theol
FTR 2005

heiliger dienst
1/2006
60. Jahrgang
ISSN 0017-9620

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

Dokumentation des Symposions
der Liturgischen Kommission für Österreich
am 27./28. September 2005 im Bildungshaus St. Virgil, Salzburg:

Anlass-Gottesdienste

Liturgische Feier zwischen theologischem Anspruch und pastoraler Wirklichkeit

Wort zu diesem Heft 1

Erfahrungsberichte 3

Andreas Redtenbacher
Einführung in die Tagung 11

Michael N. Ebertz
Anlassgottesdienste
Anpassung statt Angleichung – Anpassung und Angleichung 18

Roland Schwarz
Fernstehende in frühchristlichen Gemeinden 40

Winfried Haunerland
„Die Kirche befriedigt nicht Erwartungen, sie feiert Geheimnisse“
Vorüberlegungen zu einer diakonischen Gottesdienstpraxis 49

Paul Weß
Liturgiepastoral zwischen Fundamentalismus und Anpassung 64

Gesprächskreise 85

Aus der Abschluss-Diskussion mit den Referenten 88

Z14737
ZID

Mitarbeiterin und Mitarbeiter an diesem Heft:

Pfarrer Mag. Franz BIERBAUMER, Stephansplatz 3/2, A-1010 Wien.
Prof. DDr. Michael N. EBERTZ, Karlstraße 63, D-79104 Freiburg.
Prof. Dr. Winfried HAUNERLAND, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München.
Mag. Dr. Andreas REDTENBACHER CanReg, Stiftsplatz 1, A-3400 Klosterneuburg.
Pfarrer Dr. Roland SCHWARZ, Zanaschakgasse 12/30/16, A-1120 Wien.
Mag. Elisabeth SPITALER, Albert-Schweitzer-Gasse 21, A-8020 Graz.
Univ.-Doz. DDr. Paul WESS, Maximilianstraße 8, A-6020 Innsbruck.

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 Versandspesen).

Zahlungen erbeten:
Österreich: Postsparkassenkonto Wien 7.158.890
Deutschland: Postscheckkonto München 1/20046-803
Schweiz: Postscheckkonto Zürich 80-47.078-1

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

Herausgeber: Österreichisches Liturgisches Institut, Salzburg, in Zusammenarbeit mit der Liturgischen Kommission für Österreich und den universitären liturgischen Instituten.
Redaktionsteam: Mag. P. Winfried Bachler OSB, Salzburg; MMag. Albert Thaddäus Esterbauer, Salzburg; Dr. Gabriele Max, Gmunden; Dr. Michael Max, Neumarkt a. W.; Univ.-Prof. Dr. Rudolf Pacik, Salzburg; 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.

Heiliger Dienst

60. Jahrgang – 2006

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

Inhaltsverzeichnis des 60. Jahrganges 2006

BEITRÄGE

	Heft	Seite
Andreas Redtenbacher „Anlass-Gottesdienste" – Theologischer Anspruch und pastorale Realität	1	11
Michael N. Ebertz Anlassgottesdienste Anpassung statt Angleichung – Anpassung und Angleichung	1	18
Roland Schwarz Fernstehende in frühchristlichen Gemeinden	1	40
Winfried Haunerland „Die Kirche befriedigt nicht Erwartungen, sie feiert Geheimnisse" Vorüberlegungen zu einer diakonischen Gottesdienstpraxis	1	49
Paul Weß Liturgiepastoral zwischen Fundamentalismus und Anpassung	1	64
Diözesanbischof Egon Kapellari Die Liturgie im Leben der Gläubigen	2	94
Ulrike Aringer-Grau Te Deum laudamus. Kompositionen für das Offizium und für Andachten von Wolfgang Amadeus Mozart und Johann Michael Haydn	2	111
P. Petrus Eder OSB Das Lob Gottes in der Muttersprache Johann Michael Haydns Deutsches Hochamt „Hier liegt vor deiner Majestät"	2	123
Sieghard Gall „Nun freut euch ihr Christen . . ." Rezeption traditioneller Kirchenlieder	2	130
Wolfgang Reisinger Klassik oder Rockmesse. Zwei Jahre als Kirchenmusiker in den USA	2	136
Frank Walz Gottesdienst als In-formation oder: Die Entfaltung der christlichen Existenz im (liturgischen) Feiern	3	158
Alfred Ehrensperger Liturgie als Weg	3	172
Reinhold Malcherek Lebendige Gottes- und Menschenbegegnung in der Liturgie	3	185
Manfred Probst SAC Pallottinerpater Richard Henkes SAC (1900–1945) – Kraft zur Lebenshingabe aus der Feier des Glaubens	3	203
Andreas Redtenbacher 60 Jahre Liturgieentwicklung im Spiegel der Zeitschrift HEILIGER DIENST Teil I: Von der Gründung bis zum Vorabend des Konzils (1947–1961)	4	226
Robert Wentz 60 Jahre im Dienst der Liturgie HEILIGER DIENST-Register der Jahrgänge 51 (1997) – 60 (2006)	4	241
Christoph Freilinger „Vom Zauber der Liturgie" Gedankenanstöße zur feiernden Gestalt(ung) des Glaubens	4	281

BERICHTE UND KLEINERE BEITRÄGE

Elisabeth Spitaler „Die Fleischweihe" – Die Osterspeisesegnung in der Steiermark	1	3
Franz Bierbaumer Jubiläumsfeiern mit der Feuerwehr – Ein Erfahrungsbericht	1	5
Paul Weß Taufe, Trauung zwischen theologischem Anspruch und pastoraler Wirklichkeit	1	8
Gesprächskreis: Taufe, Trauung …	1	85
Persönliches Resümee	1	89

37 4737

Andreas Redtenbacher
Kirchliche Riten für alle Lebenslagen? 1 86

Roland Schwarz
Die Bibel als Wort Gottes 1 88

Paul Weß
Persönliches Resümee 1 89

Winfried Haunerland
Anlassgottesdienste feiern – statt eines Resümees 1 90

Rudolf Pacik
Wort zu diesem Heft 2 93

Peter Paul Kaspar
Zwischen Kirchendienst und Gottesdienst – Mozarts geistliche Musik 2 102

Jakob Johannes Koch
„Der Klerus unterbrach die Musik geräuschhaft . . ."
Die Problematik der Orchestermesse in erneuerter Liturgie am Beispiel W. A. Mozarts 2 106

Erzbischof Alois Kothgasser
Geleitwort zu 60 Jahre HEILIGER DIENST 4 223

Bischof Joseph Calasanctius Fliesser †
Das Institutum der Erzabtei St. Peter 4 224

Gerhard Langer
Persönlicher Nachruf auf Univ.-Prof. Dr. Kurt Schubert († 4. Februar 2007) 4 294

BUCHBESPRECHUNGEN

Ph. *Harnoncourt*, Gott feiern in versöhnter Verschiedenheit
(Dietmar W. Winkler) 2 148

S. *Walter,* Gesamtausgabe. Spiritualität II. Bd. 10
(Frank Walz) 2 149

Der Sakristanendienst. Das Handbuch für die Praxis
(Frank Walz) 2 150

Pius Parsch in der liturgiewissenschaftlichen Rezeption (PPSt 3)
(Hubert Lenz) 2 151

du mit uns. Neue Lieder für Jugend und Gemeinde
(Renate Nika) 2 153
(Franz Karl Praßl) 4 300

Du atmest uns offen. Begeistert, bestärkt, bewegt
(P. Franz Lauterbacher OSB) 3 216

Kultur der Liturgie. Grundfragen des Gottesdienstes heute
(P. Franz Lauterbacher OSB) 3 216

Das Geheimnis lasst uns künden.
Liturgie zwischen Wissenschaft und pastoraler Wirklichkeit
(P. Franz Lauterbacher OSB) 4 302

Als du den Stein ins Rollen brachtest. Fastenzeit und Ostern
(P. Franz Lauterbacher OSB) 4 302

AUTORINNEN und AUTOREN

A r i n g e r – G r a u, Dr. Ulrike, Graz
Te Deum laudamus. Kompositionen für das Offizium und für Andachten
von Wolfgang Amadeus Mozart und Johann Michael Haydn 2 111

B i e r b a u m e r, Pfarrer Mag. Franz, Wien
Jubiläumsfeiern mit der Feuerwehr – Ein Erfahrungsbericht 1 5

E b e r t z, Prof. DDr. Michael N., Freiburg
Anlassgottesdienste
Anpassung statt Angleichung – Anpassung und Angleichung 1 18

Eder, P. Dr. Petrus, Salzburg
Das Lob Gottes in der Muttersprache
Johann Michael Haydns Deutsches Hochamt „Hier liegt vor deiner Majestät" 2 123

Ehrensperger, Dr. Alfred, Niederuzwil SG
Liturgie als Weg 3 172

Fliesser †, Bischof Dr. Joseph Calasanctius, Linz
Das Institutum der Erzabtei St. Peter 4 224

Freilinger, Univ.-Ass. Dr. Christoph, Linz
„Vom Zauber der Liturgie"
Gedankenanstöße zur feiernden Gestalt(ung) des Glaubens 4 281

Gall, Dr. Sieghard, München
„Nun freut euch ihr Christen . . ." Rezeption traditioneller Kirchenlieder 2 130

Haunerland, Prof. Dr. Winfried, München
„Die Kirche befriedigt nicht Erwartungen, sie feiert Geheimnisse"
Vorüberlegungen zu einer diakonischen Gottesdienstpraxis 1 49
Anlassgottesdienste feiern – statt eines Resümees 1 90

Kapellari, Diözesanbischof Dr. Egon, Graz
Die Liturgie im Leben der Gläubigen 2 94

Kaspar, Peter Paul, Linz
Zwischen Kirchendienst und Gottesdienst – Mozarts geistliche Musik 2 102

Koch, Dr. Jakob Johannes, Bonn
„Der Klerus unterbrach die Musik geräuschhaft . . ."
Die Problematik der Orchestermesse in erneuerter Liturgie am Beispiel W. A. Mozarts 2 106

Kothgasser, Erzbischof Dr. Alois, Salzburg
Geleitwort zu 60 Jahre HEILIGER DIENST 4 223

Langer, Univ.-Prof. Dr. Gerhard, Salzburg
Persönlicher Nachruf auf Univ.-Prof. Dr. Kurt Schubert († 4. Februar 2007) 4 294

Malcherek, Dechant Dr. Reinhold, Troisdorf
Lebendige Gottes- und Menschenbegegnung in der Liturgie 3 185

Pacik, Univ.-Prof. Dr. Rudolf, Salzburg
Wort zu diesem Heft 2 93

Probst, Prof. P. Dr. Manfred, Vallendar
Pallottinerpater Richard Henkes SAC (1900–1945) –
Kraft zur Lebenshingabe aus der Feier des Glaubens 3 203

Redtenbacher, Mag. Dr. Andreas, Klosterneuburg – Trier
„Anlass-Gottesdienste" – Theologischer Anspruch und pastorale Realität 1 11
Kirchliche Riten für alle Lebenslagen? 1 86
60 Jahre Liturgieentwicklung im Spiegel der Zeitschrift HEILIGER DIENST
Teil I: Von der Gründung bis zum Vorabend des Konzils (1947–1961) 4 226

Reisinger, Dr. Wolfgang, Wien
Klassik oder Rockmesse. Zwei Jahre als Kirchenmusiker in den USA 2 136

Schwarz, Pfarrer Dr. Roland, Wien
Fernstehende in frühchristlichen Gemeinden 1 40
Die Bibel als Wort Gottes 1 88

Spitaler, Mag. Elisabeth, Graz
„Die Fleischweihe" – Die Osterspeisesegnung in der Steiermark 1 3

Walz, Ass.-Prof. Dr. Frank, Salzburg
Gottesdienst als In-formation oder: Die Entfaltung der christlichen Existenz
im (liturgischen) Feiern 3 158

Wentz, DDr. Robert, Salzburg
60 Jahre im Dienst der Liturgie
HEILIGER DIENST-Register der Jahrgänge 51 (1997) – 60 (2006) 4 241

Wess, Univ.-Doz. DDr. Paul, Innsbruck
Taufe, Trauung zwischen theologischem Anspruch und pastoraler Wirklichkeit 1 8
Liturgiepastoral zwischen Fundamentalismus und Anpassung 1 64
Gesprächskreis: Taufe, Trauung … 1 85
Persönliches Resümee 1 89

Wort zu diesem Heft

„An vielen gottesdienstlichen Feiern, wie der Taufe, der Erstkommunion, der Trauung oder des Begräbnisses, nehmen häufig Menschen teil, die wenig oder keine Beziehung zum kirchlichen Leben haben. Daneben gibt es zahlreiche weitere Anlässe, an denen die Kirche aus unterschiedlichsten Beweggründen aufgesucht wird, um solche Anlässe feierlich zu begehen. Das kann für beide Seiten zu einer Belastung werden:

- *für die Liturgie, weil sie vom Glauben der Mitfeiernden getragen sein muss, will sie nicht zu bloßem Ritualismus erstarren;*
- *für die Menschen, die sich nicht, kaum oder nur teilweise mit den Inhalten und Aussagen, die in ihrem Namen gemacht werden, identifizieren (können).*

Andererseits bieten liturgische Feiern auch die Chance, das Wünschen, Wollen und Suchen der Menschen aufzunehmen und im christlichen Geist zu verwandeln."

Mit diesen Worten des Symposion-Flyers lud die Liturgische Kommission für Österreich wieder zu ihrem jährlich stattfindenden Symposion am 26./27. September 2005 ein. Diesmal beschäftigte man sich mit dem Thema „Anlass-Gottesdienste. Liturgische Feier zwischen theologischem Anspruch und pastoraler Wirklichkeit".

Nach Begrüßung und Eröffnungsworten von Erzbischof Dr. Alois Kothgasser als Vorsitzendem der LKÖ wurde die Zuhörerschaft durch Erfahrungsberichte aus unterschiedlichen Bereichen gottesdienstlichen Feierns auf das Thema eingestimmt: Elisabeth Spitaler, Graz, berichtet von der „Osterspeisensegnung" in der Steiermark, zu der am Karsamstag nachmittags zahlreiche Menschen strömen und die im Volksmund „Fleischweihe", aber auch scherzhaft das „8. Sakrament" genannt wird. Franz Bierbaumer, Feuerwehrseelsorger der Stadt Wien, gibt Einblick in einige Koordinierungsprobleme, die auftreten können, wenn zu den verschiedensten Anlässen mit der Feuerwehr Gottesdienste gefeiert werden. Paul Weß reflektiert auf dem Hintergrund seiner langjährigen Erfahrungen als Pfarrer in Wien über die Bedeutung und Gestaltung von Taufe und Trauung.

In seiner Einführung in die Tagung nimmt Andreas Redtenbacher, Redaktionsmitglied unserer Zeitschrift, die gesellschaftliche Situation zum Ausgangspunkt seiner Überlegungen. Er schildert die begriffliche Verworrenheit sowie die dahinter stehende Vielfalt an gottesdienstlichen Anlässen und tritt für einen kreativen, pastoral und theologisch verantwortbaren Umgang mit der neu entstandenen Situation ein.

Im ersten Hauptreferat legt der Freiburger Religionssoziologe Michael N. Ebertz seine empirisch begründete Typologie unterschiedlicher Milieus vor, die unterschiedliche Zugänge zu Glaube und Kirche impliziere. Dieser Umstand verlange nach entsprechender „Anpassung" der christlichen Botschaft an die jeweiligen Rezipienten. Das dürfe aber nicht mit Konformismus oder Opportunismus verwechselt werden, sondern sei vielmehr unabdingbar mit der Treue zum Inhalt der Botschaft verknüpft.

Über das Verhältnis von Anpassung und Angleichung, aber auch grundsätzlicher zwischen dem Spannungsverhältnis von Soziologie und Theologie entzündete sich – allerdings erst bei der schriftlichen Abfassung der Referate im Anschluss an das Symposion – eine heftige Debatte zwischen Paul Weß und Michael Ebertz, die in diesem Heft dokumentiert wird. Es sei an dieser Stelle darauf hingewiesen, dass die Redaktion der Bitte von Weß nachgekommen ist und ihm den Tonbandmitschnitt des Referates von Ebertz zur Verfügung stellte. Nachdem der Redaktion die schriftliche Fassung des Referates von Weß mit sehr kritischen Angriffen auf Ebertz vorlag, wurde diesem aus journalistischer Fairness der

Beitrag von Weß übermittelt, um ihm eine Replik auf die gegen ihn erhobene Kritik zu ermöglichen.

Im zweiten Hauptreferat ging der Wiener Pfarrer Roland Schwarz der Frage nach, wie in frühchristlichen Gemeinden mit Fernstehenden umgegangen wurde. Entgegen der nahe liegenden Auffassung, dieses Problem hätte es in der Begeisterung des Anfangs nicht gegeben, dokumentieren bereits die Schriften des Neuen Testaments, dass es von Beginn an unterschiedliche Integrationsstufen hinsichtlich der gottesdienstlichen Feier gegeben hat.

„Die Kirche befriedigt nicht Erwartungen, sie feiert Geheimnisse": Mit diesem provokanten Zitat bringt der Münchener Liturgieprofessor Winfried Haunerland das Dilemma des Tagungsthemas auf den Punkt. Für Haunerland sind Anlassgottesdienste teils als Liturgie (wie Taufe, Trauung und Begräbnis) und teils als Gebetshilfe und kirchliches Zeugnis (wie etwa Gottesdienste nach Katastrophen) zu verstehen. Am Schluss seiner Ausführungen stellt Haunerland Thesen auf dem Weg zu einer Kriteriologie vor, die als Hilfe für eine diakonische Gottesdienstpraxis gedacht sind.

Für einen pastoraltheologischen Zugang zum Tagungsthema war ursprünglich Prof. Dr. Ottmar Fuchs, Tübingen, eingeladen, der aber seine Teilnahme kurzfristig aus Krankheitsgründen absagen musste. Dankenswerterweise erklärte sich Dozent DDr. Paul Weß spontan bereit, anstelle des erkrankten Referenten einzuspringen. Sein – im wörtlichen Sinn – „über Nacht" ausgearbeitetes Referat stieß jedoch z. T. auf großes Unverständnis und erntete massive Kritik, v. a. was die Rolle der Hl. Schrift und des Lehramtes betrifft. In seinem Referat führte Weß aus, dass der Glaube auf persönliche Erfahrung und Deutung gegründet sein müsse; eine bloße Begründung auf Autoritäten wie Bibel oder Dogmen wäre fundamentalistisch und verlaufe zirkulär.

Trotz beträchtlicher Vorbehalte hat sich die Redaktion dazu entschlossen, diesen Beitrag ungekürzt aufzunehmen, da einerseits dieses Heft das Symposion möglichst vollständig dokumentieren soll und andererseits die Auseinandersetzung mit Ebertz (s. oben) auf breites Interesse stoßen dürfte.

Im Anschluss an die Abschluss-Diskussion waren die Referenten um ein resümierendes Schlusswort gebeten worden. Diese abschließenden Statements werden ebenfalls in diesem Heft abgedruckt.

Die Schriftleitung

Erfahrungsberichte

Elisabeth Spitaler, Graz

„Die Fleischweihe" – Die Osterspeisensegnung in der Steiermark

„In den Tagen vor Ostern laufen in der Pfarrkanzlei die Telefone heiß. Der Pfarrsekretär ist schon versucht, den Text am Anrufbeantworter zu ändern in: ‚Die Speisensegnungen finden in unserer Gemeinde an diesem und jenem Ort zu dieser und jener Zeit statt [. . .]'." So beschreibt der Pfarrer einer Pfarre unweit von Graz die Situation vor Ostern.

Hier in der Steiermark wird die Osterspeisensegnung scherzhaft gerne als das „8. Sakrament" bezeichnet. Am Karsamstag versammeln sich gläubige Kirchgänger, aber auch der Kirche sonst Fernstehendere, bei verschiedenen Kapellen, Wegkreuzen und in der Kirche, um ihre Osterspeisen segnen zu lassen. In ihren ‚Weihkorb' haben sie vorher Schinken, Eier, Brot, Kren und oft auch Salz gepackt. Die Anzahl der Segnungen, die in einem Pfarrgebiet gefeiert werden, liegt zwischen einer und beachtlichen 25.

Mit den folgenden Punkten soll die Einzigartigkeit der steirischen ‚Fleischweihe', wie sie landläufig genannt wird, aufzeigt werden:

1. Der große Andrang

Die Besucherzahlen erreichen in den meisten steirischen Pfarrgemeinden bei den Osterspeisensegnungen ihre jährlichen Spitzenwerte. Der durchschnittliche Besuch des Sonntagsgottesdienstes wird um ein Vielfaches überboten. So wird etwa aus der obersteirischen Pfarre Liezen berichtet, dass sich bei nur einer einzigen von 6 Segnungen 700 Besucher einfanden. Demgegenüber steht ein geschätzter Sonntagsgottesdienstbesuch von 150 Personen.

2. Der hohe (bzw. überhöhte) Stellenwert der Feier

„Ostern ohne ‚Fleischweihe' wäre für mich unvorstellbar" – diesem Satz stimmen laut einer Umfrage, die Ostern 2003 in 23 steirischen Pfarren durchgeführt wurde, 68% der Befragten zu. Bei den Frauen sind es sogar 75%, für die es Ostern ohne Speisensegnung nicht geben könnte. Manche Leute, die sagen, „zu Ostern war ich in der Kirche", beziehen sich nicht auf die Ostervigil oder den Ostersonntagsgottesdienst, sondern eben auf die Osterspeisensegnung. Der Pfarrer von Großstübing bestätigt: „Die Fleischweihe ist für die Leute hier eindeutig das Wichtigste an Ostern."

Die Umfrage ergab, dass 31% der Befragten die Speisensegnung im Vergleich zu anderen kirchlichen Festen als sehr wichtig einstufen. Dazu kommen 53%, die die Osterspeisensegnung als ‚wichtig' beschreiben. Etwa die Hälfte der bei den Osterspeisensegnung Anwesenden gab an, noch weitere Ostergottesdienste besuchen zu wollen.

3. Karsamstag als Veranstaltungszeit

Im Gegensatz zu anderen Orten, wo österliche Speisensegnungen üblich sind, geschieht dies in der Steiermark am Karsamstag zwischen ca. 8 Uhr morgens und 17 Uhr am Abend. Ursprünglich fand die Segnung natürlich während oder nach der Ostervigil statt.

Bekanntlich wurde bis 1951 die Ostervigil am Samstag frühmorgens gefeiert. Es kam dadurch zur logischen Abfolge Ostervigil – Speisensegnung – Auferstehungsfeier am Nachmittag – Osterprozession. Durch die von Pius XII. durchgeführte Reform wurde die Osternachtsfeier wieder an ihre ursprüngliche Zeit – das heißt die Nacht zwischen Karsamstag und Ostersonntag – zurückverlegt. Für das steirische Brauchtum stellte dies einen markanten Einschnitt dar. Während allerdings die nachmittägliche Auferstehungsfeier und die Osterprozession fast völlig verschwanden, hielt die ‚Fleischweihe' unabrückbar an ihrem angestammten Zeitpunkt fest. Offizielle kirchliche Schreiben konnten eine Umverlegung bisher nicht durchsetzen.

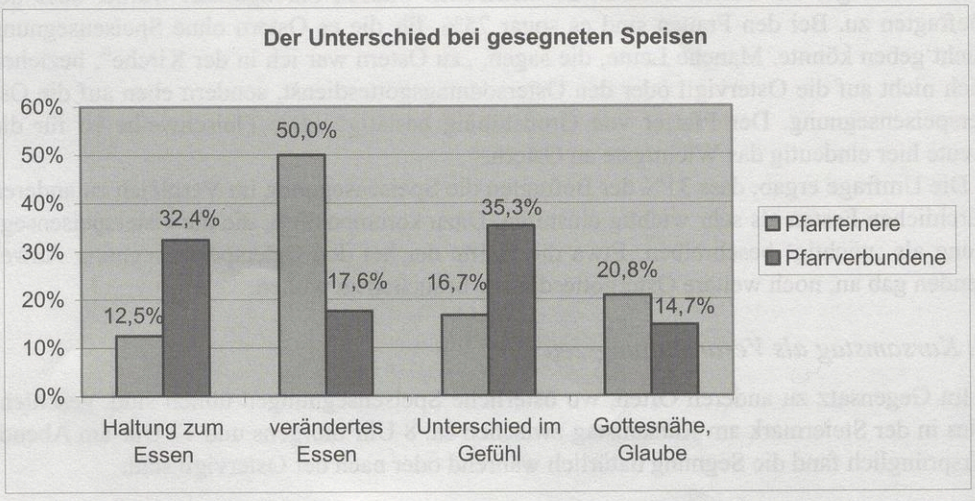
Der Karsamstag erhält dadurch ein anderes Gesicht. Anstelle des ‚Ausharrens am Grab des Herrn' kommt Ostern schon zu einem seiner Höhepunkte. 51% der Befragten beginnen mit der feierlichen Osterjause im Kreis der Familie sofort nach der Segnung.

4. Das Verständnis von Segen

Als letztem Punkt soll der Frage nachgegangen werden, welches Verständnis die bei den Osterspeisensegnungen Anwesenden mit dem Begriff ‚Segen' verbinden. Viele gaben im Vorfeld an, durch den Segen werden die Speisen zu ‚etwas Besonderem'. Nachgefragt, ob es einen Unterschied zwischen gesegneten und ungesegneten Lebensmitteln gibt, fällt die Umfrage folgendermaßen aus: 12% sehen keinen Unterschied, während 62,5% der Befragten von einem wie auch immer gearteten Unterschied überzeugt sind. Ihre Nennungen sollen an dieser Stelle näher aufgegliedert werden:

24% sind der Meinung, dass sich durch das Segnen vor allem die Haltung der Essenden beim Mahl ändert. Die Atmosphäre beim Essen ist geprägt von Freude und Dankbarkeit, der Umgang mit den Nahrungsmitteln erfolgt sorgfältiger, ja ehrfürchtiger. Weitere 31% der Befragten meinen, den Unterschied zwischen gesegneten und nicht gesegneten Lebensmitteln zu schmecken, eine ältere Frau gibt an, gesegnete Nahrungsmittel würden mehr sättigen als andere (‚sie geben besser aus'). Die restlichen Personen sehen den Unterschied entweder im Gefühl, oder geben an, Gott sei beim Mahl von gesegneten Speisen näher bzw. diese Speisen zu essen sei eine besondere Gnade (oder vermittle diese).

Sehr interessant erscheint die gesonderte Betrachtung der Begründungen von pfarrnäheren und pfarrferneren Personen:



Der markanteste Unterschied liegt darin, dass 50% der Pfarrferneren, jedoch nur 17,6 % der Personen, die intensiver am kirchlichen Leben teilnehmen, an einer geschmacklichen Änderung der Osterspeisen festhalten. Pfarrverbundenere Personen erwähnen vermehrt eine durch die Speisensegnung verursachte Haltungsänderung den Speisen gegenüber, beziehungsweise einen gefühlsmäßigen Unterschied.

5. Offene Fragen

Im Bezug auf die Osterspeisensegnung gibt es einige offene Fragen und Diskussionspunkte. Sie sollen hier nur kurz angedeutet werden:

- In manchen Pfarren wurde begonnen, Laien als Vorsteher für einzelne Speisensegnungen zu beauftragen. Für die Pfarrer kommt es dadurch zu erheblichen Entlastungen, allerdings sind mit einer solchen Praxis auch verschiedene Schwierigkeiten verbunden.
- Soll es zu einer „Zwangsverschiebung" der Osterspeisensegnung auf einen späteren Zeitpunkt (etwa nach der Ostervigil) kommen?
- Besonders relevant ist die Frage, wie dem Zustrom zu den Segnungen begegnet werden soll. In manchen Pfarren wurde die Osterspeisensegnung zu einem längeren Wortgottesdienst ausgebaut, in dem bewusst schon viele österliche Akzente gesetzt werden (in einer Pfarre wird sogar schon die Osterkerze entzündet). Hinter dieser Haltung steht das Bemühen, den Besuchern der Osterspeisensegnung schon möglichst viel von der Osterbotschaft vermitteln zu wollen, da sie zu einem späteren Zeitpunkt vielleicht nicht mehr in die Kirche kommen.

Auf der anderen Seite gibt es die berechtigte Sorge um die Verselbstständigung einer liturgischen Randerscheinung, die unproportional wichtig für viele Beteiligte geworden ist Man ist sich einig, dass man dem österlichen Hochfest durch den Besuch der Osterspeisensegnung nicht gerecht werden kann.

Bei aller Schwierigkeit liegt in diesem Zweig des steirischen Brauchtums eine Chance: Der Osterspeisensegnung kommt eine wichtige Brückenfunktion zwischen kircheninternen und kirchenferneren Personen zu. Es kann für die Kirche eine schöne Aufgabe darstellen, den Menschen zu helfen, ein schönes Fest zu feiern. Viele, die zur Osterspeisensegnung kommen, suchen nach ‚etwas Besonderem', das das Fest zu einem Fest macht. Schön, dass sie es bei der Kirche suchen! Zu einem Fest gehört zwar mehr als Essen und Trinken, dennoch eignen sich diese Komponenten gut, ein Gefühl für die Zusammengehörigkeit von liturgischem und profanem Leben herzustellen. Die Osterspeisensegnung ist nicht dazu geeignet, als Verzierung der familiären Osterfeiern den Platz der Auferstehungsfeiern einzunehmen, als zusätzlicher Brauch allerdings erfüllt sie einen wertvollen Dienst.

Franz Bierbaumer, Wien

Jubiläumsfeiern mit der Feuerwehr – Ein Erfahrungsbericht

Ich bin seit fünfzehn Jahren Priester und habe seither auch mit der Feuerwehr zu tun. Sechs Jahre davon war ich ehrenamtlich Feuerwehrkurat einer Freiwilligen Feuerwehr in zwei verschiedenen ländlichen Gemeinden in Niederösterreich, und seit neun Jahren bin ich hauptamtlich als Seelsorger der Wiener Berufsfeuerwehr tätig. Ich habe in den fünfzehn

Jahren unzählige Gottesdienste und gottesdienstliche Feiern zu den verschiedensten Anlässen mit der Feuerwehr gefeiert. Ich möchte auf dem Hintergrund meiner Erfahrungen einiges dazu an-merken und be-merken.

Die Situation in der Stadt und auf dem Land

Zunächst einmal: Die Situation in der Stadt ist eine ganz andere wie jene auf dem Land. In der Stadt – ich spreche in diesem Zusammenhang von Wien – wird auf Gottesdienste und Segnungen zu bestimmten Anlässen bei der Feuerwehr kein Wert gelegt. So schade das ist, man muss diese Tatsache mit Bedauern zur Kenntnis nehmen. Ganz anders verhält es sich im ländlichen Raum. Da darf zu bestimmten Anlässen „der Pfarrer" und „die Messe" nicht fehlen. Man wird dazu eingeladen, gebeten – und wehe, man weist diese Einladung zurück! Meine Erfahrungen mit Gottesdiensten bei der Feuerwehr beziehen sich demnach vor allem auf den ländlichen Raum. Dort gibt es viele Vereine und Gruppen, unter anderem auch die Feuerwehr, die das gesellschaftliche Leben des Ortes wesentlich mitbestimmen. Von ihnen gehen die allermeisten Tätigkeiten aus. Fast überall wird die Kirche zur Teilnahme am Leben der Vereine und Gruppen aktiv miteinbezogen, vor allem bei der Mitgestaltung des Festprogramms.

Anlässe

Die Anlässe bei der Feuerwehr sind sehr verschieden und vielfältig: Gottesdienste rund um das Fest des heiligen Florian, des Schutzpatrons der Feuerwehr, Jubiläumsfeiern, Gottesdienste anlässlich eines Feuerwehrfestes oder Feuerwehrheurigens, die Segnung eines Feuerwehrhauses, eines Einsatzfahrzeuges, einer Fahne, einer Statue oder eines Bildnisses und verschiedene Andachten.

Der feierliche Gottesdienst ist der exponierteste Beitrag bei einem Fest. Die Durchführung eines solchen Gottesdienstes gibt gerade im ländlichen Raum immer wieder Anlass zu Diskussionen, die in zwei Richtungen gehen:

(a) Ein Gottesdienst kann missbraucht werden, besonders wenn er zur Beschaffung von Leuten zum anschließenden Frühschoppen benutzt wird. Ein Fest wird ja u. a. auch dazu veranstaltet, dass möglichst viele Leute kommen und möglichst viel Geld „da lassen". Was ist dazu zu sagen? Ist der Gottesdienst in der Kirche, dann wird es keine Diskussionen geben. Ich persönlich bin in der Regel darauf bedacht, dass die Feier der Eucharistie wenn möglich in der Kirche stattfindet. Es sollte jedoch nicht generell die Möglichkeit verweigert werden, die Messe dort zu feiern, wo das Fest stattfindet, besonders bei Jubiläen oder überörtlichen Festen, an denen die Teilnehmerzahl so groß sein kann, dass sie in der Kirche keinen Platz finden könnte. Ein Gottesdienst am Festplatz – ob im Freien oder im Zelt – macht zudem erfahrbar, dass Kirche und Welt, Glaube und tägliches Leben zusammengehören.

(b) Soll der Gottesdienst ökumenisch sein? Bei der Entscheidung dieser Frage spielt das prozentuale konfessionelle Verhältnis eine Rolle, ebenso die örtliche Bedeutung des Festes. In überwiegend katholischen Gegenden wird bei örtlichen Festen in der Regel eine Eucharistie gefeiert und keine ökumenische Feier gestaltet. Die Entscheidung für einen solchen Gottesdienst muss von den beiden Kirchen gefällt werden.

Den Anlass zum Anlass nehmen

Was immer der Anlass war, zu dem ich eingeladen wurde, und egal, ob dieser Gottesdienst aus Tradition oder als „Aufhänger", damit möglichst viele Leute kommen und möglichst viel konsumieren, stattgefunden hat, oder um dem Anlass einen gebührenden festlichen Rahmen zu geben – ich habe die Einladung gerne angenommen. Ein einziges Mal

habe ich aus einem Grund, an den ich mich heute nicht mehr erinnern kann, eine Einladung zurückgewiesen, und damit Anlass zu Ärger und Verstimmungen gegeben. Aus dieser bitteren Erfahrung habe ich gelernt. Wie heißt es doch: „Aus Erfahrung wird man klug."

