-Schemas für deren liturgischen Charakter ein, Martimort wollte sie als „pia exercitia“ von der Liturgie streng abgrenzen).⁹⁵ Dazu kamen verschiedene Vorstellungen über Art und Umfang dieses Kapitels (Jungmann wollte einen knappen, Martimort einen ausführlichen Text).⁹⁶

Freilich wird im Konzilstagebuch auch über gute Zusammenarbeit berichtet. Die internationalen Studientagungen – Jungmann und Martimort waren einander erstmals in Luxemburg 1950 begegnet – seien „friedlich verlaufen“.⁹⁷ Die beiden entwarfen miteinander die erste Skizze für Prooemium und Kap. I des Liturgie-Schemas; gemeinsam fanden sie die Charakterisierung der Liturgie als „culmen et fons“ (später: SC n. 10).⁹⁸ Von den ersten Besprechungen zwischen Wagner, Martimort, Pascher und Jungmann zum Konzilsschema schreibt Jungmann: „wir verstanden uns ausgezeichnet, auch mit Mart.[imort], der bemerkte: Wir sind daran[,] das karolingische Reich wieder aufzubauen!“⁹⁹

⁹¹ Vgl. auch KTB 34f, 3.5.1963.

⁹² Vgl. auch KTB 32f, 1.5.1963.

⁹³ Vgl. auch KTB 50, 30.10.1963; 52, 9.11.1963.

⁹⁴ Vgl. A.-G. MARTIMORT, *Notions préliminaires*. In: *L'Église en prière. Introduction à la Liturgie*. [Ed. par] A.-G. Martimort. Paris 1961, 3–14, hier 9f (Abschnitt: „Pia exercitia“); der Autor unterscheidet die *Pia exercitia* streng von der Liturgie, auch hinsichtlich ihrer Wirksamkeit: „[...] ne sont pas la liturgie, n'en possèdent ni les grâces ni la garantie.“ In diesem Abschnitt wendet er sich auch (vgl. ebd. 5 mit Anm. 4; 6 m. Anm. 5) gegen den – weiten – Liturgiebegriff, den Jungmann schon 1931 vertreten hat: Was ist Liturgie? In: *ZKTh* 55 (1931) 83–102.

⁹⁵ Vgl. auch KTB 102f, 18.7.1966 (über die Zeit der *Praeparatoria*).

⁹⁶ KTB 44, 5.10.1963. – Im „Consilium“ war ein weiterer Kontroverspunkt – zwischen Jungmann einerseits und französischen Theologen (vor allem A.-G. Martimort und P.-M. Gy) andererseits – der Bußakt in der Eröffnung der Messe: Jungmann dafür, Franzosen dagegen (KTB 69, 15.5.1964; 74, 24.9.1964; 77, 30.9.1964). Heftig diskutiert wurden im „Consilium“ Struktur und Textgestalt neuer Hochgebete; hier bestanden überhaupt verschiedene Auffassungen, die sich nicht nur auf wenige Personen oder auf Vertreter zweier Länder verteilten (dazu viele Stellen im KTB-Abschnitt S. 67–100). Dass Jungmann mit seinen Thesen (vor allem: „offerre“ als aktives Tun der Kirche) nicht durchdrang, ist ein Grund, weshalb er sich Anfang Juli 1967 auf den Status eines *Consiliarius* (also eines korrespondierenden Mitglieds ohne Pflicht zur Teilnahme an den Sitzungen) zurückzog (KTB 100, 11.3.1967; 105, 23.8.1967 [?]).

⁹⁷ KTB 44, 5.10.1963.

⁹⁸ KTB 101, 18.7.1964.

⁹⁹ KTB 3, 17.10.1962. – Von der ersten Vollsitzung der „Consiliums“-Konsultoren (14.–16.4.1964) vermerkt Jungmann, dass ihm „sogar“ Martimort zugestimmt habe (KTB 68, 14.4.1964).

2.9 Zur Bedeutung von Jungmanns Konzilstagebuch

Ein Tagebuch ist notwendigerweise subjektiv: im Urteil über Ereignisse und Personen; in der Auswahl dessen, was berichtet wird; in der verschiedenen Ausführlichkeit der Darstellung (die gewiss auch von äußeren Umständen abhängen kann). Als Zeitdokument hat Jungmanns Konzilstagebuch auf jeden Fall großen Wert – im zweifachen Sinn:

- Für die Rekonstruktion der Ereignisse, sei es im Konzil, in den Kommissionen und Arbeitsgruppen, sei es von Vorgängen, die damals im Hintergrund abliefen, kann das Tagebuch einen Ausgangspunkt weiterer Arbeit bilden, den Forschenden Hinweise liefern, Konzils- und Kommissionsakten, private Dokumente etc. ergänzen. (Umgekehrt müssten manche Details, die Jungmann im Konzilstagebuch nennt, anhand anderer Quellen korrigiert werden.)
- Das Konzilstagebuch sowie der letzte Abschnitt (1965–1970) des zweiten Tagebuchs helfen, Jungmanns Anliegen und Werk besser zu verstehen. Sie bieten wichtige Informationen – über seine Bücher und Artikel hinaus. Denn da äußerte sich Jungmann nie so offen, wie er es privat tat. In den Publikationen hob er selbst an solchen Regelungen das Positive hervor, über die er während der Kommissions-Arbeit andere Ansichten vertreten hatte. Wie schon als akademischer Lehrer¹⁰⁰, hielt er sich also auch hier mit Kritik zurück¹⁰¹, jedenfalls, sobald die neuen liturgischen Ordnungen und Texte fest standen. Wer das Konzilstagebuch kennt, wird etwa im LThK-Kommentar zur Liturgiekonstitution trotz des Strebens nach Objektivität auch die Enttäuschung darüber spüren, dass die Reform manche von Jungmanns Anliegen nicht oder unzureichend erfüllt habe.

¹⁰⁰ Vgl. dazu B. FISCHER, Josef Andreas Jungmann als akademischer Lehrer der Liturgiewissenschaft. In: ZKTh 111 (1989) 295–304, hier 299f; R. PACIK, Josef Andreas Jungmann. Liturgiegeschichtliche Forschung als Mittel religiöser Reform. In: LJ 43 (1993) 62–84, hier 69–71.

¹⁰¹ „Man muß befürchten, daß diese Reform auch kein Endpunkt ist; sie gibt allzu viel Anlaß zur Kritik; diese hat auch schon eingesetzt [. . .]; ich werde mich an der Kritik nicht beteiligen, sondern (wenn ich schreiben muß) das[,] was vorliegt[,] zu verteidigen suchen [. . .].“ (KTB 108, 26.5.1969) „Ich hüte mich zwar, in der Öffentlichkeit negativ zu urteilen über die Liturgiereform, und dadurch die ohnehin unsichere Stimmung noch zu verschlechtern. Mit den Beiträgen im Innsbrucker ‚Kirchenblatt‘ [. . .] habe ich mich bemüht[,] das Positive herauszuheben und darauf die Aufmerksamkeit zu richten.“ (KTB 109, 18.1.1970.)

Abt Georg Holzherr, Einsiedeln

Unterwegs mit der Kirche von Rom

30 Jahre „Synoden“-Hochgebet der Schweiz

„Heiliger Dienst“ blickt auf 40 Jahre Liturgiekonstitution zurück. Vor 30 Jahren, am 13. September 1973, stellte der Präsident der Schweizer Bischofskonferenz in Rom den Antrag, aus Anlass der damals in vielen Sessionen tagenden „Synode 72“ der Schweizer Bistümer ein eigenes Hochgebet schaffen zu dürfen. Vor rund einem Dutzend Jahren, am 6. August 1991, veröffentlichte die Kongregation für den Gottesdienst und die Disziplin der Sakramente für die ganze lateinische Kirche eine stark überarbeitete Fassung jenes Schweizer Hochgebetes, nämlich das „Hochgebet für Messen für besondere Anliegen“. Diese Fassung steht nun der ganzen lateinischen Kirche zur Verfügung. Sie wird in die neu erscheinenden Messbücher integriert. Nachher wird die Erstfassung nicht mehr zulässig sein.

Mein Rückblick ist wohl subjektiv eingefärbt, zumal mir gegenwärtig aus verschiedenen Gründen nicht alle Archivalien zugänglich sind. Das Entstehen des Schweizer Hochgebetes, an dem ich als Präsident der Schweizer Liturgischen Kommission beteiligt war, ist jedoch dokumentiert und von sachkundiger Seite beschrieben worden.¹ Ich versuche, diese Dokumentation kurz zusammenzufassen und mit einigen Erinnerungen zu erweitern.

Mit dem Volk Gottes feiern

Seit 1967 durfte das bisher einzige Hochgebet (Canon Romanus) laut und in der Volkssprache vollzogen werden. Am 23. Mai 1968 hat Paul VI. drei neue Hochgebete sowie neue Präfationen veröffentlichen lassen. Hochgebet II geht vom Text der sog. „*Traditio apostolica*“ aus, der vermutlich aus dem 3. Jh. stammt. Hochgebet III gründet auf andern westlichen, Hochgebet IV auf östlichen Zeugen der Hochgebets-Tradition.² Alle Fassungen berücksichtigen die typisch römische Grundstruktur. In der Praxis wurde Hochgebet II wegen seiner Kürze oft gewählt, Hochgebet III weniger häufig, die Hochgebete I und IV nur selten. Zeitweise wurde gestattet, die Hochgebete I und IV in gekürzter Form zu benützen, damit sie nicht ganz übergangen werden. In der Folge kam der Eindruck auf, dass das Herzstück der Eucharistiefeyer, das Hochgebet, nicht mehr unantastbar sei. In Rom wurden spezielle Hochgebete für Feiern mit Gehörlosen oder mit Kindern erarbeitet. Im deutschen Sprachgebiet und in der Schweiz versuchten Arbeitsgruppen der offiziellen Liturgiekommissionen neue Texte zu entwerfen. Allenthalben erschienen private, nicht autorisierte Texte. Diese „wilden“ Hochgebete erreichten die Deutschschweiz vor allem aus Holland und Deutschland. Viele dieser Texte zeichneten sich durch eine gute, den Hörern verständ-

¹ Vgl. W. VON ARX, Das Hochgebet für die Kirche in der Schweiz. Ein liturgiegeschichtliches Ereignis. In: ZSKG 71 (1977) 279–293; A. HÄNGGI, Das Hochgebet „Synode 72“ für die Kirche in der Schweiz. In: Not. 27 (1991) 436–459. – In diesen Artikeln finden sich weitere Literaturhinweise. Die eben zitierte Nr. 27 von „*Notitiae*“ ist fast ein Sonderheft zum Thema und referiert auch über die Neufassung: C. MAGGIONI, Coordinazione spazio-temporale della preghiera eucaristica „Synode 72“. In: Not. 301 (1991) 460–478.

² Prof. A. Hänggi hatte eine Edition der Textzeugen in die Wege geleitet: A. HÄNGGI – I. PAHL, *Prex eucharistica*. Freiburg/Schweiz² 1978 (SpicFri 12).

liche Sprache aus; oft wiesen sie aber theologische Mängel auf. Ihre Autoren gingen davon aus, dass in den ersten Jahrhunderten jeder Liturge dieses Gebet nach bestem Können selber formulieren durfte. Weniger bewusst war den Autoren, dass in der Alten Kirche Inhalt und Struktur des eucharistischen Hochgebets vorgegeben war; denn nur so erklärt sich, dass die Hochgebete der lateinischen und der östlichen Kirchen trotz unterschiedlicher Sprache im Wesentlichen übereinstimmen. Als ein katholischer, von kirchlicher Seite unterstützter Verlag in den frühen 70er Jahren nicht autorisierte Hochgebete veröffentlichte, protestierte ich schriftlich. Der Verlag antwortete bitterböse mit dem Vorwurf, die zuständige Autorität verschleife die Bedürfnisse der Zeit, darum müsse der Verlag selber aktiv werden.

Es war also ein Druck „von unten“ vorhanden, nicht zuletzt aus Gründen der Jugendpastoral, allgemeiner aber aus dem Wunsch, vor dem Volk Gottes ein verständliches und nachvollziehbares Hochgebet vollziehen zu dürfen. Ich meine aber, dass der Wunsch nach einem Schweizer Hochgebet tiefer motiviert war. Man war damals zwar nicht mehr so zukunftsgläubig wie vor der Ermordung Kennedys und vor der Kubakrise, in der katholischen Kirche der Schweiz herrschte aber noch ein spürbarer Optimismus. Die Bischöfe wollten die Impulse des II. Vatikanischen Konzils in ihren Diözesen zum Tragen bringen. Darum beriefen sie Synoden ein, die in den einzelnen Diözesen, teilweise aber gemeinsam vorbereitet und durchgeführt wurden. Vor allem Prof. Dr. Anton Hänggi, Bischof von Basel, führender Liturgiewissenschaftler und Experte in der Hochgebetsfrage, wünschte, dass die vom Konzil aus dem alten Selbstverständnis der Kirche gewonnene Sicht der Kirche auch in der Liturgie gelebt und gefeiert werde.

Die Gunst der Stunde

Auf einer Synodensitzung wurde ausdrücklich nach zeitgemäßen Texten für die Messfeier gerufen. Ich habe damals spontan geantwortet: Die liturgische Kommission arbeitet³, aber „es klemmt in Rom“. Dieser Satz fand den Weg in die Presse. Tatsächlich erhielt ich im September 1973 in Rom den Bescheid, dass von nationalen Episkopatenerarbeitete Hochgebete⁴ von der römischen Autorität kaum positiv aufgenommen würden.⁵ Bischof Anton Hänggi vermutete, dass ein von einem ganzen Sprachgebiet vorgelegtes Hochgebet eher eine Chance haben könnte. Für Bischof Hänggi war überhaupt die Zusammenarbeit im ganzen Sprachgebiet ein großes Anliegen, und er war wesentlich beteiligt an der Schaffung von Strukturen für diese Zusammenarbeit, die sich in der Folge bewährten, obwohl nur die Herausgabe von liturgischen Büchern bis ins Detail rechtlich geregelt war.

Es trat aber eine Wende ein. Reiner Kaczynski, der damals als deutscher Mitarbeiter bei der Gottesdienstkongregation in Rom tätig war, teilte mir anlässlich einer Sitzung in Salzburg mit, die Türe für eine römische Zustimmung zu einem Hochgebet aus Anlass der Synode stehe zur Zeit „einen Spalt weit offen“, doch niemand wisse, wie lang. Auf meine Frage, ob dafür nicht die Zusammenarbeit im Sprachgebiet wünschenswert sei, riet er ab. Wenn ein Stab von Mitarbeitern und mehrere Episkopate eingeschaltet werden, sei ein

³ Vgl. VON ARX (s. Anm. 1) 282.

⁴ In der Schweiz gab es Vorarbeiten für Hochgebete mit folgenden Ansätzen: Vaterunser, Joh 17,1, Magnificat, Te Deum. In Rom wurden Hochgebete für Kindergottesdienste und für das Jahr der „Versöhnung“ vorbereitet. Vgl. HÄNGGI (s. Anm. 1) 441.

⁵ Ebd. 442–443.

langwieriges und vielleicht kontroverses Verfahren vorauszusehen. Die Schweiz sei eher in der Lage, im Alleingang und zeitig zum Ziel zu gelangen.

In typisch römischer Art hatten zuvor die „*litterae circulares*“ der Gottsdienstkongregation vom 27. April 1973 („*Eucharistiae participationem*“) zwar die Schaffung neuer Hochgebete für die Zukunft im Prinzip ausgeschlossen, aber durchblicken lassen, dass „vielleicht in besondern Verhältnissen“ eine Ausnahme von der Regel zugelassen werde, wofür im Einzelfall „Richtlinien“ in Aussicht gestellt würden. Um die Gunst der Stunde nicht zu verpassen, war nun ein rasches Handeln geboten.

An einer Sitzung der Liturgischen Kommission der Schweiz (LKS) vom 10. Dezember 1973 regte Dr. W. von Arx, Sekretär, an, die von den „*litterae circulares*“ offen gelassene Möglichkeit zu nutzen. Die Kommission beantragte eine Eingabe der Bischofskonferenz an die zuständige Autorität, damit ein Hochgebet aus Anlass der Schweizer Synode 72 erlaubt werde. Anlässlich der Bischofskonferenz, die vom 12.–14. Dezember 1973 in Rom tagte (wegen der „*visitatio ad limina*“) wurde diese Eingabe beschlossen. Schon am 13. Dezember 1973⁶ reichte der Präsident das Gesuch ein. Erzbischof A. Bugnini antwortete bereits am 18. Dezember, das Gesuch werde so bald als möglich dem Papst vorgelegt. Am 7. Januar 1974 stellte die Gottesdienstkongregation dem Präsidenten der Bischofskonferenz folgende Fragen: 1. Welche spezifischen und neuen Aussagen soll ein Hochgebet aus Anlass der Synode machen? 2. Warum genügt es nicht, austauschbare Elemente in die bisherigen Hochgebete einzufügen?

Als Präsident der LKS bereitete ich zu Handen des Präsidenten der Bischofskonferenz eine dreiseitige Antwort in lateinische Sprache vor, ungefähr folgenden Inhalts: 1. Ein Hochgebet in der Sprache unserer Zeit ist ein wichtiger Ort der Glaubensverkündigung. 2. Der neue Impuls der Synode soll sich auch im kirchlichen Kernbereich Liturgie auswirken. 3. Es gibt viele Gründe, in der Eucharistie Gott zu danken für Anzeichen von Hoffnung, die auf dem Weg der Kirche gegenwärtig sichtbar werden: für eine neue Orientierung in unsicherer Zeit; für die neue Formen der Mitarbeit von Laien mit der Hierarchie; für neue Wege im sozial-karitativen Bereich; für den Fortschritt auf dem Weg zur Einheit. Entsprechend sind verschiedene „*intercessiones*“ im Hochgebet wünschbar. Variationen in einem bisherigen Hochgebet genügen dafür nicht. Ich hatte für Rom auch die vorgesehene Struktur des neuen Hochgebetes mitzuteilen, die den römischen Hochgebeten II–IV entsprach. – Dieser Vorgang ist bereits dokumentiert.⁷ Ich füge hier noch ein an sich nebensächliches Detail an. Die Antwort nach Rom erfolgte in gutem Latein. Mir wurde später gesagt, dies habe an höchster Stelle einen guten und unserer Sache förderlichen Eindruck gemacht. Papst Paul VI. konnte spüren, dass man in der Schweiz das Erbe der Vergangenheit nicht verachtet. Auch im Umgang mit der höchsten Autorität sind „vertrauensbildende“ Schritte wichtig.

Erarbeitung des Textes

Am 18. Febr. 1974 teilt Erzbischof A. Bugnini mit, der Heilige Vater habe die Erarbeitung eines Hochgebetes für die Synode gestattet. Er erkundigte sich am 29. April nach dem Stand der Dinge. Am 7. Mai antwortete ich im Auftrag von Bischof Nestor Adam, Präsident der Bischofskonferenz, nach zwei unbefriedigenden Versuchen existiere nun ein guter

⁶ So HÄNGGI (s. Anm. 1) 443, während VON ARX (s. Anm. 1) 284, den 17. Dez. nennt.

⁷ Vgl. HÄNGGI (s. Anm. 1) 442–445; VON ARX (s. Anm. 1) 284–285.

Vorentwurf, von dem ich eine Kopie zur Information schicken dürfe. Dieser Text wurde nun von Experten weiter bearbeitet.

Zur Zeit sind mir nicht alle Archivalien zugänglich. Bei einem liturgischen Gebetstext ist es aber weder nötig noch wünschenswert oder üblich, die Autoren aufzuführen. Ich meine aber sagen zu dürfen, dass bei der Besprechung einer kleinen Arbeitsgruppe in Olten Bischof Anton Hänggi die Richtung angab, die dann verfolgt wurde. Für das Hochgebet der Synode soll vom Grundgedanken „syn-odos (gemeinsam unterwegs)“ ausgegangen werden. Die Kirche ist das Gottesvolk, das von Gott gerufen ist, aus dem Heute in die Ewigkeit Gottes zu pilgern.

Wie die Kirche heute auf dem Weg Christi gemeinsam unterwegs ist, könne in dem neuen Hochgebet besser entfaltet werden, wenn 3–4 Präfationen und entsprechend 3–4 „intercessiones“ besonders bedeutsame Aspekte des Grundthemas ausführen. Einzelne Beteiligte haben weitere Anregungen gebracht. Von Dr. P. Vinzenz Stebler, Mariastein, könnte das Exodus-Motiv stammen, das in einer gewissen Entsprechung zum Thema „Syn-odos“ steht. Auf dieser Grundlage arbeitete ich am Entwurf. Ich erinnere mich noch daran, weil Bischof Anton Hänggi verschiedene biblische Motive, die ich im ersten Durchgang eingebaut hatte, zurückwies: Zuviel des Guten! So etwas bleibt leicht im Gedächtnis haften. Ich gab aber Bischof Hänggi voll und ganz Recht, wenn er Gewicht auf einen verständlichen, von den Gläubigen gut nachvollziehbaren und relativ kurzen Text legte. An einer Sitzung der LKS vom 31. März bis 1. April 1974 wurde die Einfügung von Akklamationen gewünscht. Verschiedene Modi wurden eingearbeitet. Im Hinblick auf die notwendige Konfirmierung des Textes durch den Papst bestand Bischof Hänggi darauf, den Einsetzungsbericht nicht zu verändern und die Grundstruktur eines römischen Hochgebetes beizubehalten. Der Entwurf ging an die Bischöfe mit der Bitte um allfällige Änderungswünsche und an Experten. Einzelheiten, auch der Sprache, wurden geändert. Weil der Zeitraum vor den römischen Sommerferien kurz wurde, approbierte die Bischofskonferenz den Text auf dem Korrespondenzweg. Am 8. Juni 1974 konnte er der Gottesdienstkongregation unterbreitet werden. Aus Gründen der Sprache wurde die französische Fassung von Bischof Hänggi und von Jacques Richoz, damals Sekretär des Centre de liturgie, Fribourg, den römischen Experten vorgelegt, zusammen mit einer Begründung und mit Erklärungen.

Die Gottesdienstkongregation hat den Text auch der Glaubenskongregation unterbreitet. Es wurden nur geringfügige Änderungen verlangt und eingearbeitet. Mir bleibt in Erinnerung, dass zwei Zeilen des damals approbierten Textes teils von einem als fortschrittlich geltenden Priester (der später den priesterlichen Dienst aufgab), teils von der Glaubenskongregation stammen: „Mache die Kirche zu einem Ort der Wahrheit und Freiheit, der Gerechtigkeit und des Friedens.“

Konfirmierung

Schon am 8. August 1974 konfirmierte die Gottesdienstkongregation auf besondere Weisung des Papstes den deutschen und französischen Text. Im Bestätigungsschreiben hielt Erzbischof A. Bugnini fest, das neue Hochgebet könne zeigen, „dass die Eucharistie, das Lebenszentrum der Kirche, auch die einigende Mitte aller kirchlichen und synodalen Arbeit

ist“⁸. Am 8. September 1974 konnte Bischof Anton Hänggi, bei einer gesamtschweizerischen Synodensitzung, das neue Hochgebet erstmals verwenden. Die Seelsorger nahmen es sehr positiv auf. In der Folge verloren die „wilden“ Hochgebete viel von ihrer Attraktivität.

Die italienische Fassung wurde von der Gottesdienstkongregation am 15. November 1974 genehmigt. Zuvor hatte mich Mgr. Giuseppe Martinoli, Bischof von Lugano, gefragt, ob die italienische Fassung Variationen aufweisen dürfe. Vielleicht war es eine Unterlassungssünde, dass ich weder ja noch nein antwortete. Ich sagte mir, dass für das italienische Sprachgefühl die „sobria ebrietas“ oder die Zurückhaltung im religiösen Ausdruck nicht entsprechen dürfte, die von Deutschschweizern meist bevorzugt wird. Der italienische Text holt tatsächlich etwas weiter aus als der deutsche und gebraucht dabei eine biblische Sprache. Später wird die Existenz einer italienischen Variante des Hochgebetes Folgen haben. Das Hochgebet lag nun in drei Sprachen vor.

Reserven und Erfolg

Zuerst wurden Reserven im deutschen Sprachgebiet spürbar. Am Sitz des „Primas Germaniae“, in Salzburg, hatten sich die Bischöfe des deutschsprachigen Gebietes versammelt. Sie approbierten am 23. September 1974 das von der Arbeitsgemeinschaft ihrer Liturgiekommissionen vorbereitete „Messbuch für die Bistümer des deutschsprachigen Gebietes“. Bischof Anton Hänggi, der gern regelmäßige Zusammenkünfte der Bischöfe des deutschen Sprachgebietes gesehen hätte, ließ bei diesem Anlass die ersten Exemplare des neuen Hochgebetes verteilen. Das Erstaunen über die Schweizer war groß. Soweit ich mich erinnere, wurden bereits theologische Bedenken geäußert. Während viele andere Episkopate in rascher Folge das Hochgebet für ihre Länder übernahmen, verhinderte in Deutschland eine Sperrminorität von Bischöfen bei wiederholten Anläufen einen Beschluss zur Übernahme des Hochgebetes. Während Jahren half dieser Umstand dem Liturgischen Institut, Zürich, rote Zahlen zu vermeiden, weil ständig Bestellungen aus Deutschland eintrafen. Die weitere Erfolgsgeschichte des Hochgebetes aus der Schweiz ist bekannt. Prof. Reiner Kasczynski bezeichnete es als gute Fügung, dass die Schweizer Bischofskonferenz als erste ein neues Hochgebet erbat und erhielt.⁹ Es existiert heute in 12 Sprachen. Seine rasche Übernahme in 27 Ländern ist bereits detailliert beschrieben worden.¹⁰ Hier sei nur angemerkt, dass nach der Übernahme durch Luxemburg (6.11.1974) zuerst die Österreichische Bischofskonferenz (2.1.1975) die Erlaubnis zum Gebrauch dieses Hochgebetes erhielt und zwar aus „pastoralen und disziplinären“ Gründen. Offensichtlich erkannten die österreichischen Bischöfe den seelsorglichen Wert des Textes, reagierten aber auch auf das Problem der eigenmächtigen Übernahme wie vermutlich auch auf die „wilden“ Hochgebete. Als Österreich damals ein eigenes Hochgebet aus Anlass des Salzburger Domjubiläums anstrebte, war die Tür in Rom bereits wieder geschlossen. Belgien erhielt erst im April 1976 ein eigenes Hochgebet, mit wenig Profil. Im Zusammenhang stand die Auflösung der Gottesdienstkongregation und die Entlassung von Erzbischof Bugnini, der gewissen kurialen Kreisen als zu

⁸ Zitat nach HÄNGGI (s. Anm. 1) 450; VON ARX (s. Anm. 1) 286–287. Hier finden sich auch weitere Belege für meine Darlegung.

⁹ R. KACZYNSKI, Eucharistiegebete der Teilkirchen des römischen Ritus. In: Sursum Corda. Hg. E. Renhart – A. Schnider. [FS Ph. Harnoncourt]. Graz 1991, 137.

¹⁰ Vgl. MAGGIONI (s. Anm. 1) 464–471.

progressiv galt.¹¹ Besonders bedeutsam schien mir die Übernahme des Schweizer Hochgebets durch Italien (5.1.1980). Ich war sehr erstaunt, als man mir, bei einer Messfeier in Genua, im neuen italienischen Messbuch selbst die Tessiner Fassung des Hochgebets als „*Preghiera eucaristica V*“ aufgeschlagen hatte. Dieser Aufnahme scheint ein Seilziehen vorausgegangen zu sein.

Hauptpunkte der Kritik

Das „Schweizer Hochgebet“ stieß aber auch auf eine teilweise widersprüchliche Kritik. Wirkliche Mängel und Grenzen sind zuzugeben, doch kann ein gewollt kurzes Hochgebet nicht alle Themen des Glaubens entfalten.¹² Nordamerika hat das neue Hochgebet nicht übernommen, weil es nicht wirklich „neu“ sei. Ganz anders tönte es aus Italien. Der Benediktinerabt Salvatore Marsili attackierte den Text, weil er theologisch blass und zweideutig sei.¹³ Die katholische Zeitschrift „*Trenta giorni*“ titelte: „A Messa con Lutero.“

Der deutsche Text der Epiklese lautet: „Sende deinen Geist über Brot und Wein, damit Jesus Christus mit Leib + und Blut in unserer Mitte gegenwärtig wird.“ Unsere Eingabe in Rom umschrieb als Absicht der Epiklese: „Der Heilige Geist möge auf die Gaben herabkommen, damit wir den Auferstandenen erkennen, der unter den Gaben von Brot und Wein gegenwärtig wird.“ Nun witterte man im Fehlen des Ausdrucks „er heilige diese Gaben“ und wegen der italienischen Fassung „*sia presente ...*“, es werde eine rein spirituelle, nicht eine sakramentale und wirkliche Gegenwart Christi in den Gaben umschrieben.

Im Text von 1974 fehlt die förmliche Erwähnung des „Opfers der Kirche“. Nach dem Konzil haben viele das Verständnis der Eucharistie als „Opfer“ verabschiedet. Seit den Anfängen wurde aber die Eucharistie als „Anaphora“ verstanden. Darum hielten wir den Begriff „Opfer“ für unverzichtbar, während das offizielle „erste Hochgebet für Messfeiern mit Kindern“ diesen Begriff umgeht. Zwei Aspekte scheinen hier wichtig: 1. Auf evangelischer Seite ist man mit Grund sehr sensibel für die Einzigartigkeit des Opfers Christi. 2. In der Vergangenheit wurde der Begriff „Opfer“ oft einseitig negativ verstanden (Verzicht; Destruktion). Nun wurde versucht eine für die Teilnehmenden verständliche Formulierung zu finden, die den wesentlichen Inhalt des Glaubens ausdrückt, aber nicht im Sinn der genannten beiden Aspekte missverständlich ist. Die Darbringung der Kirche wird als unser dynamisches Mitvollziehen der erlösenden Hingabe des Hohenpriesters Christus an den Vater verstanden. Dies in Unterordnung des Leibes unter das Haupt Christus, wie es bei jeder Feier in der Doxologie „Durch ihn und mit ihm und in ihm ...“ zum Ausdruck kommt. Diese Sicht können Katholiken und Evangelische teilen, ähnlich wie sie in der Rechtfertigungslehre übereinstimmen können, wenn diese Lehre nicht einseitig verstanden wird.

Im Hochgebet 1974 wurde diese Lösung im Sinn des Leitmotivs „syn-odos“ versucht: ein Mitgehen mit Christus, der sich dem Vater hingibt (und dessen Hinübergehen zum Vater unmittelbar vorher erwähnt wird): „Schau herab auf dieses Opfer: auf Christus, der sich mit

¹¹ KASCYNSKI (s. Anm. 9) 138.

¹² Vgl. HÄNGGI (s. Anm. 1) 457–459.

¹³ Ich schrieb Marsili, die Schweizer Liturgiker seien erstaunt über seine Vorwürfe. Er antwortete, sein Artikel habe sich nicht gegen die Schweiz gerichtet, sondern gegen die importierte italienische Fassung. Marsili ließ die Antwort von Prof. J. Baumgartner publizieren, Vgl. HÄNGGI (s. Anm. 1).

Leib und Blut hingibt und uns in seiner Hingabe den Weg öffnet zu dir, unserem Vater.“ Dieses Opferverständnis schließt sich dem Begriff des heiligen Augustinus an. Er versteht unter „Opfer“ ein Geschehen, das zu Gott, zur Fülle von Sein und Glück führt.¹⁴ Das universale Opfer der Gesamtkirche, der Gemeinschaft der Heiligen, wird nach Augustinus durch den Hohenpriester dargebracht, das Haupt der Kirche, der sich für uns hingegen hat, damit wir, in der Knechtsgestalt, sein Leib sein können.¹⁵

Die römische Neufassung

Vielleicht hätte man im Schweizer Hochgebet eine bessere Formulierung finden können, um diese biblische und augustinische Sicht auszudrücken. Die römische Neufassung des Hochgebetes von 1991 erwähnt das der Kirche geschenkte und von ihr dargebrachte „Opfer“ doppelt, bringt aber den Wegcharakter unseres Mitvollzuges nicht mehr zum Ausdruck. Die Neufassung ist in verschiedener Hinsicht eine Verbesserung, doch hat sie etwas von der früheren Dynamik und Verständlichkeit verloren. Wie kam das? Ausgangspunkt für die neue Fassung war der italienische Text der Diözese Lugano, der bereits weiter ausholt als die Urfassung. Nun werden zusätzliche theologische Aspekte (Eschatologie; Wiederkunft Christi) eingeführt. Die jetzige deutsche Fassung ist eine Rückübersetzung aus dem lateinischen „textus typicus“. Die neue Version bringt „Verdeutlichungen“, aber auch die „Gefahr der theologischen Überfrachtung“ und bleibt hinter der „mitvollzugsfreundlichen Schlichtheit des Originals“ zurück.¹⁶ Leider hat die römische Autorität die Neufassung ohne Rücksprache mit dem erstapprobierenden Episkopat vorbereitet. Als später eine Delegation der Schweizer Bischofskonferenz bei der Gottesdienstkongregation vorsprach, u. a. wegen der notwendig scheinenden Delegation von Vollmachten an nicht-ordinierte Männer und Frauen in der Seelsorge, erwähnte ich, dass ich die Übernahme des nunmehr veränderten „Synoden“-Hochgebetes in das Römische Messbuch „mit einem lachenden und einem weinenden Auge“ zur Kenntnis genommen habe.

¹⁴ „Proinde verum sacrificium est omne opus, quod agitur ut sancta societate inhaereamus Deo, relate scilicet ad illum finem boni, quo veraciter beati esse possimus.“ (De civitate Dei X,6)

¹⁵ „Mihi autem adhaere Deo bonum est: profecto efficitur, ut tota ipsa redempta civitas, hoc est congregatio societasque sanctorum, universale sacrificium offeratur Deo per sacerdotem magnum, qui etiam se ipsum obtulit in passione pro nobis, ut tanti capitis corpus essemus, secundum formam servi.“ (De civitate Dei X,6)

¹⁶ Vgl. H. RENNINGS, „Schweizer Hochgebet“.

Werner Horn, Wien

Leiturgia semper reformanda

Die gottesdienstliche und musikalische Reformarbeit der Evangelischen Kirche in Österreich

Eine Kirche, die sich als „Ecclesia semper reformanda“ versteht, wird sich dazu zu bekennen haben, dass auch Liturgie und Musik des Gottesdienstes einer ständigen Erneuerung bedürfen, um vor Erstarrung bewahrt zu bleiben. Als langjähriger Vorsitzender des Ausschusses für Gottesdienst und Kirchenmusik der Evangelischen Kirche A.B. (Augsburgischen Bekenntnisses) in Österreich, aber auch als Vorsitzender der Gesangbuchkommission und als Referent für Kirchenmusik der Evangelischen Kirche A.B. und der Evangelischen Kirche H.B. (Helvetischen Bekenntnisses) in Österreich konnte ich viele Jahre die Bemühung um die Erneuerung des Gottesdienstes begleiten und mitgestalten. Dabei war die Evangelische Kirche in Österreich eingebunden in die Reformbemühungen im gesamten deutschen Sprachraum. Am Beispiel des neuen Gesangbuches, des neuen Gottesdienstbuches mit Ergänzungsband, der Konfirmationsagende sowie weiterer liturgischer Ordnungen möchte ich die Entwicklung gottesdienstlicher Reformarbeit aufzeigen.

1. Das neue Evangelische Gesangbuch (EG)

Am 30. Oktober 1994 hat auch die Evangelische Kirche in Österreich ein neues Gesangbuch eingeführt. In einer Festveranstaltung in der bis auf den letzten Platz gefüllten Gustav-Adolf-Kirche in Wien wurde es feierlich in Gebrauch genommen. Dieses „Liederfest“ wurde für alle Teilnehmer, darunter allein etwa 600 Chorsängerinnen und Chorsänger und 100 Bläser, zu einem erhebenden Erlebnis und ließ eine positive Akzeptanz des neuen Gesangbuches in den Gemeinden erwarten. Heute kann gesagt werden, dass sich diese Erwartung erfüllt hat. Das EG ist in allen Gemeinden in Gebrauch und wird wegen seines vielfältigen Inhaltes geschätzt.

An den Vorarbeiten war die österreichische Kirche ebenso wie die deutschen Kirchen mit beteiligt. Die ersten 535 Lieder hat das EG Österreich mit den EG-Ausgaben der anderen Kirchen gemeinsam. Die besonderen Lieder der Evangelischen Kirche in Österreich sind dann unter den Nummern 550 bis 672 zu finden. In diesem Österreichteil wurden einmal auf dem Boden dieses Landes entstandene Lieder aufgenommen, von denen manche bereits im Österreichteil des EKG oder in den österreichischen Beiheften „Auf denn, singen wir“ und „Liederheft für Jugend und Gemeinde“ enthalten waren. Aber auch „neue“ Lieder und Gesänge fanden Aufnahme, wobei ein besonderer Akzent auf kindgemäße Lieder, ökumenische Lieder und liturgische Gesänge gelegt wurde. Auch Kirchentagslieder wie „Fürchte dich nicht“ oder „Selig seid ihr“ und Kanons fanden Berücksichtigung.

Die Entscheidung, welche Lieder und Gesänge in den Österreichteil aufgenommen werden sollen, hat sich der österreichische Gesangbuchausschuss nicht leicht gemacht. Hier sollten die Wünsche der Gemeinden, so gut es ging, berücksichtigt werden. Um sich einen Überblick über die Liedpraxis und die Singhäufigkeit in diesen sowie deren Wünsche hinsichtlich des neuen Gesangbuches zu verschaffen, wurde bereits 1983 eine Erhebung durchgeführt, die eine hohe Rücklaufquote erreichte. Die Ergebnisse bildeten den stetigen

Hintergrund für die dann einsetzende Arbeit am österreichischen Liedteil, bei der freilich Qualitätskriterien nicht außer acht gelassen wurden.

Die bereits im Vorwort zum EKG angegebene Begründung hat auch für die Benützung des EG Gültigkeit: „Das neue Gesangbuch soll *beiden* Evangelischen Bekenntnissen dienen, haben doch Lutheraner und Reformierte in ihrem Liedgut einander gegenseitig befruchtet, ohne dabei ihre Eigenart zu verleugnen.“

Dieses Miteinander der beiden Kirchen in Österreich findet auch im Textteil des EGÖ seinen Niederschlag. Unter den Bekenntnissen findet sich nicht nur Luthers Kleiner Katechismus und das Augsburger Bekenntnis als lutherische Bekenntnisschriften, sondern auch der gesamte Heidelberger Katechismus und ein Auszug aus dem Zweiten Helvetischen Bekenntnis als reformierte Bekenntnisschriften. Eine Einführung in die Gestaltung des kirchlichen Raumes sowie eine beispielhafte Auflistung von besonders für Kinder geeigneten Liedern bilden weitere Besonderheiten des österreichischen Textteils.

Im gemeinsamen Liedteil ist so manches Lied auf dem Boden des heutigen oder des „alten“ Österreich, dem Gebiet der ehemaligen österreichisch-ungarischen Monarchie, entstanden. Etwa die Bearbeitung des 92. Psalms „Das ist köstlich“ (EG 284) von Mihály Sztárai. Ursprünglich Franziskanermönch setzte er sich mit großem Eifer für die Reformation im südlichen Ungarn ein. Oder das Passionslied „Du schöner Lebensbaum des Paradieses“ (EG 96) von Imre Pécseli Király, das ebenfalls aus der Reformationszeit stammt.

Aber am bekanntesten ist wohl das Weihnachtslied „Stille Nacht“, das heute zum Allgemeingut aller Kontinente und Kirchen gehört. Das Lied hat im Original sechs Strophen und es ist bedauerlich, dass nur die drei bekannten (im Original die Strophen 1,6 und 2) in das neue Gesangbuch aufgenommen worden sind, denn gerade die fehlenden Strophen enthalten „dogmatische“ Aussagen und nehmen damit dem Lied den Eindruck des Süßlichen und Sentimentalen.

2. Das neue Evangelische Gottesdienstbuch (EGb)

Der Gottesdienstbesuch nimmt ab – darunter klagt manche Gemeinde. Aber es gibt auch die umgekehrte Erfahrung: Menschen – und auch Jugendliche – besuchen wieder mehr den Gottesdienst. Umfragen und Statistiken bestätigen: es wird neu über den Gottesdienst und seine Form nachgedacht. Zielgruppenorientierte Gottesdienste entstehen. Aber auch der Sonntagvormittagsgottesdienst wird lebendiger, vielfältiger und bunter. Seine Liturgie wird bewusster vollzogen und intensiver erlebt.

Am 30. Jänner 2000 wurde in der Lutherischen Stadtkirche in Wien das von der Synode beschlossene Evangelische Gottesdienstbuch eingeführt. Damit ist eine umfassende Gottesdienstreform im deutschsprachigen evangelischen Raum zu ihrem Abschluss gekommen. Dieses Gottesdienstbuch ist zugleich in der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) und in der Evangelischen Kirche der Union (EKU) in Gebrauch. Es ist somit ein erstes gemeinsames Gottesdienstbuch Österreichs und Deutschlands zur Gestaltung der Gottesdienste an Sonn- und Feiertagen.

Sieben Kriterien sind bei der Erarbeitung zwar noch nicht voll berücksichtigt worden, wollen aber so etwas wie die „Theologie“ des Gottesdienstbuches darstellen. Sie sollten jedenfalls bei jeder Gottesdienstvorbereitung und -gestaltung bedacht werden:

- Für die Feier des Gottesdienstes ist die ganze Gemeinde verantwortlich. Dem entspricht, dass Gemeindeglieder an ihr beteiligt sind und es sich nicht um eine Soloveranstaltung des Pfarrers oder der Pfarrerin handelt.
- Der Gottesdienst orientiert sich an einer Grundstruktur, die Freiraum lässt für Gestaltungsmöglichkeiten.
- Texte aus der Gegenwart haben darin ebenso ihren Stellenwert wie Texte aus der Tradition.
- Der Gottesdienst ist ökumenisch ausgerichtet und kann auch liturgische Elemente anderer Kirchen aufnehmen.
- Der Gottesdienst versteht sich als Feier von Männern und Frauen, Jungen und Alten sowie ganz unterschiedlichen Gruppierungen in der Kirche. Deshalb ist in der sprachlichen Gestaltung darauf zu achten, dass niemand ausgegrenzt wird.
- Der Gottesdienst zielt nicht nur auf eine intellektuelle Ansprache der Teilnehmerinnen und Teilnehmer, sondern ist auf alle Sinne ausgerichtet und bezieht den ganzen Menschen ein.
- Dass die Wurzeln des Christentums im Judentum liegen, äußert sich auch im Gottesdienst in der Verbundenheit mit dem Volk Israel.

Seit der Reformation haben sich zwei Grundformen des evangelischen Gottesdienstes herausgebildet, auf die auch das Evangelische Gottesdienstbuch Bezug nimmt:

- Der Gottesdienst mit Predigt und Abendmahl (Grundform I): Seine Struktur, die sich bis in die Frühzeit der Kirche zurückverfolgen lässt, liegt dem lutherischen, anglikanischen und römisch-katholischen Gottesdienst zugrunde und ist somit ein Zeichen übergreifender ökumenischer Gemeinschaft.
- Der Predigtgottesdienst – ohne Abendmahl (Grundform II). Dieser hat sich in den Städten Südwestdeutschlands im späten Mittelalter entwickelt. Im Gottesdienstbuch kann dieser auch mit der Feier des Abendmahls verbunden werden.

Die idealtypische Form (Grundstruktur) des Gottesdienstes besteht aus vier Teilen:

- Eröffnung und Anrufung
- Verkündigung und Bekenntnis
- Abendmahl
- Sendung und Segen

Wenn wir nach dem Gottesdienst im dritten Jahrtausend fragen, müssen wir auch nach dem Wesen des Gottesdienstes fragen. Was beschäftigt uns eigentlich so, dass wir gar nicht anders können, als Gottesdienste zu feiern? Die Menschen fragen heute nicht mehr so wie in früheren Zeiten direkt nach Gott. Sie sind auch nicht mehr – wie der mittelalterliche Mensch – von ihrer Schuld umgetrieben und auf der Suche nach der göttlichen Gnade. Sie leben aber zwischen Hoffnungen und Ängsten, in Befürchtungen, für die es sehr plausible Gründe gibt. Und sie haben zur Bewältigung ihrer Ängste wenig Hilfen. Bewährte Traditionen sind vergessen, viele Überlieferungen sind verblasst. Der Gottesdienst könnte die Botschaft von etwas Unglaublichem vermitteln. Er könnte zum Ort werden, an dem der Mensch mit seinen zarten Hoffnungen und oft verdeckten Ängsten angenommen wird, zum Quellort von Vertrauen. Dies kann freilich nicht allein durch ein neues Gottesdienstbuch geleistet werden. Aber ein solches kann die Dimension des gottesdienstlichen Feierns neu ins Bewusstsein rücken und so zu einer Vertiefung der Gottesdienste führen.

3. Der Ergänzungsband zum Gottesdienstbuch

Das Buch erschien für die Evangelische Kirche der Union und für die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands. Am 21. Oktober 2002 wurde es von der Synode A.B. zum Gebrauch in den Gemeinden der Evangelischen Kirche A.B. in Österreich beschlossen.

„Die Gemeinde feiert den Gottesdienst.“ Dieser erste Satz des Vorwortes bildete die Grundlage für die liturgische Reform, die sich im Gottesdienstbuch niederschlägt und auch im Ergänzungsband fortgeführt werden soll. Der Ergänzungsband will dazu beitragen, „das Verständnis für die einzelnen Stücke des Gottesdienstes zu fördern, sodass die Gestaltung der Feier in Ehrfurcht, in der Weisheit des Glaubens und in dramaturgischer Kompetenz geschehen kann“.