Damit bin ich bei einem ersten wichtigen Punkt, den ich festhalten möchte: Die Einladung zu einer gottesdienstlichen Feier aus einem bestimmten Anlass nicht grund-sätzlich und grund-los ablehnen! Jeder Anlass ist eine gute Möglichkeit der Präsenz der Kirche im Ort und zudem eine willkommene Gelegenheit, bestimmten Menschen zu begegnen, ihnen etwas zu „sagen" und mit ihnen zusammenzusein. Jeder besondere Anlass, zu dem man als Priester eingeladen wird, ist ein Berührungspunkt, ein Brückenschlag der Kirche einerseits zur Feuerwehr und andererseits zu verschiedenen Leuten, die sonst nicht „in die Kirche gehen" bzw. der Kirche fern stehen. Solche Anlässe sollte man also unbedingt wahrnehmen und nützen! Ich nehme grundsätzlich so einen Anlass zum Anlass, und unternehme alles, damit es ja keinen Anlass zur Verärgerung und Verstimmung gibt!

Wenn ich zu einem Gottesdienst bei der Feuerwehr eingeladen werde, sage ich grundsätzlich: JA! – WENN! Wenn, das heißt: unter bestimmten Voraussetzungen, mit bestimmten Auflagen und manchen Einschränkungen.

Einige praktische und hilfreiche Hinweise, um keinen Anlass für unnötige Diskussionen und zur Verstimmung zu geben:

Zuerst halte ich fest, dass ich ihre Einladung selbstverständlich und gerne annehme, dass mir ihr Anliegen auch ein Anliegen ist.

Dann versuche ich Zeit, Ort und Raum zu klären. Darüber zu beraten, kann bereits Anlass zu einer Spannung sein, wenn man nämlich mit dem Feuerwehrkommandanten verschiedener Ansicht ist und jeder auf seiner Meinung beharrt. Sich darüber zu einigen, erfordert eine freundliche und respektvolle Atmosphäre, Gespür, Diplomatie und Kompromissbereitschaft. Wenn es um eine Eucharistiefeier geht, und das noch dazu an einem Sonntag, frage ich: Soll der Gottesdienst im Rahmen der Gemeindemesse in der Kirche stattfinden oder zu einer eigenen Zeit an einem anderen Ort, zum Beispiel im Freien, im Festzelt oder in einer Halle? Ich gebe immer zu erkennen, dass ich die Kirche bevorzugen würde, weil diese der Versammlungsort der Pfarrgemeinde ist, poche aber nicht ausschließlich auf die Kirche, so nach dem Motto: Entweder in der Kirche oder nicht! In der Regel will die Feuerwehr den Gottesdienst dort „haben", wo das Fest stattfindet, und möglichst zu einer Zeit, zu der möglichst viele Leute kommen und wo sie anschließend bleiben.

Bei der Klärung von Zeit, Ort und Raum muss man also sehr behutsam und kompromissbereit sein, sonst besteht die Gefahr, dass wegen einer Kleinigkeit gleich „der Teufel los ist".

Sofern der Gottesdienst nicht in der Kirche stattfindet, treffe ich bestimmte Vereinbarungen mit der Feuerwehr. Ich weise z. B. darauf hin und bitte, dass während des Gottesdienstes nicht herumgegangen wird und auch nicht bereits die Speisen vorbereitet werden, und dass man davon absehen soll, Speisen und Getränke aufzunehmen und aufzutragen.

Weiters bemühe ich mich gemeinsam mit den „Veranstaltern" um eine gute Vorbereitung und entsprechende Gestaltung des Gottesdienstes. Es muss geklärt werden, welche Musik spielt und welche Lieder gesungen werden. Und ich spreche einige von der Feuerwehr, die ich aktiv in den Gottesdienst einbeziehen möchte, zum Ministrieren und zum Vortragen der Lesung und Fürbitten, etc. an. Ich bin bemüht, den Gottesdienst möglichst „gottvoll und erlebnisstark" (Paul M. Zulehner) zu gestalten.

Schließlich versuche ich, mich selber gut darauf vorzubereiten. Ein großes Anliegen ist mir dabei die Verkündigung. Ich bin darauf bedacht, zum jeweiligen Anlass eine „einschlä-

gige" Predigt zu halten, und nicht – was auch leider immer wieder vorkommt: eine „schlagende" Predigt, in der den Leuten einmal kräftig die Meinung gesagt wird oder „die Leviten gelesen" werden.

Es geht darum, die Chance der Verkündigung zu nützen! Eine Feuerwehrmesse beispielsweise ist ein willkommener Anlass, den Teilnehmern etwas zu „sagen" und nicht nur „schöne Worte" zu machen oder erheiternde Witze zum Besten zu geben, um möglichst gut anzukommen. Also keine Verkündigung zu herabgesetzten Preisen!

Ich persönlich bereite mich auf solche Predigten immer sehr gut und intensiv, oft wochenlang, vor. Meistens versuche ich, die Botschaft auf dem Hintergrund der dafür vorgesehenen Schrifttexte über ein Symbol zu vermitteln. Gerade bei der Feuerwehr gibt es eine große, reichhaltige Auswahl an Symbolen, die man dazu sehr gut und gezielt einsetzen kann. Meine Erfahrung ist: Die Leute warten auf ein deutendes und wegweisendes Wort, das an Christus und am Glauben der Kirche orientiert ist, und auf ihre Fragen und Nöte eingeht. Dazu muss ich sie dort abholen, wo sie stehen. Die Botschaft soll sie treffen und be-treffen, so dass sie davon ganz be-troffen sind. Sehr oft wird über ihre Köpfe hinweggeredet, und zu wenig auf ihre Bedürfnisse, Fragen und Nöte eingegangen. Wenn ich sie anspreche, sollen sie sich auch angesprochen fühlen, und das womöglich so, dass sie nachher noch miteinander darüber ins Gespräch kommen.

Zusammenfassung

Ich nehme die Einladung der Feuerwehr, zu einem bestimmten oder besonderen Anlass einen Gottesdienst zu feiern oder eine Segnung vorzunehmen, grundsätzlich und gerne an. Ich nehme den Anlass zum Anlass, dort als Kirche präsent zu sein, und unternehme alles, um nur ja keinen Anlass zum Ärger und zu Verstimmungen zu geben! Jeder Anlass ist ein gegebener Anlass, den Leuten etwas Wegweisendes und Hilfreiches zu sagen, und noch dazu ein willkommener Anlass, auch einmal „anderen" Leuten zu begegnen, sie anzusprechen und vielleicht sogar zu gewinnen. Ich sage mir immer wieder: Wenn dieser oder jener Anlass der Feuerwehr ein Anliegen ist, soll er auch der Kirche und dem Pfarrer ein Anliegen sein und keine zusätzliche Belastung. Auch wenn die gottesdienstliche Feier womöglich nur ein „Aufhänger" für etwas ist – Sie ist eine gute Gelegenheit, manches aus der Sicht des Glaubens und der Kirche „aufzuhängen".

Paul Weß, Innsbruck

Taufe, Trauung zwischen theologischem Anspruch und pastoraler Wirklichkeit

1. Grundsätzliche Überlegungen zur Situation und zur Vorgangsweise

Die Menschen, die als Säuglinge in eine Volkskirche aufgenommen wurden, ohne dass ihnen im Erwachsenenalter eine eigene Glaubensentscheidung zugemutet und ermöglicht wurde, sind nicht dafür verantwortlich, dass sie ohne genügende Voraussetzungen an den traditionellen Formen der Sakramentenspendung festhalten wollen. Teilweise handelt es sich um rein äußere Gründe (die Großeltern oder Eltern wollen es so, in der Kirche ist die Trauung feierlicher . . .), teilweise stecken aber auch ungeklärte religiöse Intentionen dahinter (den Segen für das Kind oder für die Ehe erbitten, dem Kind eine Begegnung mit dem

Glauben ermöglichen, tiefere Gültigkeit eines Eheversprechens vor Gott . . .), an die man im Gespräch anknüpfen kann.

In der „Priesterkirche" fehlen meist die Erfahrungen der Gemeinde als Grundsakrament. Damit fehlt das Bewusstsein, dass Taufe Aufnahme in eine Gemeinschaft ist, die Zeichen und Werkzeug der Liebe Gottes ist; dass auch die Ehe eingebettet ist in eine Gemeinde, die das Paar im Glauben begleitet und eine gegenseitige Überforderung der Partner verhindert. Eine Verbesserung kann nicht durch Verweigerung oder Aufschub der Sakramentenspendung erzwungen werden, die nur als Schikane empfunden werden. Die Pfarrgemeinden sind nicht in der Lage, die tatsächliche Glaubenspraxis dieser Menschen zu beurteilen und würden nur die Ehrlichen bestrafen.

Die notwendige Zumutung ist jedoch, dass sich die Betreffenden mit den Sakramenten wenigstens so weit auseinandersetzen, dass sie die eigentlich gemeinte Bedeutung dieser Feiern verstehen. Dann kann und muss man es aus den genannten Gründen ihnen überlassen, ob sie tatsächlich an ihrer Absicht festhalten wollen. Man kann dazu mit halbwegs gutem Gewissen sagen: Jetzt sind sie selbst verantwortlich.

2. Konsequenzen für die konkrete Gestaltung der Vorbereitung und der Feiern

Daraus ergibt sich vor allem die Notwendigkeit eines ausführlichen und persönlichen Tauf- bzw. Brautgesprächs (Taufgespräch auch mit Paten). Es soll womöglich von jenem gehalten werden, der dann auch die sakramentliche Feier leitet, damit eine Beziehung entsteht und ein Eingehen auf die betreffenden Personen möglich ist. Es sollte mit jedem Elternpaar und jedem Brautpaar extra geführt werden, weil die Familien bzw. die Brautpaare im Normalfall einander nicht kennen und daher bei mehreren Paaren kaum die nötige persönliche Atmosphäre zustandekommen kann. Das Taufgespräch findet besser in der Wohnung der Taufeltern statt, weil das für diese im Hinblick auf das Kind leichter ist und es in vertrauter Umgebung eher gelingt.

Inhaltlich gilt es, nach einem persönlichen Kennen-Lernen und einer Frage nach den Motiven für den Wunsch nach den Sakramenten (nicht zur Kontrolle, sondern um daran anknüpfen zu können) möglichst verständlich die Bedeutung der Sakramente und die nötigen Voraussetzungen für einen fruchtbaren Empfang darzulegen. Dabei ist es besonders wichtig, den Glauben nicht fundamentalistisch vorzutragen („In der Bibel steht, die Kirche lehrt, daher ist es so"), sondern an die Sehnsüchte und Erfahrungen der Menschen anzuknüpfen und dann zu zeigen, wie diese in gläubiger Sicht verstanden werden können und wie man heute zu diesem Glauben finden kann.[1]

Bei diesen Gesprächen soll auch die Gestaltung der Feiern besprochen werden. Eine Hilfe für Taufgespräche kann ein Textzettel mit allen Gebeten und dem Bekenntnis sowie den Liedern sein, der – eventuell adaptiert – bei der Taufe verwendet wird (und von dem man ein Exemplar nach dem Gespräch hinterlässt). Auch die Gestaltung sollte verständlich sein und die Epiklese als zentralen Inhalt der Sakramente deutlich machen (Herabrufung des Geistes nicht nur auf das Taufwasser, sondern auch auf den Täufling; statt des Feierlichen Trauungssegens nach der Trauung ein Hochgebet über das Brautpaar vor dem Eheversprechen, damit diese ihre Ehe in

[1] Vgl. zum Inhalt solcher Gespräche (auch als Hilfe für jene, die diese führen sollen): P. WESS, Dem Kind zuliebe. Gespräche über die Taufe mit Eltern und Paten. Mit Bildern von H. Chistè. Thaur 1997; P. WESS, Gespräche mit Liebenden. Mit Bildern von H. Chistè. Thaur 1997.

der Kraft des Geistes Gottes führen können).[2] Die Feier sollte womöglich ein Gottesdienst der Gemeinde sein.

3. Wege zu einer Verbesserung der Voraussetzungen der Sakramentenspendung

Jedenfalls kein Ausverkauf zu Schleuderpreisen! Es gäbe bald auch kein Interesse an Riten mehr, die nur mehr Zeremonien sind, die sich nicht mit dem Leben decken. Dennoch: Fehlentwicklungen von Jahrhunderten kann man nicht innerhalb einer Generation beheben oder gar auf dem Rücken der Kirchenglieder von heute austragen. Daher kann die beschriebene Vorgangsweise bloß eine Notlösung sein, die nur dann zu verantworten ist, wenn parallel dazu bereits an der Behebung der Ursachen für die derzeitige Situation gearbeitet wird und dafür neue Modelle entwickelt werden:

Ein Grundproblem ist die Praxis der Säuglingstaufe, solange deren Schattenseiten nicht durch eine Erwachsenentauferneuerung nach einem nachgeholten Katechumenat (allerdings nicht mit der Theologie und den Methoden der Neokatechumenatsbewegung) ausgeglichen werden. Die jetzige Art der „Gewinnung" neuer Kirchenmitglieder widerspricht dem Dekret über die Religionsfreiheit, dessen innerkirchliche Konsequenzen noch nicht gezogen wurden. Auch die Firmung löst das Problem nicht: Abgesehen davon, dass sie dafür meist viel zu früh gespendet wird, ist sie in ihrem Wesen nicht Erwachsenentauferneuerung (dann hätte sie als eigenes Sakrament bei als Erwachsenen Getauften keinen Sinn), sondern Sakrament der Sendung zum Zeugnis und zur Übernahme von Verantwortung in Kirche und Gesellschaft. Wichtig wäre eine gründliche – auch glaubensmäßige – Hinführung zum Ehesakrament (die mindestens so ernst genommen werden müsste wie eine Annullierung).

Damit eine Einführung der Taufbewerber in den Glauben und eine Begleitung der Brautleute zur Trauung hin möglich ist, braucht es Erfahrungs- und Begegnungsräume, in denen die nötigen Prozesse stattfinden können. Es braucht also überschaubare Gemeinden, in denen die Gläubigen einander und neu Dazukommende persönlich begleiten können.[3] Auch der Amtspriester kann das nur für eine kleine Zahl. Er spendet nicht die Sakramente, sondern leitet die Feiern der Gemeinde. Der wichtigste Schritt zu einer Reform wäre also die Bildung entsprechender Personal- bzw. Basisgemeinden, in denen die gegenseitige Liebe der Gläubigen zum Sakrament der Liebe Gottes wird. Unter der Voraussetzung, dass es solche Gemeinden als Grundsakrament gibt, ist die Feier der Sakramente nicht nur gültig, sondern auch fruchtbar.[4]

---

2 Vgl. zu diesen und anderen Anliegen eines besseren Ritus: P. WESS, „In der Kraft des Heiligen Geistes". Anliegen zu einer Erneuerung der Tauffeier. In: HlD 50 (1996) 159–167; DERS., Weil Gott uns zuerst geliebt hat. Was der neue Trauungsritus aus der Sicht eines Pfarrers an Wünschen offen läßt. In: HlD 48 (1994) 235–240. Beide abgedruckt in: P. WESS, Und behaltet das Gute. Beiträge zur Praxis und Theorie des Glaubens. Thaur 1996, 179–191 bzw. 151–159.

3 Vgl. J. WERBICK, Warum die Kirche vor Ort bleiben muss. Donauwörth 2002.

4 Vgl. P. WESS, Der wechselseitige Zusammenhang von Initiation und Gemeinde. Pastoraltheologische Überlegungen zu einer zentralen Frage kirchlicher Erneuerung. In: HlD 56 (2002) 138–153; abgedruckt in: DERS., Glaube zwischen Relativismus und Absolutheitsanspruch. Beiträge zur Traditionskritik im Christentum. Wien 2004, 201–220.

Andreas Redtenbacher, Klosterneuburg

„Anlass-Gottesdienste" – Theologischer Anspruch und pastorale Realität[1]

Einführung in die Tagung

1. Die gesellschaftliche Situation als Ausgangpunkt

Erfahrungen bei Schulgottesdiensten, Osterspeisensegnungen, Feuerwehrjubiläen, aber auch bei Taufen und Trauungen, etc. verdeutlichen eindringlich, dass Gemeinden heute unter Bedingungen liturgisch handeln müssen, die keineswegs nur punktuell auftreten, sondern als Gesamtatmosphäre – besser noch: als Lebenswirklichkeit begegnen. In ihr vollzieht sich die gesamte Pastoral und damit ein Gutteil der Gottesdienstfeiern. Dass dies so ist, ist schon lange nicht mehr neu. Auch in den 60er-Jahren der Konzilszeit, teilweise sogar schon früher, war diese Entwicklung spürbar und hat sich seither ganz deutlich radikalisiert.[2] Wir müssen diese gesellschaftliche Entwicklung, so wie sie ist, zur Kenntnis nehmen. Soziologen und Pastoraltheologen beschreiben sie als eine Epoche sich radikalisierender Säkularisierung, zu der bekanntlich spätestens in den 90er-Jahren des letzten Jahrhunderts eine – wenn auch großteils diffuse – Respiritualisierung tritt, in den allerletzten Jahren begleitet von einer auffallenden Reritualisierung in den verschiedensten Kontexten. Ich verweise an dieser Stelle auf viele schriftliche und mündliche Wortmeldungen von Paul Zulehner[3], Michael Ebertz[4], auch auf die umfassende Studie von Gerhard Schulze zur Kultursoziologie der Gegenwart: „Die Erlebnisgesellschaft" – die sehr weit ausgreift und klären will, wie der Mensch der heutigen Konsumwelt sein persönliches Glück sucht[5]. Dabei fördert Schulze für unser Thema viel Relevantes zu Tage. Unbedingt erwähnt werden muss der leider im März 2005 zu früh verstorbene Mainzer Professor für Abendländische Religionsgeschichte, Arno Schilson. Er hat in seinem Buch: „Medienreligion. Zur religiösen Signatur der Gegenwart"[6] und in anderen wichtigen Publikationen die Gesamtbefindlichkeit der gegenwärtigen Spannung zwischen Gesellschaft und Liturgie pointiert beschrieben[7]. Vor nicht allzu langer Zeit habe ich versucht, in Teil I meines Buches „Liturgie

1 Der Beitrag ist die überarbeitete und schriftliche Form des Eröffnungsreferates zur Einleitung in das Thema des LKÖ-Symposions 2005.

2 Siehe dazu die Analyse von K. KOCH, Kirche an der Schwelle zum Dritten Jahrtausend. In: SKZ 50 (1999) 1–9.

3 P. M. ZULEHNER [u. a.], Kehrt die Religion wieder? Religion im Leben der Menschen 1970–2000. Ostfildern 2002; DERS., Wenn selbst Atheisten religiöse Riten wünschen. In: Christliche Begräbnisliturgie und säkulare Gesellschaft. Hg. A. Gerhards – B. Kranemann. Leipzig 2002 (EThS 30) 16–24; DERS., Megatrend Religion. In: StZ 221 (2003) 87–96. Zu den Folgerungen für die Liturgie: DERS. [u. a.], Gottvoll und erlebnisstark. Für eine neue Kultur und Qualität unserer Gottesdienste. Ostfildern 2004; DERS., Zur Qualität der erneuerten Liturgie. In: Die Zukunft der Liturgie. Gottesdienst 40 Jahre nach dem Konzil. Hg. A. Redtenbacher. Innsbruck – Wien 2004, 50–69.

4 M. N. EBERTZ, Aufbruch in der Kirche. Anstöße für ein zukünftiges Christentum. Freiburg ^{2}2003.

5 G. SCHULZE, Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart. New York ^{8}2000.

6 A. SCHILSON, Medienreligion. Zur religiösen Signatur der Gegenwart. Tübingen 1997.

7 Ein resümierender Nachruf für Arno Schilson findet sich in der Zeitschrift HID 59 (2005) 130. Zum Thema vgl. weiters: A. SCHILSON, Liturgie und Menschsein. Überlegungen zur Liturgiefä-

und Leben“[8] diesen Befund kurz zusammenzufassen und daraus Konsequenzen für Gegenwart und Zukunft der Liturgie zu ziehen – es kann als Einstiegslektüre in das Thema dienen.

Eine Bestandsaufnahme zum Thema „Anlassgottesdienste“ muss von dieser gesellschaftlichen Situation der Gegenwart ausgehen. Dabei wird auch zu beachten sein, was das weltweite neue Erwachen des Religiösen, das neue Ausgreifen des Menschen nach Transzendenz konkret auch in unseren Breiten für Gestalt und Gestaltung der Gottesdienste bedeutet. Soweit zum Ausgangspunkt und Rahmen.

2. Situationsbedingte Verworrenheit

Unter den unterschiedlichsten pastoralen Nöten und unter verschiedenen Prämissen hatten zahlreiche meist ehrlich bemühte Versuche in den letzten Jahren Auswege und Antworten gesucht, der Lage einigermaßen – und nach Möglichkeit auch theologisch verantwortet – Herr zu werden oder zumindest in einer Annäherung zu entsprechen.[9] Dies gelang im einen Fall mehr – im anderen weniger. Ich nenne „quer durch den Gemüsegarten“ einige Schlagworte, gottesdienstliche Initiativen, Tagungsthemen und Buchtitel für diese liturgiepastorale Dramatik: „Zwischen Ausverkauf und Rigorismus“ (Buchtitel[10]); Liturgie im Vorhof der

higkeit des Menschen am Ende des 20. Jahrhunderts. In: LJ 39 (1989) 206–227; DERS., Das neue Religiöse und der Gottesdienst. Liturgie vor einer neuen Herausforderung. In: LJ 46 (1996) 94–109; DERS., Die Wiederkehr des Religiösen im Säkularen. Eine Gegenwartsanalyse und ihre Herausforderung für das Christentum. In: AnzSS 106 (1997) 342–347.390–394; DERS., Die Inszenierung des Alltäglichen und ein neues Gespür für den (christlichen) Kult? In: Drama „Gottesdienst“. Zwischen Inszenierung und Kult. Hg. A. Schilson – J. Hake. Stuttgart 1998, 13–68; DERS., Liturgie(-reform) angesichts einer sich wandelnden Kultur. Perspektiven am Ende des 20. Jahrhunderts. In: Liturgiereformen. Historische Forschungen zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes. FS A. Häußling. Bd. 2. Münster 2002 (LQF 88) 965–1002.

8 Vollständiger Titel: A. REDTENBACHER, Liturgie und Leben. Erneuerung aus dem Ursprung. Liturgiewissenschaftliche Beiträge. Mit einem Vorwort von Franz Kardinal König. Würzburg 2002.

9 Zu den zahlreichen Modellen aus der Praxis kommen auch etliche liturgiewissenschaftliche Versuche, unter anderem (unter Ausklammerung explizit sakramententheologischer und sakramentenpastoraler Themen) z. B.: H. BAUERNFEIND, Inkulturation der Liturgie in unsere Gesellschaft. Eine Kriteriensuche – aufgezeigt an den Zeitzeichen Kirche heute. Esoterik/New Age und modernes Menschsein. Würzburg 1998 (STPS 34); Die missionarische Dimension der Liturgie. Gott feiern in nachchristlicher Gesellschaft. Bd. 1. Hg. B. Kranemann – K. Richter – F.-P. Tebartz van Elst. Stuttgart 1998 (= Gottes Volk. Bibel und Liturgie im Leben der Gemeinde – Lesejahr C, S/1998); tlw. auch: A. ODENTHAL, Liturgie als Ritual. Theologische und psychoanalytische Überlegungen zu einer praktisch-theologischen Theorie des Gottesdienstes als Symbolgeschehen. Stuttgart 2002 (PTHe 60); Ausverkauf unserer Gottesdienste? Ökumenische Überlegungen zur Gestalt von Liturgie und zu alternativer Pastoral. Hg. K. Schlemmer. Würzburg 2002 (STPS 50); auch: M. MORGENROTH, Weihnachts-Christentum. Moderner Religiosität auf der Spur. Gütersloh ^{2}2003; M. LÄTZEL, Den Fernen nahe sein. Religiöse Feiern mit Kirchendistanzierten. Regensburg 2004.

10 D. EMEIS, Zwischen Ausverkauf und Rigorismus. Zur Krise der Sakramentenpastoral. Freiburg – Basel – Wien 1991. Siehe aber auch den empfehlenswerten Beitrag von: B. JEGGLE-MERZ, Zwischen „Ausverkauf“ und „Rigorismus“. Zur Chance gottesdienstlicher Feiern in nachchristlicher Gesellschaft. In: Diak. 35 [Themenheft: Das Leben feiern] (2004) 82–87; S. 82 konstatiert die Autorin und schlägt vor: „Wer heute Liturgie verantworten muss, sieht sich schnell Vorwürfen gegenüber; angesichts moderner Bedürfnisse zu streng oder zu lax zu sein. Einen Ausweg aus diesem Dilemma bietet die Orientierung an zentralen Glaubensinhalten sowie eine inkarnatorisch verstandene Inkulturation.“

Heiden (Tagung[11]); Ritendiakonie; niederschwellige liturgische Angebote; „Den Fernen nahe sein – Religiöse Feiern mit Kirchendistanzierten" (Buchtitel[12]), Lange Nacht der offenen Kirchen; Thomasmessen; monatliches Totengedenken, das sich auch an „Nichtglaubende" wendet[13]; Lebenswendefeiern[14]; Technofeiern in Jugendkirchen; Trost für Trauernde beim Begräbnis von Ausgetretenen; paradigmatisch für viele andere Bemühungen: Christliche Begräbnisliturgie in säkularer Gesellschaft (Tagung und Buchtitel[15]); „Missionarische Liturgie" (Buchtitel[16]); die bunte Welt der Frauenliturgien; Tanzmesse; Messe unterm Kirschbaum; Segensfeiern am Valentinstag für Liebende[17]; Aschermittwochsfeiern für Künstler; „Das Weihnachtschristentum" (Buchtitel[18]); Weihnachtslob für Fernstehende (mit dem Bischof im Dom)[19]; Kindersegnung am geschäftsoffenen 8. Dezember in einem großstädtischen Kaufhauszentrum (durch einen Kardinal); 5-Minuten-Liturgien im Dom; Feierformen im Rahmen der Citypastoral; therapeutischer Gottesdienst; Liturgiefähigkeit des Menschen – Menschenfähigkeit der Liturgie (Tagung[20]); „Sakramente im Leben der Kirche – (aber:) Rituale im Leben der Menschen" (Buchtitel[21]); das Kardinal Martini zugeschriebene pointierte Schlagwort: Die Kirche befriedigt nicht Erwartungen, sondern feiert Geheimnisse[22].

Versucht man, diese Vielfalt mit ihren Anliegen zu durchschauen oder gar zu strukturieren, stößt man bald auf Grenzen, zugleich aber auf theologisch nicht voll geklärte Grauzonen. Jeder in einer Gemeinde für Liturgie Verantwortliche, oder auch nur aktiv Mitlebende, weiß aus eigener Erfahrung, dass selbst in ganz normalen und herkömmlichen pastoralen Abläufen – oft bis hinein in den regelmäßigen sonntäglichen Gottesdienst – liturgische Feiern auch ohne solche signifikanten Ausprägungen und Akzente Vieles von dem mitzutragen und zu bewältigen haben, was in den genannten Beispielen intendiert ist und dort durchleuchtet. Damit betrifft die aufgezeigte Signatur grundsätzlich auch die Kernvollzüge des „normalen" liturgischen Lebens der (Kern-)Gemeinden. Anders ausgedrückt: Damit geraten die genannten liturgietheologischen „Grauzonen" mitten in die Kernvollzüge der Liturgie der Gemeinden hinein – womöglich sogar mitten in das theologische Liturgieverständnis selbst, und somit haben sie Konsequenzen für das gesamte theologische Konzept von Liturgie. Zur Verdeutlichung dieses Befundes wieder einige Beispiele liturgischer Feiern, die ursprünglich dem lebendigen Vollzug einer gläubigen Gemeinde zugeordnet waren und es zum Großteil auch noch heute sind[23]: Die vielen Fernstehenden bei Tauf- und Begräbnisfeiern (im städtischen Milieu fast durchwegs); die leidigen Erfahrungen rund um

11 Mit diesem Thema befasste sich neben Rothenfels auch die Jahrestagung der AKL-Junior 2004 in Erfurt, siehe: A. SABERSCHINSKY, Liturgie im Vorhof der Heiden. In: LJ 54 (2004) 128–132.

12 Wie in Anm. 9, siehe aber auch: M. LÄTZEL, Den Fernen nahe sein. In: Diak. 35 (2004) 105–110.

13 Diese und viele in der Aufzählung enthaltene Beispiele aus dem Erfurter Dom siehe unter: http://www.kathweb.de/bistum-erfurt/seiten/61.htm.

14 Wie in Anm. 13.

15 Wie in Anm. 3.

16 Wie in Anm. 9.

17 Inzwischen vielerorts praktiziert, siehe auch unter Anm. 13.

18 Ebd.

19 Wie in Anm. 13.

20 Unter dem Titel: „Menschenfähige Liturgie" stellt auch M. BLASBERG-KUHNKE einige grundsätzliche Überlegungen an, in: Diak. 35 (2004) 77–81.

21 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.

22 So in: C. MARTINI – U. ECO, Woran glaubt, wer nicht glaubt? Wien 1998, hier: 64.

23 Ich weiß dabei aus meiner eigenen früheren Tätigkeit als Pfarrer, wovon ich spreche.

Vorbereitung und Feier der Erstkommunion; Firmfeiern, die sich als „Verabschiedungsfeiern" aus der Kirche erweisen; Eheschließungsfeiern, auch Ehejubiläen; die Feiern der großen Feste des Kirchenjahres, mit einigen besonders anfälligen Anlässen: Palmsonntag, Ostersonntag, Weihnachtstag; „Kindermetten"; Kindermartini; Fronleichnam; Jahreswechsel Silvester/Neujahr; Erntedank; (Kinder-)Segnungen zu verschiedensten Gelegenheiten; Haussegnungen; „Fleischweihen" am Karsamstag; einmalige, spezifisch kirchliche Anlässe: Glockenweihen, Altar- und Kirchweihen; Schulmessen; Jubiläumsfeiern im öffentlichen Leben; Feuerwehr-, Bundesheer-, Kameradschaftsbunds-, Verbindungsmessen; Vereinsmessen, Bergmessen, Hubertusmessen; Seeprozessionen mit der zugehörigen Folklore; spezifische Sonntagseucharistien, bei denen Gruppen oder Altersschichten eigens angesprochen werden sollen: z. B. Kindermessen unter Beteiligung meist fernerstehender Elternteile, und Ähnliches.[24]

All diesen Anlässen ist gemeinsam: Sie gehörten und gehören in den meisten Fällen auch heute noch zum „Regelsystem" der liturgischen Feiern in ganz normalen Gemeinden in Stadt und Land. Aber auch hier begegnen in der gegenwärtigen Pastoral üblicherweise immer mehr Menschen, die häufig – manchmal in überwiegender Zahl – wenig oder gar keine Beziehung zum kirchlichen Leben haben. Von ihnen werden die Feiern der Kirche aus den unterschiedlichsten Beweggründen aufgesucht.[25] Dies bedeutet aber einen herben Spagat für die Liturgie, weil sie vom Glauben der Mitfeiernden getragen werden muss, will sie nicht (a) zum bloßen Ritualismus erstarren oder (b) wegen oft auch sach- oder liturgiefremder und allzu großer Rücksichtnahme auf die meisten Teilnehmer allzu kundenfreundlich-niederschwellig, event-stilistisch, folglich liturgietheologisch zahnlos, im Extremfall auch banal werden.[26] Die drohenden Gefahren sind also unsensibler Ritualismus auf der einen, zu niederschwellige Kundenfreundlichkeit auf der anderen Seite. Selbst, wo eine unsensible ritualistische Erstarrung ausbleibt, erhebt sich die Frage: „Ist dieses Pascha-Mysterium, das hier gefeiert wird, nicht zu schützen vor den Unkundigen? [. . .] Oder müsste etwa genau umgekehrt gehandelt werden: die liturgischen Feiern der Kirche – so auch die Feier der Eucharistie – den (begrenzten) Möglichkeiten des heutigen Menschen anpassen, um allen die Mitfeier zu ermöglichen?"[27] Wer wirklich vom Sinn und vom viel beschworenen „Geist der Liturgie" getragen ist, leidet unter beidem.

3. Eine erste notwendige Unterscheidung

Menschen, die sich nicht oder nur teilweise mit den Inhalten und Aussagen, die diese Liturgie – letztlich im Namen dieser Teilnehmer – macht oder machen will, können sich mit

[24] Samt ausufernder Skurrilitäten, wie Faschingsmessen, Familienmessen als „Tanzmessen", Jugendmessen als „Rockmessen", „Messe unterm Kirschbaum" an Fronleichnam, „Gottesdienst, der unter die Haut geht", udgl., wozu auch eine Vielzahl mehr und weniger gelungener bzw. „verführerischer" Modellpublikationen auf dem Büchermarkt vorliegt, vgl. dazu auch: G. FUCHS, Modellbücher als Beitrag zur liturgischen Bildung. Acht Thesen und drei Wünsche. In: LJ 56 (2005) 113–119.

[25] Vgl. dazu und zum Folgenden den Ausschreibungstext zum LKÖ-Symposion 2005, S. 2.

[26] Darauf verweist wiederholt der bisherige Liturgiereferent der Österreichischen Bischofskonferenz E. KAPELLARI, 40 Jahre Liturgiekonstitution. Aus der Sicht des liturgieverantwortlichen Bischofs für Österreich. In: HlD 57 (2003) 171–179; DERS., Liturgie 50 Jahre nach Pius Parsch und 40 Jahre nach Sacrosanctum Concilium: Worauf es heute ankommt. In: HlD 58 (2004) 104–112; kürzer: DERS., Was heute Not tut. Sechs Desiderate für die Zukunft der Liturgie. In: Gd 38 (2004) 57–59.

[27] JEGGLE-MERZ (s. Anm. 10) 83. Der Beitrag zeigt insgesamt theologisch verantwortbare Lösungsansätze auf.

ihr kaum mehr identifizieren, wenn ihr nicht vorhandener, rudimentärer, oder präkatechumenaler Glaubenszugang zu dieser Feier nicht hinreichend berücksichtigt wird. Hier braucht es eine wirkliche Klärung, um die wir in einer doppelten Treue (a) zum theologischen Sinn der Liturgie und (b) zum gegenwärtigen Menschen ehrlich ringen müssen. Es gilt dabei natürlich auch, die zunächst rein anthropologischen Voraussetzungen[28] mit in den Blick zu nehmen. Sie liegen im Wissen davon, dass der Mensch ohne Ritual und ohne ein Mindestmaß an „Kult" gar nicht existiert[29]; dass die Seele des Menschen von Natur aus, wenn man so will, „kultisch" veranlagt ist, was den großen Pius Parsch zu dem auch in der Liturgiewissenschaft oft missverstandenen Wort veranlasst hat: die Seele sei von Natur aus liturgisch[30]. Dies alles deckt sich mit den Erkenntnissen der modernen „ritual studies" in der Forschung[31], und zugleich auch mit dem oben aufgezeigten soziologischen Befund, dass in der heutigen säkularisierten Gesellschaft über die deutliche Respiritualisierung hinaus zugleich eine Reritualisierung erkennbar ist.