Diesem Ziel wollen in erster Linie die Beiträge „Zur Feier des Gottesdienstes“ dienen. Hier erfährt die Leserin bzw. der Leser etwas über die „Verantwortung und Beteiligung der Gemeinde“, über „Lebendige Gottesdienstgestaltung“, über den gottesdienstlichen Raum und die gottesdienstliche Zeit, aber auch über „Nicht ausgrenzende Sprache“, Musik und Stille, Gesten, Bewegung und Tanz, Symbole und liturgische Farben im Gottesdienst sowie Bedenkenswertes für die Vorbereitung auf den Empfang des Abendmahls und die Gestaltung der Abendmahlsausteilung. Ist schon das Gottesdienstbuch ein Stück weit ein liturgisches Kompendium, so trifft dies für den Ergänzungsband noch mehr zu. Dazu zählen auch die Texte im „Anhang“, die vermitteln, in welcher Weise der Gottesdienst in unseren Kirchen und in der Ökumene geordnet ist. Alle diese Texte wollen zu einem tieferen Gottesdienstverständnis beitragen und können in Gemeinde- und Liturgiekreisen besprochen werden.

Weiters enthält der Ergänzungsband „Ausformungen zur Grundform I“, die sogenannten Teilvarianten. An ihnen kann Freiheit ebenso wie ein notwendiger behutsamer Umgang mit der Grundform des Gottesdienstes anschaulich gemacht werden. Freiheit der Gestaltung kann immer nur eine verantwortlich wahrgenommene Freiheit meinen und darf nicht mit Beliebigkeit verwechselt werden.

Die Freiheit der Gestaltung kommt besonders auch in der „Gottesdienstgestaltung in Offener Form“ zum Tragen. Über das Gottesdienstbuch hinaus werden hier weitere Formen angeboten, die in den letzten Jahren in den Kirchen gewachsen sind und entweder auf sehr alte Traditionen zurückgehen oder Impulse aus der Ökumene heute aufnehmen. Hier finden sich Ordnungen für das Feierabendmahl und die Thomasmesse ebenso wie für einen Salbungsgottesdienst oder die gottesdienstliche Begehung des Holocaust-Gedenkens.

Eine „Textsammlung zur Auswahl“ enthält, beginnend mit der „Spirituellen Vorbereitung des Gottesdienstes“ und dem Sakristeigebet, weitere Vorschläge für die einzelnen liturgischen Stücke des Gottesdienstes. Die Sakristeigebete sind übrigens auch als Sonderheft erschienen und es wäre zu wünschen, dass das Sakristeigebet wieder stärker in unseren Gemeinden praktiziert wird.

Nicht nur Sprechen, Singen und Musizieren geben dem Gottesdienst seine Gestalt, sondern auch das Verhalten der Liturginnen und Liturgen. Ein „Kleiner Liturgischer Knigge“ will hier Hilfen geben. Auch ein „Kleines Liturgisches Wörterbuch“ möchte die Kompetenz im Bereich der Liturgie fördern. Die „Liturgischen Gesänge“ schließlich ergänzen das Angebot des Gottesdienstbuches. Damit im Zusammenhang stehen auch die „Gesänge zum Gottesdienst für Chor und Gemeinde“, die in einer besonderen Ausgabe erschienen sind.

Mit diesem Ergänzungsband und seinen Sonderheften ist der lange Weg der „Erneuerten Agende“ zu einem Abschluss gekommen.

4. Die Konfirmationsagende

Sie ist im Jahr 2001 zunächst für evangelisch-lutherische Kirchen und Gemeinden und für die Evangelische Kirche der Union in Deutschland erschienen und am 21. Oktober 2002 von der Synode A.B. mit österreichischen Ergänzungen zum Gebrauch in den Gemeinden der Evangelischen Kirche A.B. in Österreich beschlossen worden.

Das Besondere dieser Agende ist es, dass sie nicht nur den Konfirmationsgottesdienst im Blick hat, sondern vom konfirmierenden Handeln der Kirche ausgeht. In der „Einführung“ wird gleichsam die „Theologie“ der Agende umschrieben. Alles Handeln der Kirche will Glauben werden und stärken. Es ist somit stets konfirmierendes Handeln. Dies gilt für den Gottesdienst der Gemeinde und die Kasualien genauso wie für den seelsorgerlichen, katechetischen und diakonischen Auftrag der Kirche. Das konfirmierende Handeln der Kirche bezieht sich daher auf das ganze Leben der Christen. In der Konfirmandenarbeit und in der Konfirmation nimmt die Kirche diesen Auftrag in besonderer Weise wahr.

Konfirmation wird verstanden als „ein gestreckter Vorgang mit mehreren Stationen, die unterschiedliche Schwerpunkte und Inhalte haben“. Die Agende enthält deshalb acht Gottesdienstordnungen, wobei zu (fast) jeder Ordnung Erläuterungen, Hinweise zur Vorbereitung, die Darstellung der Grundform mit Gestaltungshinweisen, Texte zur Auswahl, Liedvorschläge und Praxisbeispiele zu finden sind. Folgende Ordnungen werden angeboten: Gottesdienst zu Beginn der Konfirmandenzeit, Taufe in der Konfirmandenzeit, Abendmahl während der Konfirmandenzeit, Beichte in der Konfirmandenzeit (Feier der Versöhnung), Vorstellungsgottesdienst, Konfirmation, Abendandacht am Konfirmationstag und Gedächtnis der Konfirmation. Im Gottesdienst zum Beginn der Konfirmandenzeit sollen die Konfirmanden vorgestellt und eingeführt werden. Dies will deutlich machen, dass Konfirmandenarbeit Sache der ganzen Gemeinde ist. Das Abendmahl während der Konfirmandenzeit macht bewusst, dass die Abendmahlszulassung nicht mehr mit der Konfirmation gekoppelt ist. Hier hat in Österreich die Synode im Oktober 2002 das „Kinderoffene Abendmahl“ beschlossen. Eine besondere Feier der Beichte, früher oft am Vorabend der Konfirmation, kann dazu beitragen, dass das Reden von Schuld und Vergebung nicht nur theoretische Erkenntnis bleibt, sondern persönlich erfahren wird. Der Vorstellungsgottesdienst steht in engem Zusammenhang mit der Konfirmation und will Einblick geben in die Konfirmandenarbeit. Er löst damit die „Konfirmandenprüfung“ alten Stils ab. Die Konfirmation selbst bedeutet den feierlichen Abschluss der Konfirmandenzeit. Ihre konstitutiven Elemente sind Taufgedächtnis, Bekenntnis der Konfirmanden zum christlichen Glauben, die Fürbitte der Gemeinde und die mit einem persönlichen Zuspruch (Konfirmandenspruch) verbundene Segnung. Auch das Abendmahl sollte selbstverständlich nicht fehlen.

5. Weitere Liturgische Ordnungen und Richtlinien

Darüber hinaus sollten auch die weiteren liturgischen Ordnungen und Richtlinien nicht vergessen werden, die der Ausschuss für Gottesdienst und Kirchenmusik in früheren Jahren und zuletzt erarbeitet hat.

Schon etwas in die Jahre gekommen ist die Taufagende 1984. Hier ist eine Überarbeitung geplant. Mit der Trauagende 1986, die nicht nur die Ordnung der Trauung, sondern auch das Gedächtnis der Trauung enthält, bildet sie zusammen eine „Ringagende“. Eine eigene „Ringagende“ bildet die Bestattungsagende 1994. Die 1995 von der Synode zur Erprobung beschlossene Ordnung des Gottesdienstes zur Konfirmation ist durch die neue Konfirmationsagende außer Kraft gesetzt worden.

1986 hat die Synode „Richtlinien zur liturgischen Ordnung der Evangelischen Kirche A.B. in Österreich“ beschlossen, die freilich auf der alten Gottesdienstordnung basieren und daher überarbeitet werden müssen.

Folgende weitere liturgische Texte und Richtlinien wurden vom Ausschuss erarbeitet:

- * Texte für die Feier der Ordination (Ordinationsgelöbnis) 1993
- * Einführung von Lehrvikaren und Pfarramtskandidaten 1993
- * Einführung von Lektoren 1993
- * Aufnahme (Wiederaufnahme) in die Evangelische Kirche im Rahmen eines Gottesdienstes 1995
- * „Das neue Gespür für heilige Räume“ 1998
- * Einführung in einen besonderen kirchlichen Dienst 1999
- * Richtlinien zum Gebrauch der Amtskleider 2002
- * Verabschiedung aus einem kirchlichen Dienst

Es bleibt zu hoffen, dass die neu entwickelten Liturgien und liturgischen Hilfen zu einer kompetenten Gottesdienstgestaltung verhelfen und die Freude am Gottesdienst fördern.

Albert Gerhards, Bonn

Liturgiewissenschaft nach 40 Jahren Sacrosanctum Concilium + Perspektiven und Aufgaben

Rückblick

Wie kaum eine andere theologische Disziplin hat die Liturgiewissenschaft vom Zweiten Vatikanischen Konzil profitiert – verdankt sie doch ihre Erhebung zum Pflicht- und Hauptfach einer Anordnung der Liturgiekonstitution des Konzils:

„Das Lehrfach Liturgiewissenschaft ist in den Seminarien und den Studienhäusern der Orden zu den notwendigen und wichtigen Fächern und an den Theologischen Fakultäten zu den Hauptfächern zu rechnen. Es ist sowohl unter theologischem und historischem wie auch unter geistlichem, seelsorglichem und rechtlichem Gesichtspunkt zu behandeln“ (SC 16).

Die klassische Aufgabenstellung des Fachs fasst Benedikt Kranemann prägnant zusammen: „Gegenstand der Liturgiewissenschaft als Disziplin der Theologie ist der Glaube der betenden Kirche, wie er sich in den verbalen und nonverbalen Ausdrucksformen der Liturgie widerspiegelt. Die Liturgie wird als Ort des Glaubens (systematische L.), in ihren historischen Gestalten (Liturgiegeschichtsforschung) und hinsichtlich der Förderung des liturgischen Lebens (Pastoralliturgik) wissenschaftlich untersucht.“¹

Dabei kommt der Liturgiewissenschaft keineswegs ein Alleinvertretungsanspruch in Bezug auf den kirchlichen Selbstvollzug der Liturgie zu, wie der einschlägige Paragraph der Liturgiekonstitution in seinem weiteren Verlauf anregt:

„Darüber hinaus mögen die Dozenten der übrigen Fächer, insbesondere die der dogmatischen Theologie, die der Heiligen Schrift, der Theologie des geistlichen Lebens und der Pastoraltheologie, von den inneren Erfordernissen je ihres eigenen Gegenstandes aus das Mysterium Christi und die Heilsgeschichte so herausarbeiten, dass von da aus der Zusammenhang mit der Liturgie und die Einheit der priesterlichen Ausbildung deutlich aufleuchtet“ (SC 16).

Wenn der Gegenstand auch von den anderen theologischen Fächern zu behandeln ist, so fragt sich, worin das Proprium der Liturgiewissenschaft besteht. Die bald nach der Verabschiedung der Liturgiekonstitution forciert in Gang gesetzte Liturgiereform nahm die Liturgiker, für die allenthalben Lehrstühle eingerichtet wurden², in die Pflicht. Da die Liturgiereform wohl der am stärksten wahrgenommene Bestandteil des Reformprogramms war, erschien vielen das primäre Bezugsfach des kirchlichen Gottesdienstes als „Konzilswissenschaft“.³ In der Tat bestand eine wichtige Aufgabe der Liturgiewissenschaftler in den ersten

¹ B. KRANEMANN, Liturgiewissenschaft, Liturgik. In: LThK³ 6, 989.

² Vgl. F. KOHLSCHIEIN, Zur Geschichte der Liturgiewissenschaft im katholischen deutschsprachigen Bereich. In: Liturgiewissenschaft – Studien zur Wissenschaftsgeschichte. Hg. ders. – P. Wünsche. Münster 1996 (LQF 78) 1–72, hier 65–69.

³ Daraus zogen manche die Konsequenz, dass die Existenzberechtigung der Liturgiewissenschaft mit dem Abschluss der Reformen erlischt. Dieses Argument war vor einigen Jahren in Zusammenhang mit der Streichung bzw. Zusammenlegung von Lehrstühlen an deutschen Fakultäten zu hören. Vgl. zum Begriff „Konzilswissenschaft“: F. KOHLSCHIEIN, Liturgiewissenschaft – Selbstverständnis einer „Konzilswissenschaft“. In: Theologie in der Universität. Festschrift zum Jubiläum: 350 Jahre Theologie in Bamberg. Hg. G. Kraus. Frankfurt/M. 1998 (Bamberger Theologische Studien 10) 193–207.

Jahrzehnten nach dem II. Vatikanum darin, die Reform einerseits mitzugestalten und ihre Intentionen und Resultate andererseits in die akademische und kirchliche Öffentlichkeit zu vermitteln. Da der pastorale Impetus des Konzils zudem zu einer Schwerpunktsetzung der Liturgiewissenschaft in der Praktischen Theologie führte – was Jahrzehnte später einen „Richtungsstreit“ hervorrief, auf den noch zurückzukommen ist –, traten die in der ersten Jahrhunderthälfte vorherrschenden philologischen und historischen Studien scheinbar in den Hintergrund.⁴ Tatsächlich fußten die Reformen aber auf diesen Studien. Dies gilt schon für die von Papst Pius XII. eingeleiteten Reformen der Osternacht oder des Priesterweiheritus, mehr aber noch für die des Zweiten Vatikanischen Konzils etwa in Bezug auf die Struktur des Kirchenjahres, der Sakramentenfeiern oder des Eucharistischen Hochgebetes. Ob die damals angelegten Kriterien und die danach getroffenen Entscheidungen aus heutiger Sicht alle richtig waren, ist eine andere Frage. Über die inzwischen erfolgten Zugewinne an liturgiewissenschaftlicher Erkenntnis und die daraus möglicherweise zu ziehenden Konsequenzen wird noch zu reden sein. Reinhard Meßner hat im Zusammenhang mit der Erörterung von Problemen des Eucharistischen Hochgebets angemerkt:

„Wie verhalten sich Liturgiereform und Liturgiewissenschaft zueinander? [. . .] Die Hochgebetsforschung ist weitergegangen, die der Reform zugrundeliegenden Forschungsergebnisse haben sich nicht alle als dauerhaft erwiesen. [. . .] Welchen Dienst kann die Liturgiewissenschaft der sich ständig wandelnden Liturgie leisten, ohne dass die Grenzen der wissenschaftlichen Einsicht in den Gottesdienst der Kirche zu Mängeln eben dieses Gottesdienstes selbst werden? [. . .] Könnte nicht absichtslose, zuweilen verpönte ‚reine‘ Wissenschaft letztlich der Kirche den besseren Dienst leisten?“⁵

Aus den bisherigen Beobachtungen geht hervor, dass eine Positionierung des Fachs Liturgiewissenschaft 40 Jahre nach Erscheinen der Liturgiekonstitution nicht eben einfacher geworden ist. Vor zwanzig Jahren schrieb Angelus A. Häußling über die „derzeitige Krise der Liturgiewissenschaft“.⁶ Sie betraf die Unfähigkeit, Eigenheit und Funktion des Fachs klar zu bestimmen. „Der Übergang von der [. . .] eher historischen Forschung auf die systematisch-theologische Darstellung (die kritisch überprüfende geschichtliche Deskription einschließt) scheint im ganzen noch nicht gelungen.“⁷ Die aufgrund der Einbindung der Kräfte in die Reform der liturgischen Bücher nur in geringem Maß durchgeführte Grundlagenforschung „brachte den fatalen Nebeneffekt, dass die heute in diesem Fach Tätigen allein schon sprachlich den Anschluss an die Diskussion der Wissenschaftstheorie oder der Human- und Sprachwissenschaften verloren haben und ihn jetzt nur mehr mühsam gewinnen“⁸. Um das Jahr 1990 wurde in einer „Standortbestimmung“ der Arbeitsgemeinschaft

⁴ Vgl. B. KRANEMANN, Liturgiewissenschaft angesichts der „Zeitenwende“. Die Entstehung der theologischen Disziplin zwischen den beiden Vatikanischen Konzilien. In: Die katholisch-theologischen Disziplinen in Deutschland 1870–1962. Ihre Geschichte, ihr Zeitbezug. Hg. H. Wolf. Paderborn 1999, 351–375; DERS., Grenzgängerin zwischen den theologischen Disziplinen. Die Entwicklung der deutschsprachigen Liturgiewissenschaft im 19. und 20. Jahrhundert. In: TThZ 108 (1999) 253–272.

⁵ R. MESSNER, Einige Probleme des eucharistischen Hochgebets. In: Bewahren und Erneuern. Studien zur Meßliturgie. [FS H. B. Meyer]. Hg. ders. – E. Nagel – R. Pacik. Innsbruck – Wien 1995, 174–201, hier 201.

⁶ A. A. HÄUSSLING, Liturgiewissenschaft zwei Jahrzehnte nach Konzilsbeginn. Eine Umschau im deutschen Sprachgebiet, wieder abgedruckt in: DERS., Christliche Identität aus der Liturgie. Theologische und historische Studien zum Gottesdienst der Kirche. Hg. M. Klöckener – B. Kranemann – M. B. Merz. Münster 1997 (LQF 79) 303–320, hier 307f.

⁷ Ebd.

⁸ Ebd. 308.

katholischer Liturgikdozentinnen und -dozenten im deutschen Sprachgebiet (AKL) versucht, methodische und inhaltliche Eckpunkte der künftigen Arbeit im Sinne einer Konvergenzerklärung zu bestimmen.⁹ Der dort zum Ausdruck gebrachten Option für die praktisch-theologische Verortung des Fachs wurde einige Jahre später heftig widersprochen.¹⁰ Auch ein Plädoyer für interdisziplinäre Zusammenarbeit mit den Humanwissenschaften im Sinne von „konvergierenden Optionen“¹¹ löste harsche Kritik aus dahingehend, dass bei diesem Ansatz das Proprium der Theologie verloren ginge.¹² Ralf Kunz stellte zu Recht fest, dass es sich hier um zwei verschiedene Blickrichtungen handelt, die auf die Texte und die auf die Feier. „Es gibt Texte und es gibt Orte, an denen Menschen sich im Namen Gottes versammeln, um Liturgie zu feiern. Liturgiewissenschaft muß beide Perspektiven berücksichtigen und ihre Kombination theoretisch bewältigen“.¹³ Wie dies geschehen kann, ist nach wie vor eine offene Frage. Angelus A. Häußling hat schon früh bedeutende wissenschaftstheoretische Impulse gegeben, so 1970 in seinem Aufsatz „Die kritische Funktion der Liturgiewissenschaft“.¹⁴ Die „kritische Funktion“ der Liturgiewissenschaft ergibt sich vor allem aus ihrer integrativen Bedeutung für die Theologie insgesamt. Sie rührt von der Mittelstellung der Liturgie zwischen Glauben und Theologie her. Es ist demzufolge eine Liturgietheologie zu entwickeln, die intradisziplinär ausgerichtet ist. Der italienische Fundamentaltheologe Andrea Grillo stellt sie sich folgendermaßen vor:

„Die Liturgietheologie ist wesentlich bestimmt von der Untersuchung des Offenbarungsgeschehens, so wie es sich *sub specie celebrationis* darstellt, in der Feiargestalt der Ritualität und des Symbols, als Modalität der Präsenz des Mysteriums und seiner Geschichte. Sie neigt deshalb dazu, die sakramentale Unmittelbarkeit der theologischen Vermittlung vorzuziehen. Sie betrachtet das sakramentale Zeichen des theologischen Signifikats im Kontext der gefeierten symbolischen Handlung. Auf diese Weise entgeht sie der Verdrängung oder Überbewertung des Ritus und leistet ihren Beitrag zu einer Reintegration in das Fundament des Glaubens, indem sie bewußt macht, was der Ritus an Irreduktiblem beinhaltet, nicht nur in seiner Eigenschaft als *protestatio fidei*, sondern auch als *modus essendi* des Glaubens selbst.“¹⁵

Die kritische Funktion der Liturgiewissenschaft beinhaltet eine „Ideologiekritik“ gegenüber Theologie und Kirche, aber auch gegenüber dem eigenen Gegenstand. Schon 1970 fragte Häußling, wie sich die Liturgiewissenschaft gegenüber der kommenden Liturgie zu verhalten habe, schöpferisch oder kritisch. Nach vierzig Jahren zeichnet sich eine stärkere Tendenz in Richtung einer konstruktiven Liturgiekritik ab. Aus der Erfahrung und der zeit-

⁹ Vgl. A. GERHARDS – B. OSTERHOLT-KOOTZ, Kommentar zur „Standortbestimmung der Liturgiewissenschaft“. In: LJ 42 (1992) 122–138.

¹⁰ R. MESSNER – G. WINKLER, Überlegungen zu den methodischen und wissenschaftstheoretischen Grundlagen der Liturgiewissenschaft. In: ThQ 178 (1998) 253–272.

¹¹ A. GERHARDS – A. ODENTHAL, Auf dem Weg zu einer Liturgiewissenschaft im Dialog. Thesen zur wissenschaftstheoretischen Standortbestimmung. In: LJ 50 (2000) 41–53.

¹² M. STUFLESSER – S. WINTER, Liturgiewissenschaft – Liturgie und Wissenschaft? Versuch einer Standortbestimmung im Kontext des Gesprächs zwischen Liturgiewissenschaft und Systematischer Theologie. In: LJ 51 (2001) 90–118; vgl. dazu A. ODENTHAL, Liturgie als Ritual. Theologische und psychoanalytische Überlegungen zu einer praktisch-theologischen Theorie des Gottesdienstes als Symbolgeschehen. Stuttgart 2002 (PThH 60) sowie R. KUNZ, Wie lernt man Liturgie? Liturgiewissenschaft und liturgische Ausbildung. In: Liturgiewissenschaft und Kirche. Ökumenische Perspektiven. Hg. M. Meyer-Blanck. Rheinbach 2003, 33–58, hier 38f.

¹³ Ebd. 39.

¹⁴ Wieder abgedruckt in: HÄUSSLING, Christliche Identität aus der Liturgie (s. Anm. 6) 284–301.

¹⁵ A. GRILLO, „Intellectus fidei“ und „intellectus ritus“. Die überraschende Konvergenz von Liturgietheologie, Sakramententheologie und Fundamentaltheologie. In: LJ 20 (2000) 143–165, hier 163.

lichen Distanz zur Konzilszeit ergibt sich eine neue Aufgabe der Liturgiewissenschaft: die Ideologiekritik der Reform. Häußling selbst hat das Paradigma Liturgiereform in das Aufgabenspektrum eingebracht¹⁶, und mit der ihm gewidmeten zweibändigen Festschrift liegt ein zwar keineswegs vollständiges, aber doch repräsentatives Kompendium zum Thema Liturgiereformen vor¹⁷.