Ist dies aber Grund genug, zu sagen, die Kirche hätte mit Blick auf die Liturgie heute vornehmlich die primäre Aufgabe – was auch ihre neue Chance sei –, dieses Urbedürfnis des Menschen zu befriedigen? Mit anderen Worten: Ist es ihre Aufgabe, den Menschen zu dienen, indem sie ihm die *von ihm* erwünschten Rituale zur Verfügung stellt? Dafür – so wird weiter argumentiert – wäre sie schließlich ja aufgrund ihrer langen Tradition die prädestinierte Instanz in der Gesellschaft und könne zudem ihre Lebensrelevanz in der Gesellschaft zurückgewinnen. Nochmals mit anderen Worten: Die umfassende und aktuelle Aufgabe der Kirche mit ihrer traditionellen liturgischen Kompetenz sei also das, was man „Ritendiakonie" nennt.

4. Neue Wege

a) Versuche kreativer Neuschöpfungen

Um diesem mehrschichtigen Dilemma zu entkommen, wurden in den letzten Jahren und Jahrzehnten eine ganze Reihe neuer Versuche entwickelt, die ganz dort ansetzen wollen, wo dieser heutige Mensch steht, zugleich aber den Verkündigungs- und missionarischen Auftrag der Kirche auf der einen und den liturgietheologischen Anspruch ihres Gottesdienstes auf der anderen Seite zu wahren. Es ist der Weg der „Vorhofliturgie", der Weg spezifisch niederschwelliger Feiern, der Weg von Gottesdiensten auf erklärt präkatechumenalem Niveau. Konsequent und durchgängig in der Praxis einer Gemeinde verfolgt, würden sie in

[28] Vgl. dazu auch : P. DONDELINGER, Der religionsanthropologische Ansatz in der Liturgiewissenshaft. In: Liturgische Theologie. Aufgaben systematischer Liturgiewissenschaft. Hg. H. Hoping – B. Jeggle – Merz. Paderborn 2004, 107–129.

[29] Aus der Fülle der Literatur: J. E. LENGELING, Kult. In: HThG 1, 865–880; Anthropologie des Kultes. Hg. W. Strolz. Freiburg – Basel – Wien 1977; Der Glaube der Menschen. Christus und die Religionen der Erde. Hg. F. König. Freiburg – Basel – Wien 1985; W. JETTER, Symbol und Ritual. Anthropologische Elemente im Gottesdienst. Göttingen ^{2}1986; K. HOHEISEL [u. a.], Kult/Gottesverehrung. In: Lexikon der Religionen. Phänomene – Geschichte – Ideen. Hg. F. König – H. Waldenfels. Freiburg – Basel – Wien 1987, 359–371; H. VORGRIMLER, Art. Kult. In: NThW ^{2}2000, 372f.; auch: ODENTHAL (s. Anm. 9).

[30] P. PARSCH, Volksliturgie. Ihr Sinn und Umfang. Würzburg 2004 (PPSt 1) [Neuausgabe der 2. Auflage von 1952] hier: 159; zur Missverständlichkeit siehe: W. HAUNERLAND, Gottesdienst als „Kulturleistung". Von der Notwendigkeit und den Zielen liturgischer Bildung. In: LJ 55 (2005) 67–81, hier: 69.

[31] Näheres in: DONDELINGER (s. Anm. 28).

Summe aber ergeben, was ich eine in ihrem Umfang wachsende „zweite liturgische Sphäre" nenne. Darunter zählen aus der ersten Aufzählung von oben die einschlägigen Schlagworte: Weihnachtslob mit dem Bischof, Totengedenken für Fernstehende, Lebenswendefeiern, Valentinsfeiern, Nacht der offenen Kirchen, Lebenswendefeiern, Trostgebete zum Begräbnis von Ausgetretenen, Thomasmessen, Frauenliturgien, 5-Minutenbesinnungen im Dom, Aschermittwochsfeiern der Künstler, etc.

b) Versuche aus Tradition und Volksbrauchtum

Andere Gemeinden jedoch ergreifen neu, was in der Tradition oder im Volksbrauchtum schon oder noch vorhanden ist, oder beleben bereits längst als vergessen Geglaubtes, weil man mitunter vorschnell im Zug der konziliaren Liturgiereform in den 60er- und 70er-Jahren meinte, darauf verzichten zu sollen. Sofern es sich nicht um Elemente handelt, die in den normalen Liturgieregelverlauf als Bereicherung ohnehin zurückgeholt wurden, gibt man ihnen auf dem Hintergrund der heutigen Situation denselben Sinn, den auch die genannten neuen niederschwelligen Angebote haben. Einige Beispiele auch hierfür aus der ersten Aufzählung oben: Nikolausfeiern, Kindermartinifeiern, Krippenspiele, Jahresausklangsfeiern zu Silvester, Dreikönigsbrauchtum, Haussegnungen an Epiphanie, „Fleischsegnungen" und andere traditionelle Segensfeiern, manche Andachtsformen – heute oft angereichert durch Meditationen, kirchenmusikalische Feierstunden, Adventbrauchtum und -feiern, Fasten-aktionen verbunden mit Feiern, etc.

Hier wird an Altvertrautes angeknüpft, und damit zugleich einer neu erwachten Sehnsucht nach dem Ritual und nach Brauchtum entgegengekommen, ohne gewissermaßen die liturgischen Kernvollzüge in ihrem Gehalt zu verraten.

c) Katechumenale Wege

Nicht zuletzt: es gibt auch das wirklich Präkatechumenale und das Katechumenale in der Liturgie: die Kirche Frankreichs kannte das Element der „Célébration": eine vor allem für Kinder mit Zeichenelementen in liturgischer Sphäre gefeierte Lehr- und Lernstunde, die etwa die Form einer ausholend gestalteten Wort-Gottes-Feier hat.[32] Es gibt die liturgischen Etappen auf dem Weg des Katechumenates für Schulkinder und Erwachsene.[33] Auch aus diesen Elementen ließe sich lernen und manches für unser Thema ableiten, zumindest was die Zielrichtung „niederschwelligen" Feiern anlangt.

5. Ausblick

„Anlassgottesdienste" gibt es also in einer großen Bandbreite des liturgischen Lebens und in verschiedensten Facetten. Auch der sogenannte „normale" Gottesdienst der Gemeinde ist in etlichen Fällen inzwischen zum „Anlassgottesdienst" (heruntergestuft?) worden. Die genannten Feierbeispiele neuerer und älterer „Vorhofliturgien": (a) Kreative Neuschöpfungen, (b) traditions- und brauchtumsbezogene Formen und (c) explizit präkatechumenale und katechumenale Wege, könnten es jedoch dem „Normalvollzug" der Liturgie einer

[32] F. LELUBRE – A. LAURENTIN, Initiation des enfants à la liturgie. Brügge 1964, deutsche Ausgabe: Einführung der Kinder in die Liturgie. Hg. L. Zenetti. München (1965) ^{3}1968 (= Pfeiffer-Werkbücher Nr. 41); J. ORCHAMPT – A. POLAERT, Célébrations. Initiation à la liturgie. Paris 1966, deutsche Ausgabe: Liturgie mit Kindern. Wortgottesdienste zur Einführung. Hg. O. Betz. München ^{2}1968 (= Pfeiffer-Werkbücher Nr. 67).

[33] Vgl. dazu u. a. die ausführliche Studie von F.-P. TEBARTZ VAN ELST, Der Erwachsenenkatechumenat in den Vereinigten Staaten von Amerika. Eine Anregung für die Sakramentenpastoral in Deutschland. Altenberge 1993 (MthA 28).

gläubigen (Kern-)Gemeinde ermöglichen, sein liturgietheologisch eingestiftetes Niveau ohne Ausverkauf und ohne Banalisierung zu halten. Aber sie bringen dann ein gleichzeitiges Miteinander, gegebenenfalls auch ein Nebeneinander mehrerer liturgischer Sphären mit sich.

Bischöfe, Liturgiewissenschaftler und weitere Verantwortliche sollten daher in nächster Zeit an folgenden Fragestellungen weiterarbeiten:

- Eine gründliche Aufarbeitung der großen liturgietheologischen und liturgiepastoralen Spannung und „Grauzonen", die sich hinter dem Thema verbergen.
- Als Aufgabe steht in jedem Fall eine gründliche Situationsanalyse und Bestandsaufnahme an. Daraus folgernd wäre die Beschreibung (Definition, so weit möglich) zu erarbeiten, was ein „Anlassgottesdienst" liturgietheologisch denn überhaupt sein kann, wo es sich ferner um echte katechumenale Vollzüge oder eben doch um den Bereich der „Normalliturgie" handelt.
- Daraus sollten dann auch klare liturgische und liturgiepastorale Zielsetzungen für die unmittelbare Zukunft erarbeitet werden, wie z. B. die Entlastung von Gemeinden und Seelsorgern mit Blick auf die „Psychohygiene" der liturgischen Eigenwahrnehmung und Spiritualität, indem Ansprüche und Überforderungen wohlüberlegt und begründet nach Prioritäten reduziert werden.
- Jedenfalls ist auch zu bedenken, wieweit unter Umständen (als „worst case") wirklich der Weg in eine doppelte oder gar mehrfache „Sphäre" des liturgischen Lebens in den Gemeinden führen wird: eine „niederschwellige" Form für Fernstehende, eine ehrliche (prä-)katechumenale für Glaubensbereite und eine „Normalform" für die Kerngemeinde. Dabei ist mit der Frage sicher zu rechnen: welche Pfarrseelsorger und welche Gemeinden werden das auf Dauer durchhalten?
- Schließlich gilt es auch zu fragen, ob nicht manches Erwünschte durch eine bessere und gut überlegte situationsgemäße Ausschöpfung in Gestalt und Gestaltung der Liturgie mit Blick auf ihre missionarische Dimension ohnehin zu haben wäre (unter Umständen durch kluge Hineinnahme volksnaher Elemente, etc.). Oder ob schließlich nichts anderes übrig bleiben wird, dies alles dann doch gleichzeitig zu leisten.

Michael N. Ebertz, Freiburg

Anlassgottesdienste[*]

Anpassung statt Angleichung – Anpassung und Angleichung

1. Eine soziologische Annäherung

Soziologen werden im kirchlichen Tagungsgeschäft meistens an den Anfang platziert, damit sie – um Gottes willen – nicht das letzte Wort haben. Darin bringt sich vielleicht auch die tiefe Einsicht Thomas von Aquins zum Ausdruck, dass die Gnade die Natur voraussetzt, gehört doch „zur Natura, die Unterbau und Voraussetzung der Gnadenordnung, der Heilsökonomie und ihrer ‚Anstalten' ist, [. . .] auch die Vergesellschaftung. Das bedeutet, dass sie notwendigerweise mit hereinragt in die Gestaltung der übernatürlichen Gemeinschaft"[1]. Unser Thema hat, so meine ich, massiv mit der Kirche als sozialem Gebilde und mit dem Wandel ihrer Stellung in der Gesamtgesellschaft zu tun.

Sucht man sich also unserem Thema mit dem Blick eines Soziologen zu nähern, wird man zunächst nicht umhin kommen festzustellen, dass sich bereits die Problemstellung unseres Symposions um ein komplexes soziales Beziehungsgeschehen dreht. Dieses Beziehungsgeschehen wird darüber problematisiert, dass – so der erste Satz in unserem Symposion-Flyer – „an vielen gottesdienstlichen Feiern [. . .] häufig Menschen teil(nehmen), die [. . .] keine Beziehung zum kirchlichen Leben haben". Offensichtlich handelt es sich um eine besondere Art der Beziehung, wenn ausgesagt wird, dass es Menschen gäbe, die eine Beziehung zur Kirche aufnehmen, obwohl sie keine Beziehung zu ihr hätten. Eines der besonderen Merkmale dieses Beziehungsgeschehens besteht offensichtlich darin, dass sie an „Gottesdiensten" der Kirche teilnehmen, aber nicht am „Leben" der Kirche – Gottesdienst und Leben der Kirche werden hier gegenübergestellt, allerdings *nicht* Gottesdienst der Kirche und Leben der Menschen! Wie auch immer dieses sprachliche Oppositionspaar – Gottesdienst vs. Leben – hier verstanden werden will, allem Anschein nach wird die Praxis derjenigen, die über einen Gottesdienst Beziehung zur Kirche aufnehmen, obwohl sie keine (sonstige) zu ihr haben, als eine irgendwie als defizient geartete Praxis definiert. Diese ‚verkehrte Praxis' wird einer anderen Praxis gegenübergestellt, offensichtlich der Praxis derjenigen, die sowohl an Gottesdiensten der Kirche teilnehmen als auch an ihrem ‚Leben'. Wie diese andere der „beiden Seiten" aussieht, bleibt im Text zunächst noch unklar. Zunächst kann festgehalten werden, dass unser Symposion-Flyer eine bestimmte binnenkirchliche Beziehung konstruiert und diese als ein *Selektionsverhältnis* problematisiert. Im Hintergrund dieser Problematisierung steht offensichtlich die *normative* Vorstellung, dass kirchliches „Leben" *mehr* als ‚Anwesenheit in gottesdienstlichen Feiern' zu sein habe.

Die sich anschließenden Sätze unseres Flyers geben Auskunft über dieses ‚Mehr' und definieren dabei auch das für problematisch gehaltene Selektionsgeschehen. Die rituelle Dimension kirchlichen Geschehens und die kirchliche Überzeugungs- oder Glaubensdimension sollen – so unser Flyer – zusammenfallen, um „Liturgie" genannt werden zu können.

[*] Dem Autor stand bei der Abfassung seines Beitrages der Artikel von Paul Weß (s. unten S. 63–84) zur Verfügung [Anm. der Redaktion].

[1] C. BAUER, Bild der Kirche – Abbild der Gesellschaft. In: DERS., Deutscher Katholizismus. Entwicklungslinien und Profile. Frankfurt 1964, 9–27, hier 12.

Als defiziente Form gilt eine mit dem Ausdruck „Ritualismus" belegte Praxis ohne Glauben, mitgemeint ist wohl: *ohne kirchlichen* Glauben; denn irgendeinen ‚Glauben', also eine Wirklichkeitsannahme, verbinden wohl alle Menschen mit ihren Handlungen. Kirchliches ‚Leben' wird normativ offensichtlich als kirchliche Riten- *und* kirchliche Glaubensgemeinschaft definiert und Teilhabe an ihm offensichtlich als glaubender Vollzug rituellen, somit liturgischen Handelns. Unser Flyer-Text geht aber noch einen Schritt weiter bei der semantischen Füllung dessen, was er unter ‚kirchlichem Leben' versteht. Nicht nur sollen die rituelle Dimension kirchlichen Geschehens und die kirchliche Glaubensdimension zusammenfallen, um „Liturgie" genannt werden zu können, sondern ebenso Repräsentation und Identifikation. Sie fielen auseinander „für die Menschen, die sich nicht, kaum oder nur teilweise mit den Inhalten und Aussagen, die in ihrem Namen gemacht werden, identifizieren können", heißt es im Flyer. Stellvertretende liturgische Darstellung und Vorstellung, also Repräsentation, entfalten – dem Text unseres Flyers gemäß – ihre Autorität offensichtlich nicht allein durch die Befolgung einer Etikette der Zeremonien, eines Codes der Gesten, der offiziellen Abfolge von Riten sowie einer stereotypen Symbolik an bestimmten Orten und zu bestimmten Zeiten, sondern bedürften auch gewissermaßen der Kollaboration, des Einverständnisses, der Zustimmung und des Sich-Zu-Eigen-Machens des verbal und nonverbal Kommunizierten durch diejenigen Teilnehmer am Gottesdienst, die ihm *nicht* vorstehen. Es geht unserem Flyer-Text allem Anschein nach darum, dass der Vorsteher – der Liturge – demonstriert, dass er nicht im eigenen Namen und aus eigener Machtvollkommenheit handelt, sondern als Träger eines *doppelten* Mandats, nämlich

- nicht nur eines *amtlichen* Mandats (im Namen Gottes und der Kirche)
- sondern auch eines gewissermaßen *interaktiven* Mandats (im Namen der Menschen).

Auffällig ist, dass unser Flyer den Akzent weniger setzt auf das Risiko des Liturgen, sein amtliches Mandat zu verletzen, wie dies häufig von traditionalistischen Kreisen angeprangert wird, wenn sie dagegen protestieren, dass die strenge Einhaltung des liturgischen Codes, der die Gesten und Worte des Sakraments kirchenrechtlich regelt, verletzt wird – worin freilich ein Indikator der Veränderung der Machtverhältnisse innerhalb der Kirche vor allem zwischen hohem und niederem Klerus gesehen werden kann.[2] Unser Flyer hebt vielmehr das Risiko hervor, dass sich „die Menschen" in dem im Gottesdienst zum Ausdruck Gebrachten nicht wieder erkennen können und ihm deshalb die Zustimmung, die Legitimation versagen. Somit kann festgehalten werden, dass unser Symposion-Flyer als problematisches binnenkirchliches Beziehungsgeschehen insbesondere im Blick auf die gottesdienstlichen Vollzüge sowohl ein Verhältnis der *Selektion* als auch ein Verhältnis mangelnder Legitimation und Identifikation durch die Teilnehmer oder die Glieder der Kirche thematisiert.
Damit werden gewissermaßen mehrere Formen des ‚Ritualismus' denkbar:

- ein *Ritualismus 1* (ohne – kirchlichenoffiziellen – Glauben)
- ein *Ritualismus 2* (ohne – menschliche – Zustimmung)
- ein *Ritualismus 3* (ohne kirchlichenoffiziellen Glauben und ohne menschliche Zustimmung)

Gottesdienst	mit kirchenoff. Glauben	ohne kirchenoff. Glauben
mit menschl. Zustimmung	*Liturgie*	*Ritualismus 1*
ohne menschl. Zustimmung	*Ritualismus 2*	*Ritualismus 3*

[2] Vgl. P. BOURDIEU, Die neue Liturgie oder die Leiden der performativen Tugend. In: DERS., Was heißt sprechen? Die Ökonomie des sprachlichen Tausches. Wien 1990, 74–83, hier 83.

Das im Flyer thematisierte gottesdienstliche Beziehungsgeschehen wird weiters darüber problematisiert, als das Verhältnis „für beide Seiten" – wie es im Flyer heißt – „zu einer Belastung", aber auch zu einer „Chance" werden könne. Dabei liegt der Akzent auf der Verwandlung des *Ritualismus 1*, wenn es im Flyer heißt, dass liturgische Feiern die Chance „bieten [. . .], das Wünschen, Wollen und Suchen des Menschen aufzunehmen und im christlichen Geist zu verwandeln", und auf der Verwandlung des *Ritualismus 2* oder gar des *Ritualismus 3*, wenn es dann weiters auf diesem Symposion darum gehen soll, „Möglichkeiten und Grenzen einer so genannten Ritendiakonie, also einer ‚nachgehenden', sich um den Menschen und seinen konkreten Anliegen sorgenden Liturgiepastoral auszuloten".

Alles in allem kreist das Thema unserer Tagung, aus der Perspektive einer bestimmten – und für einige theologische Ohren provokanten – soziologischen Tradition gesehen, um die Neubestimmung einer Transaktion zwischen religiösen Experten oder „religiösen Akteuren und den Laien [. . .], innerhalb derer die für jede Kategorie von Akteuren und jede Kategorie von Laien spezifischen Interessensysteme ihre Befriedigung finden sollen"[3]. Wer euphemisierend sagt, dass die Kirche nicht Interessen oder Bedürfnisse befriedigt, sondern Geheimnisse feiert, sollte freilich nicht verkennen, dass das Feiern von Geheimnissen ebenfalls nicht interesselos geschieht[4] und ein interesseloses Geheimnis ja niemanden interessiert. Einem an der Tradition Max Webers geschulten soziologischen Blick geht es bei unserem Tagungsthema somit auch um die Neujustierung eines Transaktionsgeschehens zwischen einem Korps von priesterreligiösen Spezialisten und der Masse derjenigen, „die eine niedrigere Position in der Verteilungsstruktur der religiösen Güter einnehmen"[5], zugunsten der ersteren (und ihres Liturgieverständnisses) bzw. zugunsten der Sicherung der traditionellen Teilung der religiösen Arbeit. Der „Machtstellung der Priester steht", so Max Weber, „die Notwendigkeit gegenüber, im Interesse der Erhaltung und der Propagierung der Anhängerschaft den Bedürfnissen der Laien Rechnung zu tragen. Um ihre Machtstellung zu behaupten, muss sie oft in weitgehendem Maße den Laienbedürfnissen entgegenkommen"[6]. Und der Gründervater der deutschen Soziologie, der sich – wie heute Jürgen Habermas – als religiös unmusikalisch bezeichnete, spitzt noch zu, indem er schreibt: „Je mehr [. . .] eine Priesterschaft die Lebenspraxis auch der Laien dem göttlichen Willen entsprechend zu reglementieren und, vor allem, darauf ihre Macht und ihre Einkünfte zu stützen trachtet, desto weiter muss sie in der Gestaltung ihrer Lehre und ihres Handelns dem traditionellen Vorstellungskreise der Laien entgegenkommen [. . .]. Je mehr die breite Masse alsdann Objekt der Beeinflussung und Stütze der Macht der Priester wird, desto mehr muss deren systematisierende Arbeit gerade die traditionellsten, also die magischen Formen religiöser Vorstellungen und Praktiken ergreifen"[7]. An anderer Stelle seiner Religionssoziologie betont Max Weber außer dem magischen Traditionalismus der Laien den Laienintellektualismus und die Laienprophetie: „Die drei im Kreise der Laien wirksamen Mächte

3 P. BOURDIEU, Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens. Konstanz 2000, 28.

4 Es ist mit materiellen (auch ökonomischen) und mit immateriellen (Erlösungsinteressen) Nutzenerwartungen verbunden, soll in einem normativen Rahmen geschehen, an dessen Einhaltung Ordnungshüter interessiert sind usw.; vgl. N. LÜDECKE, Feiern nach Kirchenrecht. Kanonistische Bemerkungen zum Verhältnis von Liturgie und Ekklesiologie. In: JBTh 18 (2003) 395–456.

5 BOURDIEU (s. Anm. 3) 28.

6 M. WEBER, Wirtschaft und Gesellschaft. Tübingen ^{5}1972, 278.

7 Ebd. 284.

aber, mit welchen das Priestertum sich auseinanderzusetzen hat, sind 1. die Prophetie, – 2. der Laientraditionalismus, – 3. der Laienintellektualismus“[8].

In der Tat scheint gerade in der modernen Gesellschaft die herkömmliche Teilung der religiösen Arbeit auch und gerade mit Bezug auf die Gottesdienstfrage erheblich gefährdet, und zwar innerhalb wie außerhalb der Kirche. *Innerhalb* der Kirche gibt es prophetische und intellektuelle „Trägergruppen [. . .], die imstande sind, das amtscharismatische Monopol anzugreifen“[9], z. B. die traditionelle „Geschlechterhierarchie“[10] in der religiösen Arbeitsteilung in Frage zu stellen. Die moderne Gesellschaft ist durch den Umbruch, wenn nicht Zusammenbruch einer ganzen Welt herkömmlicher sozialer Beziehungen gekennzeichnet, in der die Kirche – folgt man Rainer Bucher – nicht nur die Kontrolle über den *Kosmos*, die *Kommunität* und die menschlichen *Körper* verloren hat[11], sondern, wie ich ergänze, auch über die *Kultur*, und dabei ist, die Kontrolle über ihr ureigenstes Gebiet, also sogar über den *Kult* zu verlieren. Zur Sicherung bzw. Wiederherstellung der herkömmlichen religiösen Arbeitsteilung scheint eine neue „Anpassungs- und Angleichungsarbeit“[12] angesagt, um

- auf die divergierenden, ja sogar widersprüchlichen religiösen Interessen zu antworten,
- der Konkurrenz alter und neuer Propheten und Zauberer, alter und neuer Kleinunternehmer im religiösen Feld Rechnung zu tragen – man denke etwa an die „Alternativen Trauungen“ und „Lebensfeiern“ durch so genannte „Freie Theologen“[13] –,

[8] Ebd. 278.

[9] L. LAEYENDECKER, Die Erneuerungsbewegung in den Niederlanden nach Vatikanum II: ein Streit um das Charisma. In: Vatikanum II und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektiven. Hg. F.-X. Kaufmann – A. Zingerle. Paderborn 1996, 253–271, hier 264; vgl. auch 268ff; vgl. G. BIER, Das Verhältnis zwischen dem kirchlichen Lehramt und den Theologen in kanonistischer Perspektive. In: Kirchenrecht aktuell. Anfragen von heute an eine Disziplin von ‚gestern‘. Hg. R. Ahlers – B. Laukemper-Isermann. Essen 2004, 1–44.

[10] N. LÜDECKE, Kanonistische Bemerkungen zur rechtlichen Grundstellung der Frau im CIC/1983. In: Kirchliches Recht als Freiheitsordnung. FS H. Müller. Hg. R. Weigand. Würzburg 1997, 66–90, hier 88; vgl. DERS., Also doch ein Dogma? Fragen zum Verbindlichkeitsanspruch der Lehre über die Unmöglichkeit der Priesterweihe für Frauen aus kanonistischer Perspektive. Eine Nachlese. In: Frauenordination. Hg. W. Bock – W. Lienemann. Heidelberg 2000 (SKRT 3) 41–119.

[11] R. BUCHER, Die neue Ordnung der Geschlechter und die Ohnmacht der Kirche. In: Liebe, Macht und Religion. Interdisziplinäre Studien zu Grunddimensionen menschlicher Existenz. FS H. Merklein. Hg. M. Gielen – J. Kügler. Stuttgart 2003, 339–356; DERS., Machtkörper und Körpermacht. Die Lage der Kirche und Gottes Niederlage. In: Concilium 40 (2004) 354–363.

[12] BOURDIEU (s. Anm. 3) 35. Zu beachten ist: „Anpassungsarbeit“ und „Angleichungsarbeit“ sind keine Synonyme, sondern dialektisch aufeinander bezogene Vorgänge (s. unten!). Dem Beitrag von P. WESS, Liturgiepastoral zwischen Fundamentalismus und Anpassung (vgl. S. 63–84 in diesem Heft), dem ich auf weiten Passagen zustimmend folgen kann, liegt unter anderem das fundamtentale Missverständnis zu Grunde, dass er „Anpassung“ und „Angleichung“ synonym setzt und mir diese Synonymitätsunterstellung macht. Daraus leitet er eine – was mich betrifft – Kaskade falscher Rückschlüsse ab. Dass Soziologie und Theologie ‚verschieden ticken‘, sollte sich wissenschaftstheoretisch von selbst verstehen – dies gilt ja auch für das Verhältnis von Theologie und Philosophie –, zumal wenn man bedenkt, dass „Theologie als Glaubenswissenschaft [. . .] kirchliche, hierarchisch rückgebundene Wissenschaft“ (BIER [s. Anm. 9] 43) ist.

[13] Vgl. S. SCHÜTZE, Die Kasualie Trauung im Wandlungsprozess. „Alternative Trauungen“ und „Lebensfeiern“ durch „Freie Theologen“ als Herausforderung für kirchliches Handeln. In: EZW-Materialdienst 2005/Nr. 3, 102–111.

– sich aber auch auf die Herausforderungen einer durch das gestiegene Bildungsniveau begünstigten massiven Tendenz zur „religiösen Selbstversorgung“[14], zur „spirituellen Autogestion“[15] einzustellen.

2. Religionsinterner Pluralismus

Wer sich dem hier angedeuteten harten konkurrenz-, macht- und herrschaftssoziologischen Zugriff verweigert, wird zumindest einräumen müssen, dass auch die römisch-katholische Kirche wie viele andere Religionssysteme strukturell und kulturell einen „religionsinternen Pluralismus“ herausgebildet hat. Mit diesem Ausdruck Günter Lanczkowskis[16] ist gemeint, dass sich die soziale Trägerschaft einer Religion oder einer religiösen Teiltradition neben der offiziellen, religionsspezifischen Sozialform (z. B. ‚Kirche‘, ‚Orden‘) noch aus anderen, eben nicht nur auf ‚Religion‘ spezialisierten Sozialformen (z. B. Familie) in unterschiedlichen Soziallagen zusammensetzt und damit auch die Erwartungen an Religion und die Anlässe für religiöse Praktiken religionsintern pluralisiert sind. So werden wir auch in diesem Jahr wieder Klagen über den Weihnachtskonsumismus und auch die Stimmen wie diese eines Geistlichen hören: „Millionen Menschen wissen überhaupt nicht mehr, was sie an Weihnachten feiern. Sie begehen einen Volksbrauch mit Geschenken und Lichterbaum [. . .]. Aber ich frage mich, warum Menschen an Bräuchen festhalten, deren Anlass und Kern ihnen gleichgültig ist, warum sie den ausklammern, der Urgrund des Festes ist“[17]. Unterstellt man, dass Menschen nicht wirklich so hirnlos sind, dass sie Bräuchen folgen, deren Anlass und Kern ihnen gleichgültig ist, ist zu vermuten, dass sie einem anderen *Anlass* folgen, Weihnachten zu feiern, als der normative Anlass, dem der Geistliche zu folgen postuliert. Sie ‚ticken‘ anders als der Geistliche. Offensichtlich ist der Blick bei der Antwort auf diese und die anderen hier uns berührenden Fragen darauf zu lenken, dass Religiosität aus dem unmittelbaren sozialen Erfahrungsbereich der Handelnden, ihren *Soziallagen* (z. B. soziale Schichten; Geschlechtsrollen) und *Sozialformen* (z. B. Familie, Lokalgemeinde) mitbestimmt, also lebensweltlich gebrochen wird, was zum Beispiel in der klassischen Religionssoziologie (etwa Max Webers) oder in der Religiösen Volkskunde sehr deutlich gesehen wurde.[18] Die Perspektive, unter der zum Beispiel die meisten Kirchenmitglieder Kirchliches – im doppelten Sinne – wahrnehmen, unterscheidet sich eben qualitativ ganz elementar von derjenigen der kirchlichen Funktionsträger, wenngleich auch hier empirisch wie historisch differenziert werden muss. Anders als diese, die dazu neigen, die kirchenoffiziellen Lehren und Normen (‚Theologie‘) als besonders relevant zu gewichten, beurteilt das ‚Kirchenvolk‘ Religion und Kirche primär unter dem pragmatischen Aspekt der jeweils eigenen Handlungsrelevanz, erst sekundär als Objekt des Denkens und der theologischen bzw. kirchlichen Konformität. Der Handelnde „ordnet die Welt um sich herum (als Zentrum) zu einem beherrschbaren Feld und ist deshalb besonders an jenem Ausschnitt interessiert, der in seiner aktuellen und potentiellen Reichweite liegt. Von den Elementen dieses Ausschnitts wählt er jene, die ihm als Mittel

[14] Bourdieu (s. Anm. 3) 58.

[15] P. Bourdieu, Die Auflösung des Religiösen. In: Ders., Rede und Antwort. Frankfurt 1992, 236.

[16] G. Lanczkowski, Einführung in die Religionswissenschaft. Darmstadt 1980, 30ff.

[17] Zitat aus M. N. Ebertz, Weihnachten, das Geburtstagsfest der Familie. Religionssoziologische Gedanken im Rückblick auf Weihnachten. In: Christ in der Gegenwart 51 (1999) 13–14.

[18] Vgl. M. N. Ebertz – F. Schultheis, Populare Religiosität. In: Volksfrömmigkeit in Europa. Hg. dies. München 1986, 11–52.

oder Zwecke für sein ‚Nutzen und Frommen' dienen können, um seine Zwecke weiter zu verfolgen und um Hindernisse zu überwinden"[19].

Die Pluralität und Binnendifferenzierung der Religiosität nach *Soziallagen* und *Sozialformen* kommt schon deshalb zustande, weil sich die Mitglieder der beiden großen christlichen Teiltraditionen sehr unterschiedlich sozial zusammensetzen, unterschiedliche soziale Zugehörigkeiten und unterschiedliche Fixpunkte ihrer sozialen Identität haben. Neben den vergleichsweise wenigen Vertretern der offiziellen und ganz auf Religion spezialisierten Sozialformen ist die Mehrheit der Christen in anderen, eben nicht zentral auf Religion und nicht exklusiv auf bestimmte religiöse Vorstellungen und Praktiken hin ausgerichteten und zudem in ganz unterschiedlichen Kommunikations- und Handlungszusammenhängen verwurzelt. Die Ansprüche auf religiöse bzw. theologische Kohärenz, Klarheit und Konsistenz, die einem religiösen Experten, gar einem Priester oder Ordensmann, die ihren alltäglichen existentiellen Handlungsschwerpunkt innerhalb eines spezifisch religiösen Systems haben, unterstellt werden dürfen, sind gegenüber jener Mehrheit der ‚Laien' nicht erwartbar, da sie ihre Handlungsschwerpunkte anderswo haben und selbst nicht in ein kohärentes soziales System integriert sind. Eine solche Vielfalt ist erst recht dann erwartbar, wenn eine religiöse Institution ihre Außengrenze relativ offen hält und beinahe jeden und jede als Mitglied zulässt, wie dies in den christlichen ‚Volkskirchen' – im Unterschied zu den meisten christlichen Sekten – bis heute typischerweise der Fall ist. Die ausfallende Selektion bei der Mitgliedergewinnung hat deshalb – zudem unter den Freiheitsbedingungen strukturell, kulturell und individuell pluralisierter moderner Gesellschaften – eine hohe zeitliche, sachliche und soziale Selektion hinsichtlich des kirchlichen Engagements zur Folge. Die daraus erwachsenden Verschiedenartigkeiten, vielleicht sogar Gegensätzlichkeiten in den religiösen Ansichten, Erfahrungen, Neigungen, Bedürfnissen, Interessen und Präferenzen machen sich dann innerhalb einer religiösen Tradition bemerkbar, und müssen durch ‚Angleichungsarbeit' auch wieder aufeinander bezogen werden. So gelangt eine Vielfalt von *religiös unspezifischen* Trägern – Sozialformen und Soziallagen – und, damit einhergehend, auch eine pralle Vielfalt religiöser Perspektiven, Vorstellungen und Praktiken in den Blick, die ein weites Spektrum gerade auch moderner religiöser Phänomene ausmachen.

Ein religionsinterner Pluralismus macht sich auch deshalb breit, weil er in den modernen Gesellschaften kaum mehr durch einen generalisierten, insbesondere durch familiale und nachbarschaftliche Erziehung und Kontrolle gestützten kirchlichen Gehorsam, etwa gegenüber den so genannten Kirchengeboten, eingeschränkt werden kann. Immer mehr Kirchenmitglieder ignorieren diese Kirchengebote, kennen sie nicht einmal mehr. Auch kann sich die Kirche immer weniger auf fraglos geglaubte christliche Überzeugungen ihrer Mitglieder verlassen, die – selbst dann, wenn sie regelmäßig sonntags am Gottesdienst teilnehmen, also rituell kirchennah sind – nicht-christlichen Glaubensvorstellungen huldigen und somit oder auf andere Weise auf der religiösen Überzeugungsdimension kirchenfern sein können.

[19] A. SCHÜTZ, Der Fremde. In: DERS., Gesammelte Aufsätze II: Studien zur soziologischen Theorie. Den Haag 1972, 53–69, hier: 55. – Tatsächlich hat man beim Thema der Anlassgottesdienste – so sagte ich wohl wörtlich – ‚diese Logik in den Blick zu nehmen, auch wenn es um religiöse Dinge geht'. Dies heißt aber doch nicht, wie Weß in seiner Replik (s. unten S. 82, Anm. 47) mir unterstellt, diese Logik übernehmen zu müssen oder zu können! Dies habe ich weder gesagt noch gemeint, deshalb auch pastoral nicht angeraten. Die Aufforderung, etwas *wahr*zunehmen, meint doch nicht, etwas als Maxime zu *über*nehmen. Also trifft mich auch seine moralistische Schlussfolgerung zur Unvereinbarkeit jener Egologik mit der Theologik und der Logik der Brüderlichkeitsethik nicht.

Sogar ältere Kirchenmitglieder vollziehen diesen Spagat.[20] Auch und gerade ihnen gegenüber sind die überkommenen eschatologischen Bindungs- und Steuerungskräfte der Kirche stumpf geworden. Sogar Prediger beschweigen Himmel, Hölle, Fegefeuer und darüber die Gerechtigkeit Gottes.[21] Zudem haben wir die Erosion der katholischen Milieus mit ihren fraglosen Traditionsbindungen schon lange hinter uns. Im Zuge der „Auflösung der relativ geschlossenen konfessionellen Milieus seit Mitte der 60er Jahre des 20. Jh.s wird", so Medard Kehl, „wohl zum ersten Mal in der Geschichte des Christentums nach der Konstantinischen Wende für die Menschen aller Altersstufen, aller Bildungs- und sozialen Stufen der christliche Glaube als eine Sache *der persönlichen Freiheit ganz real erlebbar*, man muss nicht mehr kirchlich-religiös sein, sei es unter dem Druck der jeweiligen Herrscher oder der Nationalität oder der Tradition oder der Sippe"[22]. Damit ist zwar Kirche nicht am Ende, aber zweifellos eine bestimmte Sozialgestalt, Kirche zu leben.[23]

Wenn die alten Bindungs- und Steuerungskräfte nur noch Erinnerungswert haben, dann werden die Verantwortlichen in der Kirche Interesse haben, neue Formen der Verbundenheit mit ihr zu entwickeln – in aller Ohnmacht. Gefragt sind deshalb neue Anschlusschancen der kirchlichen Kommunikation der Frohen Botschaft jenseits der Gehorsamserwartung und jenseits des aufgelösten konfessionellen Milieus. Sind nicht an die Stelle der alten weltanschaulichen Milieus neue gesellschaftliche Milieubildungen getreten, deren Kenntnis für die Kirche und ihre Teilorganisationen hilfreich sein kann?

3. Neue Milieus – neue Anlässe (nicht nur für Gottesdienste)?

In den letzten beiden Jahrzehnten hat in den Sozialwissenschaften die Erforschung von ‚Milieus' an Bedeutung gewonnen – in Erweiterung, wohl nicht Ersetzung von überkommenen Konzepten sozialer Schichtung, die immer weniger ‚greifen', weil sich die gesellschaftlichen Strukturen gewandelt haben.[24] Der bahnbrechenden empirischen Studie von Gerhard Schulze zufolge werden unter sozialen Milieus Bevölkerungsgruppen verstanden, „die sich durch gruppenspezifische Existenzformen und erhöhte Binnenkommunikation voneinander abheben"[25] und über tiefsitzende Werthaltungen und Lebenseinstellungen, die sie miteinander teilen, unter weitgehender Hintanstellung örtlicher Bezüge soziale Zugehörigkeiten bilden. Eine Studie des Instituts Sinus-Sociovision in Heidelberg, führend in der Erforschung neuer sozialer Milieus, die als Differenzierungen der Schulzeschen Milieu-Typologie gelesen werden können, hat im Auftrag der katholischen Medien-Dienstleistungs-Gesellschaft, München (= MDG), speziell sondiert, wie die katholische Kirche

20 Vgl. M. N. Ebertz, Alte Menschen und Kirche – Religionssoziologische Aspekte. In: Alter und Kirche. Arbeitshilfe für die Gemeinden. Hg. Landesarbeitsgemeinschaft Katholische Seniorenarbeit in Baden-Württemberg. Stuttgart 2002, 5–8.

21 Vgl. M. N. Ebertz, Die Zivilisierung Gottes. Der Wandel von Jenseitsvorstellungen in Theologie und Verkündigung. Ostfildern 2004.

22 M. Kehl, Welche ‚pastorale Strategie' braucht die deutsche Kirche heute? In: Erosion des christlichen Glaubens? Hg. H.-G. Ziebertz. Münster 2004, 121–129, hier 122f.

23 Vgl. dazu M. N. Ebertz, Erosion der Gnadenanstalt? Zum Wandel der Sozialgestalt von Kirche. Frankfurt 1998.

24 S. hierzu: M. N. Ebertz – P.-O. Ullrich, Milieus, Lebensstile und Religion. Sozialwissenschaftliche Grundlagen und Erfahrungen im LOS-Prozess. In: Lernen, wo die Menschen sind. Wege lebensraumorientierter Seelsorge. Hg. M. N. Ebertz – O. Fuchs – D. Sattler. Mainz 2005, 146–185.

25 G. Schulze, Die Erlebnisgesellschaft. Frankfurt – New York 1992, 174; vgl. T. Schnierer, Von der kompetitiven Gesellschaft zur Erlebnisgesellschaft? In: ZfS 25 (1996) 71–82; P. H. Hartmann, Lebensstilforschung. Darstellung, Kritik und Weiterentwicklung. Opladen 1999.

neue kommunikative Anschlussmöglichkeiten finden kann. Offensichtlich erfährt sie (in Deutschland) seit einiger Zeit eine Milieuverengung, ist sie doch – so ein wichtiges Ergebnis – von insgesamt zehn deutlich unterscheidbaren Milieus nur noch in drei Milieus verankert: im Milieu der „Konservativen", der „Traditionsverwurzelten" und der „Bürgerlichen Mitte". Sinus versucht, so heißt es auf der Homepage des Heidelberger Instituts (www.sinus-sociovision.de), „die Menschen nicht als Merkmalsträger, nicht als Typen, nicht primär bezogen auf Produkte, sondern als Menschen" zu sehen, „die sich in ihrer Lebensauffassung und Lebensweise ähneln. Ähnlichkeiten im Lebensstil können, müssen aber nicht in derselben sozialen Schicht auftreten. An welchen Werten man sich orientiert, was einen interessiert, oder was man schön und hässlich findet, hat in erster Linie mit dem Milieu zu tun, zu dem man gehört." Mit dem Ausdruck ‚Milieus' sind Kontexte und Zusammenhänge bestimmter Bevölkerungsgruppen gemeint, die sich durch ähnliche Lebensbedingungen (soziale Lage im vertikalen sozialen Raum), Lebenserfahrungen, Lebensauffassungen, Lebensweisen, Lebensstile und Lebensführungen (drei kulturelle Lagen im horizontalen Raum) ausweisen. Die spezifische Qualität des soziologischen Milieubegriffs ist somit durch die Verschränkung von objektiven und subjektiven Daseinsmomenten bestimmt. Die SINUS-Milieus (vgl. Abb. 1) werden sowohl nach ihrer Position im sozialen Raum (vertikale Gliederung) als auch nach ihren jeweiligen Wertorientierungen (horizontale Gliederung: A, B, C) angeordnet.

Im Folgenden werden einige Erkenntnisse dieser Sinus-Studie[26] mit Blick auf unser Thema zusammengefasst (s. unten S. 27–36). Dabei wird jedes Milieu – in Zuordnung zu den fünf Schulze-Milieus (in der linken Spalte) – nach dem gleichen Schema portraitiert unter besonderer Berücksichtigung seiner Anschlussfähigkeit für die Kirche. Nach der Beschreibung seiner sozialen Lage, seinem vorherrschenden Lebenskonzept, seinem typischen Lebensstil und seinen Interessen werden das milieuspezifische Kirchenbild und solche Momente von Kirche genannt, die im jeweiligen Milieu auf Ablehnung stoßen (Distinktionen). Stichwortartig wird auch zusammengetragen, in welche Richtung das milieuspezifische Verständnis von ‚Religion' tendiert[27] und welche milieudifferentiellen Zugangs*chancen* die katholische Kirche hat – auch über thematische Anlassgottesdienste.

[26] Milieuhandbuch. Religiöse und kirchliche Orientierungen in den Sinus-Milieus 2005. Hg. MDG. München 2005.

[27] Religion hier verstanden als Erfahrung von ‚Selbsttranszendenz' im Sinne von H. Joas, Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen des Selbsttranszendenz. Freiburg 2004.

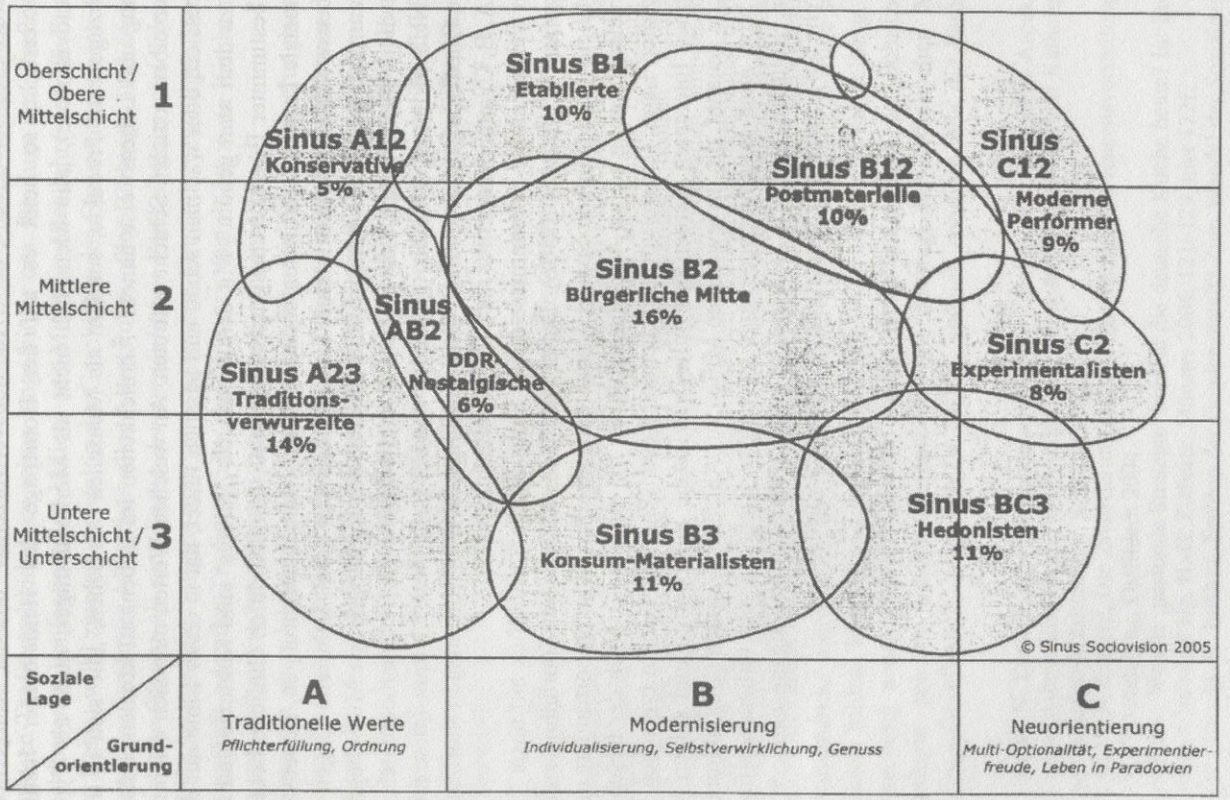


Abb. 1: Die SINUS-Milieus

Gerhard SCHULZE	SINUS-SOCIOVISION
NIVEAUMILIEU	KONSERVATIVE: A12 (Traditionsmilieu, Bevölkerungsanteil 5%) *soziale Lage*: Oberschicht/obere und mittlere Mittelschicht; 50–75-Jährige; Repräsentanten des alten Bildungsbürgertums; Selbstständige, höhere Angestellte und Beamte, Freiberufler, Ruheständler; hohe/höchste Einkommen, vermögend; hohes (humanistisches) Bildungsniveau (Akademiker; aber bei Frauen auch Volksschulabschlüsse), qualifizierte Berufsausbildung. *Lebenskonzept*: Welt-Verankerung, Leben als Pflicht und Traditionspflege mit hohem Selbsterziehungsethos; heiliges Privatleben, Familie als Zelle der Gesellschaft; elitär, leistungsbewusst (Fleiß, Askese, Disziplin), Intellektualität und Emotionalität, (Charakter-) Bildung, traditions- und geschichtsbewusst, Ordnung und Sauberkeit; marktwirtschafts- und computerkritisch; Distanz zum Zeitgeist, zu Moden, Konsumismus, zu modernen Lebensstilen und technologischem Fortschritt. *Ästhetik/Lebensstil:* klassische Schönheit, gepflegte Umgangsformen; seriöse und bescheidene Performance; asketische, lustfeindliche Grundstimmung; antibarbarisch (Die Masse meiden). *Interessen allgemein:* Musizieren, Theater, Oper, klassische Konzerte; Theologie, Philosophie, Geschichte, Kunst, Politik; Bildungsreisen; ehrenamtliches Engagement. *Lektüre-Interessen:* Klassiker, neue Romane; bes. bei Frauen: Biographien, Fachliteratur, Nachschlagewerke; Zeitungen (FAZ); Ablehnung von ‚Schmullizeitschriften'. *Kirche:* Hochschätzung des christlichen Wertesystems (christliches Menschenbild, christliche Prinzipien); Kirche als Fundament der Zivilisation; kirchl. engagiert (ev.), Besuch von kirchlichen Akademien; Forderung nach Trennung von Staat/Kirche und (gemäßigten) Fortschritten in der Ökumene. *Leitbild von Kirche:* ‚Kirche als Kraft des Bewahrens und Beharrens'. *Ablehnung an/in Gottesdiensten:* (teilweise) Ökumene, popkultureller Stil, Informalität, Esoterik, Laienengagement, Frauen als liturgische Vorsteherinnen, Frauen in liturgischen Gewändern. *Zugang zur Kirche/zu Gottesdiensten:* z. B. Natur, Schöpfung, Ethik; liturgische Form und Prachtentfaltung, Papst als Patriarch der katholischen Familie, Schöngeistiges, (teilweise) Ökumene, gebildete Priester, ausländische Priester. *Zugang zur ‚Religion' (Selbsttranszendenz)*: (kirchliches) Christentum; Größe der Schöpfung in der Natur erkennen (Tendenz zur Naturromantik); Gott als personaler, guter Gott; Gott als Gärtner wirkt in der Schöpfung; der Mensch als Teil des Ganzen und Träger von Göttlichem; Religion als Sicherheit und Halt des Einzelnen (Trost) wie Orientierung der Gesellschaft; Ablehnung und Zurückdrängung des Islam.

Gerhard SCHULZE	SINUS-SOCIOVISION
INTEGRATIONSMILIEU	BÜRGERLICHE MITTE: B2 (Mainstream-Milieu, Bevölkerungsanteil 16%) *soziale Lage*: mittlere Mittelschicht; breites Altersspektrum; meist verh., Mehrpersonenhaushalte; Facharbeiter, einfache/mittlere Angestellte/Beamte; einfache/mittlere Einkommen; einfaches/mittleres Bildungsniveau. *Lebenskonzept*: Leben in gut gesicherten, harmonischen und integrativen Verhältnissen; Streben nach moderatem Wohlstand und Statussicherung; Pflichterfüllung; Sauberkeit, Ordentlichkeit, Pünktlichkeit; Ehrlichkeit; Zuverlässigkeit; Rechtschaffenheit; familialistisch, pragmatisch. *Ästhetik/Lebensstil:* Einhaltung von üblichen Umgangsformen, ordentliches Erscheinungsbildung; Sauberkeit, gesellige Gemütlichkeit, Landhausstil; Ablehnung modischer Extravaganz und wenig Toleranz gegenüber dem Extremen und Randständigen, aber auch gegenüber allzu Traditionsverhaftetem. *Interessen allgemein*: Sprachkurse, Computerkurse, Musikunterricht, Sport- und andere Vereine (ehrenamtliches Engagement für praktisch-handwerkliche Tätigkeiten), Handwerken; Fernsehen, EDV, alternative Medizin; Entspannung; Freizeitgestaltung in und mit der Familie (Radtouren, Wandern), Haus und Garten als Passion, Grillen im Garten, Einkaufsbummel ohne Zeitdruck, Tanzkurse besuchen. *Lektüre-Interessen:* Wohnzeitschriften, Familien- und Koch-Zeitschriften; Tageszeitung (Bild); Ablehnung von Lifestyle-Zeitschriften. *Kirche*: Kirche als familiäre Nahwelt, als erweiterter Familienkreis; skeptisches Verhältnis gegenüber ideologisch geprägten kirchlichen Angeboten wie gegenüber anderen Weltanschauungsorganisationen; pragmatisch ökumenisch, privatistisch. *Leitbild von Kirche:* Kirche als fortschrittliche, kind- und familienbezogene Religionsgemeinschaft vor Ort. *Ablehnung an/in Gottesdiensten:* Sonntagsgottesdienste, Ohrenbeichte, komplizierte Sprache, Ritualismus (ohne Anbindung an den Alltag), starre Rituale, Perfektionismus, Prunk. *Zugang zur Kirche/zu Gottesdiensten:* über familienbezogene Riten der Lebenswende (Taufe, Einschulung, Erstkommunion, Hochzeit, Beerdigung), kritische Lebensereignisse, Kindergottesdienste, Jugendgottesdienste, Weihnachtsgottesdienste, persönliche, familienbezogene Gottesdienste, Mehrgenerationen-Gottesdienste, Gottesdienste im Park; kindgerechte Gestaltung, ‚amerikanischer' Gottesdienststil, Gospels; Menschlichkeit, soziale Wärme (z.B. Grillen in der Gemeinde, Spielangebote für Kinder, nette Runden), Gemeinde als Anlaufstelle für die ganze Familie, Ökumene, Zugang von Frauen in Kirchenämter. *Zugang zur ‚Religion' (Selbsttranszendenz)*: kindzentrierte Familie als Transzendenz im Diesseits (Familien-Cocooning); Sozialromantik des familienbezogenen Territorialismus; Religion als Kontingenzbewältigung.

Gerhard SCHULZE	SINUS-SOCIOVISION
HARMONIEMILIEU	TRADITIONSVERWURZELTE: A23 (Traditionsmilieu, Bevölkerungsanteil 14%) *soziale Lage*: untere Mittelschicht/Unterschicht (Kleinbürgertum/ Arbeiterkultur); 65 Jahre und älter (Kriegsgeneration); Rentner/Pensionäre, ehem. Arbeiter, Facharbeiter, Bauern, kleine Angestellte und Beamte; niedriges Einkommen; abgeschlossene Berufsausbildung, Volks- und Hauptschulabschlüsse. *Lebenskonzept*: Welt-Verankerung, Streben nach Sicherheit und Ordnung, Bewahrung des Erreichten, Disziplin, Moral, Anstand, Hilfsbereitschaft; Ablehnung von Fremdem und Neuem, keine Experimente, nüchtern-pragmatisch; Familie und Verwandtschaft; Pflicht-, Akzeptanz- und Autoritätswerte, Orientierung am Status Quo, an den alltäglichen Verrichtungen. *Ästhetik/Lebensstil:* Sauberkeit; Rustikalität; Ordnung; keine besonderen ästhetischen Erwartungen; Ablehnung moderner Popmusik und modischer Trends. *Interessen allgemein*: Haushaltsführung, Gesundheit, Vereinstätigkeit, Kleingarten, Enkel, Fernsehen; Spaß und Geselligkeit, Musik, Gesundheit, geringes Lektüreinteresse. *Lektüre-Interessen:* Tageszeitungen (Lokalzeitung), Frauen-Zeitschriften (Das Goldene Blatt, Frau im Spiegel, Neue Post). *Kirche*: Kirchgang, Volksfrömmigkeit; Ablehnung – teilweise – der Ökumene und der Esoterik. *Leitbild von Kirche:* Kirche als heimatliche ‚Volkskirche'. *Ablehnung an/in Gottesdiensten:* Ökumene, theologisches Fachwissen, theologische und andere Fremdwörter, Vorabendmesse, Bußandachten, weibliche Ministranten, Passagenreligiosität. *Zugang zur Kirche/zu Gottesdiensten:* Wertschätzung der Caritas, lokale Kirchengemeinde, Sonntagsgottesdienste, auch Werktagsgottesdienste und traditionelle Volksfrömmigkeit, insbes. Heimatreligiosität, Gewohnheits- und Massenreligiosität; Gottesdienste im Kirchenjahr, z. B. Fronleichnam-Prozessionen, an heiligen Stätten: Pilgerreisen (Wieskirche, Altötting, Rom), Klöstern, Marien- und Herz-Jesu-Verehrung, Rosenkranz, Todestag von Verstorbenen, bekannte katholische Lieder und Gebete (eher über Gesangbücher als Bibel), kirchliche Formeln und Textbausteine, Vertrautheit biblischer Geschichten, Metaphern aus dem handwerklichen und agrarischen Alltag, Religiosität aus Pflicht, kurze Predigt, Kirche als Trösterin. *Zugang zur ‚Religion' (Selbsttranszendenz)*: Keine Trennung von Religion, Christentum und Kirche: Religiosität als konfessionelle Kirchlichkeit (s. oben); Deutung des Lebens im Horizont der Existenz des personalen Gottes.

Gerhard SCHULZE	SINUS-SOCIOVISION
SELBSTVERWIRKLICHUNGSMILIEU	ETABLIERTE: B1 (Leitmilieu, Bevölkerungsanteil 10%) *soziale Lage*: Oberschicht/obere Mittelschicht; mittlere Altersgruppen; meist verh., Mehrpersonenhaushalte; leitende berufl. Positionen; hohe/höchste Einkommen, wohlhabend; hohes (humanistisches) Bildungsniveau, gut ausgebildet. *Lebenskonzept*: Ich-Verankerung, Hierarchie, Rang und Leistung als primäre Perspektive; Perfektionismus; selbstbewusstes und selbstverantwortetes Leben mit Selbstverwirklichung durch Bildung und Beruf, Eigeninitiative, orientiert am Machbaren, flexibel, kreativ, aber Geringschätzung von Emotionalität zugunsten von Intellektualität. *Ästhetik/Lebensstil*: Präzise verbale Kommunikation, Lust an Sprachspielen; gute Umgangsformen, Stilgefühl, hohe Ansprüche an edles Ambiente, gehobener Freizeitstil (Golf, Tennis), Exklusivität, Komfort, Luxus; Wertschätzung von Unikaten; inszenierte Wohnung (Repräsentationsfunktion); Abgrenzung ‚nach unten', gegen Übertriebenes, Schreiendes, Maßloses, Vulgäres, Triviales, Plumpes, Mittelmäßiges, gegen Massenprodukte. *Interessen allgemein*: Theater, Oper, Klassische Konzerte, Museen, Ausstellungen, Politik und Wirtschaft (neoliberal), Wissenschaft, Tagungen, Kongresse, Sport, exklusive Reisen, Gärtnern, Entspannung, Wellness; sich selbst besser kennen lernen, etwas Einzigartiges schaffen. *Lektüre-Interessen:* Fachzeitschriften, Zeitungen (Die Welt, Handelsblatt, FAZ), Wirtschaftspresse; keine dicken Bücher, selten von vorne bis hinten; private Literaturkreise (bei Frauen). *Kirche*: Kirche als Fundament der Hochkultur, persönlich eher skeptisches Verhältnis wie gegenüber anderen weltanschaulich geprägten Organisationen (z. B. Esoterik). *Leitbild von Kirche:* ‚Kirche für andere' *Ablehnung an/in Gottesdiensten:* eigener Kindheitsglauben, traditionelle Volksfrömmigkeit, Heimatreligiosität, Familiengottesdienste; Gemeinden und Gottesdienste vor Ort, Gottesdienste mit esoterischen Anteilen, konfessioneller Fundamentalismus; Stümperei, Mode, kumpelhafte Priestertypen. *Zugang zur Kirche/zu Gottesdiensten:* z. B. über Kunst, Reisen (Fernreisen, auch ‚Reisen nach innen'), kunst- und bildungsgetriebene Angebote; repräsentative, feierliche, konzertante Gottesdienste, Operngottesdienste, über hochkulturelle Events (Vernissagen, Ausstellungen, Preisverleihungen), Gottesdienste mit Lyrik und Malerei, Predigtgottesdienste (schöne Sprache in rhetorischer Brillanz!); über Klöster als besondere Orte; über intellektuelle und kommunikative Kompetenz, Professionalität, Perfektionismus; über Gegenwartsbezug und erhellende Alltagsrelevanz der religiösen Botschaft. *Zugang zur ‚Religion' (Selbsttranszendenz):* Tendenz zum Naturalismus, Evolutionismus, Biologismus; Gott zeigt sich in der Natur (Schöpfer, Weltenlenker) und Erfahrungen des Höheren (auch im eigenen Inneren und in Personen mit Ausstrahlung) und – bes. bei Frauen – in exzellenten Werken (Malerei, Musik, Lyrik) sowie als Kraft in kritischen Lebensereignissen; Ablehnung von Fundamentalismen, Volksreligiosität, Esoterikwelle.

Gerhard SCHULZE	SINUS-SOCIOVISION
SELBSTVERWIRKLICHUNGSMILIEU	POSTMATERIELLE: B12 (Leitmilieu, Bevölkerungsanteil 10%) *soziale Lage*: obere/mittlere Mittelschicht; 35-60-Jährige (Nach-68er); hochqualifizierte gehobene und leitende Angestellte, Beamte, Freiberufler; gehobenes Einkommen; höchste Bildungsabschlüsse (Akademiker, bildungsintensivstes Milieu). *Lebenskonzept:* selbstreflexives und kreatives ganzheitliches Leben in Eigen- und Mitverantwortung, Gerechtigkeit, Egalität und Ökologie; hoher Stellenwert von Leistung, Freizeit und Gesundheit; Arbeit als Selbstverwirklichung (nicht Erfolg um jeden Preis); Toleranz gegenüber alternativen Lebensformen; kosmopolitisch; Offenheit für Neues und Fremdes; feministisches, ökologisches, soziales und gesundheitliches Verantwortungsbewusstsein; wirtschafts-, gesellschafts-, medienkritisch; Distanz zu ‚eindimensionalen' Lebensweisen (Hedonismus; Konsum-Materialismus). *Ästhetik/Lebensstil*: Korrekte Sprache, linguistische Eleganz und Stilistik, Sprachspiele; gut essen und trinken; bescheidener Komfort; ‚Authentizität'; Nonkonformismus; Ablehnung von Dialekt und Verbalritualen, Massengeschmack und Perfektionismus. *Interessen allgemein*: Geschichte, Philosophie, Kunst, Theater, klassische Musik; Sprachen; Persönlichkeitsentwicklung; Gartengestaltung; Mitarbeit in Kultur- und Umweltinitiativen, Interessen- und Selbsthilfegruppen; Ablehnung von Werbung. *Lektüre-Interessen:* Bücher, Fachzeitschriften (z. B. Merian, Geo), Magazine (Manager Magazin), Zeitungen (Die Zeit, FAZ, SZ); Ablehnung von Yellow-Press. *Kirche*: eher kritisch-positives Verhältnis gegenüber Kirchen und kirchlichen Akademien (Authentizität); Kirche als Bewegung, „Kirche auf dem Weg"; ökumenisch; massive Kritik an einer hierarchischen, undemokratischen Kirche, zumal wenn sie eine Religion der Angst vertritt. *Leitbild von Kirche:* ‚Kirche als Projekt', ‚Kirche als Bewegung', als ‚Kontrastbewegung'; ‚Gemeinde als Bildungs- und Kommunikationsforum' auch für Nicht-Kirchgänger. *Ablehnung an/in Gottesdiensten:* traditionale Volksfrömmigkeit, Gottesdienste der Heimatreligiosität; Massengeschmack, Perfektionismus, Dialekt, Verbalrituale/theologische Formeln und Textbausteine, Formalismus/Dogmatismus, naiver Biblizismus, Ritualismus, Stilmix, Lern- und Veränderungsresistenz. *Zugang zur Kirche/zu Gottesdiensten:* über künstlerische, soziale, politische, ökologische und wissenschaftliche Themen, Informationen und Projekte, auch kirchliche Pilotprojekte; Meditationsgottesdienste, Projektgottesdienste, Ökumene, Ökogottesdienste (in Natur), globale Gerechtigkeit / Eine Welt / Globalisierungsopfer; gesellschafts- und kosmopolitische Themen, lokale Gottesdienste allenfalls mit sozialpastoraler Note, moderne Kunst; Kreativität, rhetorische Kompetenz und Sprachspiele, inszenierte Stilbrüche/ Überraschungen, intensives Erleben, Sinnlichkeit, Ganzheitlichkeit, Mystik, Partizipation, Offenheit für außerchristliche Symbole und Rituale, Offenheit für eigene – körperbetonte – Rituale; Utopie einer demokratischen Kirche mit gesellschaftspolitischer Orientierungskraft.

Gerhard SCHULZE	SINUS-SOCIOVISION
SELBSTVERWIRKLICHUNGSMILIEU	*Zugang zur ‚Religion' (Selbsttranszendenz)*: Suche nach intensivem Erleben mit allen Sinnen; Selbstsinngebung: Sinn-Suche als Lebensaufgabe; Gleitschirmfliegen, in schönem Wasser schwimmen, in der Wüste sein; Utopie von sozialer Gerechtigkeit und echter Ökologie; Gott, das Göttliche ist in uns; schwache Neigung zum Glauben an einen personalen Gott; Jesus als faszinierende Person; religionspluralistisch und -eklektizistisch; Neigung zu Reinkarnationsvorstellungen; alternative, auch asiatische Heil- und Entspannungsmethoden (Meditieren, Yoga, Tai Chi, QiGong); Naturheilkunde; historisch-kritischer Zugang zur Bibel, ‚ganzheitlich', aber anti-konsumistisch; skeptisches Verhältnis gegenüber Sekten, Gurus und ‚unseriöser' Esoterik sowie geschlossenen – fraglosen – Denksystemen mit fremdbestimmenden Regeln. --- MODERNE PERFORMER: C12 (Leitmilieu, Bevölkerungsanteil 9%) *soziale Lage*: obere/mittlere Mittelschicht; 19-34-Jährige; viele Studierende, kleine Selbstständige, Freiberufler, leitende Angestellte; niedriges bis gehobenes Einkommen; hohes Bildungsniveau (junge Leistungselite). *Lebenskonzept*: Ich-Verankerung, Leben als Exploration eines Ich-Parcours, Autonomie, subjektivistisch, nonkonformistisch, kreativ, lässig, ehrgeizig, selbstbewusst-elitär, Selbstentfaltung in (informeller) Bildung und Beruf, innovations-, leistungs- und effektivitätsorientiert, medienorientiert (Internetforen), orientiert am Spielerischen, Machbaren und Effizienten; Ablehnung von Reglementierungen und Formalitäten, Kulturpessimismus, Traditionalismus, Technikfeindlichkeit. *Ästhetik/Lebensstil*: kommunikationssicher (auch in der Verwendung von Anglizismen), individualistisch, unkonventionell, Ansprüche an ein Ambiente des Außergewöhnlichen, Qualität, Seriosität und Komfort. *Interessen allgemein:* Sport (Extremsportarten), Outdoor-Freizeit, Sprachen, Rhetorik, Multimedia, neue Informations- und Kommunikationstechnologien, Fernreisen (neue Länder), Fortbildung, Design, alternative Medizin, Ausstellungen, Theater, Konzerte, Kleinkunst. *Lektüre-Interessen*: Fachzeitschriften, Bestseller, Lifestyle- und Stadtmagazine; Zeitungen (SZ), religiöse Artikel; Frauenzeitschriften (Amica, Joy, Cosmopolitan, Vogue, Woman), Jugendzeitschriften (Bravo). *Kirche*: Kirche als eine zeitlose Weisheitsquelle neben anderen, aber „Kirche ist nicht da, wo man selbst ist"; skeptisches bis indifferentes Verhältnis gegenüber kirchlicher Praxis der Traditionalität und Formalität. *Leitbild von Kirche:* Kirche als virtuelle Dienstleisterin. *Ablehnung an/in Gottesdiensten:* Sonntagsgottesdienste, Massenpassivität; Demutsrituale (Kniebeuge, gesenkter Kopf usw.), Betonung der Schwächen des Menschen; salbungsvolles Pathos, technologisches Hinterwäldlertum; lustlose und lustfeindliche Lebenseinstellung; biblische Texte. *Zugang zur Kirche/zu Gottesdiensten:* z. B. Partizipation mit eigenen Talenten, Neue Medien, ‚szenische' Angebote (z.B. Events, Konzerte, Lesungen, Lange Nacht der Kirchen); Eventgottesdienste, Meditation, Natur, Umkehr (täglich an

Gerhard SCHULZE	SINUS-SOCIOVISION
SELBSTVERWIRKLICHUNGSMILIEU	sich arbeiten, aber ohne Demutsgebaren), Begegnungsgottesdienste, Weisheitsgottesdienste, zeitgenössische christliche Kunst, Literatur-Lesungen, Trauungen mit Komplettangebot (anschließender Feier), Jazz, Techno, HipHop; High-Tech, neue Medien, neue Kulturen, Collagen-Sinn; Optimismus/Fröhlichkeit, Spontaneität, Kompetenz. *Zugang zur ‚Religion' (Selbsttranszendenz):* funktionales und inklusives Verhältnis zum Religiösen: utilitaristisch und kompensatorisch: für die eigene Selbstverwirklichung; ‚die Seele soll angestoßen werden'; Potential und Größe des Menschen; ‚Energie', Intuition, Selbstsinngebung (ihr kann eine ‚Religion' nicht gerecht werden), religiöse Mehrsprachigkeit; Offenheit gegenüber asiatischen Religionen; synkretismusfreudig; Reise nach innen (Yoga, Meditation), neues Zeitalter, Reisen (als grundsätzliches Unterwegssein zu mehreren Häfen der Sinnstiftung), Religion als Lebensabschnittprojekt (ohne theologische Stimmigkeit und Verbindlichkeit), Sehnsucht nach Entspannung, Wellness, Ruhe (Zeitsouveränität), Innehalten (zur Besinnung auf das wirklich Wichtige im Leben), nach Meer, Fremde, Weite; Gott zeigt sich als ‚höhere Macht' in bestimmten Lebenssituationen; Ablehnung von Pessimismus, Fundamentalismus, Moralismus, Demutshaltungen und -ritualen; antidogmatisch, antiinstitutionalistisch. --- EXPERIMENTALISTEN: C2 (hedonistisches Milieu, Bevölkerungsanteil 8%) *soziale Lage*: mittlere Mittelschicht (neue Bohème); unter 34-Jährige; viele Singles; viele Schüler/Studierende, mittlere Angestellte, kleinere Selbstständige/Freiberufler; Arbeiter/Angestellte; Beschäftigung teilweise unter Qualifikationsniveaus; mittlere, knappe Einkommen; gehobene/höhere Bildungsabschlüsse. *Lebenskonzept*: Ich-Verankerung; Leben als kreative individuelle Expedition in permanenter Vorläufigkeit; Selbstentfaltung; Selbstreflexion, Unangepasstheit, ökologisch, offen für Neues, Außergewöhnliches, Ursprüngliches, Alternatives, Virtuelles, für Tabu-Brüche; dialogisch, aber antikollektivistisch, medienkritisch; Geringschätzung von Reglementierungen und Konventionen; Distanzierung von humanistischer Bildung; Abwertung von materiellem Erfolg und Status. *Ästhetik/Lebensstil*: Leben in Szenen; Spontaneität, Kreativität; antikonventioneller, individualistischer Einrichtungsstil; Lifestyle-Avantgarde; Ablehnung alter und neuer ‚Spießerästhetik' (Eiche rustikal/Ikea). *Interessen allgemein*: vielseitige individuelle und intensive Freizeitbeschäftigung, auch in Cliquen und Szenen; Genuss des Alleinseins im Wechsel mit intensiver Kommunikation; individuelles Tramp-Reisen; Extrem-Sport, junges Theater, Improvisationsmusik, Kleinkunst, Malen, Sprachkurse, exotische Themen; Internet, Multimedia; Engagement für Randgruppen. *Lektüre-Interessen:* Lifestyle-/Stadtmagazine (FHM, Men's Health, Playboy, Cinema), Motorpresse (Sport Auto, Motorrad), EDV-Zeitschriften; Zeitungen (SZ). *Kirche*: sie ist eher gut für andere; für einen selbst allenfalls als punktueller Zugang für exotische Grenzerfahrungen. *Leitbild von Kirche:* ‚Kirche als eine spirituelle Option'.