Ein wichtiges Datum war das 25jährige Jubiläum der Liturgiereform im Jahr 1988. Auf verschiedenen Tagungen wurde das Feld der liturgischen Erneuerung abgesteckt.¹⁸ Auf der Jahrestagung der AKL sprach Angelus A. Häußling über „liturgiewissenschaftliche Aufgabenfelder vor uns“.¹⁹ Dabei machte er deutlich, dass die klassischen Arbeitsfelder der Liturgiewissenschaft, etwa die Sakramentarforschung, keineswegs abgeerntet sind.

„Sofern sie (d. h. die Sakramentarforschung) heute, als Liturgiewissenschaft der Gegenwart, nach dem Menschen fragt, dessen Wort die Texte des Sakramentare sind oder noch sein sollen, hat sie neue Fragen, mit der Chance, am alten Stoff Antworten für die Gegenwart zu finden. Und ähnlich sind andere altgewohnte Felder unserer Forschung neuen, aktuellen Fragen überantwortet.“²⁰

Perspektiven

Bei der Sondierung künftiger Aufgabenfelder nannte Häußling zwei „Einstiege“, die aber zugleich durchgehende Perspektiven bilden: Sprachpflege und Pathologie der Liturgie. Unter Sprachpflege ist das Bemühen um eine „stimmige“, dem Sprechakt wie dem Teilnehmer des Kommunikationsvorgangs angemessene Redeweise zu verstehen. Darunter kann man auch die nichtverbalen Vorgänge subsumieren, da sie auf ihre Weise ebenfalls Sprachgeschehen sind (Musik, Riten, Gebärden, Symbole . . .). Aus der kritischen Rückfrage ergibt sich wie von selbst eine Pathologie der Liturgie: Ist sie für die Teilnehmer noch das, was sie zu sein vorgibt, oder hat sie sich in für die normalen Gläubigen unerreichbare Ferne wegstilisiert und klerikalisiert? Unter dieser formalen Perspektive hatte ich auf einer Jubiläumstagung 1988 in Weingarten einige Thesen über die Liturgie der Zukunft formuliert:

1. Die Liturgie der Zukunft ist eine Liturgie fortwährender Inkulturation.
2. Die Liturgie der Zukunft ist von der Versammlung der Gläubigen her zu beschreiben.
3. Die Liturgie der Zukunft wird die unterschiedlichen Grundakte des gottesdienstlichen Tuns ernst nehmen.
4. Die Liturgie der Zukunft steht im Spannungsfeld von Leiturgia, Martyria und Diakonia.²¹

Damit sollte zwar kein liturgiewissenschaftliches Arbeitsprogramm vorgestellt werden, doch kann man ein solches leicht daraus entwickeln. Demnach kommt es darauf an, methodisch und inhaltlich Liturgie als ein Geschehen zu erfassen, das nicht auf einige seiner Teil-

¹⁶ Vgl. die einschlägigen Aufsätze in dem zitierten Sammelband „Christliche Identität aus der Liturgie“ (s. Anm. 5).

¹⁷ Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes. Hg. M. Klöckener – B. Kranemann. Münster 2002 (LQF 88, Bd. 1–2).

¹⁸ So eine Tagung von „Kultur – Liturgie – Spiritualität e.V.“: Gottesdienst – Kirche – Gesellschaft. Interdisziplinäre und ökumenische Standortbestimmung nach 25 Jahren Liturgiereform. Hg. H. Becker – B. J. Hilberath – U. Willers. St. Ottilien 1991 (Pietas Liturgica 5) 153–161.

¹⁹ A. A. HÄUSSLING, Liturgiewissenschaftliche Aufgabenfelder vor uns, wieder abgedruckt in: DERS., Christliche Identität aus der Liturgie (s. Anm. 6) 321–333.

²⁰ Ebd. 327.

²¹ A. GERHARDS, Aus der Geschichte lernen? Versuche über die Liturgie der Zukunft. In: StZ 20 (1989) 473–484.

aspekte reduziert werden darf. Es handelt sich um einen prozessualen Vorgang, der nie zu seinem Abschluss kommt (1). Dabei geht es um eine fortwährende Begegnung mit der jeweiligen Kultur der Feiernden. Für die Liturgiewissenschaft bedeutet dies, dass sie stärker in den kulturwissenschaftlichen Diskurs eintreten muss. Hier gibt es keinen Stillstand, wie dies ja auch in der angeblichen Phase liturgischer Erstarrung zwischen dem Tridentinum und dem II. Vatikanum abgesehen von der Neuproduktion liturgischer Bücher nicht der Fall war.

Die Geschichte der Liturgie ist demnach also eine Geschichte der andauernden Reformen. Nicht mehr eine bestimmte Gruppe, sondern die Gemeinschaft der Getauften als ganze trägt und prägt die Liturgie (2). Das Prinzip der „*participatio actiosa, plena et conscia*“ bildet ein Kriterium, das in Geltung bleiben muss.²² Dadurch bekommen neue Blickwinkel und methodische Zugänge eine Bedeutung: die Perspektive der Mitfeiernden. Liturgie-Erleben ist nicht mehr nur für die religiöse Volkskunde von Belang, sondern auch und gerade für die Liturgiewissenschaft, insofern sie die Teilnahme der Gläubigen als einen Wesensbestandteil der Liturgie ansieht. Friedrich Lurz hat dazu soeben eine Monographie vorgelegt, in der er anhand von autobiographischen Quellen des 16. und 17. Jahrhunderts eine Methodologie der Auswertung liturgiewissenschaftlich relevanter Notizen entwickelt.²³ Dies lässt sich auf eine kaum übersehbare Zahl weiterer Quellen anwenden.

Es geht letztlich um die Frage nach dem erkenntnisleitenden Interesse: Steht die Erfassung des Gesamtphänomens Liturgie im Blick oder doch nur ein wenn auch noch so interessantes Teilphänomen? Gerade an den klassischen Sujets lässt sich der Wandel der Blickrichtung deutlich machen. So wurde in Bonn eine Dissertation über den ägyptischen Zweig der Basilius-Anaphora angenommen, die neue Wege der Vergleichenden Liturgiewissenschaft einschlägt. Der Verfasser Achim Budde schreibt eine Geschichte des Vollzugs der Anaphora bis hin zur Gegenwart. Die Liturgie feiernde Kirche, nicht mehr allein der Buchstabe des Textes steht im Blickpunkt.²⁴

Die Einbettung des liturgischen Textes in seinen Kontext nimmt dem Text nichts von seiner Bedeutung. Im Gegenteil. Eine Rückbesinnung auf das Wort in der Liturgie zeichnet sich ab. Aber es handelt sich um gesprochenes oder gesungenes, nicht eigentlich um geschriebenes Wort. Liturgiewissenschaftliche Forschung wird sich verstärkt um das bemühen müssen, was Richard Schaeffler mit „Reinhaltung eines Sprachspiels“ bezeichnet:

„Solche ‚Reinhaltung‘ ist nötig, wenn der, der aufgefordert wird, sich an einem bestimmten Sprachverhalten zu beteiligen, Klarheit darüber gewinnen soll, in welcher Art gegenseitigen sozialen Verhaltens (in welcher ‚Rolle‘) er durch diese Art von sprachlichen Äußerungen eingewiesen wird [...]. Unreine Sprachspiele sind also stets zugleich soziale Versteckspiele, die den, der zur Teilnahme aufgefordert wird, in eine Rolle drängen, über die er im Unklaren gehalten wird. In diesem Sinne sind auch die [...] Fälle, in denen ein Gebet zur Verkleidung von Belehrung, Ermahnung oder Disziplinierung der Gemeinde dient, zugleich Beispiele unreiner Sprachspiele und sozialer Versteckspiele.“²⁵

Die neueren liturgiekritischen Äußerungen zeigen, dass diese Arbeit keineswegs geleistet ist. Die Liturgiewissenschaft hat hier ihre kritische Funktion auch gegenüber neueren kirchlichen Vorgaben – etwa die Übersetzerinstruktion aus dem Jahr 2000 – wahrzunehmen. Dies

²² Vgl. A. A. HÄUSSLING, Liturgiereform. Materialien zu einem neuen Thema der Liturgiewissenschaft (1989), auch in: DERS., Christliche Identität aus der Liturgie (s. Anm. 5) 11–45, hier 44.

²³ Vgl. F. LURZ, Erlebte Liturgie. Autobiographische Schriften als liturgiewissenschaftliche Quellen. Münster 2003 (Ästhetik – Theologie – Liturgik 28).

²⁴ Vgl. A. BUDDE, Die ägyptische Basilius-Anaphora. Text – Kommentar – Geschichte. [Diss.] Bonn 2003 (erscheint Münster 2004).

²⁵ R. SCHAEFFLER, Kleine Sprachlehre des Gebets. Trier 1988, 117.

betrifft gleichermaßen die nonverbalen Grundakte der Liturgie, deren Integrität erst die Kohärenz des Ganzen ermöglicht und eine „Häresie der Formlosigkeit“ verhindert (3).

Schließlich erscheint es von größter Bedeutung, die Einbettung der Liturgie in die anderen Selbstvollzüge der Kirche auch methodisch ernst zu nehmen (4). Dies ist ein entscheidendes Argument für eine praktisch-theologische Ausrichtung des Fachs. Die Affinität zu Zeugnis und Diakonie ist ein Kriterium authentischer Liturgie. Damit ist eine interdisziplinäre Ausrichtung des Fachs mitgegeben.

Die hier nur paradigmatisch angeführten perspektivischen Erweiterungen führen notgedrungen zu einer Ausweitung der Quellen und des Methodenspektrums. Dabei muss es auch zu der lange geforderten Integration der historischen, systematischen und praktischen Dimensionen kommen. Neuere Arbeiten weisen hier in die richtige Richtung. Die Frage der Interdisziplinarität innerhalb und außerhalb der Theologie steht jedoch weiterhin im Raum. Allerdings zeigen etwa die Sammelbände der Fachtagungen der AKL oder der Vereinigung Kultur-Liturgie-Spiritualität, dass hier in den letzten Jahrzehnten aufgeholt werden konnte. Deutlich zeigt sich eine Konsolidierung der ökumenischen Ausrichtung des Fachs. Zwar galt die Liturgiewissenschaft immer schon als überkonfessionell, insofern Vergleichende Liturgiewissenschaft stets alle orientalischen Traditionen zu behandeln hatte, aber die evangelischen blieben weitgehend unberücksichtigt.²⁶ Auch die weitere Ökumene mit dem Judentum ist liturgiewissenschaftlich keineswegs eingeholt. Die neueren Forschungsergebnisse der Judaistik harren weitgehend noch ihrer liturgiewissenschaftlichen Rezeption, und die methodologischen Konsequenzen für das Fach sind noch zu ziehen.²⁷

Das Fach hat allein schon aufgrund der perspektivischen Erweiterung auf lange Sicht noch genügend Betätigungsfeld. Freilich stellt sich die grundsätzliche Frage, ob der vor 15 Jahren noch als unumkehrbar geltende Reformprozess, wenn auch vielleicht verlangsamt, aber doch entschieden weitergeführt wird. Es hat den Anschein, als würde die Liturgiewissenschaft als „Konzilswissenschaft“ seitens derer in ihre Schranken verwiesen, die an einer Wahrung des status quo, vielleicht sogar an einer Rückkehr zum Alten interessiert sind. Dass eine solche Position weite Kreise fasziniert, zeigt die erstaunliche Verbreitung der bereits genannten Publikation von Martin Mosebach „Häresie der Formlosigkeit“.²⁸ Sollte die Liturgiewissenschaft sich vielleicht bescheidener auf ihre ureigenen Aufgabenfelder besinnen und den Anspruch, „Liturgiepolitik“ mitzubestimmen, nicht zurückstellen? Es ist allerdings die Frage, ob sie sich als theologische Disziplin auf die Rolle der Kritik beschränken kann oder nicht doch auch am kreativen Prozess zu beteiligen hat. Die „Standortbestimmung“ von 1991 formulierte:

²⁶ Vgl. A. GERHARDS, Liturgiewissenschaft: Katholisch – Evangelisch – Ökumenisch. In: Liturgiewissenschaft und Kirche (s. Anm. 12) 63–86.

²⁷ Vgl. A. GERHARDS, Impulse des christlich-jüdischen Dialogs für die Liturgiewissenschaft. In: Methodische Erneuerung der Theologie. Konsequenzen der wiederentdeckten jüdisch-christlichen Gemeinsamkeiten. Hg. P. Hünermann – Th. Söding. Freiburg/Br. 2003 (QD 200) 183–211; Identität durch Gebet. Zur gemeinschaftsbildenden Funktion institutionalisierten Betens in Judentum und Christentum. Hg. A. Gerhards – A. Doeker – P. Ebenbauer. Paderborn [u. a.] 2003 (Studien zu Judentum und Christentum); Dialog oder Monolog? Zur liturgischen Beziehung zwischen Judentum und Christentum. Hg. A. Gerhards – H. H. Henrix. [erscheint Freiburg 2004] (QD 208).

²⁸ Vgl. M. MOSEBACH, Häresie der Formlosigkeit. Die römische Liturgie und ihr Feind. Wien ³2003; vgl. dazu: A. ODENTHAL, Gottesdienst wider den Zeitgeist? Die Diskussion um die Reform der Messe geht weiter. In: HerKorr 57 (2003) 452–456.

„Liturgiewissenschaft fragt, wie die skizzierte Wechselbeziehung zwischen Gott und Mensch, die im Paschamysterium Jesu Christi ihr Fundament besitzt, in der liturgischen Versammlung ihren angemessenen Ausdruck findet. Dies bedeutet, daß Liturgiewissenschaft die theologische und die anthropologische Dimension der gottesdienstlichen Feier gleichermaßen zu berücksichtigen hat.

Beide Dimensionen verweisen auf die Geschichte Israels und der Kirche, insofern in ihr Gottes Sprechen und Handeln greifbar geworden und Modelle einer adäquaten Antwort des Volkes Gottes ausgeprägt worden sind. Für die Liturgiewissenschaft ist aus diesem Grund eine Bezogenheit auf Tradition konstitutiv, wie sie von der Kirche verbindlich fortgeschrieben wird und auch in der Volksfrömmigkeit ihren Ausdruck findet. Hat die klassische Liturgiewissenschaft die Vielfalt der Traditionen in der Ökumene aufzeigen können, so geht es heute zusätzlich um die Beobachtung und Analyse eines sich in der Liturgie ständig neu vollziehenden Inkulturationsprozesses. Dieser wird anhand der geschichtlichen (teilweise auch von außerchristlichen Einflüssen mitbestimmten) Paradigmen dargestellt und gedeutet mit dem Ziel, seine Realisierung in der Gegenwart kritisch begleiten zu können.“²⁹

Aufgabenfelder

In einem letzten Schritt sollen noch einmal aus durchaus subjektiver Sicht einzelne Aufgabenfelder genannt werden. Dabei handelt es sich nicht unbedingt um neue Gebiete, aber in der Regel doch um neue Fragestellungen und damit um neue methodische Zugänge. Damit sind die traditionellen Arbeitsfelder und Methoden nicht obsolet, werden sich aber möglicherweise doch unter den geänderten Rahmenbedingungen weiterentwickeln. Teilweise spiegeln sich die hier angesprochenen Themenfelder in den Sujets liturgiewissenschaftlicher Fachtagungen im Zusammenhang mit dem Jubiläum der Liturgiekonstitution.

Als ein erster und in seiner Bedeutung kaum zu unterschätzender Bereich weiterer liturgiewissenschaftlicher Arbeit ist der der Beziehungen zwischen der jüdischen und der christliche Liturgie. Über die Ursprünge und Entwicklungslinien sind in neuerer Zeit viele Erkenntnisse gewachsen, die auf ihre liturgiewissenschaftliche Rezeption warten. Dies betrifft generell die Frage des Verhältnisses von jüdischer und christlicher Liturgie. Das traditionelle Mutter-Tochter-Modell wird abgelöst durch ein „Geschwister-Modell“, wobei Abstoßung und Anziehung sowie voneinander unabhängig verlaufene Entwicklungsprozesse denkbar sind. Infolge dieser neuen Verhältnisbestimmung und der Neuinterpretation einschlägiger Quellen wird die Geschichte der Entstehung zentraler christlicher Feste teilweise neu geschrieben werden müssen. Die Jahrestagung der AKL 2002 war diesem Thema gewidmet.³⁰

Als nächstes ist auf die innerchristliche Ökumene zu verweisen.³¹ Zweifellos ist die Liturgiewissenschaft in ihrer philologischen und historischen Wurzel seit jeher ökumenisch ausgerichtet. Traditionell pflegt die katholische Liturgiewissenschaft rege Beziehungen zu

²⁹ GERHARDS – OSTERHOLT-KOOTZ (s. Anm. 9) 125.

³⁰ Vgl. P. EBENBAUER, Liturgie in Judentum und Christentum. Tagung der Arbeitsgemeinschaft katholischer Liturgikdozentinnen und -dozenten (AKL) in Aachen (10.–14. September 2002). In: Gd 37 (2003) 16; DERS., Liturgie in Judentum und Christentum. Bericht über die AKL-Tagung 2002. In: LJ 53 (2003) 56–63; Bischöfliche Akademie, Aachen, Ein Liturgiekongreß an der Bischöflichen Akademie in Aachen. In: Freiburger Rundbrief 10 (2003) 71–74. Die Beiträge des Kongresses werden 2004 in der Reihe QD erscheinen (s. oben Anm. 27). Die Thematik stand in Zusammenhang mit einer Bonner Tagung im Jahr 2002. Vgl. A. DOEKER, Identität durch Gebet? Zur gemeinschaftsbildenden Funktion institutionellen Betens in Judentum und Christentum. In: LJ 52 (2002) 116–122; vgl. den Kongressband: Identität durch Gebet (s. Anm. 27).

³¹ Vgl. A. GERHARDS (s. Anm. 26).

den Kolleginnen und Kollegen anderer Konfessionen. Diese ökumenische Orientierung hat in der „Societas Liturgica“ ihr institutionelles Fundament. Jedoch ist die Liturgie in den Kirchen der Reformation bislang eher in Ausnahmefällen Gegenstand katholischer Liturgiewissenschaft gewesen aufgrund des Bruchs der Reformation mit der altkirchlichen Tradition. Friedrich Lurz will das erkenntnisleitende Interesse der ökumenischen Liturgiewissenschaft neu bestimmen. Dieses dürfe nicht in einer „Vereinheitlichung der Gottesdienstformen unter dem Paradigma einer Orientierung an altkirchlichen Liturgien“³² bestehen, sondern müsse von der Unterschiedlichkeit der geschichtlichen Ausprägungen ausgehen, da nicht die konkrete Liturgie, sondern das Paschamysterium selber die Einheit stiftet. „Die Liturgie offenbart somit nicht nur die Einheit des gefeierten Paschamysteriums, sondern auch die legitime Verschiedenheit der Ausdrucksformen“³³. Die Intention einer so verstandenen ökumenischen Liturgiewissenschaft kann wegen der Verschiedenheit der Liturgien zunächst nur als ein Verstehen begriffen werden, als Hermeneutik einer anderen Liturgie. Dies hat Konsequenzen für das Verhältnis von Dogmatik und Liturgie und das Verständnis der Formel *lex orandi – lex credendi*. Hier ist die Unterschiedlichkeit von Glaubensfeier und Glaubensreflexion zu beachten, die nicht in einen direkten Dialog gebracht werden können. Eine vermittelnde Instanz bildet die aus der Liturgie entwickelte Sinngestalt, da erst sie in systematische Sprache gefasst werden kann. Die Pluralität von Liturgien führt dazu, dass durchaus verschiedene Sinngestalten koexistieren können, was aber nicht als trennend verstanden werden muss, insofern das Paschamysterium die einheitsbildende Mitte darstellt. Lurz hat dies an der Kurpfälzer Abendmahlsordnung von 1563 demonstriert.³⁴

Ein Thema von zunehmender Relevanz ist das der Religionen und das Verhältnis ihrer rituellen Institutionen zur christlichen Liturgie. Eine Düsseldorfer Ausstellung im Jahr 2001/2002 mit dem Thema „Altäre – Kunst zum Niederknien“ stellte Kultstätten von Religionen und Kulturen aller Erdteile, darunter auch das Christentum, nebeneinander.³⁵ Die undifferenzierte Präsentation machte das Desiderat einer liturgietheologischen Methode des Religionsvergleichs deutlich. Hier ist sicherlich auch der Dialog mit den Religionswissenschaften zu suchen, wie dies auf der Jahrestagung der Vereinigung der Religionswissenschaftler 2003 in Erfurt zum Thema „Religionen und Konflikt“ der Fall war. Die liturgiewissenschaftliche Befassung mit dem Islam ist wohl noch ein weitgehendes Desiderat.³⁶

Die Thematik der Religionen in heutiger Gesellschaft führt zur generellen Frage des Verhältnisses der christlichen Liturgie zur Kultur der Gegenwart. Die AKL-Jahrestagung 2000 in Schmochtitz hat in Bezug auf die christliche Begräbnisliturgie den Versuch gemacht, das Spannungsverhältnis von traditioneller Liturgie und der durch religiösen Pluralismus und

³² F. LURZ, Für eine ökumenische Liturgiewissenschaft. In: TThZ 108 (1999) 273–290, hier 279.

³³ Ebd. 280.

³⁴ F. LURZ, Die Feier des Abendmahls nach der Kurpfälzischen Kirchenordnung von 1563. Ein Beitrag zu einer ökumenischen Liturgiewissenschaft. Stuttgart 1998 (PThe 38).

³⁵ Vgl. J.-H. MARTIN, Altäre. Kunst zum Niederknien. Museum Kunst Palast Düsseldorf 2.9.2001–6.1.2002. Ostfildern-Ruit 2001.

³⁶ Die Aachener Tagung „Ex Oriente“ von 2003 zeigte hier auch in ihren wissenschaftlichen Begleitbänden das Desiderat an; vgl. A. GERHARDS, Dem Licht entgegen. Gerichtetes Gebet in Judentum, Christentum und Islam. In: Ex Oriente. Isaak und der weiße Elefant. Eine Reise durch drei Kulturen um 800 und heute. Katalogbuch in drei Bänden zur Ausstellung in Rathaus, Dom und Domschatzkammer Aachen vom 30. Juni bis 28. September 2003. Bd. 2. Hg. W. Dreßen – G. Minkenberg – A. C. Oellers. Mainz 2003, 48–57.

religiöse Indifferenz gleichermaßen gekennzeichneten heutigen Gesellschaft zu bedenken.³⁷ Die Thematik ist infolge der weltpolitischen Wende Mitte der 90er Jahre stärker in den Blick gekommen³⁸ und 1997 auf der Jubiläumstagung des Deutschen Liturgischen Instituts unter dem Gesichtspunkt „menschengerechte Liturgie“ verhandelt worden³⁹. Die erstaunliche Renaissance des Rituals in praktisch allen Bereichen unserer Gesellschaft macht die Notwendigkeit einer interdisziplinär ausgerichteten liturgiewissenschaftlichen Erforschung der christlichen Liturgie unter dem Aspekt des Rituals deutlich.⁴⁰ Letztlich geht es um die Frage, ob und wie in der christlichen Liturgie Zeitgenossenschaft verwirklicht wird oder nicht.⁴¹

Das Jahr 2003 ist nicht nur ein Gedenkjahr der Liturgiekonstitution, sondern auch eines wichtigen Einschnitts in der Geschichte der Kirchenmusik. Mit der Kirchenmusikinstruktion Papst Pius' X. 1903 begann die Erneuerung der Liturgie im 20. Jahrhundert. Die Musik wird nun als integraler Bestandteil der Liturgie angesehen. Weitere päpstliche Dokumente und die Liturgiekonstitution haben diese Tendenz fortgeschrieben. Liturgiewissenschaftlich kann die Dimension des Klangs nicht länger ignoriert werden, wenn man das Gesamtphänomen der Liturgie und nicht nur ihre Textbasis erfassen will. Hier tut sich sowohl in Bezug auf die alte⁴² wie auf die neue Musik⁴³ ein wichtiges Betätigungsfeld auf.⁴⁴

Der liturgische Raum und „Realien“ haben ebenfalls in der bisherigen Liturgiewissenschaft eher ein Randdasein gefristet. In letzter Zeit wächst aber die Wahrnehmung der fundamentalen Bedeutung der räumlichen Dimension. Eine Reihe von Tagungen und die daraus hervorgegangenen Sammelbände dokumentieren das gewachsene und interdisziplinär verfolgte Interesse.⁴⁵ Dabei zeigt sich, dass die praktisch-theologische Perspektive durchaus befruchtend für historische Forschungsansätze sein kann und umgekehrt. Darüber hinaus werden aufgrund der langen Zeit der Erfahrungen mit der erneuerten Liturgie Überlegungen

³⁷ Vgl. Christliche Begräbnisliturgie und säkulare Gesellschaft. Hg. A. Gerhards – B. Kranemann. Leipzig [2002] ²2003 (EThS 30).

³⁸ Der Studientag der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen 1995 war dieser Thematik gewidmet. Vgl. A. GERHARDS, „Liturgie feiern mit Menschen von heute“. Perspektiven der Liturgieerneuerung im deutschen Sprachgebiet. In: *HID* 49 (1995) 217–226.

³⁹ Vgl. Heute Gott feiern. Liturgiefähigkeit des Menschen und Menschenfähigkeit der Liturgie. Hg. B. Kranemann – E. Nagel – E. Nübold. Freiburg 1999.

⁴⁰ Vgl. ODENTHAL (s. Anm. 12).

⁴¹ Der zweite Teil eines an den Universitäten in Freiburg/Schweiz und Erfurt abgehaltenen Kolloquiums „40 Jahre Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils“ vom 12.–13.12.2003 in Erfurt befasste sich mit der Thematik „Gottesdienst in Zeitgenossenschaft. Relecture von ‚Sacrosanctum Concilium‘ in postmoderner Gesellschaft.“

⁴² Vgl. A. GERHARDS, Liturgiewissenschaftliche Perspektiven auf den gregorianischen Choral. In: *KMJ* 85 (2001) 17–30.

⁴³ Vgl. A. GERHARDS, Ungewohnte Klangwelten entdecken. Neue Musik zwischen Autonomieanspruch und kirchlichen Erwartungen. In: *HerKorr* 56 (2002) 312–316.

⁴⁴ Eine Tagung an der Universität Bonn vom 20.–22.11.2003 widmete sich dem Thema „Kirchenmusik im 20. Jahrhundert. Erbe und Auftrag“.

⁴⁵ Vgl. Heiliger Raum. Architektur, Kunst, und Liturgie in mittelalterlichen Kathedralen und Stiftskirchen. Hg. F. Kohlschein – P. Wünsche. Münster 1998 (LQF 82); Kölnische Liturgie und ihre Geschichte. Studien zur interdisziplinären Erforschung des Gottesdienstes im Erzbistum Köln. Hg. A. Gerhards – A. Odenthal. Münster 2000 (LQF 87); N. BOCK [u. a.], Kunst und Liturgie im Mittelalter. Akten des internationalen Kongresses der Bibliotheca Hertziana und des Nederlands Instituut te Rome. Rom, 28.–30. September 1997. München 1999/2000 (RJ 33, Beiheft).

zu grundlegenden Neudispositionen des Kirchenraums angestellt.⁴⁶ Auch mit den scheinbar peripheren Bereichen wie die der liturgischen Gefäße und Geräte, der liturgischen Kleidung und sonstigen Textilien verbinden sich neue Fragestellungen, wie z. B. die vom Deutschen Liturgischen Institut organisierten Wettbewerbe zu liturgischen Gefäßen und zu liturgischen Gewändern gezeigt haben bzw. zeigen.

Mit dem Thema Raum ist auch der große Bereich Liturgie und Kunst berührt. Dabei geht es ähnlich wie bei der Musik nicht nur um die Frage liturgiegebundener Kunst. Die Thematik berührt die Liturgiewissenschaft in ihrer systematisch-theologischen⁴⁷ historischen⁴⁸ und praktisch-theologischen⁴⁹ Ausrichtung gleichermaßen. Es geht dabei nicht nur um die Frage einer (weitgehend noch zu schreibenden) Ästhetik der Liturgie⁵⁰, sondern hier vor allem um die Frage, welche Impulse für die Liturgiewissenschaft aus dem Dialog mit der Kunst der Gegenwart erwachsen können.⁵¹

Die hier angedeuteten Arbeitsfelder künftiger Liturgiewissenschaft ließen sich noch vermehren. Nicht genannt wurde z. B. die Literatur oder der Bereich des Films sowie des Fernsehens.⁵² Gemeinsam ist den genannten Forschungsansätzen und -desideraten der notwendige Blick für den kulturellen Kontext des liturgischen Handelns der Kirche, durch den auch das vermeintlich unbedeutende Detail eine Bedeutung erlangen kann. Die Missachtung irgendeines scheinbar nebensächlichen Elementes kann zu einem Störfaktor werden, der das Ganze tangiert. Die Perspektivenerweiterung macht das Fach Liturgiewissenschaft jedenfalls auch in Zukunft zu einem der interessantesten.

⁴⁶ Vgl. *Communio-Räume. Auf der Suche nach der angemessenen Raumgestalt katholischer Liturgie*. Hg. A. Gerhards – Th. Sternberg – W. Zahner. Regensburg 2003 (Bild-Raum-Feier. Studien 2). Eine Tagung der Kulturkommission der italienischen Bischofskonferenz in der norditalienischen Comunità di Bose vom 30.10. bis 2.11.2003 widmete sich diesen Fragen; vgl. A. GERHARDS, Nach vorne, zum Volk, in die Mitte? Neue Debatte über Kirchenräume in heutiger Liturgie. In: *CiG* 55 (2003) 396.

⁴⁷ Vgl. Vgl. H.-U. WIESE, Karsamstagsexistenz. Auseinandersetzung mit dem Karsamstag in Liturgie und moderner Kunst. Regensburg 2002 (Bild-Raum-Feier. Studien zu Kirche und Kunst 1).

⁴⁸ Vgl. z. B. *Bildlichkeit und Bildorte von Liturgie. Schauplätze in Spätantike, Byzanz und Mittelalter*. Hg. R. Warland. Wiesbaden 2002.

⁴⁹ Vgl. N. T. WEISER, Offenes Zueinander. Räumliche Dimensionen von Religion und Kunst in der Kunst-Station Sankt Peter Köln. Regensburg 2002 (Bild-Raum-Feier. Kirche und Kunst im Gespräch 4).

⁵⁰ Vgl. A. GRÖZINGER, Zur Ästhetik des Gottesdienstes. In: *MuK* 70 (2000) 164–173; S. WEYER-MENKHOFF, Die Ästhetik der Liturgie. In: *LJ* 52 (2002) 254–261; A. GERHARDS, Mimesis – Anamnesis – Poiesis. Überlegungen zur Ästhetik christlicher Liturgie als Vergegenwärtigung. In: *Pastoralästhetik. Die Kunst der Wahrnehmung und Gestaltung in Glaube und Kirche*. Hg. W. Fürst. Freiburg 2002 (QD 199) 169–186.

⁵¹ Vgl. A. GERHARDS, Moderne Kunst und Liturgie – Versuch einer theologischen Sondierung. In: *LJ* 52 (2002) 262–277.

⁵² Vgl. B. GILLES, *Durch das Auge der Kamera. Eine liturgie-theologische Untersuchung zur Übertragung von Gottesdiensten im Fernsehen*. Münster 2000 (Ästhetik-Theologie-Liturgik 16).

Bischof Kurt Koch, Basel

Liturgietheologie und amtlicher Dienst

Zur sakramentalen Dimension der kirchlichen Gemeinde

1. Krise des Glaubens und der Liturgie?

Vierzig Jahre nach der Verabschiedung der Konstitution über die heilige Liturgie am 4. Dezember 1963 hat sich das Verhältnis zwischen Liturgietheologie und amtlichem Dienst dramatisch verändert und stellt sich als sehr problemgeladen dar. Man kommt *erstens* nicht um das Urteil herum, dass zwischen dem Liturgieverständnis von „Sacrosanctum Concilium“ und den vielfältigen Entwicklungen, die in der Liturgie nach dem Konzil bis heute zu verzeichnen sind, nicht nur Kontinuität, sondern auch tiefgreifende Divergenzen bestehen, und dass der heute nach wie vor schwelende theologische und pastorale Streit um die adäquate Interpretation des Konzils wohl auf keinem Gebiet so erbittert geführt wird wie im Streit um die Liturgiereform.¹

Dieser Sachverhalt lässt sich an einem auch heute noch im Vordergrund stehenden Beispiel leicht verdeutlichen: Die Liturgiekonstitution hat als Ziel der Erneuerung angegeben, die liturgischen Texte und Riten sollten „so geordnet werden, dass sie das Heilige, dem sie als Zeichen dienen, deutlicher zum Ausdruck bringen, und so, dass das christliche Volk sie möglichst leicht erfassen und in voller, tätiger und gemeinschaftlicher Teilnahme mitfeiern kann“². Das Konzil war also eindeutig der Überzeugung, dass sich die leichte Erfassbarkeit der Liturgie und die Ermöglichung der tätigen und gemeinschaftlichen Teilhabe des Volkes Gottes an der Liturgie von ihrer Transparenz für das Heilige her ergeben und keineswegs umgekehrt. Demgegenüber wird in verschiedenen nachkonziliaren Entwicklungen die vom Konzil gewünschte *actuosa participatio* nicht mehr der mystagogischen Transparenz für das Heilige nachgeordnet und von dieser her interpretiert, sondern es besteht die Tendenz, die Liturgie allein nach dem obersten Prinzip der tätigen Teilnahme bis hin zu einer so genannten „demokratisierten Liturgie“ zu gestalten. Nicht mit Unrecht hat *Max Thurian*, der als evangelischer Theologe Beobachter am Konzil und Berater des Liturgierates gewesen ist, bei der erneuerten Liturgie eine problematische Eindimensionalität festgestellt, die vor allem die kontemplative Dimension der Liturgie vermissen lässt.³

In den vergangenen vierzig Jahren hat in der Kirche in unseren Breitengraden *zweitens* der Mangel an jenen Amtsträgern rapide zugenommen, die mit der sakramentalen Ordination beauftragt sind, den liturgischen und vor allem sakramentalen Feiern vorzustehen.⁴ Nicht wenigen Pfarreien ist es deshalb nicht mehr möglich, so, wie es der gesunden Ökologie des kirchlichen Lebens entsprechen würde, die Sakramente, vor allem die sonntägliche Eucharistie zu feiern. Hinzu kommt, dass anstelle der fehlenden Priester der Kirche eine

¹ Vgl. H. HOPING, „Die sichtbarste Frucht des Konzils“. Anspruch und Wirklichkeit der erneuerten Liturgie. Manuskript 2002; K. KOCH, Liturgie als Zeichendienst am Heiligen. Vierzig Jahre nach der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils. In: *Com(D)* 32 (2003).

² II. VATICANUM, SC 21.

³ M. THURIAN, La liturgie, contemplation du mystère. In: *Not.* 32 (1996) 690–697.

⁴ Vgl. Europa ohne Priester. Hg. J. Kerkhofs – P. M. Zulehner. Düsseldorf 1995.

große Zahl von Pastoralassistentinnen und -assistenten zur Verfügung steht, die immer mehr mit pastoralen und liturgischen Aufgaben betraut werden, die die Ordination voraussetzen, die aber teilweise auf außerordentlichem Weg ebenfalls zur Vorsteherschaft bei sakramentlichen Feiern beauftragt werden.⁵ Damit aber droht faktisch ein „Amt ohne Ordination“ oder gar eine „rein funktionale Parallelstruktur“ neben der sakramental begründeten Leitungsstruktur in der Kirche zu entstehen oder ist bereits entstanden.⁶ Der gravierende Priestermangel droht die schöne Logik, die in katholischer Sicht zwischen der liturgischen Vorsteherschaft bei den sakramentlichen Feiern und der Sakramentalität der Ordination besteht und notwendigerweise bestehen muss, zu verdunkeln.

Diese Entwicklungen verschärfen *drittens* ohne Zweifel jene Krise des sakramentalen Lebens, die wir in unserer Kirche seit längerer Zeit durchleben und die zudem die große Gefahr in sich birgt, dass die sakramentale Grundstruktur unseres Glaubens und der Kirche immer mehr verdunstet. Wiewohl der heutige Priestermangel dafür nicht die Hauptursache ist, macht er dieses Verdunsten der sakramentalen Wirklichkeit der Kirche doch sichtbar und verschärft es zugleich. Damit droht die große Vision von der Sakramentalität der Kirche und der kirchlichen Gemeinde, die das Konzil wieder in Erinnerung gebracht hat, dem alltäglichen Leben der Kirche zu entschwenden.

Indem das Konzil den Sakramentsbegriff auch auf die Kirche angewendet hat, hat es unmissverständlich zu verstehen gegeben, dass auch die Kirche gleichsam zwei Naturen hat, nämlich den göttlichen Geheimnischarakter und den menschlichen Sozialcharakter. Dadurch, dass das Konzil sowohl die Einheit als auch die Unterschiedenheit von Göttlichem und Menschlichem, von Unsichtbarem und Sichtbarem der Kirche zum Ausdruck gebracht hat, wollte es die Kirche als eine komplexe Wirklichkeit „jenseits von Spiritualismus und Naturalismus, bzw. Soziologismus“⁷ zur Geltung bringen.

Dabei ist die Erinnerung nicht unwichtig, dass sich das Konzil damals mit der Anwendung des Sakramentsbegriffs auf die Kirche in erster Linie gegen die Gefahr einer ekklesiologischen *Sakralisierung* der Kirche gerichtet hat, die den Geheimnischarakter der Kirche derart verabsolutiert, dass ihr Sozialcharakter unterbelichtet oder gar geleugnet wird.⁸ Denn die an sich völlig berechnete Betonung des theologischen Mysteriums der Kirche wird dort gefährlich, wo sie zur Versuchung führt, das Menschliche und Allzu-Menschliche in der Kirche zu verdecken oder zu überspielen.

⁵ Vgl. K. KOCH, Laien im Dienst der Gemeindeleitung und Sakramentspendung und das theologische Dauerproblem des kirchlichen Amtes. In: Pfarrei in der Postmoderne? Gemeindebildung in nachchristlicher Zeit. FS L. Karrer. Hg. A. Schifferle. Freiburg i. Br. 1997, 191–206; DERS., Der Zusammenhang von Gemeindeleitung und liturgischem Leitungsdienst. Ein ekklesiologischer Beitrag. In: Wie weit trägt das gemeinsame Priestertum? Liturgischer Leitungsdienst zwischen Ordination und Beauftragung. Hg. M. Klöckener – K. Richter. Freiburg i. Br. 1998, 65–85; DERS., Amtszuständigkeit für Sakramente – und die PastoralassistentInnen? In: Zeichen des Lebens. Sakramente im Leben der Kirchen – Rituale im Leben der Menschen. Hg. P. M. Zulehner – H. Auf der Maur – J. Weismayer. Ostfildern 2000, 199–222.

⁶ Der Leitungsdienst in der Gemeinde. Referat von Bischof Dr. Walter Kasper beim Studententag der Deutschen Bischofskonferenz in Reute (= ADBK 118 [Bonn 1994] 19).

⁷ W. KASPER, Die Kirche als universales Sakrament des Heils. In: DERS., Theologie und Kirche. Mainz 1987, 237–254, zit. 247.

⁸ Vgl. M. KEHL, Kirche als „Dienstleistungsorganisation“? Theologische Überlegungen. In: StZ 125 (2000) 389–400.

In der heutigen kirchlichen Situation aber muss die Betonung der sakramentalen Grundstruktur der Kirche in der umgekehrten Richtung gegen die große Gefahr der Selbst-Säkularisierung der Kirche zur Geltung gebracht werden, die einem eindimensionalen Soziologismus der Kirche huldigt und deren Geheimnisdimension unterschlägt. Eng damit verbunden ist die Versuchung, das Menschliche und Allzu-Menschliche in der Kirche derart zu überpointieren, dass der Blick auf das Geheimnis der Kirche und auf ihre göttliche Dimension getrübt wird. Wenn in der real existierenden Kirche nur noch eine rein menschliche und soziologisch wahrnehmbare Größe erblickt wird, so dass nicht mehr deutlich genug sichtbar zu werden vermag, dass die Kirche es mit Gott zu tun hat, wird eine rein soziologistische Sicht der Kirche vertreten.

Hinter dieser soziologistischen Sicht der Kirche verbirgt sich *viertens* eine elementare Krise des Christusglaubens, die darin besteht, dass im heutigen durchschnittlichen Glaubensbewusstsein weithin nicht der Mensch gewordene Gottessohn, sondern der historische Jesus im Mittelpunkt steht. Aus dieser Krise ergeben sich weitere Konsequenzen, nämlich jene, die wir in den kirchlichen Auseinandersetzungen der Gegenwart zur Genüge erfahren müssen und die es an den Tag bringen, wieviele Probleme in der Kirche heute ihren Grund im fehlenden Christusglauben haben:

Wenn Jesus nur ein Mensch gewesen ist, dann kann erstens auch die Kirche nicht mehr als ein sakramentaler *Organismus*, nämlich als Leib Christi, wahrgenommen werden, sondern bloß noch als eine soziologische *Organisation* wie viele andere gesellschaftliche Institutionen auch. Dabei besteht die große Gefahr, dass die Kirche bloß noch als ein Skelett ohne Fleisch in Erscheinung tritt und verständlicherweise eher Angst auslöst, als dass sie Hoffnung zu wecken vermöchte. Der christliche Glaube aber lebt von der Überzeugung, dass der auferstandene Christus der Herr seiner Kirche und in der Kraft seines Geistes in ihr gegenwärtig ist und sie zu seinem sakramentalen Leib macht.

Wenn Jesus nur ein Mensch gewesen und die Kirche eine rein menschliche Institution ist, dann wäre zweitens auch die Eucharistie nichts anderes mehr als eine bloße Veranstaltung der Kirche, genauerhin ein permanentes Requiem für den toten Jesus oder gar eine liturgische Heldenfeier, nämlich „Totenkult“ und damit ein weiterer Ausdruck „unserer Trauer über die Allmacht des Todes“ in der heutigen Welt.⁹ Der Glaube der Kirche lebt aber von der Überzeugung, dass das eigentliche Subjekt allen liturgischen Handelns der Mensch gewordene und auferstandene, erhöhte und in Gestalt und Kraft seines Geistes bei seiner Gemeinde und ihrer Feier der Eucharistie gegenwärtige Christus ist.

Wenn Jesus nur ein Mensch gewesen, die Kirche eine rein menschliche Institution und die Eucharistie Kult eines Toten ist, dann braucht es drittens auch keinen Priester, der der Eucharistie vorsteht, um den auferstandenen Christus in und gegenüber der Gemeinde zu repräsentieren und in seinem Auftrag und in seiner Person zu handeln. Es wäre vielmehr ausreichend, dass jeder studierte Theologe auch ohne Weihe, aber im Auftrag der Gemeinde, dieses Geschehen vollziehen könnte. Nach christlicher Überzeugung aber ist die Kirche gerade in der Feier der Eucharistie im tiefsten der Lebensort, an dem genau das, was uns übersteigt, uns geschenkt wird als jener Grund, auf dem wir leben dürfen. Weil das Kirchesein nicht eine „natürliche Möglichkeit menschlicher Gemeinschaft“ ist, darum gibt es in

⁹ J. RATZINGER, Zur Gemeinschaft gerufen. Kirche heute verstehen. Freiburg i. Br. 1991, 70.

ihr das geweihte Amt, „das nicht eine Sache der Delegation ist, sondern der sakramentalen Sendung“¹⁰.

2. Liturgie als Werk Christi und seines Leibes

Mit diesen vielfältigen Konsequenzen soll angedeutet werden, dass sich die heutige Krise des Christusblaubens auch auswirkt in einer elementaren Krise der Liturgie. Dies ist die Kehrseite jener in der kirchlichen Tradition aufbewahrten Weisheit, dass das Gesetz des Betens auch das Gesetz des Glaubens ist: „Lex orandi – lex credendi“.¹¹ In dieser Weisheit ist die Glaubensüberzeugung der Kirche verdichtet, dass sie nirgendwo so sehr in ihrem Element ist wie im Gebet der Glaubenden und in der Liturgie der kirchlichen Glaubensgemeinschaft. Die Liturgie erweist sich genauerhin als Ernstfall des christlichen Glaubens und kirchlichen Lebens. Denn die Liturgie baut nicht nur Kirche auf, sondern erhält sie auch am Leben. Und weil sich die Liturgie in der Kirche sichtbar ereignet, verwirklicht sich die Kirche vor allem anderen im Vollzug der Liturgie, vor allem der Eucharistie als des „Nerven- und Lebenszentrums einer jeden kirchlichen Gemeinschaft“: „Alles Tun der Kirche geht vom Altar aus und kehrt – möglichst um neu dazu gewonnene Brüder und Schwestern bereichert – zum Altar zurück.“¹²

Die heutige Krise der Liturgie ist ein vitaler Anlass zur Selbstvergewisserung, was wir in der Liturgie überhaupt feiern. Die Liturgiekonstitution beantwortet diese Frage mit dem entschiedenen Hinweis darauf, dass sich im Vollzug der Liturgie das Heilsgeschehen selbst fortsetzt, das seinen Kulminationspunkt im Pascha-Mysterium findet, das als Leitmotiv die ganze Liturgiekonstitution durchzieht. Genauerhin erblickt das Konzil die Mitte der christlichen Liturgie im rituellen Gedächtnis des Paschamysteriums, das seinerseits seine tiefste Sinnbestimmung in der dankbaren Anbetung Gottes hat.¹³

Mit dieser paschalologischen Fundierung der Liturgie lässt sich ein ganzheitliches Verständnis des Zusammenhangs von konziliarer Liturgietheologie und amtlichem Dienst zurückgewinnen. Denn mit ihr fällt auch neues Licht auf jenen Streit, der seit der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils ausgebrochen ist und der sich auf die Frage nach dem Subjekt der Liturgie konzentriert. In dieser Stoßrichtung wird heute gerne behauptet, vor dem Konzil sei allein der Priester Träger der Liturgie gewesen, während nach dem Konzil die Gemeinde in den Ehrenrang des Subjektes der liturgischen Feier erhoben worden sei.