Gerhard SCHULZE	SINUS-SOCIOVISION
SELBSTVERWIRKLICHUNGSMILIEU	*Ablehnung an/in Gottesdiensten:* hierarchische Strukturen, Formelhaftigkeit, restriktive Normen, Standardlösungen, salbungsvolles und demütiges Sprechen, Ohrenbeichte. *Zugang zur Kirche/zu Gottesdiensten:* Gottesdienste am Nachmittag/späten Abend/Mitternacht; multifunktionale Nutzung von Kirchenräumen (Lesungen, Vernissagen usw.); Mystik und feierliche Inszenierungen, Musik und symbolische Handlungen für mentale und physische Grenz- und Sinnerfahrungen, mit denen man etwas Neues über sich und die Welt sinnlich entdecken kann (Sinn und Sinnlichkeit), musikalisches Spektrum von der Gregorianik bis hin zu afrikanischen Trommeln, Kirche als vielfältige topographische Kulturlandschaft; Meditation (Reise nach innen), durchaus auch durch Erzeugung von äußeren Effekten, Gegenwartsorientierung, Freude, Leichtigkeit und Spontaneität, Erfindung und Inszenierung von Ritualen, spielerische Improvisationen und stilistische Experimente, romantisch-nostalgische Musik und barocke Rituale (kath. Kirche kann feiern), Einbau esoterischer und exotischer Elemente; Gottesdienste in Klöstern und andere Heterotopien, in der Natur (am See, auf einer Waldlichtung), Gottesdienst als Unikat. *Zugang zur ‚Religion' (Selbsttranszendenz)*: exotische Grenzerfahrungen, Religion kann man nicht definieren, sondern nur selbst explorieren; Gott als Geheimnis; Jesus als charismatischer Grenzgänger und Avantgardist; Extremsportarten (Freeclimbing, Paragliding, Drachenfliegen), mentales Training, Yoga, Meditation, alternative asiatische Heilmethoden, Heilfasten, Verknüpfung von Sinn und Sinnlichkeit, Synkretismus.
UNTERHALTUNGSMILIEU	KONSUM-MATERIALISTEN: B3 (Mainstream-Milieu, Bevölkerungs-anteil 11%) *soziale Lage*: untere Mittelschicht/Unterschicht; 30-60-Jährige, aber breite Altersstreuung; Arbeiter, Angelernte, Arbeitslose; prekäres unteres bis mittleres Einkommensniveau; Volks-/Hauptschulabschlüsse, auch ohne Berufsausbildung; Belastung mit familiären und Partner-Problemen, Diskriminierungs- und anderen Exklusionserfahrungen. *Lebenskonzept*: Ich-Verankerung; Leben als Bewältigung eines problembeladenen Alltag im Hier und Jetzt (gegenwartsorientiert) einerseits und actionorientierte Freizeit als Genuss, Spannung und Spaß andererseits; Traum vom besonderen Leben; freizeitorientiert: demonstrativer Konsum; starker Wunsch nach sozialer Bestätigung; Underdogbewusstsein; Ehrlichkeit, Pünktlichkeit; Ablehnung von schulischem und selbstaktivem Lernen. *Ästhetik/Lebensstil:* einfache, schlichte, oft dialektgefärbte Sprache; körperbetonte Kommunikation; Spaß, Bequemlichkeit; Unterhaltung, sich berieseln lassen; Spannung; Mode, handfeste Körperlichkeit; Ablehnung intellektueller Besserwisserei, ‚latzhosentragender Männer' und von Töpferkursen. *Interessen allgemein*: Fernseh-, Video-, DVD-Unterhaltung; PC; TV-Arztserien; Fantasy-Romane; geringes Lektürinteresse; Kreuzworträtsel, Kochkurse, handwerkliches Do-it-yourself; körperzentriert; Ablehnung von Rollenspielen; eher bildungsabstinent. *Lektüre-Interesse*: Liebesromane, Horoskop, Motorpresse, Zeitschriften (Praline), Zeitung (Bild).

Gerhard SCHULZE	SINUS-SOCIOVISION
UNTERHALTUNGSMILIEU	*Kirche*: Misstrauen gegenüber Kirchen, insbesondere gegen ihre materielle Orientierung, aber auch gegen ihre Milieu-Distanz (man fühlt sich im Stich gelassen); Kirche als Zumutung, aber auch sozial-caritativer Rettungsanker. *Leitbild von Kirche:* ‚Kirche als diakonische Helferin'. *Ablehnung an/in Gottesdiensten:* regelmäßiger Kirchgang, Meditieren, Bibellesen; ‚geschwollenes Reden', Fremdwörter wie ‚Spiritualität', ‚das Absolute', ‚Transzendenz', ‚Metaphysik', ‚Charisma', Sitzordnung in Kirche, liturgische Gewänder. *Zugang zur Kirche/zu Gottesdiensten*: über leichte ‚rhythmische' Lieder (z. B. Gospels), kurze und abwechslungsreiche Angebote, anwendbare Botschaften für den Alltag (nicht ‚Ängste'): Faustregeln, Techniken, Tricks für das tägliche Überleben, klare, direkte, ja direktive Kommunikation, zupackende Hilfe (Schulprobleme, Jobsuche, Überschuldung usw.), über Solidaritätserfahrung, mehr Medienpräsenz, Events, Schutzengel, ‚Weihnachten, weil der Baum schön aussieht', Gottesdienste im Freien, in den ‚neuen Tempeln' (Stadien und Arenen). *Zugang zur ‚Religion' (Selbsttranszendenz):* Religion ist was für Leute, die Zeit haben und sie sich leisten können; Sehnsucht nach familialer Harmonie, nach Sicherheit und Geborgenheit; Schutzengelglaube; Nähe zu esoterischen und ‚magischen' Vorstellungen und Praktiken (Horoskop, Talisman, Reiki). --- HEDONISTEN: BC3 (hedonistisches Milieu, Bevölkerungsanteil 11%) *soziale Lage*: untere Mittelschicht/Unterschicht; jüngere/mittlere Altersgruppen: um die 30-Jährige; Auszubildende/Schüler/Studierende; Angelernte, einfache Angestellte; prekäres bis mittlere Einkommen, mittleres Bildungsniveau. *Lebenskonzept*: Ich-Verankerung; Subkultur-Sprache; ‚unbeherrschte' Körpersprache; Leben als Genuss, Spaß, Action; innere Freiheit, Spontaneität, Individualität; gegenwartsorientiert, freizeitorientiert; Geringschätzung von Konformismus und Strebertum; Lob der Faulheit. *Ästhetik/Lebensstil:* Spaß; Bequemlichkeit; sich berieseln lassen; Spannung, Provokation (Piercing und Tattoes), Suche nach starken Reizen und krassen Szenen und Situationen (z. B. Fankulturen). *Interessen allgemein*: Cliquen, Szenen, Clubs, Fangemeinden; Sport (Karate, Krafttraining, Skateboard, Inline), technische Spielereien; Internet; Comics; eher bildungsabstinent. *Lektüre-Interessen:* Lifestyle- und Stadtmagazine (Men's Health; Fit for fun), Motorpresse, Sportzeitschriften (Bravo Sport), Jugend-Zeitschriften (Bravo). *Kirche*: Misstrauen; Ambivalenz; Kirche als lustfeindlicher Teil des bürgerlichen Establishments, als Gegner der eigenen Lebensführung; Kirche als Refugium fürs Altmodische, allenfalls als Hilfe für existentielle Lösungen. *Leitbild von Kirche:* ‚Kirche als Spielverderberin'. *Ablehnung an/in Gottesdiensten:* ‚unchristliche' Zeiten, ruhig sitzen, Knien und andere Demutsrituale; rituelle Wiederholung von ‚nichts Neuem' („ob man heute in die Kirche geht oder in einigen Jahren: da tut sich in der Zwischenzeit eh' nichts; es wird dasselbe sein"); Beichte, lange und „langweilige" Predigt, goldene „Messbecher", bestimmte biblische Metaphern (Schaf und Hirte); „Herr, Deine Liebe ist wie Gras und Ufer".

Gerhard SCHULZE	SINUS-SOCIOVISION
UNTERHALTUNGSMILIEU	*Zugang zur Kirche/zu Gottesdiensten:* über Körperlichkeit, Bewegung und Sinnlichkeit in der Gottesdienstgestaltung; Midnight-Gottesdienste (unter dem Sternenhimmel); Open-Air-Gottesdienste (im Park mit anschließendem Grillfest und Lagerfeuer); Jugendgottesdienste, erlebnisorientierte Gottesdienste mit Thrill und Action, Schnuppergottesdienste, amerikanische Gottesdienstatmosphäre („so richtig mit Herz, man wird umarmt, die Leute sagen ‚God bless you', man singt Gospels so voller Begeisterung. Da geht man einfach gerne hin, auch wenn man nicht an Gott glaubt"); Jesus-Festivals; Events; Gospels; Pop- und Rockmusik, Pop-Ikonen; Schutzengel, Pfarrer als Kumpel (zum Foppen und Anfassen), eingefahrene Erwartungen und Klischees positiv enttäuschen. *Zugang zur ‚Religion' (Selbsttranszendenz)*: starkes Interesse an Esoterik (Frauen) und exotischen Weltanschauungen (Vulgär-Buddhismus), Okkultismus, Spiritismus, Gothic, (schwarze) Magie, Kartenlesen usw., Glaube an unsichtbare Kraftfelder.
(NEUES MILIEU)	DDR-NOSTALGISCHE: AB2 (Bevölkerungsanteil 6%) *soziale Lage*: mittlere/untere Mittelschicht; mittlere Altersgruppen: um die 45-Jährige; ehemalige Führungskader; heute einfache Angestellte, Arbeiter, Facharbeiter; hohe Arbeitslosigkeit; kleine bis mittlere Einkommen, Bezieher von Übergangsgeld/Rente; mittleres Bildungsniveau. *Lebenskonzept*: Familie (und Nachbarschaft) als letzte Quelle von Lebenssinn; sozialistische Alltagskultur als verlorene Sinnquelle; mit der neuen Situation abfinden; Gleichheits-Utopie; Anforderungen an Versorgungsstaat; Solidarität mit Schicksalsgenossen, Opfer-Mentalität; Skeptizismus; Misstrauen gegenüber westlichen Werten des Konsumismus. *Ästhetik/Lebensstil:* einfach, nüchtern, zweckmäßig, hilflos/unsicher in Geschmacksfragen, „proletarischer Notwendigkeitsgeschmack"; Hang zum Überladenen im Wohnbereich; z. T. ähnlich wie A23, Stilmischmasch. *Interessen allgemein*: Gartenarbeit, Basteln, Heimwerken, Briefmarken, Münzen sammeln; Wandern, Reisen, auch zu alten DDR-Urlaubsorten; Fernsehen: Literatur, Geographie, Geschichte, Politik. *Lektüre-Interessen:* Geographie, Geschichte, Politik; Zeitschriften: „Super illu", „Super TV", „Mach mal Pause", „Viel Spass", „Auto Straßenverkehr", „Guter Rat". *Kirche*: Misstrauen, Ablehnung, Indifferenz. *Leitbild von Kirche:* allenfalls: ‚Kirche als anwaltliche Sozialkirche'. *Ablehnung an/in Gottesdiensten:* Pracht, Prunk, Pomp; Rückständigkeit (in rebus sexualibus), finanziell reiche und machtgierige Institution mit ideologischen Massenverdummungsintentionen. *Zugang zur Kirche/zu Gottesdiensten:* anerkennende Erinnerung an Kirche in der Wendezeit; phantasielos, ohne lebensweltliche Bezüge; Bibel (mit Werten der Ordnung) gehört zum Allgemeinwissen; Bibel als Märchenbuch (mit ‚Fünkchen Wahrheit'); eher rigorose Ablehnung des spezifisch Katholischen; kaum eigene Wünsche und Erwartungen an kath. Kirche, allenfalls noch bei Frauen; Dialog der Weltreligionen. *Zugang zur ‚Religion' (Selbsttranszendenz)*: schwach, ‚religions'resistent, Religion als Massenverdummung; verlorene Transzendenz im Diesseits; Sehnsucht nach Halt mit Schutz vor weiteren Enttäuschungen; Familialismus u. Geselligkeit.

4. Ausblick

Ob und inwiefern die Zugangschancen kirchlicherseits wahrgenommen und ob und wie sie realisiert werden, ist eine andere – nicht zuletzt theologisch zu reflektierende und zu beantwortende – Frage und kann hier nicht hinreichend thematisiert werden. Dass „der faktische Zustand nicht die Norm sein"[28] kann, versteht sich von selbst, sollte aber gegenüber den sozialen Realitäten weder zu Blindheitsverabredungen unter Theologen verleiten, noch dazu, die liturgisch vermittelte göttliche Gnade und die Verkündigung des Evangeliums, also die Pastoral, ohne die soziale Natur der Menschen zu denken[29]. Nahe legt sich meines Erachtens und zur Diskussion gestellt sei deshalb eine differentielle (Liturgie-) Pastoral: zeitlich, sachlich, sozial und räumlich, da es zwischen den Milieus erhebliche Kommunikationsschwellen – Communio-Schwellen – gibt und die Unwahrscheinlichkeit wächst, alle Milieus gewissermaßen auf einer Ebene – etwa der Interaktionsebene der Pfarrgemeinde – ‚einmütig' vereinen zu können. Die Theologie wäre deshalb herausgefordert, ‚Communio' neu – komplexer – zu denken und auf die Kirche insgesamt zu beziehen. Einige Milieus sind z. B. dauerhaft in den pfarrgemeindlichen Orten anzusprechen (Milieu A23: Traditionsverwurzelte), andere nur unter bestimmten – z. B. sozial- oder ökopastoralen – Voraussetzungen (Milieu B12: Postmaterielle), wieder andere nur situativ (Milieu B2: Bürgerliche Mitte) oder nur bzw. am ehesten an anderen kirchlichen Orten.[30] Einige Milieus scheinen dauerhaft eher communialisierbar[31], die Mehrheit der Milieus neigt allenfalls

[28] Auch hier unterstellt mir Weß (Ende des Abschnittes 9) das Gegenteil.

[29] Wer wie Weß (Abschnitt 6) die soziokulturellen Sinus-Milieus nur als ‚Verpackung' abqualifiziert, verschließt die Augen vor der wirklichen „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute", mit denen sich die Kirche seit dem Zweiten Vatikanum (GS 1) identifiziert.

[30] Über den Ausdruck ‚kirchliche Orte' sollte man auch theologischerseits differenzierter nachdenken. Wenn zum Beispiel E. KLINGER (Schwere Mängel. In: Streitgespräch um Theologie und Lehramt. Hg. P. Hünermann – D. Mieth. Frankfurt 1991, 85–89, hier 86) meint, das Lehramt sei nicht der einzige „Ort" unfehlbarer Theologie, ist mit ‚Ort' offensichtlich etwas anderes (Zuständigkeit) intendiert als in meiner – von Weß (Abschnitt 6) erinnerten – theologischen (!) Aussage, dass die Teilhabe an der Eucharistiefeier nicht über's Fernsehen erfolgen, sondern „durchaus orthaft, aber deshalb nicht von vornherein ortsgemeindlich gebunden" sein müsse. Weß fragt tatsächlich: „Wo liegt der Unterschied zu ‚orthaft'?" Unabhängig davon, dass die Antwort aus dem Kontext meiner Argumentation deutlich hervorgeht und klar sein dürfte, dass eine liturgische – nicht bloß medial/fiktional vermittelte – Versammlung von leibhaftig anwesenden Gläubigen an einem Ort (z. B. auf der grünen Wiese) noch keine örtliche Kirchengemeinde oder Pfarrgemeinde konstituiert, verweise ich in diesem Zusammenhang auf M. N. EBERTZ, Neue Orte braucht die Kirche. In: LS 55 (2004) 7–12; DERS., Wider den Wohn-Territorialismus. In: LS 55 (2004) 16–17; DERS., Neue Orte braucht die Volkskirche. Lebenszusammenhänge wahrnehmen – Kirche differenziert gestalten. In: Kirchliche Strukturen im Plural. Analysen, Visionen und Modelle aus der Praxis. Hg. U. Pohl-Patalong. Schenefeld 2004, 101–112.

[31] Dies muss aber nicht und kann in Zukunft auch nicht mehr die traditionelle Pfarrei sein! ‚Gemeinde' ist nicht synonym mit ‚Pfarrei' und umgekehrt. Beides kann, muss aber nicht zusammengehen. Dem entspricht auch der von Weß (in den Abschnitten 9 und 10) vertretene Vorschlag, dass sich „innerhalb der bestehenden Pfarrstrukturen Personalgemeinden bilden" sollten, und der von ihm angedeutete Gemeindebegriff, der nicht nur theologisch sehr ‚steil' formuliert ist, sondern auch kirchenrechtlich problematisch („Die Struktur einer solchen Communio-Kirche ist also nicht die hierarchische Pyramide"), soziologisch illusionär und – wie auch noch an anderen Stellen ersichtlich – kulturpessimistisch dazu („Diese Gemeinschaft [. . .] überbrückt dadurch die Grenzen, die in der übrigen Gesellschaft zum Zerfall führen können"). Faktisch bilden viele Kirchengemeinden derzeit milieuverengte Rumpfgemeinden und keine Kontrastgemeinden, und dies bereits nach jahrzehntelanger ‚Gemeindepastoraltheologie'! Zur Kirche als ‚communio hierarchi-

zu einer punktuellen, kundenähnlichen Beziehung zur Kirche, weshalb sie „für die ‚Kirchenkunden'" (!) zu einem rituellen und caritativen Dienstleistungsbetrieb wird[32].

Insofern ist theologische Anpassungsarbeit *und* Angleichungsarbeit angesagt.[33] Ich sehe die Kirche in der Tat herausgefordert, aufzubrechen (zu den neuen Milieus), um sich den veränderten Kontextbedingungen anzupassen, ohne sich ihnen anzugleichen, wenn sie sich nicht in die Beliebigkeit und letztlich Überflüssigkeit, in die museale Stagnation oder in die Unglaubwürdigkeit steuern will.[34] Der von *mir* gemeinte Begriff der Anpassung, der bei Paul Weß – schon im Titel seines Beitrags („Liturgiepastoral zwischen Fundamentalismus und Anpassung") – negativ besetzt ist, obwohl ihn die Texte des Zweiten Vatikanums, worauf der Autor sich ständig beruft, mehr als fünfzigmal verwenden (zwar in semantischen Varianten, aber durchgehend positiv)[35], zielt zum einen – gerade in der von mir *stets* betonten Unterscheidung zum Begriff der Assimilation – *nicht* auf Konformismus, Außenlenkung, Opportunismus usw. Dies ist auch mit dem *theologischen* (!) Begriff der Anpassung des Zweiten Vatikanums und des Kirchenrechts nicht gemeint. Von einer solchen schwachen oder ‚passiven Anpassung', wozu übrigens einige kirchliche Bereiche gleichwohl neigen, ist die meinerseits postulierte ‚Anpassung' zu unterscheiden. Man könnte sie auch präzisierend ‚aktive Anpassung' nennen. Diese sucht kommunikative Anschlussfähigkeit[36], ohne ihr Proprium – „das Skandalon ihrer Verkündigung"[37] – preiszugeben; sucht kommunikative Gestaltung, um vorgefundene Lebenswelten und Lebensformen (= Milieus) auch zu interpretieren, neu- und umzuinterpretieren, zu verändern und neu zu schaffen, freilich immer nur als einladendes ‚Angebot' (und *Chance* zum eigenen Lernen und Umlernen). Dass der Kirche neben und mit einer solchen ‚Anpassungsarbeit' *auch eine – wie Bourdieu sagt – ‚Angleichungsarbeit' aufgetragen ist, meint seinerseits etwas anderes als Assimilation, aber ebenfalls etwas anderes als Anpassung.* Allerdings ist dieser zweite Begriff der ‚Angleichung', ‚Angleichungsarbeit', dialektisch auf die ‚Anpassungsarbeit'

ca' bzw. als ‚societas inaequalis' s. N. LÜDECKE, Das Verständnis des kanonischen Rechts nach dem Codex Iuris Canonici von 1983. In: Standpunkte im Kirchen- und Staatskirchenrecht. Ergebnisse eines interdisziplinären Seminars. Hg. C. Grabenwarter – N. Lüdecke. Bonn 2002, 177–215, hier bes. 191ff. – Zur Frage, was die moderne Gesellschaft trotz radikaler Wertepluralität integriert und am Zerfall hindert, der ja nicht eintritt, s. U. SCHIMANK, Funktionale Differenzierung und Systemintegration der modernen Gesellschaft. In: Soziale Integration. Sonderheft 39 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Hg. J. Friedrichs – W. Jagodzinski. Opladen 1999, 47–65.

32 Weß verwechselt mich mit einem Kirchenkunden, zitiert er doch (Abschnitt 7) mehrmals tendenziös Passagen aus meinem Buch: Aufbruch in der Kirche. Anstöße für ein zukunftsfähiges Christentum. Freiburg 2003, 33, wo es um den Wandel der Kirche zum Dienstleitungsbetrieb geht. Weß räumt zwar ein, dass ich mich mit dieser Aussage „weitgehend [. . .] auf die tatsächliche Situation" in Europa berufen kann, unterstellt mir dabei fälschlicherweise allerdings, dass dies auch mein normatives Bild von Kirche sei; vgl. zu dieser komplexen Thematik EBERTZ (s. Anm. 23) bes. 244ff.

33 Ich verweise hier nochmals auf das bereits oben zitierte Begriffspaar aus BOURDIEU (s. Anm. 3) 35.

34 Weß (Abschnitt 6) zitiert diese meine Aussage (s. EBERTZ, Aufbruch in der Kirche [s. Anm. 32] 77f), nimmt mir aber diese Unterscheidung nicht ab und kann (oder will) keinen Unterschied zwischen ‚Anpassung' und ‚Angleichung' erkennen.

35 Übrigens auch das Kirchenrecht!

36 Vielleicht hilft das folgende – gleichwohl begrenzte – Bild für's Erste: Der Stecker, der in die Steckdose ‚passt', ist angepasst – Stecker bleibt Stecker und wird nicht zur Steckdose –, aber nicht angeglichen – dann wäre vom Stecker nichts mehr zu sehen.

37 EBERTZ, Aufbruch in der Kirche (s. Anm. 32) 77f.

verwiesen. Gemeint sind aufeinander bezogene und ineinander greifende Vorgänge: „Anpassungs- und Angleichungsarbeit". Während die theologische *Anpassungsarbeit in Richtung Differenzierung* der religiösen Botschaft gegenüber „den sich ständig erneuernden und von den ursprünglichen Adressaten in ihren religiösen Interessen und ihrer Weltsicht grundverschiedenen Rezipienten"[38] strebt, muss die *theologische Angleichungsarbeit* aber auch die „Suche nach dem größten gemeinsamen religiösen Nenner zwischen den unterschiedlichen Kategorien von Rezipienten"[39] betreiben, um die Einheit und Gleichheit der Botschaft in und trotz aller Differenzierung und Wandelbarkeit in ihrer Treue zum Ursprung zu behaupten.

So ist auch und gerade die Liturgiepastoral herausgefordert, ein neues Begegnungsgeschehen zu initiieren, aufzubrechen (zu den neuen Milieus), um sich den veränderten Kontextbedingungen und Adressaten differenziert anzupassen, ohne sich *ihnen* anzugleichen, aber auch ohne dabei die Angleichung in den inhaltlichen Grundaussagen und liturgischen Grundvollzügen aus dem Blick zu verlieren. Was das Dekret des Zweiten Vatikanums über die Missionstätigkeit der Kirche (Ad Gentes 22) bei den „verschiedenen Völkerfamilien" sagt, könnte auch auf die ‚innere Mission' bei den verschiedenen ‚Milieustämmen' moderner Gesellschaften bezogen werden: „Wenn man so vorangeht, wird jeder Anschein von Synkretismus und falschem Partikularismus ausgeschlossen; das christliche Leben wird dem Geist und der Eigenart einer jeden Kultur angepasst; die besonderen Traditionen, zusammen mit den vom Evangelium erleuchteten Gaben der verschiedenen Völkerfamilien, werden in die katholische Einheit hineingenommen. So haben schließlich die jungen Teilkirchen mit dem ganzen Reichtum ihrer Überlieferung ihren Platz in der kirchlichen Gemeinschaft, unter voller Wahrung des Primats des Stuhles Petri, der in der ganzen Gemeinschaft der Liebe den Vorsitz führt".

[38] BOURDIEU (s. Anm. 3) 35.
[39] Ebd. 35.

Roland Schwarz, Wien

Fernstehende in frühchristlichen Gemeinden

Überlegungen zu Anlass-Gottesdiensten

0.1 Es mag zunächst als wenig ergiebig erscheinen, an die frühchristlichen Schriften – speziell an das NT – die Frage zu stellen, wie in ihnen mit Fernstehenden umgegangen wurde. Man könnte zunächst meinen, hier wäre doch die Begeisterung des Anfangs zu spüren und deshalb kämen Distanzierte bestenfalls in theoretischen Überlegungen vor. Dem ist aber nicht so. Wir können vielmehr drei unterschiedliche Gründe benennen, weshalb jemand auch in den ältesten christlichen Texten als fernstehend betrachtet werden kann:

Erstens kann einer einfach nicht zur Gemeinschaft gehören. Er oder sie ist (noch) nicht zum Glauben an Jesus gekommen und hat so auch die Taufe (noch) nicht empfangen.

Zweitens können auch Getaufte fernstehend sein, weil sie zwar zur Gemeinde gehören, am Gemeindeleben aber nur mehr unregelmäßig teilnehmen. Der Verfasser des Hebräerbriefes muss etwa mahnen: „Lasst uns nicht unseren Zusammenkünften fernbleiben, wie es einigen zur Gewohnheit geworden ist, sondern ermuntert einander, und das um so mehr, als ihr seht, dass der Tag naht" (10,25).

Drittens kann ein Christ deshalb als Fremdkörper empfunden werden, weil sie oder er durch das, was er glaubt und/oder das, wie er lebt, in grober Weise vom Ideal der frühchristlichen Schriftsteller abweicht. Diese innere Distanz kann sich auch damit treffen, dass einer ein Ungläubiger oder ein distanzierter Getaufter ist. Gerade diese innere Distanz ist es ja, die sich dann im Verhalten beim Gottesdienst widerspiegelt und gerade auch heute unsere Anlass-Gottesdienste so problematisch macht.

In unseren Überlegungen geht es vor allem um den Umgang mit Fernstehenden beim Gottesdienst. Nur da und dort wird von allgemeinen Beobachtungen auf gottesdienstliche Verhältnisse geschlossen werden.

0.2 Zunächst ist zu beachten, dass sich die frühchristlichen Gemeinden selbst niemals als die absoluten Insider der Gottesherrschaft betrachtet haben. Sie fühlten sich als bleibend der Integration bedürftig, da sie sich ihrer eigenen Sündhaftigkeit und dadurch Distanz bewusst waren. Klassisches Beispiel dafür ist 1 Joh 1,8: „Wenn wir sagen, dass wir keine Sünde haben, führen wir uns selbst in die Irre, und die Wahrheit ist nicht in uns." Deshalb können nur jene als innerlich Fernstehende gelten, die sich *in gravierenden Punkten* vom christlichen Ideal entfernten.

Ein allzu exklusives Verständnis von Gemeinde war wohl schon durch die in den Evangelien oft betonte Mahlgemeinschaft Jesu mit Sündern und Zöllnern[1] ausgeschlossen. „Ich

[1] Vgl. Mk 2,13–17par; Lk 15,1f; 19,1–10. Vgl. dazu P. WICK, Die urchristlichen Gottesdienste. Entstehung und Entwicklung im Rahmen der frühjüdischen Tempel-, Synagogen- und Hausfrömmigkeit. Stuttgart 2002 (BWANT 8.F., H.10): „Das Essen mit einem unreinen oder sündigen Menschen gefährdete durch den intimen Gemeinschaftsvollzug die Reinheit der anderen Mahlteilnehmer." M. TRAUTMANN, Zeichenhafte Handlungen Jesu. Ein Beitrag zur Frage nach dem geschichtlichen Jesus. Würzburg 1980 (fzb 37) 162: „Jesus belegt [. . .] durch seine Tischgemeinschaft mit Zöllnern zeichenhaft, daß Gott radikal und unbedingt die Sünder in die Gemeinschaft mit ihm aufnehmen will, [. . .]". F. HERRENBRÜCK, Jesus und die Zöllner. Tübingen 1990 (WUNT 2/41) 285f möchte aber festhalten: „Die Zöllner sind [. . .] nicht die Exponenten der Sünder, [. . .]

bin gekommen, um die Sünder zu rufen, nicht die Gerechten" (Mk 2,17par), so wird Jesus zitiert. Ihm ist es dabei allerdings nicht um eine belanglose Verbrüderung gegangen, sondern darum, dem Leben dieser Menschen eine neue Richtung zu geben. Er antwortet ja auf den Vorwurf, dass er mit Zöllnern und Sündern esse, damit, dass er die Sünder „rufen" möchte. Das griechische Wort für „rufen" (καλεῖν) ist auch jenes Wort, das für die Berufung der übrigen Jünger verwendet wird (vgl. Mk 1,20 u. a.) und Lukas verdeutlicht noch, um ja kein Missverständnis aufkommen zu lassen: „Ich bin gekommen, die Sünder *zur Umkehr (εἰς μετάνοιαν zum Umdenken)* zu rufen" (5,32).

Auch die Erzählungen vom Letzten Abendmahl Jesu (Mk 14,17–25par; Joh 13,1–30) verhindern es, zu meinen, Jesus hätte nur mit jenen Auserwählten aus dem Kreis der Zwölf gegessen, die hundertprozentig seine Absichten und Haltungen teilten: Er schließt weder Judas aus, der ihn den Gegnern überliefern wird, noch Petrus, der seine Beziehung zu ihm in von Jesus vorhergesehener Weise abstreiten wird.

Der Evangelist Matthäus fügt in seinem Abendmahlsbericht dem Deutewort Jesu über den Becher als Bundesblut hinzu, dass dieses „zur Vergebung der Sünden" vergossen wird (26,28). Wer also Anteil hat an diesem Blut, hat auch Anteil an dessen Sünden vergebender Wirkung, die der Kommunizierende offensichtlich braucht; denn Sünden gibt es nach Mt 18,15.21 auch unter christlichen Geschwistern.[2]

Dieses Bewusstsein der Gemeinden, selbst hinter jeglichem Ideal einer Vollkommenheit zurückzubleiben, ist bei allem, was noch zu sagen ist, mit zu bedenken.

Die Frage, die uns im Zusammenhang mit unserer Thematik interessiert, ist diese: Welche Reaktionen gab es auf die Anwesenheit von Fernstehenden in den frühchristlichen Gemeinden, speziell bei ihren Gottesdiensten?

1.0 Die erste Möglichkeit war diese: Die Gemeinde versuchte, ihre Gottesdienste so zu gestalten, dass diese auch für Außenstehende verstehbar und nachvollziehbar waren.

Der Apostel Paulus ermahnt die Gemeinde im ersten Korintherbrief (14,23–25):

„Wenn die ganze Gemeinde sich versammelt und alle in Zungen reden, und es kommen Unkundige (ἰδιῶται) oder Ungläubige (ἄπιστοι) hinzu, werden sie dann nicht sagen: Ihr seid verrückt! Wenn aber alle prophetisch reden und ein Ungläubiger oder Unkundiger kommt herein, dann wird ihm von allen ins Gewissen geredet, und er fühlt sich von allen ins Verhör genommen; was in seinem Herzen verborgen ist, wird aufgedeckt. Und so wird er sich niederwerfen, Gott anbeten und ausrufen: Wahrhaftig, Gott ist bei euch!"

Wenn es in V. 24 heißt, dass dem Fernstehenden „von allen ins Gewissen geredet" wird und er „sich von allen ins Verhör genommen fühlt", so bedeutet das nicht, dass die versammelte Gemeinde auf ihn einredet und eine kollektive Gewissenserforschung mit ihm betreibt. Die Formulierungen der Einheitsübersetzung sind unglücklich. Vom griechischen Text her kann dies ebenso gut bedeuten, dass er durch die verständliche prophetische Rede von Gemeindemitgliedern *in seinem Inneren* überführt und beurteilt wird, d. h. er erkennt

sie stehen beispielhaft für den religiösen Gegensatz Pharisäer/Nichtpharisäer." Zur Frage der Sünder und Zöllner um Jesus vgl. auch R. KÜHSCHELM, Art. Zöllner. In: NBL 3, 1223.