Zwar belehrt die Liturgiegeschichte darüber, dass die ursprüngliche Mitträgerschaft der Liturgie durch alle Gläubigen sowohl in der gottesdienstlichen Praxis als auch in der liturgietheologischen Reflexion immer mehr verloren gegangen ist und dass der altkirchliche Gemeindegottesdienst im Sinne einer die ganze Gemeinde angehenden Liturgie immer mehr den entstellten Charakter einer Privatmesse des Klerus angenommen hat. Diese Ent-

¹⁰ E.-M. FABER, Zur Frage nach dem Berufsprofil der Pastoralreferent(inn)en. In: Pastoralbl. für die Diöz. Aachen, Berlin, Essen, Hamburg, Hildesheim, Köln, Osnabrück 51 (1999) 110–119, zit. 114.

¹¹ Vgl. H.-C. SCHMIDT-LAUBER, Art. Liturgiewissenschaft/Liturgik. In: TRE 21 (Berlin 1991) 383–401; W. MÜLLER, „Lex orandi, lex credendi“. Wo Systematik und Liturgiewissenschaft heute zusammenarbeiten können. In: MThZ 49 (1998) 145–154.

¹² M. KUNZLER, Leben in Christus. Eine Laienliturgik zur Einführung in die Mysterien des Gottesdienstes. Paderborn 1999, 114.

¹³ Vgl. J. RATZINGER, Der Geist der Liturgie. Eine Einführung. Freiburg i. Br. 2000.

wicklung hatte in der Tat zur verhängnisvollen Konsequenz, dass die Liturgie zum ausschließlichen Werk des am Altar zelebrierenden Priesters geworden ist, bei der die Gemeinde zur schweigenden Zuschauerin der priesterlichen Handlungen verurteilt war und der die Gemeinde, wie es verräterisch hieß, „beiwohnte“. Die Gläubigen wurden gleichsam als „anwesend Abwesende“ behandelt, wie der große Liturgiewissenschaftler J. A. Jungmann zu sagen pflegte.¹⁴

Demgegenüber macht es das Verdienst des Zweiten Vatikanischen Konzils aus, dass es die Liturgie im ursprünglichen und authentischen Sinn als „Werk des Volkes Gottes“ wiederentdeckt hat. Doch angesichts unerfreulicher Entwicklungen in der Liturgie nach dem Konzil muss vor allem die Frage berechtigt sein, ob es als logische Konsequenz des konziliaren Liturgieverständnisses gelten darf, wenn nun umgekehrt die Gemeinde als das Subjekt der Liturgie betrachtet wird. Die Liturgiekonstitution selbst hat nämlich eine viel umfassendere und tiefere Schau entwickelt, wenn sie betont, dass der gesamte öffentliche Kult „vom mystischen Leib Jesu Christi, d.h. dem Haupt und den Gliedern“ vollzogen wird und dass deshalb jede liturgische Feier als „Werk Christi, des Priesters, und seines Leibes, der die Kirche ist“, zu betrachten ist.¹⁵

Für das konziliare Liturgieverständnis ist es von entscheidender Bedeutung, dass der aufgeweckte und erhöhte Christus das eigentliche Subjekt der Liturgie und der eigentliche Zelebrant ist. Dies bedeutet freilich auf der anderen Seite nicht, dass Christus das exklusive Subjekt der Liturgie wäre. Der in der Liturgie real und personal gegenwärtige Christus bezieht vielmehr inklusiv die Kirche in sein gottesdienstliches Handeln ein. Die Kirche als ganze, als der mystische Leib Christi, ist deshalb Träger und Subjekt des Gottesdienstes. Da nämlich Christus sein Priesteramt im liturgischen Handeln der Kirche wirksam fort dauern lässt, ist die Kirche genauerhin als „das von Christus abhängige und ganz auf ihn hingeforderte sekundäre Subjekt der liturgischen Gedächtnisfeiern“ zu bezeichnen¹⁶. Dass der kirchlich-liturgische Vollzug des Priesteramtes Christi die Sendung des ganzen Gottesvolkes und dementsprechend die Kirche in ihrer Gesamtheit Träger des priesterlichen Tuns und Wirkens Jesu Christi ist, darin besteht denn auch die Kernaussage der Liturgiekonstitution, die vom „Katechismus der Katholischen Kirche“ so zusammengefasst wird: „In einer Liturgiefeier ist die ganze Gemeinde ‚Liturge‘, ein jeder gemäß seiner Aufgabe. Das Priestertum der Getauften ist das Priestertum des ganzen Leibes Christi.“¹⁷

Der Katechismus fügt freilich hinzu: „Einzelne Gläubige empfangen das Sakrament der Weihe, um Christus als das Haupt des Leibes zu vergegenwärtigen.“ Diese Hinzufügung geschieht dabei mit bestem Recht. Denn damit der ganzen Kirche als dem sekundären Subjekt der Liturgie deutlich vor Augen tritt, dass der Gottesdienst nicht einfach eine kirchliche Veranstaltung ist und dass folglich nicht sie, sondern der aufgeweckte und erhöhte Christus das primäre Subjekt der liturgischen Feier ist, ist sie auf den Priester als das tertiäre Subjekt der Liturgie angewiesen. Denn dieser ist in der Liturgie nicht nur Repräsentant der Gemeinde, der er im Namen Christi und im Auftrag der Gemeinde *vor*-steht, sondern er ist auch Repräsentant Christi, der als solcher der Gemeinde auch *gegenüber*-

¹⁴ Zit. bei M. KUNZLER, *Zum Lob Deiner Herrlichkeit*. Paderborn 1996, 18.

¹⁵ II. VATICANUM, SC 7.

¹⁶ O. NUSSBAUM, *Die Liturgie als Gedächtnisfeier*. In: *Freude am Gottesdienst. Aspekte ursprünglicher Liturgie*. Hg. J. Schreiner. Stuttgart 1983, 201–214, zit. 211–212.

¹⁷ *Katechismus der Katholischen Kirche*, Nr. 1188.

steht. Da in dieser Dimension der ordinierte Priester in der Liturgie allein sagen und tun kann, was er gerade nicht aus Eigenem tun und sagen kann, sondern weil er „in persona Christi“, nämlich aus dem Sakrament heraus verbürgt, redet und handelt, gehört auch und gerade der Priester mit zu den Hauptzeichen des christlichen Gottesdienstes. Der Kern seines Dienstes besteht dabei in der „ikonographischen Funktion, für seine Schwestern und Brüder den unsichtbar gegenwärtigen und hohepriesterlich wirkenden Herrn abzubilden, ihn – sakramental – den Sinnen zugänglich zu machen“¹⁸.

Damit schließt sich der Kreis, insofern der Priester als das tertiäre Subjekt die ganze Kirche als das sekundäre Subjekt wiederum auf Christus als das primäre Subjekt der Liturgie zurückverweist. Die Rede vom primären, sekundären und tertiären Subjekt der Liturgie mag freilich zunächst abstrakt und kompliziert klingen. Sie ist aber notwendig, soll das differenzierte und ganzheitliche Liturgieverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils treu aufbewahrt werden, das man mit Kardinal *Joseph Ratzinger* dahingehend zusammenfassen kann: „Weder der Priester für sich noch die Gemeinde für sich ist Träger der Liturgie, sondern der ganze Christus ist es, Haupt und Glieder; der Priester, die Gemeinde, die einzelnen sind es, insoweit sie mit Christus geeint sind und insofern sie ihn in der Gemeinschaft von Haupt und Gliedern darstellen. In jeder liturgischen Feier ist die ganze Kirche, sind Himmel und Erde, Gott und Mensch beteiligt, nicht nur theoretisch, sondern ganz real.“¹⁹

3. Sakramentales Zeichen der Priorität der Initiative Gottes

Diese konziliare Gesamtschau der Liturgie als Feier der ganzen Kirche gilt es heute wieder zu gewinnen. Hier liegt es auch begründet, dass unsere Kirche ohne den sakramental ordinierten Dienst – auch in der heutigen Zeit eines großen Priestermangels – nicht katholisch sein kann. Denn das Sakrament des Ordo bringt zum Ausdruck, dass das Entscheidende in der Kirche und ihrer Liturgie nicht vom Menschen her geschieht, sondern von Christus her. Er ist das Haupt der Kirche. Er ist das eigentliche Subjekt der Kirche und ihres elementaren Selbstvollzuges in der Liturgie. Diesen Geschenkcharakter im kirchlichen Leben zu versichtbaren und zu repräsentieren, ist das ordinierte Amt berufen und verpflichtet. Diese Zeichenbedeutung kann der Ordo aber nur wahrnehmen, wenn er in sich selbst sakramentale Struktur hat. Weil der auferstandene Christus Menschen braucht, um sein Heilswerk zu verwirklichen und weil die Feier der Sakramente nur durch konkrete und sichtbare Menschen geschehen kann, muss die Einweisung und Beauftragung zum liturgischen Dienst selbst sakramental vollzogen werden.²⁰

Das Zeichen der sakramentalen Ordination ist genauerhin deshalb notwendig, um der ganzen Kirche immer wieder vor Augen zu halten, dass sie nicht in sich selbst gründet, sondern ihren wahren Grund jenseits ihrer selbst hat. Denn Christsein und Kirchesein sind nicht einfach natürliche Möglichkeiten des Menschseins und der menschlichen Gemeinschaft. Christen und Christinnen sind nicht einfach religiös denkende und empfindende

¹⁸ M. KUNZLER, *Leben in Christus. Eine Laienliturgik zur Einführung in die Mysterien des Gottesdienstes*. Paderborn 1999, 119.

¹⁹ J. RATZINGER, „Im Angesicht der Engel will ich dir singen“. Regensburger Tradition und Liturgiereform. In: DERS., *Ein neues Lied für den Herrn. Christusglaube und Liturgie in der Gegenwart*. Freiburg i. Br. 1995, 173.

²⁰ Vgl. K. KOCH, *Sakramentales Zeichen für den Geschenkcharakter des kirchlichen Lebens. Der heutige Priester auf der Suche nach seiner kirchlichen Identität*. In: KIBI 83 (2003) 170–178.

Menschen, die sich für Gott interessieren und sich wegen dieses gemeinsamen Interesses zu einer Kirchengemeinschaft zusammenschließen. Als Christen und als Kirche leben wir vielmehr aus dem, was uns selbst und unsere natürlichen Möglichkeiten unendlich übersteigt; und wir sind gerufen in die Gemeinschaft des je größeren Gottes, die wir in der Liturgie erfahren dürfen.

Mit dem Zeichen der sakramentalen Ordination bekennt der Priester, dass er selbst empfangen muss, was er sich nicht selbst besorgen kann, dass das, was er tut, nicht aus ihm kommt, und dass es folglich nicht darauf ankommt, dass er groß herauskommt, sondern dass Christus in seinem Wirken durchkommen kann. Für den ordinierten Amtsträger muss dies vor allem bedeuten, dass er überall dort seinen Dienst verrät, wo er sich selbst in den Vordergrund schiebt, statt sich so zurückzunehmen, dass Christus durch ihn handeln kann. Der Priester muss durchsichtig sein für das Handeln Christi in seiner Kirche. Denn nur in dieser Transparenz vermag er „in symbolischer Verlässlichkeit Christus als die Mitte kirchlichen Lebens in Wort, Sakrament und Eucharistiefeier zu präsentieren“²¹. Das ordinierte Amt lässt sich deshalb theologisch nicht anders verstehen denn als sakramentaler Dienst der Kirche für den Dienst Jesu Christi selbst an seiner Kirche. Das Amt macht sichtbar, dass die Kirche dazu berufen und bestimmt ist, die ganz und gar menschliche und also irdische Darstellung Jesu Christi und des in ihm offenbaren Gottes zu sein. Diese sakramentale Darstellung Jesu Christi kann freilich nur gelingen, wenn sie nicht zur Selbstdarstellung gerät.

Der Priester ist somit berufen, eine transparente Ikone Jesu Christi zu sein, die in den entscheidenden kirchlichen Vollzügen allein „in persona Christi“ handeln kann. Denn zur gesunden Logik der katholischen Kirche gehört es, dass die Ordination das sakramentale Vorzeichen für die kirchlichen Grundsendungen darstellt. In der heutigen pastoralen Situation ist es dabei entscheidend, dass dieses Zeichen der sakramentalen Ordination glaubwürdig gelebt wird. Deshalb ist es angezeigt, aus diesen grundsätzlichen Überlegungen noch einige Konsequenzen für eine sakramentale Lebenskultur in der heutigen Kirche und besonders des ordinierten Amtes vor allem in seiner liturgischen Aufgabe zu ziehen.²²

Das ordinierte Amt ist *erstens*, wie ein ökumenisches Dokument mit Recht betont, das „Zeichen der Priorität der göttlichen Initiative und Autorität im Leben der Kirche“²³. Denn als der Auferstandene will Christus selbst auch heute unter uns sein, und zwar als der eine Pastor seiner Kirche. Alle menschlichen „pastores“ können deshalb nur den Sinn haben, mit ihrer seelsorgerlichen und liturgischen Tätigkeit den einen Pastor der Kirche sichtbar darzustellen. Mit ihrem Handeln können sie nur ausdrücken und symbolisieren, was Christus selbst tut. Amtliches Wirken ist deshalb nicht *her-stellendes* Handeln, dessen Hauptkriterium in der Effizienz liegt, wie freilich moderne und inflationär gewordene Wortschöpfungen wie „Pastoralkonzepte“ und „Seelsorgestrategien“ zeigen. Amtliches Wirken ist vielmehr *dar-stellendes* Handeln, das sichtbar macht, was vor-gegeben ist, nämlich das Wirken des einen Pastors Jesus Christus in seiner Kirche.

²¹ J. KERKHOFS – P.M. ZULEHNER, Wohin geht die Entwicklung? Mögliche Lösungswege. In: Europa ohne Priester. Hg. Dies. Düsseldorf 1995, 237–279, zit. 268.

²² Vgl. K. KOCH, Fenster sein für Gott. Unzeitgemässe Gedanken zum Dienst in der Kirche. Freiburg/Schweiz 2002.

²³ Das geistliche Amt in der Kirche. Hg. Gemeinsame römisch-katholische / evangelisch-lutherische Kommission. Paderborn – Frankfurt a. M. 1981, Art. 20.

Das den einen Pastor der Kirche dar-stellende Handeln des Amtes ereignet sich primär in der Liturgie. In ihr dürfen wir die Liebe des Erzpastors Christus zu seinen Pastores spüren. Und als Antwort auf diese Liebe Gottes wird sich sodann die Gegenliebe der Pastores im Dienst für die ihnen anvertraute Herde verleiblichen. Darin liegt zweifellos die schönste Entlastung des Amtes in allen seinen pastoralen Belastungen. Denn wenn Christus selbst der Pastor seiner Kirche ist und wenn er durch menschliche pastores und ihr liturgisches Wirken eigentlich nur dargestellt wird, dann geht es im amtlichen Wirken nicht um ein effizientes Her-Stellen und Machen, sondern um ein glaubwürdiges Dar-Stellen des Wirkens Christi in Sakrament und Wort, in der Diakonie und in der pastoralen Begleitung von Menschen.

Dies wird *zweitens* am deutlichsten darin sichtbar, dass der priesterliche Vorsitz in der Feier der Eucharistie und die Aufgabe der Gemeindeleitung miteinander verknüpft sind und nie – auch nicht in der heutigen Zeit des stets zunehmenden Priestermangels – voneinander abgekoppelt werden dürfen. Denn Gemeindeleitung ist nicht einfach Verwaltung dessen, was vorliegt, sondern immer wieder neue Rückführung des kirchlichen Lebens in der Gemeinde auf jenen Grund, der nicht in der Gemeinde selbst liegt. Dass nämlich Christus selbst seine Kirche führt und dass folglich die Kirche von Christus abhängt und in ihm den wahren Bezugspunkt ihrer Einheit hat, dies sichtbar darzustellen, dazu ist der Priester sakramental ordiniert und gesandt.

Der Priester ist insofern in Person der ständige und bleibende Verweis darauf, dass die Kirche ihren Grund allein in Jesus Christus hat. Kirche entsteht und besteht letztlich allein dadurch, dass der Auferstandene sich Menschen kommuniziert, in Kommunion mit ihnen tritt und sie zur Kommunion miteinander bringt: „Kirche ist das Kommunizieren des Herrn mit uns, das zugleich das wahre Kommunizieren der Menschen miteinander erschafft.“²⁴ Dass Kirche im tiefsten um den Altar herum entsteht, wird vor allem deutlich in der Feier der Eucharistie, der der Priester vorsteht. Und die Christus-Repräsentation des sakramentalen Amtes in der Eucharistie ist der sichtbare Ausdruck der kirchlichen Glaubensüberzeugung, dass Christus der Herr der Kirche ist.

4. Amtlicher Dienst an der Sakramentalität der Kirche

Das sakramental ordinierte Amt ist von daher im Kern Berufung zum Dienst am Taufpriestertum aller Berufenen. Hier liegt der tiefste Grund, dass das Zweite Vatikanische Konzil den Unterschied zwischen dem Taufpriestertum und dem Amtspriestertum gerade nicht auf der glaubensexistenziellen, sondern auf der objektiv-theologischen Ebene gesehen hat: „Das gemeinsame Priestertum der Gläubigen aber und das Priestertum des Dienstes, das heißt das hierarchische Priestertum, unterscheiden sich zwar dem Wesen und nicht bloß dem Grade nach. Dennoch sind sie einander zugeordnet: das eine wie das andere nämlich nimmt je auf besondere Weise am Priestertum Christi teil.“²⁵ Demgemäß gibt es im Verhältnis zwischen Taufpriestertum und Amtspriestertum zwei ekklesiale Formen der Teilhabe am einen Priestertum Christi, einen substanziellen Vorrang des Taufpriestertums, weil das Amtspriestertum in dessen Dienst steht, und einen wesensmäßigen und nicht bloß graduellen Unterschied zwischen beiden Formen der Teilhabe am einen Priestertum Christi.

²⁴ J. RATZINGER, Vom Wiederauffinden der Mitte. Grundorientierungen. Freiburg i. Br. 1997, 35.

²⁵ II. VATICANUM, LG 10.2.

Diese Differenz gilt es wieder wahrzunehmen, zumal in der heutigen Situation der Kirche, in der die Tendenz stark geworden ist, das Spezifische des Amtspriestertums auf der existenziellen Ebene zu sehen und diejenigen, die ein Amt in der Kirche ausüben, gleichsam als qualifiziertere, jedenfalls „mächtigere“ Christen zu betrachten. In dieser Tendenz liegt freilich nicht nur die Wurzel vielfältiger Gestalten eines neuen Klerikalismus, der auch und gerade bei Nicht-Klerikern angetroffen werden kann, sondern auch die Ursache von zahllosen Identitätsdiffusionen im Verhältnis zwischen Laien und Priestern. Angesichts dieser für die Kirche verhängnisvollen Entwicklungen gilt es die konziliare Einsicht zu revitalisieren: Je ernster man den Laien, seine ureigene Berufung und sein authentisches Apostolat nimmt, desto problemloser erschließt sich die katholische Identität des geweihten Priesters. Es gilt dann freilich auch umgekehrt: Je undeutlicher die Identität des Priesters wird, desto mehr droht die göttliche Würde des Laien zu verdunsten.

Von daher versteht es sich, dass nur diese konziliare Schau der Kirche, ihrer Liturgie und des amtlichen Dienstes auch heute in der Lage sein wird, die sakramentale Sicht der kirchlichen Gemeinde zurückzugewinnen, die ihre dichteste Ausdrucksform in der Liturgie findet. Ihr kommt ein grundlegender Stellenwert im kirchlichen Leben zu. Das Konzil versteht die Liturgie als „Vollzug des Priesteramtes Christi“ und seines „Leibes, der die Kirche ist“, und bezeichnet deshalb die Liturgie als jene „heilige Handlung, deren Wirksamkeit kein anderes Tun der Kirche an Rang und Maß erreicht“²⁶. Die Liturgie ist culmen et fons des kirchlichen Lebens, genauerhin der „Höhepunkt, dem das Tun der Kirche zustrebt“, und zugleich „Quelle, aus der all ihre Kraft strömt“²⁷.

Nur wenn die Liturgie im heutigen Leben der Kirche diesen grundlegenden Ort hat und, wo nötig, zurückgewinnt, vermag auch die sakramentale Dimension der Kirche im Allgemeinen und des amtlichen Dienstes im Speziellen wieder deutlicher ins ekklesiale Bewusstsein zu kommen. Dass die Konstitution über die heilige Liturgie am Anfang des Konzils stand, hat zwar zunächst situationsbedingte und pragmatische Gründe gehabt. In der Rückschau auf die vergangenen vierzig Jahre wird man aber urteilen dürfen, dass dies „in der Architektur des Konzils einen guten Sinn hat: Am Anfang steht die Anbetung. Und damit Gott“²⁸. Dass die Kirche sich aus der Anbetung Gottes herleitet und wieder in sie mündet, war die eigentliche Sinnbestimmung der Liturgiekonstitution, die heute nichts an Aktualität eingebüßt hat. Denn nur dann, wenn die Liturgie als „Werk der Erlösung der Menschen und der vollendeten Verherrlichung Gottes“²⁹ verstanden und gefeiert wird, stehen nicht unsere eigenen Erfahrungen im Mittelpunkt, sondern vielmehr das großartige Geschenk Gottes, das nicht aus unserer Erfahrung stammt, sondern sie vielmehr übersteigt. Diese grundlegende konziliare Idee einer nicht nur erfahrungsgesättigten, sondern vor allem gottvollen Liturgie, in deren Dienst das ordinierte Amt stehen darf, gilt es heute wiederzugewinnen – und vor allem zu feiern.

²⁶ II. VATICANUM, SC 7.

²⁷ SC 10.

²⁸ J. RATZINGER, Die Ekklesiologie der Konstitution *Lumen gentium*. In: DERS., Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als Communio. Augsburg 2002, 107–131, zit. 109.

²⁹ II. VATICANUM, SC 5.

Metropolit Michael Staikos, Wien

Liturgie als Leben

*Gedanken aus ökumenisch-orthodoxer Sicht**

Die Wichtigkeit der Liturgie liegt in der Tatsache, dass sie das eigentliche Zentrum des religiösen Lebens in allen Kirchen bildet und trotzdem ist sie in unseren Tagen einer Krise ausgesetzt.

Auch in der orthodoxen Kirche spielt bis heute der Gottesdienst mit der Heiligen Liturgie als Mittel- bzw. Höhepunkt die wesentlichste Rolle im kirchlichen und spirituellen Leben der Orthodoxen. Man kann fast sagen, dass die Heilige Eucharistie das Herz jedes religiösen Lebens, aber auch der Theologie in der Orthodoxen Kirche darstellt und das Zentrum der Einheit der Kirche ist.¹

Unter liturgischem Leben versteht man in der Orthodoxen Kirche alle liturgischen Handlungen und Feiern, wobei mit dem Begriff Hl. Liturgie oder Göttliche Liturgie die Hl. Eucharistie gemeint ist. Mit dem liturgischen Leben ist auch in der Orthodoxen Kirche das sakramentale Leben sehr eng verbunden, denn der Vollzug der Sakramente bzw. der Mysterien stellt eben das liturgische Leben dar. So bilden Liturgie, Mysterien bzw. Sakramente und Leben der Christen eine Ganzheit.