[2] Zu diesem Vers vgl. P. TRUMMER, „Das ist mein Leib." Neue Perspektiven zu Eucharistie und Abendmahl. Düsseldorf 2005, 51: „Eucharistische Gemeinschaft mit Jesus setzt offenbar nicht die absolute Sündenlosigkeit voraus, sonst hätten vermutlich schon die Apostel/innen auf sie verzichten müssen."

selbst seine Lebenswahrheit, ihm wird klar, wie schief sein Leben bisher verlaufen ist und welche neuen göttlichen Perspektiven es gibt.[3]

Was will Paulus mit seinen Ausführungen sagen? Die Zungenrede oder Glossolalie ist für den Apostel vor allem in Bezug auf Fernstehende ein Problem, weil sie unverständlich ist (VV. 2.9.16). Er bevorzugt deshalb die prophetische Rede, weil sie auch von Außenstehenden verstanden werden kann.

Mit diesen Versen ist vielleicht das Wichtigste zum Thema Anlass-Gottesdienste mit Fernstehenden gesagt: Gottesdienst muss sich inkulturieren, er soll keine abgehobene Feier sein, die für andere fremdartig wirkt und so den Zugang zu jenen Mysterien, die dahinter stehen, verstellt. Die Inkulturation liturgischen Handelns ist sicher eine der vordringlichsten Aufgaben. Dabei stehen wir heute vor dem Problem, auf unterschiedlichste Kulturen in unseren Gemeinden Rücksicht nehmen zu müssen. Denn es gibt ja selbst unter jenen, die im Inland geboren wurden, eine Vielfalt an Kulturen. So gibt es beispielsweise nicht nur die *eine* Jugendkultur.

Das letzte Konzil hat sicher vieles an Fremdartigem und Unverständlichem aus liturgischen Rubriken entfernt. Es gibt aber immer noch Elemente, die meiner Erfahrung nach auf viele eigenartig wirken: das Küssen von Büchern und Altären, der häufige Wechsel der Kopfbedeckung des Bischofs, die Latinismen in den liturgischen Texten, die veralteten Formulierungen in manchen Liedern des Gotteslobes usw. Es dürfte allerdings heute klar sein, dass es nicht nur um Abschaffung von Symbolen geht, sondern auch um die Bereicherung durch neue ansprechende Zeichen.

1.1 Aus exegetischer Sicht ergeben sich zu dem zitierten Paulustext noch einige Schwierigkeiten: Wenn von „Ungläubigen" (*ἄπιστοι*) gesprochen wird, so ist ganz klar, dass damit Nichtchristen und somit Fernstehende gemeint sind. Uneinigkeit besteht aber bei den Auslegern darin, ob es sich bei den „Unkundigen" (*ἰδιῶται*) um Christen handelt, die noch unerfahren im Gemeindeleben – näherhin in der Zungenrede – sind oder ebenfalls um Nichtchristen.[4]

1.2 Die für unseren Zusammenhang aber weitaus bedeutendere Unklarheit ist in der unterschiedlichen Beurteilung der Frage zu sehen, ob sich die Anleitung zur Verstehbarkeit der Liturgie nur auf die durch den Kontext eindeutig auszumachenden Wort-Gottesdienste[5] bezieht oder auch auf die zuvor von Paulus angesprochene Eucharistiefeier[6]. Anders aus-

3 So auch W. SCHRAGE, Der erste Brief an die Korinther III. Zürich 1999 (EKK VII/3) 412f.

4 Zur Problematik vgl. H.-W. BARTSCH, Art. ἰδιώτης. In: EWNT^2 2, 423f. Dort Belege für beide Deutungen. Für F. HAHN, Der urchristliche Gottesdienst. Stuttgart 1970 (SBS 41) 60 sind die Unkundigen „Randsiedler, die der Gemeinde nahe stehen, aber sich ihr noch nicht angeschlossen haben." Bei SCHRAGE (s. Anm. 3) 411 sind in die Glossolalie uneingeweihte Nichtchristen im Blick.

5 Mit dem Bindestrich soll angezeigt werden, dass mit dem in 1 Kor 14 angesprochenen Gottesdienst nicht vorschnell die Inhalte unserer Begriffe „Wortgottesdienst" oder „Wort-Gottes-Feier" assoziiert werden dürfen, da bei Paulus etwa nichts von einer Schriftlesung gesagt wird: vgl. HAHN (s. Anm. 4) 61; nach W. SCHMITHALS, Gottesdienst im frühen Christentum. In: Paulus, die Evangelien und das Urchristentum. FS W. Schmithals. Hg. C. Breytenbach. Leiden 2004 (AGJU 54) 637 ist das erste Zeugnis für eine gottesdienstliche Evangelienlesung bei Justin, Apol I 67,2 zu finden. – Auch ein irgendwie geregelter Ablauf ist nicht erkennbar.

6 Im Anschluss an die Schriften um die Jahrhundertwende 1./2. Jh. – nach H. PATSCH, Art. εὐχαριστία. In: EWNT^2 2, 222 sind das Did 9,1.5; Justin Apol I 65f und die Schriften des Ignatius – wird „Eucharistie" für Liturgien im Anschluss an das Abendmahl gebraucht und so auch heute meist so verwendet. TRUMMER (s. Anm. 2), 10.100f.119 bezeichnet auch christliche Mahlfeiern in der Tradition der Speisungserzählungen des NT als Eucharistiefeiern. Dabei ist zu beachten, dass

gedrückt: Handelt es sich bei den in 1 Kor 10 und 11 bzw. in Kapitel 14 besprochenen Feiern um unterschiedliche Teile *eines* Gottesdienstes (also einer Eucharistiefeier mit Wort-Gottesdienst) oder um zwei völlig verschieden gestaltete Gemeindeversammlungen?

In einer Studie jüngeren Datums[7] spricht sich etwa *Peter Wick* für die Annahme einer einzigen Feier aus, weil er im Anschluss an eine Studie von *Matthias Klinghardt*[8] von einer Deipnon-Symposion-Gestalt des paulinischen Gottesdienstes überzeugt ist. Die Ausführungen des Paulus zum Herrenmahl (v. a. 1 Kor 11,17–34) würden demnach von einem hellenistischen Deipnon (also Mahl) handeln, dem bei Vereinstreffen ein Symposion (ein Zusammensein mit zahlreichen Wortbeiträgen der Teilnehmer) folgte.[9] Diesen Wortbeiträgen entsprächen bei Paulus vor allem seine Ausführungen in 1 Kor 14. Demgegenüber nimmt etwa *Jorg Christian Salzmann* eine von 1 Kor 14 getrennte Mahlfeier an, u. zw. mit dem auch für uns interessanten Argument, dass die Anwesenheit von Unkundigen und Ungläubigen der Vorstellung der Gemeinde als „Leib Christi", der durch das eucharistische Brot symbolisiert ist (vgl. 1 Kor 10,16), widerspräche.[10]

1.3 Auch wenn eindeutige Argumente für einen der angeführten Standpunkte fehlen, ist in jedem Fall festzuhalten: Trotz dem Wunsch des Paulus nach einer auch für Fernstehende verständlichen Liturgie sind frühchristliche Gottesdienste primär Feiern der Gemeinde und niemals vorrangig missionarisch ausgerichtete Liturgien. Speziell die Feier des Letzten Abendmahles Jesu war nach dem Zeugnis der Synoptiker keine Werbeveranstaltung für die Jesus-Bewegung, sondern ein Zusammensein Jesu mit den Zwölf, die das endzeitliche Israel symbolisieren und denen stellvertretend für das eschatologische Gottesvolk der Neue Bund zugesprochen wird.

Auch für Paulus ist klar, dass sich *die Gemeinde*, die Ekklesia, zum Essen der Herrenspeise[11] trifft (1 Kor 11,18: „wenn ihr in der Gemeinde[versammlung] zusammenkommt)". Er spricht im Zusammenhang mit der Eucharistie die Gemeinde als *ἀδελφοί*, als Geschwister[12], an (1 Kor 14,33). Sollte also das Hinzukommen der Ungläubigen auch für die eucharistischen Mähler gelten, so ist das eher ein Nebeneffekt und nicht die primäre Absicht.[13] Selbst bei dem für Fernstehende offenen Wort-Gottesdienst ist es in erster Linie die Gemeinde, die sich versammelt (1 Kor 14,23).

diese Texte keinen Anhaltspunkt dafür geben, dass sie eigenständige gottesdienstliche Vollzüge widerspiegeln. Deshalb kann man aus ihnen auch keine Schlüsse auf Teilnehmer an solchen Feiern ziehen.

7 WICK (s. Anm. 1).

8 M. KLINGHARDT, Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft. Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern. Tübingen – Basel 1996 (TANZ 13) bes. 269–371.

9 Vgl. WICK (s. Anm. 1) 202.

10 J. Chr. SALZMANN, Lehren und Ermahnen. Zur Geschichte des christlichen Wortgottesdienstes in den ersten drei Jahrhunderten. Tübingen 1994 (WUNT 2/59) 57.60. Auch HAHN (s. Anm. 4) 61 nimmt einen eigenen Wort- und Gebetsgottesdienst an. Anders wiederum SCHMITHALS (s. Anm. 5) 643, der in 1 Kor eine erweiterte Mahlfeier sieht, aber keinen separaten Wortgottesdienst.

11 Für diese Übersetzung von κυριακὸν δεῖπνον spricht sich mit guten Gründen J. KREMER, „Herrenspeise" – nicht „Herrenmahl". Zur Bedeutung von κυριακὸν δεῖπνον φαγεῖν (1 Kor 11,20). In: Schrift und Tradition. FS J. Ernst. Hg. K. Backhaus –F. G. Untergaßmair. Paderborn 1996, 227–242, aus.

12 Zur Übersetzung mit „Geschwister" vgl. R. SCHWARZ, Die Briefe der Bibel – nur an Männer gerichtet? In: BiLi 58 (1985) 173f.

13 Ebenso SCHMITHALS (s. Anm. 5) 643.

Auch wenn die beiden Schriften des Lukas vom „Brotbrechen“[14] sprechen, ist damit in erster Linie eine Zusammenkunft *der Gemeinde* im Blick und keine missionarische Veranstaltung. Missioniert wurde vorrangig durch die Predigt, aber auch durch das Beispiel christlichen Lebens.

Die frühchristlichen Gottesdienste könnte man am treffendsten implizit oder indirekt missionarisch nennen, d. h. sie verkündigen durch ihre einladende und verstehbare Gestaltung, sind aber nicht primär Mittel, um Menschen zum Glauben zu bringen. Das Kriterium der Verständlichkeit gilt dabei wohl nicht nur für Wort-Gottesdienste, sondern auch für eucharistische Mähler.

Von der primären Ausrichtung der Gottesdienste auf die Gemeinde hin erscheint es problematisch, wenn es heute da und dort passiert, dass die an den Sonntagen versammelte Gemeinde die Eucharistiefeier flieht, wenn Erstkommunion oder Firmung stattfindet. Die Gläubigen wissen, dass sie an diesen Tagen von Fernstehenden in ihrer Konzentration auf das Geschehen gestört werden. Wäre es nicht sinnvoller, wenn die Gemeinde bei solchen Anlass-Gottesdiensten gerade versucht, ein Sauerteig zu sein, der durch die innerlich gesammelte Haltung auf Fernstehende ansteckend wirken kann? Auch wenn man die Feier nicht so „genießen“ kann wie gewohnt, sollte sich die Gemeinde doch *ihre* Messe nicht einfach zu einem folkloristischen Fest umfunktionieren lassen. Ideal erschiene es, könnten die Gemeindemitglieder ohne Bigotterie und Überheblichkeit den Fremden liebevoll die rechte Haltung zur Liturgie vorzeigen. Das setzt allerdings die biblische Haltung des *gemeinsamen* Feierns voraus und nicht die des Konsumierens eines mehr oder weniger ansprechenden Gottesdienstes.

1.4 Wenn im NT zumindest christliche Wort-Gottesdienste auch für Nichtchristen prinzipiell zugänglich waren, so lag das vielleicht einerseits an der offenen Anlage römischer Häuser, in denen sich die korinthische Gemeinde traf[15], als auch möglicherweise an dem Vorbild der Synagogen, in denen nicht nur Juden, sondern auch Gottesfürchtige gern gesehen waren[16]. Es ist allerdings unsicher, welchen Stellenwert das Gebet in den Synagogen vor der Zerstörung Jerusalems im Jahr 70 n. Chr. hatte. Spätere Beschreibungen von Synagogen-Gottesdiensten dürfen nicht vorschnell auf das Geschehen in den jüdischen Synagogen im 1. Jh. übertragen werden. Die Synagogen waren in religiöser Hinsicht vor allem Orte der Schriftlesung und der Lehre, sonst auch Gerichts- und Verwaltungsorte, keine Sakral-, sondern Profanbauten.[17]

2.0 Die zweite Möglichkeit auf Fernstehende in Gottesdiensten zu reagieren besteht darin, dass innerlich Fernstehenden Gründe genannt werden, die sie dazu bewegen sollen, sich selbst zu prüfen, ob eine Teilnahme speziell an der Eucharistie für sie sinnvoll ist:

[14] Lk 24,35; Apg 2,42; 20,7; (27,35 ist nicht eindeutig). Das „Brotbrechen“ wird weithin übereinstimmend als terminus technicus für die Eucharistie im lukan. Doppelwerk angenommen, so z.B. für Apg 2,42 K. KERTELGE, Gottesdienst als Berufung und Aufgabe der Kirche nach dem NT. In: K. RICHTER, Liturgie – ein vergessenes Thema der Theologie? Freiburg 1986 (QD 107) 84–98, hier 88f. Vgl. auch J. WANKE, Art. κλάω. In: EWNT 2, 729–732, bes. 731.

[15] Darauf weist TRUMMER (s. Anm. 2) 57–60 mit Hinweis auf die Ausführungen des röm. Architekturhistorikers Vitruv und den röm. Wiederaufbau Korinths 44 v. Chr. hin.

[16] Vgl. F. SIEGERT, Art. Gottesfürchtige. In: NBL 1, 931f. Biblische Belege: Apg 13,14–45;16,13f (Lydia); 17,1–9.

[17] Genaueres bei WICK (s. Anm. 1) 94–113. – Mt 6,5 setzt ein Beten in der Synagoge voraus.

In 1 Kor 10,14–22 stellt Paulus eindringlich fest, dass Christen nicht sowohl an heidnischen Kultmählern für die Götter als auch am Herrenmahl teilnehmen können. „Ihr könnt nicht zugleich am Tisch des Herrn teilhaben und am Tisch der bösen Geister" (V. 21b in der Lutherübersetzung). Der Apostel fordert eine Entscheidung.

Ein Kapitel später geht es um soziale Spannungen bei dem mit der Eucharistiefeier verbundenen Sättigungsmahl: „Jeder verzehrt sogleich seine eigenen Speisen, und dann hungert der eine, während der andere schon betrunken ist" (V.21). Nach der Erinnerung an die Abendmahlstradition (11,23–26) fährt Paulus fort: „Wer also unwürdig von dem Brot isst und aus dem Kelch des Herrn trinkt, macht sich schuldig am Leib und am Blut des Herrn. Jeder soll sich selbst prüfen; erst dann soll er von dem Brot essen und aus dem Kelch trinken. Denn wer davon isst und trinkt, ohne zu bedenken, dass es der Leib des Herrn ist, der zieht sich das Gericht zu, indem er isst und trinkt" (27–29). Wörtlich heißt es in Vers 29: „[. . .] wer den Leib des Herrn nicht unterscheidet". Dieses Unterscheiden des Herrenleibes kann sich darauf beziehen, dass die eucharistische Speise nicht vom alltäglichen Essen unterschieden wird. Es kann aber mit diesem „Unterscheiden des Herrenleibes" auch die Gemeinde als „Leib Christi" gemeint sein, die sich im Falle sozialer Rücksichtslosigkeit nicht von anderen Gemeinschaften abhebt.[18] Paulus fordert – wie immer man die Textpassage exakt interpretieren mag – eine Selbstprüfung.

2.1 Denselben Weg gehen auch Texte aus der am Beginn des 2. Jahrhunderts entstandenen Didache. Dort ist etwa bei der Erörterung der Eucharistiefeier[19] zu lesen: „Wenn jemand heilig ist, komme er. Wenn er es nicht ist, tue er Buße" (10,6). Und einige Kapitel später: „Jeder aber, der Streit mit seinem Nächsten hat, soll nicht mit euch zusammenkommen, bis sie sich versöhnt haben, damit euer Opfer nicht entweiht werde" (14,2).[20]

2.2 In den biblischen Schriften sind reichlich Texte zu finden, die eine Veräußerlichung kultischen und gottesdienstlichen Handelns geißeln, so etwa die „Kultkritik" der Propheten[21] (die eigentlich eine Moralkritik ist, weil sie nicht den Kult an sich, sondern die falsche innere Disposition bei dessen Ausübung bemängelt[22]). Für Jesus selbst war ja speziell der jüdische Opferkult am Tempel ohne das ehrliche Bemühen der Opfernden um ein Leben in

[18] J. KREMER, Der Erste Brief an die Korinther. Regensburg 1997 (RNT) 253 hält beide Bezugnahmen für möglich: „Wer die Herrenspeise nicht von anderen Speisen unterscheidet und sich den Gemeindegliedern gegenüber lieblos verhält, missachtet zugleich die Gemeinde und ihren Herrn." Ähnlich W. KIRCHSCHLÄGER, Unwürdiger Kommunionempfang. 1 Kor 11,27 als Vorwand für Marginalisierungen: Randfiguren in die Mitte. FS H.-J. Venetz. Hg. M. Küchler –P. Reinl. Luzern 2003, 183–192, der stärker die Verwechslung der besonderen Speise mit einem Sättigungsmahl hervorhebt (185f), aber auch die soziale Dimension angesprochen sieht.

[19] Da die Didache keinen Einsetzungsbericht bietet, wird gelegentlich bestritten, dass es sich um einen Gottesdienst in der Abendmahlstradition handelt. TRUMMER (s. Anm. 2) 121.128 sieht darin ein eucharistisches Mahl, das aber nicht auf der Abendmahlstradition basiert, sondern auf dem Bildwort vom wahren Weinstock Joh 15,1. Dabei stellt sich die Frage, wie das in der Didache genannte Brot in dieses Bild eingefügt werden kann. WICK (s. Anm. 1) 371f wertet das Sättigungsmahl in der Didache als eucharistisches Mahl, dem ein Symposion folgte. SCHMITHALS (s. Anm. 5) 655 kann sich dieses Mahl als mit dem Liebensmahl in Jud 12 vergleichbar vorstellen.

[20] Die Übersetzung der Didache folgt A. LINDEMANN – H. PAULSEN, Die Apostolischen Väter. Tübingen 1992.

[21] Beispiele wären etwa: Jes 1,10–15; Jer 6,19f; Hos 5,5ff; 6,6; Amos 5,21–24.

[22] Darauf macht zu Recht WICK (s. Anm. 1) 42 aufmerksam.

Entsprechung zum Willen Gottes ein Gräuel.[23] In dieselbe Richtung gehen Aussagen wie Jak 1,27: „Ein reiner und makelloser Dienst (Luther: Gottesdienst) vor Gott, dem Vater, besteht darin: für Waisen und Witwen zu sorgen, wenn sie in Not sind, und sich vor jeder Befleckung durch die Welt zu bewahren."

Die frühchristlichen Schriften hatten also keine Scheu davor, den Teilnehmern am Gottesdienst auch einen Spiegel vorzuhalten, wenn sie den Eindruck hatten, dass das gemeinsame Beten nicht von einer entsprechenden Lebenshaltung getragen war. Die pastoral ungemein schwierige Frage ist die, in welchen Fällen es sinnvoll und verantwortbar ist, auch gelegentlich auftauchenden Fernstehenden ihre zumindest vermuteten Fehlhaltungen in der gottesdienstlichen Predigt drastisch vorzuhalten. Erreicht man nicht mit einer gut gestalteten einladenden Liturgie die beabsichtigte und erhoffte Veränderung besser?

3.0 Eine weitere Reaktion auf die Anwesenheit Fremder in der Gemeindeversammlung, ist die Aufforderung des Jakobusbriefes, sozial besser und schlechter gestellte Fremde gleich zu behandeln:

„Meine Brüder, haltet den Glauben an unseren Herrn Jesus Christus, den Herrn der Herrlichkeit, frei von jedem Ansehen der Person. Wenn in eure Versammlung ein Mann mit goldenen Ringen und prächtiger Kleidung kommt, und zugleich kommt ein Armer in schmutziger Kleidung, und ihr blickt auf den Mann in der prächtigen Kleidung und sagt: Setz dich hier auf den guten Platz!, und zu dem Armen sagt ihr: Du kannst dort stehen!, oder: Setz dich zu meinen Füßen! – macht ihr dann nicht untereinander Unterschiede und fällt Urteile aufgrund verwerflicher Überlegungen? Hört, meine geliebten Brüder: Hat Gott nicht die Armen in der Welt auserwählt, um sie durch den Glauben reich und zu Erben des Königreichs zu machen, das er denen verheißen hat, die ihn lieben? Ihr aber verachtet den Armen" (Jak 2,1–6a).

Auch wenn aus dem Text nicht ganz eindeutig hervorgeht, ob es sich bei den Eintretenden um Fremde oder sozial unterschiedlich gestellte Christen handelt[24], gilt der eindeutige Wunsch nach Gleichbehandlung auch für Fernstehende in Gottesdiensten. Bemerkenswert ist, dass die Versammlung bzw. der Ort dafür hier Synagoge genannt wird (2,2). Das Sitzen der Teilnehmer (im Unterschied zum Bei-Tisch-Liegen) weist auf synagogale Verhältnisse hin, ebenso die Anordnung der bequemen Sitzbänke, dann der dahinter positionierten Stehplätze und schließlich der neben den Fußschemeln der Reichen vorhandenen Sitzmöglichkeiten am Fußboden, die etwa der Anordnung in der alten Synagoge von Gamla entsprechen. Der Reiche wird als potenzieller Patron der Gemeinde angesehen und so ist die Verweigerung der Ehrerbietung, die damals Patronen zukam, risikoreich. Die aufzugebende feste Sitzordnung stellt einen Bruch mit jüdischen und hellenistischen Gewohnheiten dar.[25]

Für die Gegenwart stellt sich von diesem Text her die Frage, wie wir etwa mit Honoratioren von Städten oder Dörfern umgehen, die sich nur einmal im Jahr zum Fronleichnamsfest

[23] Vgl. Mt 5,23f; 15,1–9; die Aufnahme der Kritik des Hosea „Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer" in Mt 9,13; 12,7; auch die Vertreibung der Händler aus dem Tempel Mk 11,15–19par dürfte in dem ohne die entsprechende innere Hinwendung zu Gott erfolgten Kultbetrieb ihre Ursache haben.

[24] Dazu Ch. BURCHARD, Der Jakobusbrief. Tübingen 2000 (HNT 15/I): „Es sind Unbekannte; als Christen sind sie jedenfalls nicht gekennzeichnet." Vorsichtiger W. POPKES, Der Brief des Jakobus. Leipzig 2001 (ThHK 14): „Ob die beiden genannten Besucher Christen sind oder nicht, ist für den Bericht unerheblich; [. . .]"

[25] Zum synagogalen und kulturgeschichtlichen Hintergrund des Textes vgl. WICK (s. Anm. 1) 301–310.

im Gottesdienst der Gemeinde zeigen und sich dann Ehrenplätze erwarten. Pastorale Klugheit sollte jedoch vorschnelle und nicht ausreichend begründete Veränderungen verhindern.

4.0 Um ein anderes Problem geht es im Judasbrief. Hier geht es um Störenfriede, die sich in die Gemeinde eingeschlichen haben, die ein zügelloses Leben führen und Jesus verleugnen (V. 4). Diese sind „Schandflecken[26] bei euren Liebesmahlen (ἀγάπαις), bei denen sie schlemmen" (Jud 12). Ob es sich bei dem Agape-Mahl um eine eucharistische Feier mit anschließendem Sättigungsmahl handelt oder um ein Liebesmahl, das ohne Abendmahl begangen wurde, bleibt letztlich offen.[27] Bemerkenswert ist in den weiteren Ausführungen des Judasbriefes der Vers 23b, in dem der Verfasser anordnet, dass die noch treu gebliebenen Gemeindemitglieder „sogar das Gewand eines Menschen verabscheuen, der der Sünde verfallen ist". Einige aus der Gemeinde sind den Verführern so verfallen, dass die übrigen jeglichen Umgang mit den Abgefallenen meiden sollen.[28] Hier geht es zwar nicht um Fremde, aber um solche, die in eine innere Distanz geraten sind und deshalb innerlich (zumindest aus der Sicht des Verfassers) fern stehen. Ob Menschen, die in dieser Weise ausgegrenzt werden, tatsächlich eine Chance haben, wieder zurückzufinden, ist zu bezweifeln.

5.0 Ein harter Weg wird auch dort beschritten, wo Gemeindemitglieder bei gravierenden Abweichungen ausgeschlossen werden. In der Gemeinderegel des Matthäus (Mt 18,15–20) ist diese Möglichkeit gegeben[29], auch Paulus wünscht von der Kirche in Korinth, einen Bruder, der mit seiner Stiefmutter ehelich zusammenlebt, zu exkommunizieren (1 Kor 5)[30]. Beachtenswert ist, dass dieses Vorgehen letztlich dem Betroffenen dazu dienen soll, „damit sein Geist am Tag des Herrn gerettet wird" (V. 5).

Der Ausschluss aus der Gemeinde und deren Gottesdiensten ist sicher jenes Mittel, das nur in Extremfällen und nur nach erfolglosen Versuchen, auf andere Weise der bestehenden Probleme Herr zu werden, eingesetzt wurde. Doch es ist unter Umständen ein schmerzlicher, aber doch notwendiger Schritt, um die Würde einer Feier zu wahren.

6.0 Eine letzte Möglichkeit, auf Fernstehende zu reagieren, ist in den neutestamentlichen Texten nicht belegbar, wohl aber in anderen frühchristlichen Texten und im Judentum: Sie besteht darin, bestimmten Personengruppen von vornherein den Zugang zur Gemeinde bzw. deren Gottesdiensten zu untersagen.

Die Didache und die Schriften des um 165 in Rom gestorbenen Märtyrers Justin schließen alle Ungetauften von der eucharistischen Gemeinschaft aus. Did 9,5 ist zu lesen: „Niemand aber soll essen und auch nicht trinken von eurer ‚Eucharistie' als die, die getauft worden

[26] A. VÖGTLE, Der Judasbrief. Der zweite Petrusbrief. Solothurn 1994 (EKK XXII) 67 bevorzugt die Übersetzung „Klippen": „Die Falschlehrer werden als gefährliche Riffe oder Klippen bezeichnet, die Schiffbruch verursachen [. . .]".

[27] So auch VÖGTLE, ebd. 67. HAHN (s. Anm. 4), 84 will darin eine von der Eucharistie losgelöste Agape-Feier sehen.

[28] So VÖGTLE (s. Anm. 26) 106f, der auch auf 2 Joh 10f; Tit 3,10; IgnSm 4,1; IgnEph 7,1; und Polyk 6,3 als ähnliche Reaktionen hinweist.

[29] In dieser Weise wird die Anweisung verstanden, dass ein Bruder, der auch auf die Gemeinde nicht hört „für dich wie ein Heide oder ein Zöllner sei": U. LUZ, Das Evangelium nach Matthäus III. Zürich 1997 (EKK I/3) 44.

[30] Dieselbe Vorgangsweise findet sich dann auch in der späteren Paulustradition 1 Tim 1,20, wo mit der paulinischen Formel „dem Satan übergeben" (vgl. 1 Kor 5,5) ebenfalls der Ausschluss gemeint ist. Zum Gemeindeausschluss in der Paulustradition vgl. R. SCHWARZ, Bürgerliches Christentum im NT? Eine Studie zu Ethik, Amt und Recht in der Pastoralbriefen. Klosterneuburg 1983 (ÖBS 4) 154–156.

sind auf den Namen des Herrn. Denn gerade darüber hat der Herr gesprochen: Gebt nicht das Heilige den Hunden." Justin erweitert die Zugangsbedingungen noch: „Diese Speise wird bei uns ‚Eucharistie' genannt. Daran darf nur teilnehmen, wer unsere Lehren für wahr hält und das Bad zur Vergebung der Sünden und zur Wiedergeburt empfangen hat und nach den Weisungen Christi lebt" (Justin Apol I 66,1).[31] Diese Weisungen spiegeln sich auch in der später belegten Verabschiedung der Katechumenen vor dem Beginn des eucharistischen Mahles wider.[32]

Im Tempel von Jerusalem durften Heiden den für sie vorgesehenen Bereich bei Todesstrafe nicht übertreten.[33] In der Gemeinschaft von Qumran herrschte eine strenge Abgrenzung gegenüber allen Nicht-Mitgliedern. „Alle, die nicht zu seinem Bund gerechnet werden, muss man absondern, sie und alles, was ihnen gehört" (1QS 5,18)[34], heißt es in der Gemeinderegel.

7.0 Die frühchristlichen Schriften geben uns Anregungen, Modelle für ein Handeln in der Gegenwart, aber sie bieten keine fertigen Lösungen. Jede Generation muss sich erneut auf das Wirken des Heiligen Geistes einlassen und nach adäquaten Formen in der Liturgie suchen.

[31] Zitiert nach A. M. Ritter, Alte Kirche. Neukirchen ^{6}1994 (KTGQ 1).

[32] Vgl. F.-P. Tebartz-Van Elst – B. Fischer, Art. Katechumenat. In: LThK^{3} 5, 1318–1322, bes. 1319. Dies dürfte auf die Traditio apostolica des Hippolyt (?) aus der Zeit um 200 zurückgehen.

[33] Vgl. z.B. W. Zwickel, Art. Tempel. In: NBL 3, 799–809, bes. 808. Diese Abgrenzung bildet auch den Hintergrund zu Apg 21,28f.

[34] Zitiert nach E. Lohse, Die Texte aus Qumran. Hebräisch und Deutsch. München 1971.

Winfried Haunerland, München

„Die Kirche befriedigt nicht Erwartungen, sie feiert Geheimnisse"

Vorüberlegungen zu einer diakonischen Gottesdienstpraxis

Während die Teilnahme am regelmäßigen sonntäglichen Gottesdienst der Gemeinde in den letzten Jahrzehnten kontinuierlich gesunken ist, stoßen solche Gottesdienste auf relativ großes Interesse, die bei biographisch bedeutsamen Einschnitten, anlässlich gruppenspezifischer Gedenktage, an kalendarisch gefüllten Tagen wie Weihnachten oder bei außergewöhnlichen säkularen Ereignissen gefeiert werden. Warum kann sich die Kirche über den Zuspruch bei solchen Anlassgottesdiensten nicht einfach freuen? Warum wird zuerst davon gesprochen, dass solche Feiern „zu einer Belastung werden" können?[1] Sollten wir nicht stattdessen dafür dankbar sein, dass es offensichtlich kirchliche Feiern gibt, die für viele Menschen attraktiv sind und um deretwillen sie auch den Kontakt zur Kirche nicht ganz aufgeben wollen? Und sollten wir dies nicht positiv aufgreifen und versuchen, solche Anlässe zu vermehren?[2]

Die Fragen sind naheliegend und trotzdem natürlich etwas naiv gestellt. Sie blenden aus, dass die konkreten Feiern häufig schon deshalb problembeladen sind, weil die teilnehmenden Menschen mit den gottesdienstlichen Abläufen nicht vertraut sind und – meist ohne böse Absicht – sich in den Gottesdiensten in einer Weise verhalten, die auf die Verantwortlichen provokativ wirken kann. Dabei werden Wünsche geäußert, die aus der Sicht des Pfarrers zweit- und drittrangig sind oder ihm als Zumutung erscheinen. So spüren nicht wenige, dass die subjektive Bedeutung, die den entsprechenden Gottesdiensten gegeben wird, in einer großen Spannung steht zu dem Sinn, den die Kirche selbst ihren liturgischen Feiern zuspricht. Insofern kann es nicht verwundern – ja, insofern ist es notwendig, dass die Frage gestellt wird, ob bzw. unter welchen Voraussetzungen solche Anlassgottesdienste gefeiert werden dürfen.

Nun hat der evangelische praktische Theologe Christian Grethlein im Jahr 2004 auch im Bereich der evangelischen Kirche eine Skepsis gegenüber den zahlreichen gut besuchten Anlassgottesdiensten konstatiert und für diese eine Lanze gebrochen.[3] Dabei äußert er sich kritisch gegenüber dem – seines Erachtens – unhinterfragten Vorrang des sonntäglichen Hauptgottesdienstes bzw. dem katholischen Postulat der Versammlung der ganzen Gemeinde zur sonntäglichen Eucharistie. Grethlein vertritt stattdessen die steile These:

„Grundlegende Bedeutung kommt den jeweiligen, nur im konkreten kulturellen Kontext erfassbaren Bedürfnissen der Menschen zu. Allein in Hinblick auf sie kann der Stellenwert und dann auch die Gestaltung von Gottesdiensten bestimmt werden, wobei die Pluriformität

[1] So auf dem Werbefolder zum Symposion der Liturgischen Kommission für Österreich 2005 „Anlass-Gottesdienste. Liturgische Feier zwischen theologischem Anspruch und pastoraler Wirklichkeit".

[2] Vgl. in diesem Sinn R. ROOSEN, Anlaß und Interesse. Der Gottesdienst als ‚Mitte' des Gemeindelebens und das Teilnahmeverhalten der Kirchenmitglieder. In: PTh 87 (1998) 2–19, hier 18.

[3] Vgl. Ch. GRETHLEIN, Gottesdienst nur am Sonntag? Evangelische Überlegungen zu einem zeitgemäßen Gottesdienstverständnis. In: JLH 43 (2004) 114–133.

der Milieus und die allgemeine Individualisierung ebenfalls pluriforme Ausdrucksformen erfordern."[4]

Provokativ steht über meinen Ausführungen fast die Gegenthese: „Die Kirche befriedigt nicht Erwartungen, sie feiert Geheimnisse."[5] Der Satz ist eine – redaktionell eingefügte – Überschrift aus dem Briefwechsel Carlo Kardinal Martinis mit Umberto Eco. Die Formulierung spitzt sicher zu, bringt aber damit ein Dilemma auf den Punkt, das für die Kirche und ihr Handeln, auch ihr gottesdienstliches Handeln, von großer Sprengkraft ist. Denn wer in unserer Gesellschaft Erfolg haben will, muss sich an den Bedürfnissen, Erwartungen und Wünschen der Menschen orientieren und – marktwirtschaftlich gesprochen – kundenorientiert sein. Diese prägende Denkstruktur macht vor der Kirche und ihrer Liturgie nicht Halt. Die Menschen erwarten, dass die Kirche ihre Bedürfnisse und Erwartungen befriedigt, und die Kirche steht vor der Frage, ob sie dies nicht stärker tun muss und tun kann, als sie es faktisch tut. Sollte die Kirche also nicht konsequenter auf jene Gottesdienste setzen, die offensichtlich die Menschen ansprechen und von ihnen gerne besucht werden? Und sollte die Kirche diese Gottesdienste nicht so gestalten und feiern, dass sie gerne angenommen und besucht werden?

Papst Johannes Paul II. hat in seinem nachsynodalen Apostolischen Schreiben „Ecclesia in Europa" deutlich vor solchen Tendenzen gewarnt, wenn er sagt: „Der Zweck der Liturgie der Kirche liegt nicht in der Befriedigung der Wünsche und der Besänftigung der Ängste der Menschen, sondern im Hören und Empfangen Jesu, des Lebendigen, der den Vater ehrt und preist, um so mit Jesus den Vater zu lobpreisen und zu ehren."[6]

Ganz ähnlich formuliert auch die Überschrift aus dem Buch des Mailänder Kardinals: Die Kirche feiert Geheimnisse. Nun hieße es vermutlich Eulen nach Athen zu tragen, wenn ich hier ausführlicher darlegen würde, dass mit dem Begriff der Geheimnisse nicht irgendwelche mysteriöse, undurchschaubare und vor den Menschen zu verbergende Rätsel gemeint sind. Natürlich geht es hier um die heilsgeschichtlichen Mysterien, in deren Zentrum das Christus-Mysterium bzw. das Pascha-Mysterium steht und die in der Liturgie oder – wie Odo Casel sagt – im Kultmysterium gefeiert und vergegenwärtigt werden.[7] Muss der hohe theologische Anspruch an die Feier des Gottesdienstes auch Konsequenzen für die Anlassgottesdienste haben? Und erwachsen hieraus Kriterien für eine rechte Gottesdienstkultur, die sich als Dienst an den Menschen und als diakonische Ritenpraxis versteht?

Ganz klassisch soll deshalb zuerst Grundlegendes für das Verständnis katholischer Liturgie in Erinnerung gerufen werden. In einem zweiten Schritt wird dies in Beziehung zu einzelnen Anlassgottesdiensten gesetzt. Vor diesem Hintergrund kann es vielleicht gelingen, vorläufige Kriterien für eine sachgerechte Praxis zu gewinnen.

4 GRETHLEIN (s. Anm. 3) 130.

5 Vgl. C. M. MARTINI, Die Kirche befriedigt nicht Erwartungen, sie feiert Geheimnisse. In: DERS. – U. ECO, Woran glaubt, wer nicht glaubt? Wien 1998, 64–73. Der Satz selbst findet sich nicht im Corpus des Beitrags, sondern gehört zu den „neuen, von der Redaktion hinzugefügten Überschriften" (ebd. 156).

6 PAPST JOHANNES PAUL II., Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Ecclesia in Europa*. 28. Juni 2003, Nr. 71 (VApS 161, S. 65).

7 Zu Odo Casel und seinem liturgietheologischen Ansatz vgl. etwa A. GOZIER, Odo Casel – Künder des Christusmysteriums. Hg. v. Abt-Herwegen-Institut der Abtei Maria Laach. Regensburg 1986; O. CASEL, Mysterientheologie. Ansatz und Gestalt. Hg. v. Abt-Herwegen-Institut der Abtei Maria Laach. Ausgewählt u. eingel. v. A. Schilson. Regensburg 1986.

1. Liturgie der Kirche

1.1 Warum feiert die Kirche Liturgie?

Warum feiert die Kirche Gottesdienst? Warum gehört die Liturgie zu den Grundvollzügen kirchlichen Lebens? Der Blick auf die jüngeren Entwicklungen könnte die Antwort nahe legen, dass Menschen offensichtlich religiöse Rituale brauchen und dass die Kirche dieses menschliche Grundbedürfnis befriedigen muss. Tatsächlich hat sich ja in den letzten Jahren eine neue Sehnsucht nach Ritualen gezeigt, die doch ein Hinweis darauf ist, dass der Mensch offensichtlich ohne solche Orte der Transzendenz und der Besinnung schlecht leben kann.[8] Insofern könnte eine wesentliche Begründung für den kirchlichen Gottesdienst in dieser Anlage der Menschen liegen.

Nun muss nicht ausgeschlossen werden, dass anthropologische Grundkonstanten oder kulturübergreifende Ausprägungen menschlicher Existenz für die Akzeptanz christlichen Gottesdienstes von großer Bedeutung waren und sind. Tatsächlich befriedigen die liturgischen Feiern der Kirche immer auch bestimmte Erwartungen und Bedürfnisse religiöser und ästhetischer Art. Aber in einer theologischen Perspektive ist für die liturgische Feier der Kirche grundlegend und maßgebend, dass der Kirche das gottesdienstliche Handeln von ihrem Herrn aufgetragen ist. Zentral ist für die Kirche der Stiftungsauftrag in den neutestamentlichen Einsetzungsberichten: „Tut dies zu meinem Gedächtnis“ (1 Kor 11,24f; Lk 22,19).[9] Selbst wenn eine religiöse Marktanalyse eindeutig ergäbe, dass alle anderen kirchlichen Aktivitäten mehr Erfolg und Ansehen brächten – will die Kirche Kirche Jesu Christi bleiben, muss sie diesen Auftrag ernst nehmen.

Dass wir Christen das Herrenmahl als unseren zentralen Gottesdienst feiern, steht also nicht in unserem Belieben. Im Kern entspricht unsere eucharistische Liturgie einem Auftrag, den die Apostel empfangen und der Kirche überliefert haben. Das bedeutet: Die Grundgeste haben nicht wir erfunden, sondern nur empfangen. Wir handeln so, wie Jesus am Abend vor seinem Leiden getan hat. Die Kirche, die Brot und Wein nimmt, darüber das Dankgebet, den Segen, die Berakah, spricht und dann das Brot bricht, es austeilt und isst und ebenso aus dem Kelch trinkt, will den Auftrag Jesu erfüllen. Das haben offensichtlich schon neutestamentliche Gemeinden getan, und eine entsprechende Praxis ist in der ganzen Geschichte der Kirche bis in die Gegenwart bezeugt.

Bischof Kurt Koch hat schon 1999 darauf hingewiesen, „daß es kein kirchenstiftendes Wort Jesu gibt, das unmittelbar die Gründung einer ‚religiösen Gesellschaft‘ intendiert hätte. Demgegenüber ist der entscheidende Akt, der als ‚Stiftung der Kirche‘ betrachtet werden kann, gerade die Verpflichtung Jesu zu einer liturgisch-sakramentalen Handlung: ‚Tut dies zu meinem Gedächtnis!‘ Von daher bekommt das Sakrament der Eucharistie eine entscheidende ekklesiologische Bedeutung, die es nicht nur gestattet, von einer ‚eucharisti-

[8] Vgl. W. HAUNERLAND, Die Sehnsucht nach Ritualen und der Anspruch der Liturgie. In: LS 50 (1999) 282–287.

[9] Für die Kirche ist es dabei sekundär, ob der Anamnesisbefehl zu den historischen Jesus-Worten zählt oder ob „aufgrund der Osterereignisse [. . .] aus jener prophetischen Symbolhandlung Jesu der Stiftungsakt einer kultisch-sakramentalen Handlung“(B. HEININGER, Das letzte Mahl Jesu. Rekonstruktion und Deutung. In: Mehr als Brot und Wein. Theologische Kontexte der Eucharistie. Hg. W. Haunerland. Würzburg 2005, 10–47, hier 46) wurde. Entscheidend ist, dass der Anamnesisbefehl neutestamentlich bezeugt und damit Ausdruck des apostolischen Glaubens der Kirche ist.

schen Ekklesiologie' zu sprechen, sondern die auch das Prinzip ‚ecclesia a liturgia' zu verifizieren vermag"[10].

Wir werden sagen können: Hört Kirche auf, Eucharistie zu feiern, ist sie selbst im Kern bedroht.

Was hier auf die eucharistische Liturgie fokussiert ist, müsste sicher für andere liturgische Feiern modifiziert werden.[11] Doch ist an der Eucharistie ein wesentliches Prinzip kirchlichen Handelns und vor allem des liturgischen Handelns der Kirche abzulesen. Kirche feiert Liturgie, weil sie dazu einen Auftrag hat. Sie entscheidet sich nicht in souveräner Selbstständigkeit zu dem, was ihr gefällt, sondern sie fragt, was sie von ihrem Herrn her tun soll. Deshalb versammelt sie sich regelmäßig zur Eucharistie, deshalb feiert sie die übrigen Sakramente, deshalb konkretisiert sie die apostolische Weisung zum ständigen Gebet in der Tagzeitenliturgie.

1.2 Was ist Liturgie und wer feiert sie?

Bekanntlich gibt es eine vortheologische Redeweise von Liturgie, die auch die rituellen Abläufe eines Boxkampfes oder eines Parteitages als Liturgie bezeichnen. Darum geht es hier natürlich nicht. In einer theologischen Perspektive kann Liturgie als „Dialog zwischen Gott und Mensch"[12] bezeichnet werden. Mit dieser Definition kann man dann jede gottesdienstliche Feier Liturgie nennen, zumindest jede gottesdienstliche Feier in den großen Offenbarungsreligionen, in denen aus heiligen Schriften gelesen und zu Gott gebetet wird. Der Liturgiebegriff des 2. Vatikanischen Konzils ist aber doch noch etwas präziser.

Das Konzil hat zwar keine Liturgiedefinition gegeben, bietet aber in Art. 7 der Liturgiekonstitution eine Umschreibung, bei der theologisch die Liturgie von anderen gottesdienstlichen Übungen abgesetzt wird:

„Mit Recht gilt [. . .] 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)

Auf der Linie des Konzils und seiner Liturgiekonstitution ist darüber hinaus bedeutsam, dass Liturgie als Feier des Pascha-Mysteriums verstanden wird. Tod und Auferstehung Christi stehen im Zentrum der Liturgie.[13] Damit wird nicht nur daran erinnert, dass Gott bzw. Christus der Ersthandelnde in der Liturgie ist, sondern auch, dass das Entscheidende im Christusereignis bereits geschehen ist und dass es im Kern darum geht, dass wir immer neu mit diesem Christusereignis in Berührung kommen und verbunden bleiben. Nicht die Rituale, die wir Menschen vollziehen, sind entscheidend, sondern dass in diesen Ritualen Gott selbst am Werk ist. Auf dieses Handeln Gottes in unserer Liturgie können wir vertrau-

[10] K. Koch, Vorwort. Liturgie und Kirche. In: ders., Leben erspüren – Glauben feiern. Sakramente und Liturgie in unserer Zeit. Freiburg – Basel – Wien 1999, 12.

[11] Erinnert sei zumindest an den Taufbefehl Mt 28,19 oder die Aufforderung zum ständigen Gebet 1 Thess 5,17.

[12] Vgl. E. J. Lengeling, Liturgie – Dialog zwischen Gott und Mensch. Hg. u. bearb. v. K. Richter. Freiburg – Basel – Wien 1981. Auch wenn bei Lengeling diese Formel programmatisch zu finden ist, so soll nicht bestritten werden, dass sein eigener Liturgiebegriff und seine Liturgietheologie dem konziliaren Ansatz entsprechen.

[13] Vgl. I. Pahl, Das Paschamysterium in seiner zentralen Bedeutung für die Gestalt christlicher Liturgie. In: LJ 46 (1996) 71–93.

en, weil wir glauben, dass in der Menschwerdung Jesu und in seiner Selbsthingabe Gott seine Liebe nicht nur gezeigt, sondern uns unumkehrbar zugesagt und erwiesen hat.

Das Konzil konnte sich bekanntlich nicht entscheiden, auch die gottesdienstlichen Feiern der Teilkirchen als „Diözesanliturgie" zu bezeichnen. Deshalb ist für das rechte Verständnis römischer Dokumente immer zu beachten, dass hier zumindest im Blick auf den römischen Ritus in der Regel nur die römisch geordneten Gottesdienste als Liturgie bezeichnet werden. Aber auch teilkirchlich geordnete Gottesdienste können als Vollzug des Priesteramtes Christi, als Feier des Pascha-Mysteriums und als Vollzug der Kirche verstanden und insofern theologisch als Liturgie angesprochen werden.

Insofern wäre es nicht schwer zu zeigen, dass neben der Messe auch die Feier der anderen Sakramente, vieler Sakramentalien wie z. B. das Begräbnis, aber auch die Stundenliturgie und auch Wort-Gottes-Feiern sachgerecht von dieser Umschreibung her zu interpretieren sind und dies nicht nur dann, wenn sie nach römisch approbierter Ordnung gefeiert werden, welche sich bekanntlich ja erst im 19. Jahrhundert auch im deutschen Sprachraum weitgehend durchgesetzt hat.

Nach all dem, was wir über Liturgie gesagt haben, ergibt sich folgerichtig, dass nur die Kirche Liturgie feiert. Sie ist befähigt, zusammen mit Christus, ihrem Haupt, das Pascha-Mysterium zu vergegenwärtigen. Sie tritt mit Christus, ihrem Haupt, vor den Vater und bringt Lob, Preis, Dank und Bitten vor ihn. Die Kirche, die eine heilige Priesterschaft ist, vollzieht gerade in der Liturgie das Priestertum Christi.

Nun verlangt der CIC zwar, dass ein liturgischer Gottesdienst „von rechtmäßig dazu beauftragten Personen" („a personis legitime deputatis") vollzogen wird[14], doch sagt bereits *Lumen gentium* 11 innerhalb des Kapitels über das ganze Volk Gottes: „Durch die Taufe der Kirche eingegliedert, werden die Gläubigen durch das Prägemal zur christlichen Gottesverehrung bestellt" („Fideles per baptismum in Ecclesia incorporati, ad cultum religionis christianae charactere deputantur"). So werden wir also sagen können, dass zum liturgischen Akt prinzipiell alle sakramental befähigt sind, die durch die Taufe Glieder dieser Kirche sind. Denn als Glieder der Kirche sind sie Glieder am Leib Christi, der selbst der erste und eigentliche Liturge ist. Natürlich können auch andere Menschen zu Gott beten. Aber weil Liturgie Gottesdienst der Kirche ist und weil Kirche hier mit ihrem Haupt handelt, nehmen nur jene an der Trägerschaft der Liturgie teil, die auch selbst Teil der Kirche sind.

Um den liturgischen Akt als persönlichen Akt zu vollziehen, muss es aber eine zumindest implizite Bereitschaft geben, auch als Kirche zu handeln. Wer getauft ist, sich aber eigentlich nicht als Kirche versteht, steht damit auch in einer grundlegenden Distanz zu dem, was Liturgie ist.

Für die liturgische Praxis und vor allem auch für unsere Frage nach den Anlassgottesdiensten ist weiterhin zu beachten, dass der stiftungsgemäße und kirchenamtliche Sinn einer Feier nicht einfach deckungsgleich ist mit der individuellen Bedeutung, die die Feier für die Mitfeiernden haben kann. So ist die große ekklesiale Funktion der Eucharistie für die Kirche sicher nicht immer für alle, die Sonntag für Sonntag oder gar Tag für Tag die Messe mitfeiern, das Entscheidende oder zumindest das, was ihr Bewusstsein am meisten prägt. Für viele ist die Messfeier ein persönlicher spiritueller Ankerpunkt des Tages. Sie ist

[14] Vgl. can. 834 § 2 CIC: „Solch ein Gottesdienst ist dann gegeben, wenn er im Namen der Kirche von rechtmäßig dazu beauftragten Personen und durch Handlungen dargebracht wird, die von der kirchlichen Autorität anerkannt sind."

gleichsam ein bewusstes Heraustreten aus den Produktivitätserwartungen unseres Alltags. Sie soll ein Ort der Stille und des persönlichen Gebetes sein. Manche werden die Messfeier nicht vermissen wollen, weil sie hier mit dem Wort der Heiligen Schrift und religiösen Themen ausdrücklich in Berührung kommen. Umfragen zeigen jedenfalls, dass ganz Unterschiedliches für die Befragten bei der Messfeier bedeutsam ist.[15] Die Bedeutung, die der Liturgie von den Einzelnen zugesprochen wird, ist also nicht einfach identisch mit dem, was die Kirche von der Liturgie glaubt und was sie als die Sinnmitte der Liturgie von ihrem Herrn her ansieht.

Das dürfte solange unproblematisch sein, wie der stiftungsgemäße und ekklesiale Sinn der Feier durch die individuellen Bedeutungen nicht abgelehnt, vollständig verdeckt oder gar in sein Gegenteil verkehrt wird. Denn tatsächlich hat die Liturgie immer einen Bedeutungsüberschuss, der weder durch lehramtliche, noch durch theologische Definitionen eingeholt werden kann. Vor diesem Hintergrund gilt es jetzt, einen Blick auf die Anlassgottesdienste zu werfen. Paradigmatisch seien zwei Gruppen unterschieden und einander gegenübergestellt.

2. Anlassgottesdienste zwischen Liturgie und Gebetshilfe

2.1 Anlassgottesdienste als Liturgie der Kirche – Taufe, Trauung und Begräbnis als Beispiele

Der erste Blick fällt auf jene Anlassgottesdienste, die faktisch eng mit biographischen Anlässen verbunden sind, theologisch jedoch zutiefst ekklesialen Charakter haben. Zu denken ist etwa an die Taufe und die Trauung – und in gewissem Maß auch an das Begräbnis. Formal ist diesen drei Anlässen gemeinsam, dass hier die Kirche Liturgie feiern will: die Liturgie der Eingliederung in die Kirche, die Liturgie der Ehe oder auch die Liturgie der Bestattung. Für alle drei Anlässe gibt es klare rituelle Vorgaben – und bei allen Anlässen wissen Pfarrer leicht zu erzählen, dass dieses Ritual nicht immer ohne Weiteres akzeptiert wird.

Geht man davon aus, dass das Subjekt der Liturgie die Kirche ist, dann ist eine Antwort auf die Frage nach dem Inhalt dieser Feiern relativ leicht zu beantworten. Die liturgischen Ordnungen geben ein klares Bild, das sich aber nicht unbedingt mit der Bedeutung deckt, die der Feier von den Mitfeiernden zugesprochen wird. Der Versuch, im Folgenden kirchliche Sinngebung und Bedeutung innerhalb der Leutereligion einander gegenüberzustellen, ist notwendiger Weise etwas holzschnittartig und erhebt nicht den Anspruch repräsentativer Analyse, zeigt aber doch wohl sachgerecht Spannungen auf, die wahrgenommen werden müssen.

In der Taufe wird ein Taufbewerber in die Kirche eingegliedert. Die Taufe ist also von ihrem Wesen her eine Feier der Kirche, in der der Taufbewerber von der christlichen Gemeinde willkommen geheißen wird. Michael N. Ebertz hat zu Recht darauf hingewiesen, „daß sich die subjektiv gemeinte Bedeutung, welche eine große Zahl der Befragten mit dem Eintrittsritus der Taufe, aber auch mit anderen Riten der Lebenswende verbinden, immer weniger mit dem ‚institutionell gefaßten Sinn' dieses sakramentalen Ritus deckt"[16].

[15] Vgl. dazu etwa P. M. Zulehner [u. a.], Gottvoll und erlebnisstark. Für eine neue Kultur und Qualität unserer Gottesdienste. Ostfildern 2004.

[16] 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 – Basel – Wien 1999, 14–38, hier 24.

Im Zeitalter der Säuglingstaufe ist aus der Taufe ein Fest der Geburt und ein Fest der Familien geworden. Für die Familie bekommt damit die Feier der Taufe eine ganz andere Bedeutung, als die Kirche der Feier zuspricht. Es geht um die rituelle Verarbeitung des neuen Status der Familie, und die Freude über die Geburt eines Kindes soll mit Freunden geteilt werden. Die engere religiöse Bedeutung besteht in der Bitte um den göttlichen Schutz für dieses Kind – denn natürlich ist mit der Geburt eines Kindes auch eine Verantwortung gegeben, die Anlass für Sorgen ist. Doch bleibt auch bei dieser religiösen Motivation der Gegensatz zu den pastoralen Bemühungen evident, aus der Taufe wieder eine Feier der ganzen Gemeinde zu machen und die Taufe mehrerer Kinder in einer Feier zu vollziehen oder die Taufe der Kinder im Rahmen der sonntäglichen Gemeindemesse zu feiern. Das persönliche und familiäre Fest wird damit nämlich in Frage gestellt und gestört.

Auch in der Trauung geht es um die Feier eines Sakramentes. Es geht nicht nur um einen Akt, der die beiden Brautleute und ihre Verwandten und Freunde betrifft. Die sakramentale Trauung ist ein kirchliches Ereignis und nicht nur ein Familienfest. Die hohe Wertschätzung, die der kirchlichen Trauung trotz aller kirchlichen Distanz im Alltag von vielen (jungen) Menschen entgegengebracht wird, hängt aber offensichtlich nicht immer mit der Wertschätzung der sakramentalen Dimension der Ehe zusammen. Die kirchliche Inszenierung ist offensichtlich für die meisten unschlagbar, so dass in Japan sogar Nichtchristen in einem „katholischen" Ritus heiraten wollen und heiraten können.[17] Der stimmungsvolle Kirchenraum ist auch bei uns häufig Kriterium für die Wahl der Hochzeitskirche. Orgel, Glocken und der Priester im feierlichen Ornat geben der Hochzeit einen Rahmen, der auf dem Standesamt kaum gefunden werden kann. In der Vorstellung vieler soll es ja der schönste Tag im Leben werden, und die außeralltägliche Inszenierung kirchlicher Liturgie kann und soll dazu ihren freudig erwarteten Beitrag leisten. Auch wenn die Fragen des liturgischen Brautexamens manchen dabei als Zumutung erscheinen, wird dies in Kauf genommen, weil die emotionale Bedeutung der kirchlichen Trauung für die Feier der eigenen Hochzeit offensichtlich recht groß ist.

Die Bestattungsliturgie ist schließlich die Weise, in der die christliche Gemeinde einen Glaubensbruder oder eine Glaubensschwester verabschiedet. Ganz deutlich wird hier, dass die Bestattungsliturgie zuerst ein Dienst der Kirche an den Verstorbenen ist – ein Akzent, auf den auch das jüngste Wort der Deutschen Bischöfe zur Bestattungsliturgie hinweist, wenn es über die katholische Bestattung sagt: „Ausgerichtet ist sie zuerst auf die rituelle Verabschiedung des Verstorbenen, der die Welt der Lebenden verlassen muss und einen neuen Platz bei den Toten findet. Deshalb sind Begräbnisriten nicht nur rückwärtsgewandt, sondern geben immer auch das Ziel des Lebens an, dem der Verstorbene näher gekommen ist."[18]

Von daher wäre auch leicht zu zeigen, dass katholische Bestattungsliturgie Feier des Paschamysteriums ist und dass es einen guten Grund hat, wenn die Eucharistiefeier als „Höhepunkt des katholischen Begräbnisses" bezeichnet wird.[19]

[17] Vgl. J. López-Gay, Un rito cristiano para matrimonios no cristianos. Una experiencia de la Iglesia del Japòn. In: EL 93 (1979) 505–514; auch G. Raiml, Logos-Center. In: Stadt Gottes (Ö) 116 (1992/93) Heft 8, 12–14; ders., Tor zur japanischen Seele. Über das Logos-Center der Katholischen Universität von Nagoya. In: CiG im Bild 6 (1995) Heft 2, 18–20.30.

[18] Tote begraben und Trauernde trösten. Bestattungskultur im Wandel aus katholischer Sicht. 20. Juni 2005, Absatz 2.3 (Die deutschen Bischöfe 81, 19).

[19] Vgl. Christliche Bestattungskultur – Orientierungen und Informationen. Handreichung der Deutschen Bischofskonferenz vom 11. März 2004, hier zit. nach: Tote begraben und Trauernde trösten. Anhang 2 (Die deutschen Bischöfe 81, S. 62–72, hier 69). Zur Sache vgl. W. Haunerland,

Stärker als in der Vergangenheit wird mittlerweile auch in der katholischen Bestattungsliturgie der Blick auf die Hinterbliebenen gelenkt und nach der Bedeutung der Bestattung innerhalb der Trauerpastoral gefragt. Die liturgischen Texte sind davon aber nicht geprägt, sondern gehen weitgehend davon aus, dass die Hinterbliebenen Teil der gläubigen Gemeinde sind. Ihnen wird wie allen anderen Mitfeiernden Zuspruch aus dem Glauben zuteil, mit ihnen zusammen wird für den Toten gebetet, sie nehmen teil an der Eucharistiefeier und werden hineingenommen in das Geheimnis des Todes und der Auferstehung Christi.

Ein solcher Ansatz dürfte in einer großen Spannung zu manchen Erwartungen und Wünschen der trauernden Hinterbliebenen stehen. In der Stadt ist auch das Begräbnis längst eine „Familienfeier" der engsten Angehörigen und Bekannten des Verstorbenen geworden. Schon gibt es mancherorts eine Scheu, ohne ausdrückliche Einladung an einer Bestattung teilzunehmen. Nicht der objektive Ritus, bei dem alle gleich sind, wird von der Kirche erwartet, sondern es wächst der Wunsch nach einem ganz individuellen und persönlichen Begräbnis. Nicht das Evangelium Jesu Christi soll in der Mitte stehen, sondern eine Würdigung des Verstorbenen in der Traueransprache. Wichtiger als das Gebet für den Toten wird der Trost für die Angehörigen, auf die der Pfarrer möglichst einfühlsam eingehen soll.

Was hier für Taufe, Trauung und Begräbnis aufgezeigt wurde, gilt in ähnlicher Weise auch für die Feier der Erstkommunion und der Firmung. Dabei gibt es gute Gründe, die Wünsche und Erwartungen der Menschen nicht einfach zu übergehen oder gar zu verteufeln, sondern noch einmal auf ihre religiöse Tiefendimension hin zu befragen und nach Anknüpfungspunkten zu suchen, um den Menschen einen Zugang zum kirchlichen Verständnis der Feiern zu eröffnen. An die Grenze kommen wir nur dort, wo die liturgiefremden Erwartungshaltungen der Feiernden so dominant werden, dass der Ritus selbst beschädigt, überlagert oder um seine Eindeutigkeit gebracht wird.

Dabei hat die Gefährdung der Liturgie ihre Ursache nicht allein in den kirchendistanzierten Mitfeiernden. Wenn keine Gemeinde mehr teilnimmt, für die die Feier der Liturgie selbstverständlich ist, und wenn nur noch der Pfarrer die Liturgie der Kirche personal tragen kann, dann wird tatsächlich der Anlassgottesdienst zu einer Feier einer Gemeinde, die faktisch nicht mehr kirchliche Trägerschaft wahrnehmen kann. Das aber gefährdet die Liturgie von innen her.

2.2 Anlassgottesdienste als Gebetshilfe und kirchliches Zeugnis – das Beispiel der Gottesdienste nach Katastrophen und Großschadensereignissen

Das Konzil hat von der (römisch geordneten) Liturgie nicht nur die „gottesdienstlichen Feiern der Teilkirchen" unterschieden, sondern im gleichen Zusammenhang auch die „Andachtsübungen des christlichen Volkes" (SC 13). Das ist im hier anstehenden Kontext wichtig, weil damit deutlich wird, dass das gottesdienstliche Tun der Kirche offensichtlich nicht notwendigerweise immer Liturgie ist. Die Kirche und ihre Glieder können sich auch zu gemeinschaftlichem Gebet versammeln, ohne dass dies ein Ausdruck dessen sein muss, was der Liturgiebegriff umschreibt.[20] Insofern scheint es hilfreich zu sein, noch einmal

Nicht nur „Auferstehungsgottesdienst". Zur Eucharistiefeier als Teil der Begräbnisliturgie. In: Christliche Begräbnisliturgie und säkulare Gesellschaft. Hg. A. Gerhards – B. Kranemann. Leipzig 2002 (EThS 30) 100–119.

[20] M. Lätzel, Den Fernen nahe sein. Religiöse Feiern mit Kirchendistanzierten. Regensburg 2004, 109 weist zu Recht darauf hin, dass religiöse Feiern mit Kirchendistanzierten „nicht an den hohen Ansprüchen christlicher Liturgie" gemessen werden müssen und gemessen werden können. Im

genauer hinzuschauen, was denn bei den verschiedenen Anlassgottesdiensten geschieht. Ganz bewusst sei deshalb auf einen Gottesdiensttyp hingewiesen, der gerade als ein Extrembeispiel hilft, die Möglichkeiten gottesdienstlichen Handelns auszuloten.

Zu denken ist an jene Gottesdienste, die nach Katastrophen oder Großschadensereignissen gefeiert werden.[21] Der Wunsch nach solchen Gottesdiensten kommt dabei nicht nur aus der Mitte der christlichen Gemeinden selbst. Auch kirchlich Distanzierte oder religiös nicht gebundene Menschen haben in manchen Krisensituationen das Gefühl, dass die Kirchen jetzt der Ort sind, an denen kollektiv die Hilflosigkeit thematisiert und das Grauen vielleicht sogar ein wenig verarbeitet werden kann. Nach dem Amoklauf eines 19-Jährigen im April 2002 in Erfurt zitierte Spiegel online eine Schülerin: „Ich gehe sonst nie in die Kirche, doch heute sind alle da"[22]. Mehr als einer wusste nach dem 11. September 2001 zu berichten, dass Schulklassen Kirchen aufsuchten und dort um Hilfe zum gemeinsamen Gebet nachfragten. Ebenso gibt es nach schweren Unfällen mit vielen Toten häufig den Wunsch, dass ein Gottesdienst gefeiert wird.

Hätten wir noch intakte volkskirchliche Strukturen, könnten die Pfarrer mit großer Selbstverständlichkeit in solchen Situationen die Eucharistie feiern und damit jenen Gottesdienst, der im Zentrum des pfarrlichen Lebens steht und von allen oder zumindest dem größten Teil der Gemeinde regelmäßig mitvollzogen wird. Weil aber die volkskirchlichen Strukturen nicht mehr selbstverständlich sind, weil geschlossene katholische Milieus weitgehend nicht mehr existieren, geht es jetzt nicht mehr um eine Feier der katholischen Pfarrgemeinde, die in ihrer Glaubensstärke auch einige Gäste integrieren kann. Vielmehr haben jetzt Männer und Frauen ganz unterschiedlicher religiöser Bindung den sie verbindenden Wunsch, zu einer religiösen Feier zusammenzukommen. Da sind katholische und evangelische Christen, da kommen engagierte Kirchenmitglieder und religiös weitgehend Orientierungslose, da finden sich überzeugte Muslime und ausländische Mitbürger, die vielleicht schon ihrer eigenen Kultur (und Religion) entfremdet sind, ohne dass sie bereits eine neue geistliche und religiöse Heimat gefunden haben.

Nach dem schweren Seilbahnunglück von Kaprun im November 2000 entzündete sich bekanntlich eine große Kontroverse, was denn in dieser Stunde gefeiert werden soll. Als der damalige Erzbischof von Salzburg sich für eine Messfeier entschied, nahm er faktisch nicht genug ernst, dass die Bitte aus Politik und Gesellschaft auf einen Trauergottesdienst zielte, der einer zutiefst getroffenen Öffentlichkeit einen Ort der Klage und des Trostes geben sollte. In einer Stunde, in der gerade das Verbindende hätte betont werden müssen, wurde der Gottesdienst zu einem Ort der Unterscheidung und Ausgrenzung. Viele hatten seinerzeit den Eindruck, dass ein ökumenischer Gottesdienst die angemessene Form gottesdienst-

Gegensatz zu Lätzel scheint allerdings eine Differenzierung der Begriffe Gottesdienst und Liturgie sinnvoll zu sein, so dass auch dort von Gottesdienst oder gottesdienstlicher Feier bzw. Versammlung gesprochen werden kann, wo nicht kirchliche Liturgie im vollen Sinn vollzogen wird. Auf die Differenz von Gottesdienst und Liturgie in der Sprache des 2. Vatikanischen Konzils weist auch hin: Pastorales Schreiben *Mitte und Höhepunkt des ganzen Lebens der christlichen Gemeinde*. Impulse für eine lebendige Feier der Liturgie. 24. Juni 2003, Absatz 3 (Die deutschen Bischöfe 74, S. 15).

[21] Knappe Hinweise zu solchen Feiern in ökumenischer Perspektive bietet: Ökumenische Gottesdienste. Anlässe, Modelle und Hinweise für die Praxis. Hg. v. Deutschen Liturgischen Institut, Trier und vom Gottesdienst-Institut der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche in Bayern, Nürnberg. Erarbeitet v. E. Amon [u. a.]. Freiburg 2003, 59–63.

[22] Trauerfeier in Erfurt: „Schweigen wäre Resignation" – Panorama – Spiegel online. In: http://www.spiegel.de/panorama/0,1518,194017,00.html vom 29. April 2002.

lichen Feierns gewesen wäre. Vermutlich müssen wir in Zukunft sogar davon ausgehen, dass sich häufiger noch die Frage nach einer multireligiösen Feier stellen wird.[23]

Ohne Zweifel verstehen sich ja viele Menschen, die an solchen Gottesdiensten teilnehmen, gerade nicht als aktive Glieder der kirchlichen Gemeinschaft, sondern sie sind – zumindest zu einem gewissen Teil – eher Gäste, die dankbar an der Feier der Kirche bzw. der Kirchen teilnehmen.[24] Sie wollen etwas von der Kirche, ohne selbst Kirche zu sein und Kirche sein zu wollen. Theologisch bedeutet dies, dass sie nicht Liturgie im vollen Sinn feiern wollen und können. Damit stellt sich für die Kirche die Frage, was sie eigentlich tut, wenn sie der Bitte nachkommt, mit solchen Menschen und für sie Gottesdienst zu feiern. Und es gilt zu fragen, was die Kirche tun muss, damit ihr Tun in solchen Feiern glaubwürdig und verantwortbar bleibt.

Tatsächlich reagiert die Kirche auf einen Wunsch, ja auf ein konkretes Bedürfnis der Menschen, in einer spezifischen Situation nicht sprachlos bleiben zu müssen, sondern einen Ort zu finden für den eigenen Schrecken und die Trauer, die persönlichen Ängste und die Ohnmacht, die existentiellen Fragen und Sorgen. Die Menschen erhoffen sich in solchen Situationen, dass die Kirche die Worte findet, die die Gesellschaft selbst nicht sprechen kann. Sie ahnen, dass es jetzt nicht reicht, sich gegenseitig Mut und Trost, Anteilnahme und Beileid zuzusprechen. Sie suchen nach Worten, die anlässlich der Sinnlosigkeit und des Entsetzens doch eine Perspektive aufzeigen. Ja, vielleicht spüren sie, dass es gut wäre, wenn es noch eine andere Instanz gibt, an die wir Menschen uns mit unseren Wünschen und unserer Hilflosigkeit wenden können.