Daher stellt das liturgische und sakramentale Leben nicht etwas „Fremdes“ dar oder etwas, das „neben“ dem Leben der Christen abläuft. Das bedeutet die Überwindung der Dualismen von sakral und profan.²

Das Ziel, zu dem die orthodoxe Liturgie den Menschen führt, ist die Teilnahme am mystischen Leben Christi. Daher hat das christozentrische und mystische Leben derjenigen, die an der Liturgie bewusst teilnehmen, nicht statischen, sondern dynamischen Charakter und infolgedessen ist die Orthodoxie nicht Passivität und Negativität, nicht Gleichgültigkeit gegenüber den Dingen dieser Welt, der Wissenschaft, der sozialen Tätigkeit, der Kultur; kein krankhafter Mystizismus, der sich von den kulturellen Werten und Gütern fernhält. Der orthodoxe Gottesdienst ist im höchsten Sinne des Wortes ein echter Menschendienst³, nicht zuletzt im Sinne der Kirchenväter, die, wie man sagt, theologisiert indem sie anthropologisiert haben.

Die Liturgie ist nichts anderes als der gelebte und irgendwie – mehr indirekt als direkt – auch der gelehrte Glaube. Deshalb ist das in den liturgischen Handlungen und Texten enthaltene theologische Gedankengut eine lebendige Quelle der Dogmatik und der ganzen Theologie.⁴ Die Liturgie ist Selbstoffenbarung und Epiphanie der Kirche und jede liturgi-

* Zu diesem Beitrag habe ich mein Referat in bearbeiteter Form herangezogen: M. STAIKOS, Liturgie als Quelle des Lebens. In: Ausverkauf unserer Gottesdienste? Ökumenische Überlegungen zur Gestalt von Liturgie und zu alternativer Pastoral. Hg. K. Schlemmer. Würzburg 2002, 72–81.

¹ Vgl. G. LARENTZAKIS, Das Sakrament der heiligen Eucharistie in der orthodoxen Kirche. In: Eucharistie und geistliches Amt im ökumenischen Dialog. Hg. Ch. Gleixner für das Pastoralamt der Erzdiozese Wien. Wien 1978, 9–13.

² Vgl. G. LARENTZAKIS, Die Orthodoxe Kirche. Ihr Leben und ihr Glaube. Graz 2000, 171.

³ Ebd. 997ff.

⁴ E. THEODOROU, Theologie und Liturgie. In: Theologia 55 (1984) 169–192, hier 173.

sche Handlung ist stets ein Ereignis in der Kirche, durch die Kirche und für die Kirche.⁵ Gottesdienst und Kult bilden in der Orthodoxie die hauptsächliche Äußerungen des kirchlichen Lebens.

Wie schon erwähnt, versteht man in der Orthodoxen Kirche unter liturgischem Leben alle liturgischen und sakramentalen Handlungen. Als „Heilige“ oder „Göttliche“ Liturgie wird jedoch immer nur die Heilige Eucharistie genannt. Daher ist das sakramentale Leben dem liturgischen eng verbunden, denn die Feier, der Vollzug der Sakramente bildet den Mittelpunkt des gesamten spirituellen und liturgischen Lebens überhaupt.

Eine Abtrennung des liturgischen Lebens vom Alltagsleben gibt es für die orthodoxen Christen nicht. Also bedeuten ihnen Liturgie und Sakramente nicht etwas, das neben dem normalen Leben abläuft, sich an Sonntagen erledigt, auch nicht etwas Äußerliches, das durch Verordnungen geregelt wäre, die man zu erfüllen hat. Vielmehr gehört es als wesentlicher Bestandteil zu ihrem Leben, von innen her, existentiell. Hans Georg Beck, ein Kenner der orthodoxen und der byzantinischen Welt, bemerkt: Die Liturgie sei „das packendste Denkmal der ostkirchlichen Frömmigkeit und des gesamten religiösen Typs, den die Ostkirchen verkörpern [. . .]. Sie umfasst die Theologie und wird eines ihrer beredtesten Zeugnisse, sie übernimmt die moralische Unterweisung, sie sorgt sich um Kaiser und Reich, um die großen Augenblicke im menschlichen Leben, um Krieg und Frieden, um alle Stände und um die kleinen Einzelheiten des täglichen Lebens“⁶. Beck übertreibt nicht, denn die Liturgie repräsentiert tatsächlich in einer Art Mikrokosmos die gesamte Wirklichkeit des Himmels und der Erde und fördert dadurch die Vervollkommnung des Menschen. Folgerichtig bildet sie auch den Kulminationspunkt, den Höhepunkt des spirituellen Lebens der Christen und stellt zugleich den idealen Weg zur göttlichen Herrlichkeit dar, ohne den konkreten Menschen und die irdische, harte Realität zu ignorieren oder nach Art der Weltflucht wegzuspiritualisieren.

Was ist also Liturgie? Das griechische Wort „leiturgia“ bedeutet „öffentliches Werk“ (leitos = Öffentlichkeit und ergon = Werk), Werk am Gemeinwesen, und zwar Gottes Werk an uns. Gott kommt, wir nehmen ihn liebend an und beten ihn dankbar an.

Die Liturgie als Weitergabe und Vermittlung des Geheimnisses des Glaubens wird zum „Ort der spirituellen Schule“. In dieser „Schule“ wird aber nicht nur von Priestern gelesen und gepredigt. Manche Bischöfe setzen eigene Prediger aus dem Laienstand ein, Menschen, die beauftragt werden, die Predigt zu halten. Die Gläubigen wohnen also nicht nur bei, sie nehmen vielmehr teil, feiern mit, erleben mit, was es heißt, untereinander und mit Gott in Gemeinschaft zu treten.

Man kann nicht sagen, die geistliche Erfahrung rund um Liturgie und Eucharistie wäre in orthodoxen Kirchen ebenso, wie dies im Westen verstanden und praktiziert wird. Denn die innere Anteilnahme kann auch durch Schweigen und Inaktivität im kirchlichen Raum erfolgen, das emotionell intensive Miterleben erfordert nicht notwendig ein aktives Mittun. Damit will ich nichts entschuldigen und nichts relativieren, ich will nur einen weiteren Aspekt orthodoxer Spiritualität ins Blickfeld rücken. Eine Erfahrungsrichtung, die auch bei uns nicht überall voll entwickelt und daher auch nicht voll realisiert wird, weil sie nicht allen voll bewusst ist: die stille Innenschau.

⁵ Ebd. 183.

⁶ H. G. BECK, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. München 1959, 235.

Im Cherubim-Hymnus, gesungen vor dem großen Einzug der Übertragung der Gaben auf den Altar, heißt es, dass wir alle, die wir Cherubim auf Erden abbilden und der lebensschaffenden Dreieinigkeit den Lobgesang singen, uns vorbereiten, indem wir alles irdische Sinnen ablegen, damit wir Christus als den König des Alls empfangen, der von den Engelscharen begleitet wird.⁷ Dadurch kommt nicht nur der Abbildcharakter der irdischen Liturgie als ein Spiegelbild der himmlischen zum Ausdruck, sondern auch deren Verbindung.

Die Verbindung der himmlischen mit der irdischen Wirklichkeit verdeutlicht und intensivierte sich Schritt für Schritt durch das eucharistische Geschehen selbst. Alles zielt hin auf die großen Momente der Wandlung des Brotes in den tatsächlichen Leib des Herrn und des Weines in sein tatsächliches Blut, auf die Kommunion der Gläubigen in beiderlei Gestalt. Somit wird auch die Christuslehre und die Lehre vom Heiligen Geist noch einmal manifestiert und von den Gläubigen bekannt in einem Schlusslied: „Gesehen haben wir das wahre Licht, himmlischen Geist empfangen, wahren Glauben gefunden, die unteilbare Dreieinigkeit beten wir an. Denn sie hat uns erlöst.“

Gerade in den Texten und Hymnen dieser zentralen Momente wird die innigste Einheit nicht nur der Gläubigen untereinander und mit Gott manifestiert, sondern auch die universale Einheit des ganzen Kosmos, des Himmels und der Erde, der ganzen Menschheit ohne zeitliche oder räumliche Begrenzung. Wenn man die orthodoxe Heilslehre so formuliert, dann ist das nicht nur theologisch-spekulativ zu verstehen, sondern real und wirklich. Denn der orthodoxe Mensch sieht keine Trennwand zwischen oben und unten, weder räumlich noch zeitlich.

Und wenn wir die feierlichen liturgischen Texte und Hymnen ansehen, dann stellen wir mit großem Erstaunen fest, dass während dieser Vereinigung alle Grenzen gesprengt werden: Die Vorväter und die Väter, die Patriarchen und die Propheten aus der alttestamentlichen Zeit, die Apostel und Verkünder, die Evangelisten und die Gottesmutter aus der neutestamentlichen Zeit, sie alle werden besungen. Sie alle werden ohne jede Unterscheidung oder Klassifizierung in einem Atemzug der großen Gott-Mensch-Gemeinschaft zugerechnet.

Aber auch wir, du und ich, gehören zu dieser Gemeinschaft, wir alle sind aufgenommen, angenommen, geborgen. Es nie zu vergessen und auch jene nicht, die den Weg erst suchen, dazu fordert uns die Kirche heute noch auf: „Wir bringen diesen geistigen Gottesdienst dar [. . .] für alle, an die jeder denkt.“

Die lebensspendende Quelle ist in der Orthodoxen Kirche nicht nur die Gottesmutter, die unter vielen Namen auch diese Bezeichnung trägt, sondern hauptsächlich der Gottesdienst, mit der Göttlichen Liturgie an der Spitze. Nach orthodoxem Glauben bildet er, wie schon erwähnt, mehr als nur einen Teil des Christenlebens. Vielmehr opfert der orthodoxe Gläubige Gott sein gesamtes Leben, um aus jeder Stunde des Tages eine Stunde der Gottesgemeinschaft zu machen und auf diese Weise den paradiesischen Urzustand der vollen Gott-Mensch-Gemeinschaft wieder herzustellen oder ihm wenigstens einen Schritt näherzurücken.

Wohl findet ein Gottesdienst zu konkreten Zeiten des Tages statt, doch das sind nur festgelegte Zeiten des Gebets. Derlei Festlegungen bilden einen Anfang, den Beginn, gleichsam den Einstieg der Seele des Menschen in eine Haltung, die mit der Zeit das gesamte

⁷ Vgl. Die göttliche Liturgie der orthodoxen Kirche. Deutschgriech.-kirchenslawisch. Hg. Kallis. 1989.

Leben zum Gottesdienst werden lässt, weil sich das gesamte Leben in Gemeinschaft mit Gott gestaltet.

Sieht man die Dinge so, dann drückt der Gottesdienst etwas aus, nämlich die liebende Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch. Der Mensch empfängt dankbar und lobpreisend die Liebe und die Barmherzigkeit des dreieinigen Gottes und schenkt – als Gegengabe – sein Herz. Dieses Herz kehrt ständig um, dankt, preist Gott und versucht immer wieder, durch neue Worte der Liebe (wir nennen sie „Gebet“), der göttlichen Liebe würdig zu sein und befähigt zu werden, die Gemeinschaft mit Gott zu erlangen.

Der kirchliche Gottesdienst hat, wie gesagt, einen vollkommenen Höhepunkt: die Heilige Eucharistie. Es gibt kein Sakrament, das die Vereinigung des Menschen mit dem Leib des Gekreuzigten und Auferstandenen tiefer gestaltet als dieses, und deshalb haben die orthodoxen Christen schon immer die Eucharistie als das Zentrum des Gottesdienstes angesehen. Und weil Himmel und Erde eine Einheit bilden ist der irdische Gottesdienst der Menschen die Fortsetzung des himmlischen Gottesdienstes der Engel – zur Ehre Gottes und des Auferstandenen. Aus diesem Grund bezeichnen die Kirchenväter die Feier der Heiligen Eucharistie als das höchste Fest, das in den Himmeln und auf der Erde stattfinden kann. Denn jedes Mal, wenn wir Eucharistie feiern, dann feiern wir das Osterfest, d. h. den Übergang aus dem Tod ins Leben, aus dem Land der Toten in das Land der Lebenden, aus der Knechtschaft in die Freiheit.

Dadurch wird die Eucharistiefeier zum Zentrum des orthodoxen Gottesdienstes und zur Quelle des liturgischen Lebens.⁸ Wie sehr viele heilsgeschichtliche Ereignisse nicht nur einen symbolischen, sondern auch einen existentiellen Charakter haben, so ist auch die Eucharistiefeier etwas Einmaliges: nicht Symbolik und nicht Gedenken, sondern Ausdruck eines konkreten Ereignisses im konkreten Leben eines konkreten Menschen. Das wird in der orthodoxen Kirchensprache durch das Wort „heute“ ausgedrückt: Heute wird Christus von der Jungfrau geboren, heute im Jordan getauft, heute ans Kreuz geschlagen, und heute steht er auf. Das alles geschieht, und zwar jetzt gerade, in dieser Stunde, erstrangig natürlich in der Eucharistiefeier, wo der glaubende Christ nicht Beobachter oder Zeuge ist, sondern zum Betroffenen und Mitgestalter wird. Denn die Eucharistiefeier lässt uns den Tod und die Auferstehung ja miterleben, also kann sie gar kein Symbol darstellen, sie muss ein konkretes Ereignis sein, das hier und heute stattfindet. Aus diesem Grund darf ein Priester nicht mehr als eine Eucharistie pro Tag feiern und auf dem selben Altar darf an einem Tag nicht mehr als eine Opfergabe dargebracht werden.

Aus diesen Ausführungen wird ersichtlich, dass in der orthodoxen Liturgie nicht der Ritus den Vorrang hat, sondern vielmehr, dass das liturgische Leben von einem feierlichen Charakter geprägt und getragen wird, in welchem sich primär das Persönliche entfalten kann, allerdings im Rahmen eines streng festgelegten Ritus. So spricht der Jahrhunderte alte orthodoxe Liturgieritus noch immer die orthodoxen Gläubigen in ihrem Herz an und die Liturgie ist so lebendig, dass man von der Notwendigkeit einer Liturgiereform in der Orthodoxie nicht sprechen kann.

In diesem Sinne hat die orthodoxe Welt einerseits die Liturgiereform des II. Vatikanischen Konzil mit großer Genugtuung begrüßt, nicht nur weil die Landessprache zugelassen und liturgische Elemente aus den Kirchenvätern der ungeteilten Frühkirche aufgenommen

⁸ Vgl. Georgios (Kapsanis), *Themata Ekklesiologias kai Poimantikis* (griech.). Agion Oros 1999, 35ff.

wurden, sondern weil dem statischen Charakter der damaligen lateinischen Liturgie eine neue Lebendigkeit und eine erweiterte Dimension der Teilnahme des Kirchenvolkes ermöglicht wurde.

Andererseits kann die Orthodoxie kein Verständnis aufbringen für die Tatsache, dass die großartige Reform durch die Liturgiekonstitution des II. Vatikanums von manchen Kreisen missverstanden wurde und diese meistens in guter Absicht zu Erneuerungen, Ergänzungen und Formen des Gottesdienstes führte, die weder in der Kompetenz von örtlichen Liturgiekommissionen gehören, noch der Zeit Widerstand halten können. Das Ergebnis war – aus orthodoxer Sicht –, dass die Euphorie bald erloschen war und viele Gläubigen geistig und spirituell Heimatlos wurden, so dass man heute in der Röm.-Kath. Kirche eine gewisse liturgische Armut feststellen kann, die bei einer Kirche mit urchristlichen Wurzeln und langer liturgischer Tradition nicht zu rechtfertigen ist. Diesem Umstand will man durch weitere Reformen in Gestaltung und Musik bzw. Einführung von neuen Gottesdiensten für Alte, Junge, Kinder usw. entgegenreten. Aber auch dieser Versuch scheint zum Scheitern verurteilt zu sein, weil er weder dem Geist noch der weitsichtigen Perspektive und der Tradition der Kirche entspricht. Die Kirche kennt zwar keine Typolatrie, sie zieht jedoch klare Linien, die die Entfaltung der persönlichen Frömmigkeit und Freude der Gläubigen an die Mysterien Christi umrahmen, und diese Linien sind zu akzeptieren.

Liturgie ist nicht irgend ein Dienst an Gott, sondern die Offenbarung des Königreiches Gottes auf Erden mit der wahren Anwesenheit Christi inmitten seines Volkes. Wenn Gottesdienst und Heilige Eucharistie in diesem Geist der Kirche in der Kirche und für die Kirche gefeiert werden, dann sind diese Gottesdienste nicht einfache Riten oder Ausdrucksformen der Frömmigkeit, sondern Quellen des Lebens. Quellen der Auferstehung. Und sie schenken Verklärung und Heil, weil die Dimension der liturgischen Tradition der orthodoxen Kirche eine eschatologische ist; sie bedeutet erlebte Erfahrung und gibt uns einen Vorgeschmack des Reiches Gottes auf Erden. Sie zeigt, dass die Gemeinschaft mit Gott keine Utopie mehr ist.⁹

Weitere Literatur:

N. KABASILAS, Das Buch vom Leben in Christus. In: Sakramentalmystik der Ostkirche. Übs. v. G. Hoch. Hg. E. v. Ivanka. Klosterneuburg – München 1958.

E. THEODOROU, Die Diakonische und soziale Dimension des griechisch-orthodoxen liturgischen Lebens. In: Theologia 55 (1984) 996–1011.

⁹ Vgl. M. STAIKOS, Auferstehung. Von erlebter orthodoxer Spiritualität. Wien 2000, bes. 42–49.191–196.

Christian Grethlein, Münster

Die Liturgiereform des II. Vatikanischen Konzils aus evangelischer Sicht

Eine Reform auf dem Weg der stets zu reformierenden Kirche

Es ist historisch noch nicht erforscht, welchen direkten Einfluss die Liturgiereform des II. Vatikanums auf die liturgische Arbeit in den evangelischen Kirchen¹ hatte. Die entsprechenden Akten und Protokolle der für die Agendenreform in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zumindest im ersten Teil grundlegenden Lutherischen Liturgischen Konferenz sind noch nicht allgemein zugänglich², ganz zu schweigen von den Unterlagen der einzelnen Landeskirchen. Systematisch gesehen sind jedoch Ähnlichkeiten und Konvergenzen zwischen konziliarer Liturgiereform und reformatorischem Gottesdienstverständnis, das sich ja wesentlich durch seine biblische Perspektive konstituiert, unübersehbar. Pointiert will ich diesen in zwei Thesen nachgehen:

1. Die Liturgiereform des II. Vatikanums bringt grundlegende reformatorische bzw. biblische Perspektiven zum Gottesdienst zur Sprache und erinnert so die evangelischen Kirchen in einer schwierigen Situation des gottesdienstlichen Lebens an das eigene – teilweise vergessene – Innovationspotential.
2. Umgekehrt eröffnet die Liturgiereform des II. Vatikanums einen Reformprozess der Kontextualisierung³, der in der römisch-katholischen Kirche heute durch innerkirchliche Auseinandersetzungen⁴ aus dem Blick zu geraten droht und auf dessen Potential Impulse gegenwärtiger evangelischer Liturgik aufmerksam machen können.

Diese beiden Thesen will ich in drei Abschnitten genauer entfalten: Zuerst muss als geschichtlicher Hintergrund kurz der reformatorische Neuansatz hinsichtlich des Gottesdienstverständnisses in Erinnerung gerufen und an die Probleme der sog. Agenda 1 erinnert werden. Von da aus kann die erste These entfaltet werden, also die Liturgiereform des II.

¹ Angesichts der Pluriformität evangelischer Christenheit muss ich mich im Folgenden regional auf den Bereich der Kirchen im deutschen Sprachraum und konfessionell auf die Tradition Luthers beschränken, die aber im liturgischen Bereich weitgehend auch für andere reformatorische Traditionen grundlegend war.

² Einen ersten Einblick gibt die akribisch aus den Quellen gearbeitete Habilitationsschrift von H. SCHWIER, *Die Erneuerung der Agenda. Zur Entstehung und Konzeption des „Evangelischen Gottesdienstbuches“*. Hannover 2000; Schwier konnte keine direkten Einwirkungen oder Übernahmen aus der Liturgiekonstitution feststellen. Erst im Sommer 2003 wurde mit der Archivierung des ca. 300 Ordner umfassenden Aktenbestandes der Konferenz begonnen.

³ Vgl. zu diesem Begriff die anlässlich der 3. Konsultation der Studiengruppe „Gottesdienst und Kultur“ des Lutherischen Weltbundes 1996 formulierte Erklärung von Nairobi über Gottesdienst und Kultur „Herausforderungen und Möglichkeiten unserer Zeit“ (dt. Übersetzung in: *Christlicher Gottesdienst: Einheit in kultureller Vielfalt*. Hg. A. Stauffer. Genf 1996 – Hannover 1997, 29–35).

⁴ K. RICHTER hat die wesentlichen hier strittigen Punkte klar in seiner kritischen Rezension von J. RATZINGER, *Der Geist der Liturgie*. Freiburg 2000, in: *ThRev* 96 (2000) 324–326, herausgearbeitet. Aus evangelischer Perspektive sehe ich diese Auseinandersetzung mit Bedauern, da die Position (des späten) Ratzingers den für ökumenische Arbeit unerlässlichen Bezug auf die biblischen Perspektiven weitgehend zugunsten von (angeblichen) Traditionselementen verlässt und so weder für die Ökumene noch die Kontextualisierungsaufgaben weiterführende Impulse enthält.

Vatikanums in ihrem reformatorischen, näherhin biblischen Gehalt rekonstruiert werden. Dabei stößt man aber auf Unausgeglichenheiten, die in einem letzten Abschnitt aus evangelischer Perspektive als grundlegend reformbedürftig erscheinen.

1. Reformatorischer Neuansatz

1.1 Auch Luthers Gottesdienstverständnis ist – wie seine sonstige Theologie – nur aus der damaligen kirchlichen Situation und seinem Bemühen zu verstehen, diese aus der Perspektive des Evangeliums kritisch zu verändern. In seiner grundlegenden liturgischen Schrift „Von Ordnung Gottesdiensts in der Gemeinde“ (1523) konstatiert der damalige Wittenberger Theologieprofessor:

„Drey grosse mißbreuch sind ynn den gottis dienst gefallen. Der erst, das man gottis wort geschwygen hat, und alleyn geleyen und gesungen ynn den kirchen, das ist der ergiste missbrauch. Der ander, da Gottis wort geschwygen gewesen ist, sind neben eyn kome so viel unchristlicher fabeln und lügen, beyde ynn legenden, gesange und predigen, das greulich ist tzu sehen. Der dritte, das man solchen gottis dienst als eyn werck than hatt, da mit gottis gnade und selickeyt zu werben, da ist der glaub untergangen, und hatt yderman zu kirchen geben, stifften, pfaff, munch und nonnen werden wollen“ (WA 12,35,10–18).⁵

Grundlegend ist damit für Luther die klare inhaltliche Bestimmtheit von Gottesdienst. Gleichsam das Vorzeichen vor der Klammer muss sein, „das das wort ym schwang gehe“ (WA 12,37).⁶ Damit steht – wie auch sonst in der Theologie – Christus als das Wort Gottes im Mittelpunkt des Interesses.

Von daher ist Luther – wie schon die erhebliche Differenz zwischen den beiden von ihm erarbeiteten Gottesdienstformularen der Formula missae und der Deutschen Messe⁷ zeigt – bei den einzelnen Gestaltungsfragen sehr flexibel⁸, wenn nur nicht das Evangelium verdunkelt wird. Entscheidend ist dabei aber nicht die bloße Verlesung von Texten; vielmehr muss das biblische Wort verstanden werden. Dafür galt ihm die Predigt als Garant.

Diese Konzentration auf das Verstehen des Evangeliums führte auch zu Luthers schroffer Ablehnung des damals üblichen Kanongebets mit seiner Opfer-Auffassung, und zwar vor allem in zweifacher Hinsicht:

- Grundlegend verdunkelte die Betonung des priesterlichen Handelns das „beneficium“ Christi, und zwar sowohl hinsichtlich des meritatorischen Anspruchs als auch der Herausstellung des priesterlichen Mittlercharakters.
- Der für die Gemeinde nicht hörbare Vollzug des Gebets widersprach dem reformatorischen Grundimpuls der öffentlichen Verkündigung mit seinen katechetischen Implikationen. Dies zeigt sich schon daran, dass bei anfänglichem Beibehalten traditioneller li-

⁵ Der Liturgiewissenschaftler H. B. MEYER, Eucharistie. Regensburg 1989 (GDK 4) 252, weist auf ganz ähnliche Problembereiche der gottesdienstlichen Situation am Vorabend der Reformation hin.

⁶ Vgl. unter Rekurs auf semiotisches Instrumentarium K.-H. BIERITZ, Daß das Wort im Schwang gehe. Lutherischer Gottesdienst als Überlieferungs- und Zeichenprozeß. In: DERS., Zeichen setzen. Stuttgart 1995, 82–106.

⁷ S. die Gegenüberstellung und Kommentierung in Ch. GRETHLEIN, Grundfragen der Liturgik. Gütersloh 2001, 93–96.

⁸ Vor allem wollte Luther „die schwachen gewissen ... schewen [sc. schonen, C.G.]“ (WA 12,48).

turgischer Stücke sofort das laute Sprechen der Einsetzungsworte zur Gemeinde einen gravierenden Unterschied zur bisherigen Messfeier markierte.⁹

Wie inzwischen die Forschung gezeigt hat, entfielen aber auch bei den weiteren Veränderungen inhaltlich nicht Anamnese, Epiklese, Bitte um Vollendung und Schlussdoxologie, sondern sie wurden in andere Gattungen, nämlich Gemeindelied und Vermahnung transformiert.¹⁰ Dabei erscheint im Nachhinein der Wechsel der Kommunikationsform hinsichtlich der Vermahnung vor allem vom Inhalt des Dankens her als problematisch, ganz abgesehen von dem damals nicht gegenwärtigen Verlust der Kontinuität zum Wirken Jesu durch die Berakha-Tradition.

1.2 Schon bald traten aber – entgegen den Intentionen Luthers – die Grundimpulse zum Gottesdienstverständnis hinter die konkreten Ausformungen zurück. Dadurch ging die im reformatorischen Ansatz durch die Orientierung am Nutzen des Evangeliums für die Menschen angelegte Dynamik verloren. Dies führte schließlich in der Mitte des 20. Jahrhunderts zur Entstehung eines Agendenwerks¹¹, das Peter Cornehl als „die umfassendste liturgische Restauration, die es in der Geschichte des evangelischen Gottesdienstes in Deutschland je gegeben hat“¹², charakterisierte.

Programmatisch formulierte Christhard Mahrenholz: „Es gibt kein durchschlagendes theologisches Argument dafür, die Tradition, die uns gottesdienstlich mit der alten Kirche und der Ökumene verbindet, ohne zwingende Not aus ästhetischen, pädagogischen, missionarischen oder sonstigen Gründen fahren zu lassen und uns aus der noch vorhandenen Gemeinschaft der Kirchen auf dem Gebiete des gottesdienstlichen Lebens herauszulösen“¹³. Das, was sich im Kirchenkampf bewährt hatte, wurde formal in die neue Zeit überführt. Doch der neue politische, kulturelle und gesellschaftliche Kontext veränderte die Verstehensprozesse und damit auch den Zugang der meisten Menschen zum Gottesdienst, ohne dass in der liturgischen Theoriebildung ein Ort zur Reflexion dieser Veränderungen vorgesehen worden wäre. Pointiert formuliert: Das reformatorische Grundanliegen, dass „das Wort im Schwang gehe“, wurde gerade verfehlt.

Ein Vergleich dieser – interessanterweise durchaus auch ökumenisch argumentierenden – Gottesdienstkonzeption mit der des II. Vatikanums lässt erkennen, dass dessen Liturgiereform nicht nur hinsichtlich der innerkatholischen Entwicklung, sondern auch der damaligen gottesdienstlichen Konzeption in den evangelischen Kirchen eine „kopernikanische Wende“ genannt werden kann. Genauer: Die Liturgiereform erinnert evangelische Kirchen in der Umbruchsituation der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts an die reformatorischen Grundeinsichten zum Gottesdienst.

⁹ Vgl. M. JOSUTTIS, Theologie des Gottesdienstes bei Luther. In: F. WINTZER [u. a.], Praktische Theologie. Neukirchen-Vluyn ⁵1997, 34.

¹⁰ Vgl. H.-Ch. SCHMIDT-LAUBER, Die Eucharistie. In: Handbuch der Liturgik. Hg. ders. [u. a.]. Göttingen ³2003, 217f.

¹¹ Zum Hintergrund in der Perspektive der Agendenväter Ch. MAHRENHOLZ, Die Agende für evangelisch-lutherische Kirchen und Gemeinden. Bd. 1. In: J LH 3 (1957) 1–32; K. F. MÜLLER, Die Agendenarbeit in den Landeskirchen der Evangelischen Kirche Deutschlands von 1945 bis 1956. In: J LH 3 (1957) 79–101.

¹² P. CORNEHL, Gottesdienst VIII. Evangelischer Gottesdienst von der Reformation bis zur Gegenwart. In: TRE 14 (1985) 77.

¹³ Ch. MAHRENHOLZ, Kompendium der Liturgik. Agende I für evangelisch-lutherische Kirchen und Gemeinden und Agende I für die Evangelische Kirche der Union. Kassel 1963, 17.

2. Die Liturgiereform des II. Vatikanums als Erinnerung an den reformatorischen Impuls¹⁴

2.1 Liest man nach der Lektüre der Agenda 1 und der in ihrem Umkreis entstandenen Schriften von Mahrenholz u. a. die Liturgiekonstitution des II. Vatikanums, so ist bei etwaiger chronologischer Zeitgleichheit die sachliche Ungleichzeitigkeit unübersehbar. Das dynamische Programm des „aggiornamento“ führt gegenüber dem Festhalten an Einsichten aus dem Kirchenkampf in neue Horizonte.

Schon bei oberflächlicher Lektüre fällt die große sachliche Nähe wichtiger Passagen von Sacrosanctum Concilium zu reformatorischen Grundeinsichten auf:

- Gottesdienst wird nicht auf die kultische Dimension verengt, sondern als für die Gestaltung des ganzen menschlichen Lebens wichtige Kommunikationsform gesehen. Bereits der erste Satz der Liturgiekonstitution weist auf diese Aufgabe der Liturgie hin, nämlich „das christliche Leben unter den Gläubigen mehr und mehr zu vertiefen“ (SC 1). Gottesdienst ist demnach – wie die vorkonziliar gebräuchliche, von den Reformatoren scharf kritisierte Übung der sog. Stillen Messen nahe legen konnte – kein zu vollziehendes Werk (Einzelner), sondern ein Geschehen, das auf das ganze Leben der feiernden Gemeinde ausstrahlen soll. Dem entsprechen auch die Mahnungen zu größerer Einfachheit und Verständlichkeit der Liturgie, ja zur Anpassung an die „Fassungskraft der Gläubigen“ (SC 34). Die grundsätzliche Zulassung der Volkssprache ist eine logische Konsequenz hieraus (vgl. SC 36; 54; 63).
- Diesem Grundansatz entspricht das dialogische Gottesdienstverständnis, das die katabatisch-heiligende und die anabatisch-anbetende Bewegung jedes christlichen Gottesdienstes in ein angemessenes Verhältnis setzt. Die Liturgiekonstitution nimmt hier sachlich direkt die sog. Torgauer Formel auf, also die Formulierung des Gottesdienstverständnisses durch Luther anlässlich seiner Predigt zur Einweihung der Torgauer Schlosskirche. Luther predigte 1544: „das nichts anders darin geschehe, denn das unser lieber Herr selbs mit uns rede durch sein heiliges Wort, und wir widerumb mit jm reden durch Gebet und Lobgesang“ (WA 49,588); der entsprechende Konzilstext lautet: „Denn in der Liturgie spricht Gott zu seinem Volk; in ihr verkündet Christus noch immer die Frohe Botschaft. Das Volk aber antwortet mit Gesang und Gebet“ (SC 33).
- Die daraus resultierende Aufwertung der Gemeinde in ihrer Bedeutung für den Gottesdienst, wie sie in SC 14 formuliert wird („volle, bewusste und tätige Teilnahme“ aller Gläubigen), wird im Konzilstext durch expliziten Bezug auf die für reformatorisches Kirchen- und Amtsverständnis grundlegende biblische Textstelle 1 Petr 2,9 begründet. Das in der Taufe begründete allgemeine Priestertum wird hier also in seiner konstitutiven Bedeutung für den Gottesdienst erkannt. Dem reformatorischen Gottesdienstverständnis entspricht hier auch die Betonung der Homilie im Gottesdienst (SC 52).
- Schließlich stellt das Gottesdienstverständnis des II. Vatikanums Christus in den Mittelpunkt des liturgischen Geschehens, indem es das Pascha-Mysterium als inhaltliches Zentrum beschreibt (SC 6 u.ö.).¹⁵

¹⁴ S. hierzu ausführlicher GRETHLEIN (s. Anm. 7) 107–119.

¹⁵ S. hierzu ausführlicher I. PAHL, Das Paschamysterium in seiner zentralen Bedeutung für die Gestalt christlicher Liturgie. In: LJ 46 (1996) 71–93.

2.2 Von daher verwundert es nicht, dass – ohne dass ich dies historisch belegen kann – die ins Evangelische Gottesdienstbuch mündende Agendenreform sachlich wesentliche Impulse des II. Vatikanums und damit zugleich der Reformation und/bzw. der biblischen Tradition aufnimmt. Dies gilt sowohl hinsichtlich der liturgischen Kriterien als auch konkreter inhaltlicher Ausgestaltung.

Das erste der „sieben maßgeblichen Kriterien“ des 1999 von den meisten evangelischen Landeskirchen des deutschen Sprachraums approbierten Evangelischen Gottesdienstbuchs, das m. E. zugleich einen Charakter als Leitkriterium hat, nimmt das Anliegen der „plena, conscia atque actiosa participatio“ (SC 14) direkt auf: „Der Gottesdienst wird unter der Verantwortung und Beteiligung der ganzen Gemeinde gefeiert.“¹⁶ Zwar war die Beteiligung der Gemeinde auch schon bei der Agende 1 ein Ziel; durch die historische Fixierung bezog sich dies aber nur auf festliegende Responsorien u. ä., nicht auf mündigen Menschen angemessene Kommunikationsformen. Damit tritt endlich wieder das Anliegen des allgemeinen Priestertums aller Getauften liturgisch ins Blickfeld. Ohne einem u. a. die Bedeutung der rezeptiven Teilnahme vernachlässigenden Aktionismus zu huldigen, ist die Dominanz des Pfarrers bzw. der Pfarrerin in den meisten evangelischen Gottesdiensten bedrückend und widerspricht z. B. den paulinischen Einsichten in die Vielfalt der Charismen und deren Bedeutung für Gemeindeaufbau und -gottesdienst.

Zu einer solchen anzustrebenden Beteiligung gehört auch die Wiedergewinnung des in der Tradition der jüdischen Berakha stehenden Eucharistiegebets. Zwar hat es hiergegen vereinzelte Einsprüche gegeben, die die besondere Bedeutung der Einsetzungsworte als Verkündigungsgeschehen betonen und im eucharistischen Hochgebet eine Vermischung von menschlichem Tun und göttlichem Handeln fürchten.¹⁷ Doch ist mittlerweile deutlich, dass diese Einwände nicht stichhaltig sind. Denn zum einen spricht der neutestamentliche Kontext der Einsetzungsworte „von einem gegenwärtigen Handeln der Gemeinde [. . .], das durch die Heilswirkung der Worte und Taten Jesu ‚in der Nacht seines Dahingegebenwerdens‘ legitimiert ist und sich dieser Heilswirkung in ihrem gottesdienstlichen Handeln in Dankgebet und Lobpreis unterstellt“; zum anderen verfehlt die Behauptung einer Diastase von göttlichem und kirchlichem Handeln „das Proprium der neutestamentlichen und altkirchlichen Herrenmahlstradition, geht es in ihnen doch zentral um ein Handeln der Gemeinde (1 Kor 11,25b), zu dem sie durch das Handeln Jesu, dessen sie ‚gedenkt‘, ermächtigt ist [. . .]“¹⁸. Kommunikationstheoretisch ist hinzuzufügen, dass in liturgischen Zusammenhängen eine bloße Diskussion von schriftlichen Texten unzureichend ist, weil die entscheidende Dimension der Rezeption dadurch nicht erreicht wird.

¹⁶ Evangelisches Gottesdienstbuch. Berlin 1999, 15.

¹⁷ So v. a. D. WENDEBOURG, Den falschen Weg Roms zu Ende gegangen? Zur gegenwärtigen Diskussion über Martin Luthers Gottesdienstreform und ihr Verhältnis zu den Traditionen der Alten Kirche. In: ZThK 94 (1997) 437–467; die darauf folgende Auseinandersetzung wird von ihr umfassend aufgenommen in: Noch einmal „Den falschen Weg Roms zu Ende gegangen?“ Auseinandersetzung mit meinen Kritikern. In: ZThK 99 (2002) 400–440. Bei dieser Diskussion fehlen – für ein Thema evangelischer Liturgik erstaunlicherweise – weitgehend sowohl eine sorgfältige biblische Nachfrage als auch eine kommunikationstheoretische, also das reformatorische Anliegen der öffentlichen und verständlichen Verkündigung aufnehmende Reflexion.

¹⁸ J. ROLOFF, Der Gottesdienst im Urchristentum. In: Handbuch der Liturgik (s. Anm. 10) 60.

3. Nächste Schritte auf dem Weg der „*Liturgia semper reformanda*“¹⁹

Klemens Richter und andere katholische Liturgiewissenschaftler haben wiederholt hervorgehoben, dass die Liturgie der Zukunft „fortwährender Inkulturation“ bedarf.²⁰ Deshalb ist es keine Herabsetzung der auch aus evangelischer Sicht bahnbrechenden Leistung der durch „Sacrosanctum Concilium“ angestoßenen Liturgiereform, wenn ich im Folgenden auf zwei Probleme hinweise, die – nicht zuletzt auf Grund der genannten positiven Impulse – m. E. reformerischer Anstrengungen bedürfen. Dass mich dabei Einsichten aus der Reformation leiten, ist angesichts von deren Bemühen um biblische Einsichten wohl nicht nur Ausdruck konfessioneller Partikularität.²¹

3.1 Grundsätzlich hat die Liturgie-Konstitution, wie schon ihre äußere Form und sprachliche Gestalt zeigt, die für die römisch-katholische Kirche charakteristische Integration von Religion und Rechtsform beibehalten.²² Es erscheint mir fraglich, ob die Einsicht in den Charakter des Gottesdienstes als gemeinsame Feier mit dem Anspruch auf rechtsförmige Erfassung von Liturgie auf die Dauer kompatibel ist. Vor allem in einer Kultur, in der die Vielfalt von Optionen und die Pluriformität der Lebensweisen zunimmt, dürfte es immer schwerer fallen, lebendige Vollzüge des Feierns und in rechtlicher Sprache formulierte Vorstellungen von Liturgie in einen fruchtbaren Zusammenhang zu setzen. Die gegenwärtig unübersehbaren Tendenzen der römischen Zentrale, die Rechtszuständigkeit der territorialen Autoritäten zugunsten einer Stärkung der Kurie zu vermindern, verschärfen dieses Problem (das allerdings erst durch die Bedeutung des Rechts für die römisch-katholische Organisation christlicher Religion so virulent werden kann). Die vielerorts unzutreffende Mischung aus offizieller Betonung kirchenrechtlicher Bestimmungen und gleichzeitiger augenzwinkernder Negierung derselben dürfte nicht nur auf junge Menschen einen ungünstigen Eindruck machen, sondern letztlich die klare Botschaft des Evangeliums verdunkeln.

3.2 Inhaltlich zeigt sich dieses Problem an verschiedenen Stellen gottesdienstlicher Praxis, angefangen von Fragen der Eheschließung bei konfessionsverschiedenen Paaren über die Zulassung Geschiedener zum Sakrament (einschließlich fragwürdiger Verfahren zur Annulation von Ehen) bis hin zu Regelungen, die eher eine sinn- und schriftwidrige Trennung von Eucharistiefeier und Kommunion in Kauf nehmen als die menschlichen Bestimmungen für den Vorsitz bei der Eucharistiefeier zu modifizieren.

Im Folgenden will ich exemplarisch ein anderes Problem herausgreifen, das, soweit ich sehen kann, in der gegenwärtigen katholischen Liturgiewissenschaft kaum diskutiert wird, an dem aber die vor uns liegenden Kontextualisierungsaufgaben m. E. gut aufzeigbar sind, nämlich die Diskrepanz zwischen rechtlich fixierter liturgischer Zeitordnung und tatsächlicher liturgischer Partizipation. Konkret: Die in SC 106 formulierte Sonntagspflicht wird mittlerweile nur noch von einem kleinen Teil der Katholiken erfüllt. Eine Liturgik, für die

¹⁹ Vgl. K. RICHTER, Das Verhältnis von Kirche und Liturgie. Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils. In: Herausforderung Aggiornamento. Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils. Hg. A. Autiero. Altenberge 2000, 127–129.

²⁰ K. RICHTER, Die Signalfunktion der Liturgiekonstitution. In: MThZ 54 (2003) 111.

²¹ Auf weitere, im Folgenden nicht genannte wichtige Probleme, die letztlich auf Unklarheiten in der Liturgiekonstitution selbst beruhen, weist RICHTER, ebd. 108–111 hin.

²² Vgl. die Kritik von K. BOPP, Prinzipielle Defizite in der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils? Eine pastoraltheologische Kritik. In: ALW 35/36 (1993/94) 122f.

tatsächlich die „Beteiligung“ der entscheidende Gesichtspunkt ist, wird in einer solchen Situation fragen, ob das Festhalten an der Sonntagspflicht noch sinnvoll ist. Genauere soziologische Analysen ergeben in diesem Zusammenhang, dass sich entsprechend allgemeiner tief greifender Veränderungen im Zeit-Rhythmus der Einzelnen wie der Gesellschaft als ganzer neue liturgische Partizipationsformen herausgebildet haben. Michael Ebertz hat sie – im Gegensatz zu den einseitig nur (amts-)kirchlicher Logik folgenden „ekklesiastischen Riten“ wie dem sonntäglichen Messbesuch – „zweiseitige Riten“ genannt, also Gottesdienste, die sowohl kirchlich als auch von der Lebenspraxis der Menschen her sinnvoll sind.

„Während die Funktionsträger der Kirchen ihre Erwartungen gegenüber den Kirchenmitgliedern vor allem auf deren Befolgung ekklesiastischer Kriterien und Normen richten und etwa am sonntäglichen Kirchengang messen, konzentrieren sich die Erwartungen der Mehrheit der übrigen Kirchenmitglieder um den Gesichtspunkt, ob die kirchlichen Deutungsschemata und symbolischen Handlungen ihnen helfen, zu verstehen und selbst verstanden zu werden, ob sie ihnen helfen, ihre Interaktionen fortzuführen und ihre jeweilige Lebenssituation zu bestehen, symbolisch zu markieren und festlich zu begehen, und zwar unabhängig von sonstigen kirchlichen Bedingungen, die über das Getauftsein und die Zahlung von Kirchensteuern hinausgehen.“²³

Kontextualitätstheoretisch geht es dabei darum, christlichen Gottesdienst so zu konzeptualisieren und damit gestaltbar zu machen, dass unter den veränderten Zeit-Rhythmen die Kommunikation möglichst vieler Menschen mit dem Evangelium gefördert wird. Theologisch gilt es, das allgemeine Priestertum aller Getauften ernst zu nehmen und deren Verhalten nicht nur an überkommenen (Rechts-)Normen zu messen, sondern zugleich in Erwägung zu ziehen, dass sich im abweichenden Verhalten vieler Kirchenmitglieder vielleicht auch ein Bemühen um die Kontextualisierung des Evangeliums hinsichtlich des Alltags widerspiegeln könnte.

Mit dem Anliegen, „das christliche Leben unter den Gläubigen mehr und mehr zu vertiefen“ (SC 1) bzw. dem Bestreben, „das das wort ym schwang gehe“ (WA 12,37) ist ein breiter Horizont für liturgische Gestaltung, und d. h. für die Kontextualisierung von Gottesdienst, eröffnet. Ihn gilt es entschlossen – im Interesse der Menschen – zu nutzen. Dass dabei viele Menschen in ihrer Praxis vor Ort oft schon weiter sind als die offiziellen Dokumente, ist wohl nichts Ungewöhnliches. Doch kann ein Festhalten an Bestimmungen, die für die konkrete Lebensvollzüge vieler Menschen nicht mehr förderlich sind, zu problematischen Frontstellungen führen, die das Entscheidende verstellen können: die Begegnung mit dem Angebot, das Leben als Geschenk Gottes in der Nachfolge Jesu von Nazaret zu gestalten. Dazu weist Mk 2,27 in eine andere Richtung als die rechtlicher Regelungen. Ich vermute: die für heutige Liturgik grundlegende Aufgabe, die „volle und tätige Teilnahme des ganzen Volkes“ (SC 14) bzw. die „Verantwortung und Beteiligung der ganzen Gemeinde“ (EG 15) Gestalt werden zu lassen, steht noch weitgehend vor uns.

²³ M. EBERTZ, Einseitige und zweiseitige liturgische Handlungen. Gottes-Dienst in der entfalteten Moderne. In: Heute Gott feiern. Liturgiefähigkeit des Menschen und Menschenfähigkeit der Liturgie. Hg. B. Kranemann [u. a.]. Freiburg 1999, 27.