Aus diesen Hinweisen auf eine Transzendenzsehnsucht, die in diesen Momenten wach wird, können wir auf mögliche Dimensionen des Dienstes schließen, den die Menschen von der Kirche erbitten. Manche erhoffen sich bewusst oder unbewusst das Gebet der Kirche. Sie vertrauen darauf, dass die Kirche damit noch etwas kann, was sie selbst nie gelernt oder auch im Laufe der Zeit verlernt haben. So erbitten sie – faktisch – den priesterlichen Dienst der Kirche. Vielleicht verbirgt sich bei manchen darin aber auch der stille Wunsch, dass die Kirche ihnen eine Hilfe gibt, auch selbst wieder zu betenden Menschen zu werden. Deshalb wird es in dieser Stunde darum gehen müssen, mit so einfachen und schlichten Worten zu sprechen, dass auch denen ein Einstieg in das Gebet erleichtert wird, die hier keine Übung haben. Dann kann die Kirche auch als Lehrmeisterin des Gebetes wirken. Vielleicht zeigt sich hier ihr Hirtendienst, der nicht nur auf jene beschränkt ist, die bereits zu ihr gehören. Schließlich aber ist auch ihr prophetischer Dienst gefragt, weil es unzweifelhaft auch die Sehnsucht nach dem Zeugnis gibt, dass das erlebte und erlittene Unglück nicht das Ende aller Hoffnung ist. Dieses Zeugnis gibt die Kirche schon allein dadurch, dass sie auch in scheinbar ausweglosen Situationen nicht verstummt und handlungsunfähig wird, sondern immer noch weiß, dass ihre Bitten und Klagen nicht ins Leere hineingesprochen sind. Aber nicht nur durch das Zeugnis ihres Gebetes und ihrer selbstlosen Wegbegleitung kündet sie von der Hoffnung, die sie erfüllt, sondern auch dann, wenn sie es wagt, behutsam und einfühlsam ein Wort des Trostes aus dem Glauben heraus zu formulieren. Dieser Glaube aber hat seine Mitte im Paschamysterium, das deshalb – in welcher Form auch immer – Inhalt der Verkündigung ist.

[23] Vgl. dazu Leitlinien für multireligiöse Feiern von Christen, Juden und Muslimen. Eine Handreichung der deutschen Bischöfe. 25. Januar 2003 (Arbeitshilfen 170).

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

So zeigt sich an diesem Beispiel, dass die Kirche auch dann „gottesdienstlich" handeln kann, wenn sie nicht Liturgie feiern kann. Freilich zeigt sich dabei ebenso, dass dies nur geht, wenn eine große Offenheit für unterschiedliche Formen des Feierns existiert und wenn möglichst ergebnisoffen gefragt werden kann, in welcher gottesdienstlichen Form der jeweilige Anlass aufgegriffen werden kann. Die Erosion der Volkskirche ist unbezweifelbar, aber gleichzeitig existieren noch volkskirchliche Erwartungen, aufgrund derer nicht alle in das Gespräch über Anlassgottesdienste ergebnisoffen gehen. Deshalb sollen im letzten Teil einige – vorläufige – Thesen formuliert und erläutert werden, die vielleicht auf dem Weg zu einer zukunftsfähigen diakonischen Gottesdienstpraxis hilfreich und erste Kriterien sein können.

3. *Anlassgottesdienste und diakonische Gottesdienstpraxis – Thesen auf dem Weg zu einer Kriteriologie*

These 1: Für die rituelle Inszenierung wichtiger Ereignisse im Leben der Einzelnen, bestimmter Gruppen und der Gesellschaft haben die Kirchen kein Monopol mehr. Der größere Markt ritueller Anbieter gibt der Kirche die Freiheit, ihr eigenes „Angebot" klarer zu profilieren.

Die Zeiten sind weitgehend vorbei, in denen die Kirche das religiöse und rituelle Monopol hatte. Trauerredner und andere Ritendesigner sind in der Regel radikal kundenorientiert und bemühen sich deshalb, möglichst exakt den Wünschen, Erwartungen und Bedürfnissen ihrer Kunden gerecht zu werden. Auf dieser Ebene darf die Kirche sich nicht am Wettbewerb beteiligen. Vielmehr sollte sie ihre eigene Liturgie möglichst eindeutig feiern.[25] Sie kann dies ohne schlechtes Gewissen tun, weil sie weiß: Wer die Sakramente und Sakramentalien der Kirche nicht feiern will, muss dennoch nicht auf einen feierlichen Rahmen für Knotenpunkte des Lebens verzichten. Wer nicht nach der Ordnung des kirchlichen Begräbnisses bestattet werden will, muss dennoch nicht begraben werden „wie ein Hund".

These 2: Sakramente sind nicht ins Belieben der Kirche gestellt. Kirche muss deshalb darauf achten, dass Sakramente nicht gegen ihren stiftungsgemäßen Sinn gefeiert werden.

Vor allem bei der Feier der Sakramente wird deutlich, dass der Sinn dieser liturgischen Feiern nicht eine freie Setzung der Kirche ist. Vielmehr weiß sich die Kirche hier selbst abhängig von ihrem normativen Anfang und dem, was sich ihr als der bleibend gültige Wille Christi, ihres Herrn und Hauptes, erschlossen hat. Bei aller zugegebenen Schwierigkeit, überzeitlich Normatives von kontingent Gewordenem zu unterscheiden, darf die Kirche aber niemals von dem abweichen, was sie als verbindlich ansieht.[26] Auch eine menschenfreundliche Pastoral und ein diakonischer Grundansatz erlauben es der Kirche und ihren Seelsorgern deshalb nicht, dort Sakramente zu feiern, wo diese im Kern abgelehnt werden oder gegen ihren genuinen Sinn für andere Ziele instrumentalisiert werden.

[25] Vgl. hierzu die von der pastoralen Praxis motivierten Überlegungen bei J. OBERMAIER, Außerkirchliche Kirchlichkeit oder der wachsende Markt kirchenferner Riten. In: Klbl Nr. 6/2005, 139–141.

[26] Das schließt nicht aus, dass die Kirche selbst unter veränderten Bedingungen zu neuen Einschätzungen, theologischen Überzeugungen und pastoralen Entscheidungen kommen kann. Aber die Erfahrungen von Veränderungen in der Vergangenheit und die Möglichkeit eines Erkenntnisfortschrittes in der Zukunft erlauben noch lange nicht, von dem, was jetzt als verbindlich erkannt wird, abzuweichen.

These 3: Der Selbstanspruch der Kirche, universales Heilssakrament für die Welt zu sein (vgl. LG 48), verbietet es der Kirche, widerspruchslos das Feld der religiösen Riten zu räumen.

Die ersten – zugegeben – streng formulierten Thesen sollen und dürfen nicht eine selbstgenügsame Kirche der kleinen Schar propagieren. Vielmehr soll die profilierte Feier der eigenen Liturgie diese im rechten Sinne attraktiver, anziehender, glaubwürdiger machen. Denn nur wenn die Kirche unverwechselbar von dem Zeugnis gibt, was ihr aufgetragen ist, wird sie als eine eigenständige, unersetzbare Kraft in der Welt wahrgenommen und kann Licht für die Welt und Salz der Erde sein. Dieser universale Anspruch ist ihr eigentlicher Auftrag. Deshalb muss die Kirche bei aller Klarheit auch in ihren Gottesdiensten einladend sein, damit die Menschen entdecken können: „Wahrhaftig, Gott ist bei euch!" (1 Kor 14,25) Aus diesem Grund sollten auch die Anfragen nach Schulgottesdiensten oder Gottesdiensten anlässlich von Jubiläen oder Jahrtagen grundsätzlich offen aufgegriffen werden.

These 4: Die Kirche hat einen Verkündigungsauftrag, der sich nicht auf die beschränkt, die bereits Glieder der Kirche sind.

Große Aufmerksamkeit wird dem regelmäßigen Verkündigungsdienst in der sonntäglichen Gemeindemesse entgegengebracht. Die immer noch hohen Abonnentenzahlen der Predigtzeitschriften zeigen dies ebenso wie die engagierten Diskussionen zu der Frage, wer denn eine Homilie in der Messfeier halten darf. Doch so wichtig die Feier des Gottesdienstes der Gemeinde ist und so zentral der Predigtdienst in der (Sonntags-)Messe ist, so sehr muss der Kirche bewusst bleiben, dass sie nicht nur gesandt ist, die Brüder im Glauben zu stärken, sondern das Evangelium allen Menschen zu verkünden. Deshalb wäre es verantwortungslos, wenn die Kirche nicht bereit wäre, auch dort Zeugnis zu geben, wo eine gewisse Offenheit für ein Wort aus dem Glauben existiert. Wenn anlässlich von Trauer- oder Unglücksfällen, bei Jubiläen oder an Jahrtagen, im schulischen Alltag oder zur Eröffnung oder zum Abschluss eines Schuljahres ein Gottesdienst gefeiert werden soll, dann geht es dabei ja nicht nur um die oberflächliche Befriedigung eines menschlichen Grundbedürfnisses. Vielmehr sollte – bis zum Beweis des Gegenteiles – davon ausgegangen werden, dass hier auch der Wunsch an die Kirche existiert: „Sag uns das Wort, das wir uns selbst nicht sagen können! Sprich zu uns von der Botschaft, die dein Leben bestimmt, weil es vielleicht eine Botschaft ist, die auch unser Leben reicher machen kann!"

These 5: Die subjektive Bedeutung, die einer bestimmten liturgischen Feier von den Mitfeiernden oder Anwesenden gegeben wird, ist nicht einfach identisch mit dem Sinn, den eine Feier in den Augen der Kirche hat.

Es ist wohl davon auszugehen, dass auch in der Vergangenheit der theologische und kirchlich definierte Sinn liturgischer Feiern nicht einfach deckungsgleich mit der Bedeutung war, die den einzelnen Feiern von den teilnehmenden Menschen zugesprochen wurde. Die hohe ekklesiale Bedeutung, die etwa der sonntäglichen Eucharistiefeier der ganzen Gemeinde zukommt, ist nicht unbedingt die tragende Motivation aller, die ganz regelmäßig an der Sonntagsmesse teilnehmen. Deshalb wäre es eine illusorische Forderung, von denen, die nur fallweise – anlassbezogen – am Gottesdienst der Kirche teilnehmen, zu verlangen, dass sie den inneren Sinn der konkreten Feier verstehen und teilen. Entscheidend allerdings dürfte sein, dass die Bedeutung, die der Feier von den Mitfeiernden zugesprochen wird, nicht in einem kontradiktorischen Widerspruch zu dem steht, was die Kirche feiern will.

These 6: Kirche kann, darf und soll – auch in ihrem gottesdienstlichen Handeln – selbstlose Wegbegleiterin für Menschen sein, die noch nicht oder vielleicht auch niemals selbst Kirche sein wollen und können.

„Eine Kirche, die nicht dient, dient zu nichts." So war plakativ einst ein Buch des französischen Bischofs Gaillot überschrieben.[27] Tatsächlich ist ja Christus gekommen, nicht um bedient zu werden, sondern um zu dienen (vgl. Mt 20,28; Mk 10,45). Diese diakonische Grunddimension seines Lebens muss auch die Kirche bestimmen. Natürlich soll und darf die Kirche katechetisch und missionarisch wirken. Aber vielleicht gibt es häufiger Situationen, in denen eine offensichtlich belehrende Attitüde oder ein offensichtlich missionarischer Ansatz eher blockiert. Größere Glaubwürdigkeit erwächst möglicherweise aus dem selbstlosen Dienst der Wegbegleitung, wenn die Kirche sich in gottesdienstlicher Feier „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute" (GS 1) ausdrücklich zu eigen macht und mitträgt. Romano Guardini hat in seinen autobiographischen Erinnerungen von der Macht der Wahrheit gesprochen, „aber nur wenn man von ihr keine unmittelbare Wirkung erwartet"[28]. Ob nicht analog auch das diakonische Zeugnis, das die Kirche bei der Feier von manchen Anlassgottesdiensten gibt, seine größte Kraft entfaltet, wenn die Kirche ganz absichtslos feiert? Wenn die Kirche absichtslos feiert – mit den Trauernden und Verzweifelnden, mit denen, die ein Jubiläum feiern oder mit den Schülerinnen und Schülern einer Schule – , wird eher ein Funke überspringen, als wenn sie den Wert des Gottesdienstes an seinem katechetischen oder missionarischen Erfolg misst. Gottesdienstliche Feiern werden um ihre Kraft gebracht, wenn sie primär mit dem Ziel der Belehrung oder gar mit dem Ziel der Rekrutierung des kirchlichen Nachwuches gefeiert werden.[29] So sehr die Kirche missionarische Kirche sein soll, so wenig darf sie sich darauf beschränken, Gottesdienste nur dort zu feiern, wo sie ein Beitrag zur Ekklesiogenese und damit Mittel zum kirchlichen Wachstum sind.

These 7: Anlassgottesdienste enthalten ein großes Potential, wenn die Kirche zu einer differenzierten Praxis in der Lage ist und wenn die Betroffenen sich auf eine differenzierte gottesdienstliche Praxis einlassen.

Wird ernst genommen, dass die Kirche nicht nur die Eucharistie und die sakramentale Liturgie feiert, sondern dass sie auf vielfältige Weise gottesdienstlich handeln kann, eröffnen sich vielfältige Wege für eine sachgerechte Feier und Gestaltung der unterschiedlichen Anlassgottesdienste. Dies setzt allerdings voraus, dass auch scheinbare Selbstverständlichkeiten immer wieder kritisch bedacht und auf ihre Stimmigkeit überprüft werden. Viele Schulen verzichten deshalb zumeist oder auch grundsätzlich auf die Feier der Eucharistie mit der Schulgemeinde bzw. mit den katholischen Schülern, weil die ekklesialen und glaubensmäßigen Voraussetzungen nicht gegeben sind. Auch bei Vereinsjubiläen und gesellschaftlichen Jahrtagen dürfte sich in Zukunft häufiger die Frage stellen, ob der Kontext für die bisher übliche Messfeier noch existiert. Das schon viele Jahre beschworene Dilemma „zwischen Ausverkauf und Rigorismus" in der Sakramentenpastoral sei hier nur benannt, ohne dass es hier neu aufgerollt und weitergeführt werden kann.[30] Grundsätzlich ist sicher

[27] Vgl. J. GAILLOT, Eine Kirche, die nicht dient, dient zu nichts. Erfahrungen eines Bischofs. Freiburg – Basel – Wien [5]1995.

[28] R. GUARDINI, Berichte über mein Leben. Düsseldorf [3]1985, 109.

[29] Vgl. so auch LÄTZEL (s. Anm. 20) 119f.

[30] Vgl. D. EMEIS, Zwischen Ausverkauf und Rigorismus. Zur Krise der Sakramentenpastoral. Freiburg – Basel – Wien 1991.

zu beachten: Außerliturgische, d. h. amtlich nicht geordnete Gottesdienste verlangen in der Regel ein weit größeres Maß an Vorbereitung und Sachkompetenz bei den Verantwortlichen. Gleichzeitig sind die Erwartungen der Menschen häufig so, dass ein repressionsfreies Gespräch über die angemessene Gottesdienstform kaum gelingen kann.

These 8: Kirche kann nur dort gottesdienstlich handeln, wo sie im eigenen Handeln sich selbst und ihrem Herrn treu bleibt.

Das Ziel einer diakonischen und menschenfreundlichen (Liturgie-)Pastoral darf nicht zu einer Beliebigkeit kirchlichen Handelns führen. Natürlich soll die Kirche in ihrem diakonischen Handeln nicht kirchlich vereinnahmen, wo eine kirchliche Distanz existiert und zu akzeptieren und auszuhalten ist. Doch muss die Kirche zugleich darauf achten, dass ihr Handeln selbst authentisch bleibt. Deshalb muss erkennbar bleiben, wo die Mitte des christlichen Glaubens ist und woraus die Kirche ihre Kraft schöpft. Wenn der Kirche zugemutet wird, nicht mehr von Jesus als dem Christus zu sprechen oder ihr eigenes Bekenntnis zum dreieinigen Gott zu unterschlagen, muss die Kirche sich verweigern.[31] Selbst dort, wo die Kirche sich an einer multireligiösen Feier beteiligt, kann sie ihr eigenes Handeln nicht auf den kleinsten gemeinsamen Nenner beschränken. Insofern ist es nicht ungefährlich, wenn im Rituale-Faszikel „Die Feier der Trauung“[32] im Kapitel „Die Trauung eines Katholiken mit einem nichtgetauften Partner, der an Gott glaubt“[33] die Forderung erhoben wird: Die Schriftlesungen „sollen nach Möglichkeit so ausgewählt werden, daß auch der nichtgetaufte Partner sie verstehen und annehmen [!] kann“[34]. Wird hier nicht der Glaube des Nichtchristen zum Maßstab für die kirchliche Verkündigung? In diesem Zusammenhang sei noch einmal das Wort aus dem Schreiben „Ecclesia in Europa“ in Erinnerung gerufen: „Der Zweck der Liturgie der Kirche liegt nicht in der Befriedigung der Wünsche und der Besänftigung der Ängste der Menschen, sondern im Hören und Empfangen Jesu, des Lebendigen, der den Vater ehrt und preist, um so mit Jesus den Vater zu lobpreisen und zu ehren.“[35]

Für das eigene gottesdienstliche Handeln der Kirche aus dem Glauben bleibt dies auch ein Kriterium außerhalb der Liturgie im engeren Sinn. Diese klare Entschiedenheit und Eindeutigkeit ist die Kirche ihrem Herrn schuldig. Sie dürfte allerdings auch unter strategischen Gesichtspunkten förderlich sein. Denn eine Kirche, die in ihrem gottesdienstlichen Handeln verwechselbar würde, dürfte bald entbehrlich sein.

These 9: Wo die Feier von Anlassgottesdiensten verantwortbar ist, realisiert die Kirche alle Grundfunktionen kirchlichen Lebens (Liturgia, Martyria, Diakonia).

Dass auch nichtliturgische Gottesdienste in den breiten Kontext des Grundvollzuges der Liturgia gehören, muss nicht weiter entfaltet werden. Denn auch hier steht die Kirche vor Gott – ihn lobend, ihm dankend und ihn bittend. Gleichzeitig aber gibt sie immer auch Zeugnis von ihrem Glauben, weil schon das Gebetswort Ausdruck ihres Vertrauens und

[31] L. Zodrow, Gemeinde lebt im Gottesdienst. Die nachkonziliare Liturgiereform in Frankreich und ihre Voraussetzungen. Stuttgart – Berlin – Köln 2000 (PTHe 42) 339–349 berichtet von kirchlichen Gruppen, die auch für ausdrücklich nicht christlich orientierte Bestattungen zur Verfügung stehen. Es darf nicht übersehen werden, dass hier die (offensichtlich grenzenlose) Bereitschaft zu den Werken der Barmherzigkeit (Tote begraben, Trauernde trösten) verlangt, das eigene Bekenntnis zu Jesus Christus und zur Hoffnung auf die Auferstehung zu verschweigen – ein hoher Preis!

[32] Die Feier der Trauung in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes. Zürich [u. a.] ^{2}1992, 30f und 79–96.

[33] Vgl. ebd. 79–96.

[34] Ebd. 82; eine entsprechende Formulierung kennt die lateinische Editio typica von 1990 nicht.

[35] S. Anm. 6.

ihrer Hoffnung ist. Da aber kein Gottesdienst sachgerecht auf eine Schriftlesung verzichten kann und da das deutende Wort mit großer Selbstverständlichkeit von der Kirche erwartet wird, vollzieht sie in aller Regel auch ausdrücklich den Dienst der Verkündigung, die Martyria. Je mehr sie aber dazu ja sagt, dass es hier nicht allein um einen ekklesialen Selbstvollzug, sondern um die selbstlose Wegbegleitung suchender Menschen geht, wird der Gottesdienst selbst zum Ort der Diakonia.[36]

These 10: Damit die Kirche Anlassgottesdienste auch mit denen feiern kann, die im Gottesdienst nicht beheimatet sind, muss es Gläubige geben, für die die Mitfeier der sonntäglichen Messfeier selbstverständlich ist.

Es ist zu wenig, wenn Anlassgottesdienste nur als die Leistung der Priester oder der hauptamtlich in der Pastoral Stehenden verstanden und erlebt werden. Gottesdienste sollen auch erlebbar Feier der ganzen Kirche sein. So professionell auch der gottesdienstliche Service gut ausgebildeter Liturgen ist – die Kirche wird in diesem Dienst nur glaubwürdig bleiben, wenn es weiterhin Menschen gibt, die mit großer Selbstverständlichkeit Gottesdienst feiern, weil sie Kirche sind und weil sie aus dem inneren Bewusstsein leben, dass eine Kirche ohne Gottesdienst ihre Mitte verliert. Auch wenn man – vielleicht im Sinne einer gestuften Kirchenmitgliedschaft – viele Teilnehmer an Anlassgottesdiensten als Teil der Kirche ansprechen will und sakramental auch ansprechen muss, so bleibt doch festzuhalten, dass die Kirche wesentlich von denen lebt, die nicht aufgrund subjektiver Bedürfnisse an der sonntäglichen Eucharistiefeier teilnehmen, sondern weil sie zutiefst überzeugt sind, dass der Memoria-Auftrag des Herrn auch ihnen gilt.[37] Auch wenn es tatsächlich „einen anschwellenden Trend zur anlaßorientierten Gottesdienstteilnahme gibt", wird es nicht hinreichend, ja vielleicht nicht einmal möglich sein, „die Anlässe zu vermehren"[38]. Denn ohne jene Ekklesiogenese, die sich in jeder Messfeier vollzieht und zu der die ganze Kirche wenigstens am Herrentag aufgerufen ist, wird auf Dauer keine diakonische Gottesdienstpraxis der Kirche möglich sein.

[36] Natürlich ist eine verantwortete Praxis der Anlassgottesdienste auch ein Beitrag zur Koinonia – unabhängig davon, ob die Koinonia als vierte Grundfunktion bzw. vierter Grundvollzug kirchlicher Gemeinde (neben Liturgia, Martyria und Diakonia) oder als umgreifende Dimension der drei Grundfunktionen verstanden wird. Doch bleibt dabei zu beachten, dass die hier realisierte kirchliche Koinonia für manche Teilnehmer sehr locker und flüchtig sein soll und ist. Insofern ist eine existierende und lebendige Communio (Koinonia) auch die Voraussetzung glaubwürdiger Feier der Anlassgottesdienste (vgl. These 10).

[37] Auch Grethlein nennt als offene Frage seines Ansatzes die liturgische Feier des Sonntags und will diesen als Tag der eucharistischen Feier neu ins Bewusstsein heben. Dabei sieht er auch, dass mit seinem Gottesdienstverständnis neue Fragen nach der Gemeinde und den herkömmlichen Gemeindestrukturen verbunden sind. Tatsächlich stellt sich die Frage, wie innerhalb einer Tradition, in der der Hauptgottesdienst wesentlich von der Verkündigung bestimmt ist, der Vorrang der zentralen sonntäglichen Feier vor den Anlassgottesdiensten begründet werden soll.

[38] Vgl. noch einmal ROOSEN (s. Anm. 2). Er weist – möglicherweise zu Recht – darauf hin: „Das Teilnahmeverhalten der Kirchenmitglieder zeigt, daß aus ihrer Sicht heraus die anlaßbezogenen Gottesdienste als ‚Mitte' des Gemeindelebens anzusehen sind." (19) Doch steht dies in deutlicher Spannung zu der katholischen Überzeugung, dass die Kirche aus der Eucharistie lebt. Vgl. JOHANNES PAUL II., Enzyklika *Ecclesia de Eucharistia* über die Eucharistie in ihrer Beziehung zur Kirche. 17. April 2003 (VAS 159; 2., korr. Aufl.).

HlD 60 (2006) 64–84

Paul Weß, Innsbruck

Liturgiepastoral zwischen Fundamentalismus und Anpassung[1]

Die fundamentale Bedeutung der gemeindekirchlichen Praxis für den Glauben und die Konsequenzen für die Hinführung zu den gottesdienstlichen Feiern

Die folgenden Ausführungen wurden auf dem Symposion 2005 der Liturgischen Kommission für Österreich in einem doppelten Sinn aus einer konkreten Situation heraus zusammengestellt: Weil der für den Schlussvortrag eingeladene Referent krankheitshalber absagen musste, wurden sie erst auf der Tagung „über Nacht" erarbeitet. Daraus ergab sich aber die Möglichkeit, besonders auf die am Vortag voll aufgebrochene Frage nach der Überbrückung des im Untertitel des Symposions genannten Gegensatzes „zwischen theologischem Anspruch und pastoraler Wirklichkeit" einzugehen, denn – mit den Worten des Soziologen Michael N. Ebertz – „die Menschen ticken gewissermaßen anders als die Geistlichen". Bei der Tagung zeigte sich außerdem, wie sehr bereits Theologen und Soziologen „verschieden ticken". Man könnte sogar sagen, dass diese Spannung zwischen Theologie und Soziologie selbst ein Beispiel für die Schwierigkeit der Vermittlung des *theologischen* (nicht nur eines rein liturgischen!) Anspruchs in die pastorale Wirklichkeit ist.

Aus diesem Anliegen der folgenden Überlegungen ergibt sich, dass sie in eine Tiefe gehen müssen, die dem Anschein nach mit konkreter Liturgiepastoral wenig zu tun hat. Im Grunde handelt es sich dabei um die fundamentale theologische Aufgabe, der sich die Kirche im Zweiten Vatikanischen Konzil stellen wollte: den Glauben in die weitgehend religionskritische, säkular gewordene Welt von heute zu vermitteln. Das Konzil hat diesen Anspruch nicht erfüllen können, und die nachkonziliaren Konflikte erklären sich weitgehend aus der Auseinandersetzung um die Frage, wie das geschehen könnte und sollte, ohne dass aus der notwendigen „Verheutigung" des Glaubens eine Anpassung an die Welt wird. Wenn hier eine aus der Not der Praxis entwickelte eigenständige Antwort dargestellt und zur Diskussion gestellt wird, dann betrifft dies also die Grundlagen für das Thema der Tagung. Diese Forderung eines Brückenschlags zwischen theologischem Anspruch und pastoraler Wirklichkeit und daher auch zwischen Theologie und Soziologie entspricht in etwa jener, die Jürgen Habermas in seiner Rede zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels gestellt und neuerdings wieder erhoben hat: Es geht um eine Übersetzung der religiösen Inhalte in eine säkulare Sprache, die er im Interesse des Zusammenlebens und -wirkens in der Gesellschaft als eine kooperative Aufgabe für Gläubige und für „religiös unmusikalische" Menschen, zu denen er sich rechnet, versteht.[2]

[1] Dem Autor stand bei der Abfassung seines Beitrages das Referat von Michael N. Ebertz (s. oben S. 18–39) in mündlicher Fassung zur Verfügung, aus der er Ebertz zitiert [Anm. d. Redaktion].

[2] Vgl. J. HABERMAS, Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001. Frankfurt a. M. 2001, 29: „Eine Säkularisierung, die nicht vernichtet, vollzieht sich im Modus der Übersetzung." Und DERS., Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze. Frankfurt a. M. 2005, 137: „Diese Übersetzungsarbeit muss freilich als eine kooperative Aufgabe, an der sich auch nicht-religiöse Bürger beteiligen, verstanden werden [. . .]." Allerdings zeigt Habermas nicht auf, wo das nötige gemeinsame Verstehensapriori liegen könnte, das erst einen Brückenschlag ermöglicht (vgl. Anm. 18).

Eine Überbrückung des „verschiedenen Tickens" von Theologie und Soziologie, letztlich von Kirche und (übriger) Welt, kann wie beinahe jede Synthese ein kritisches Umdenken auf beiden Seiten erfordern (weshalb man bei einem solchen Versuch leicht mit beiden in Konflikte gerät). So soll zunächst eine selbstkritische theologische Besinnung auf die Möglichkeiten einer Glaubensvermittlung an jene Menschen erfolgen, die nach den Ergebnissen der Soziologie nicht nur der Kirche, sondern überhaupt der Religion skeptisch oder ablehnend gegenüberstehen. Dabei wird sich eine fundamentaltheologische Relevanz der gemeindekirchlichen Praxis für den Glauben ergeben. Hier muss der Theologe aber auch kritische Rückfragen nach den Voraussetzungen und Kriterien von soziologischen Untersuchungen stellen, in denen wie im konkreten Fall die entscheidenden Anknüpfungspunkte für religiöse Inhalte übersehen werden und aus denen gefolgert wird, die Kirche müsse sich um ihres Überlebens willen im Sinn eines „Kirchenmarketings" den Wünschen ihrer „Kunden" anpassen. Dann erst können die Konsequenzen für die Möglichkeiten und Grenzen einer Liturgiepastoral gezogen werden, die eine verantwortbare Teilnahme von fern stehenden Menschen an liturgischen Feiern ermöglicht.

I. Glaube aus Erfahrung und Deutung statt Fundamentalismus

1. Der christliche Glaube und damit auch die theologischen Inhalte der Feiern der Kirche können nach Aufklärung und Religionskritik sowie im Hinblick auf die Freiheit mündiger Menschen nicht unter Berufung auf eine Offenbarung Gottes fundamentalistisch vermittelt werden, sondern verlangen die eigene Einsicht in deren Wahrheit.

Jede Religion und damit auch der christliche Glaube sind durch die Aufklärung und ihre Religionskritik in eine Krise geraten. Ludwig Feuerbach wollte sie als Wunschvorstellungen des Menschen entlarven: „[. . .] die Götter sind die als wirklich gedachten, die in wirkliche Wesen verwandelten Wünsche des Menschen"[3]. Auch das Christentum steht im Verdacht, dass es „zu schön ist, um wahr zu sein". Der Versuch, die Wahrheit eines Glaubens letztlich durch eine von Gott erhaltene Offenbarung zu begründen, führt unweigerlich in einen Zirkel. Denn er müsste die Tatsache und den Inhalt einer solchen Botschaft als wahr aufzeigen können, was gerade nicht durch die Berufung auf diese Offenbarung geschehen kann, weil dies eine Petitio Principii wäre. Dietrich Bonhoeffer hat in seinen Briefen aus der Gefangenschaft dieses Problem in drastischen Worten formuliert, indem er einen solchen „dialektischen" Sprung in den Glauben, wie ihn Karl Barth forderte, als Offenbarungspositivismus bezeichnet und kritisiert: „Barth hat als erster Theologe [. . .] die Kritik der Religion begonnen, aber er hat dann an ihre Stelle eine positivistische Offenbarungslehre gesetzt, wo es dann heißt: ‚friss, Vogel, oder stirb' [. . .]. Das ist nicht biblisch."[4]

[3] L. FEUERBACH, Vorlesungen über das Wesen der Religion, 22. Vorlesung. In: DERS., Sämtliche Werke. Hg. W. Bolin – F. Jodl. Bd. 8. Stuttgart – Bad Cannstatt ²1960, 250–258, hier 250.

[4] D. BONHOEFFER, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. Hg. E. BETHGE. München [13]1951, 184. Vgl. O. KEEL, Leben aus dem Wort Gottes? Vom Anspruch und vom Umgang mit den Schriften des Alten und Neuen Testaments. In: Pfarrei in der Postmoderne? Gemeindebildung in nachchristlicher Zeit. FS Leo Karrer. Hg. A. Schifferle. Freiburg i. Br. 1997, 95–109; hier 98: „Man hat seine [sc. Jesu] Worte als machtvoll, befreiend, tragend und orientierend empfunden. Zuerst war dieses Erlebnis, diese Erfahrung da. Erst dann zog man den Schluss, Gott habe durch ihn gesprochen. Später hat man die Reihenfolge umgekehrt. Man hat die zum Dogma erhobene Rationalisierung, diese Worte habe Gott formuliert, an den Anfang gestellt und verlangt, dass sie den entsprechenden Eindruck machen. Anstelle der Freiheit der Erfahrung war der ideologische Zwang getreten."

In diesem Offenbarungspositivismus besteht das Wesen eines theologischen Fundamentalismus, der sich auf unhinterfragbare – weil göttliche – Fundamente des Glaubens beruft und daraus einen Absolutheitsanspruch ableitet.[5] Eine solche Begründung führt zu unlösbaren Konflikten zwischen Judentum, Christentum und Islam, die sich auf Offenbarungen berufen. Das lässt sich an der Ringparabel in Lessings Drama „Nathan der Weise" zeigen: Ein Vater, der nur einen unschätzbar wertvollen Ring besitzt, aber zwei unechte nachmachen lässt und jedem seiner drei Söhne – einzeln! – einen Ring als den echten gibt, wäre der größte Betrüger, und zwar auch an dem Sohn, dem er den echten gab, weil er ihm nicht sagte, dass auch seine Brüder einen Ring als den echten erhalten haben. Er wäre an dem Streit zwischen den Brüdern schuld. Ebenso wäre Gott, von dem die drei Religionen ihre Offenbarung empfangen haben sollen, von denen aber nur eine die wahre wäre, nicht wie ein guter Vater, sondern sogar zynisch. Denn er hätte allen dreien dieselbe geben können.

Für das Christentum bedeutet dies, dass weder die Bibel als „Wort Gottes" im wörtlichen oder übertragenen Sinn[6] noch die Tradition und Lehre der Kirche als unhinterfragbares Fundament der Wahrheit des Glaubens gelten können. Was die Schrift betrifft, hat die katholische Kirche auf dem Zweiten Vatikanum in einer sehr vorsichtigen Weise formuliert, dass die Bücher der Schrift „die Wahrheit lehren, die Gott um unseres Heiles willen in heiligen Schriften aufgezeichnet haben wollte"[7]. Demnach ist alles Heilsnotwendige in der Bibel wahr, aber nicht alles, was in ihr steht, ist heilsnotwendig und daher sicher wahr. Und es wird nicht gesagt, wo die Grenzen zu ziehen sind und nach welchen Kriterien. Die Entscheidung darüber hat das Konzil offensichtlich dem Lehramt der Kirche überlassen, dessen Unfehlbarkeitsanspruch nicht in Frage gestellt wurde. Das führt dazu, dass in der katholischen Kirche derzeit das Lehramt über der Bibel steht.[8] Doch auch für dieses gilt: Die

[5] Vgl. P. Weß, Glaube zwischen Relativismus und Absolutheitsanspruch, Beiträge zur Traditionskritik im Christentum. Mit einer Antwort von H.-J. Schulz. Wien 2004, 21–37.

[6] Wenn es immer mehr üblich wird, nach den Lesungen zu sagen „Wort des lebendigen Gottes" (nur diese Form eines Rufs ist nach den liturgischen Bestimmungen zulässig), dann muss dies zwar nicht im wort-wörtlichen Sinn, also als Verbalinspiration, verstanden werden, aber zumindest in dem übertragenen Sinn, dass Gott hinter allen Aussagen dieses Textes stehe, dass sie, wenn auch nicht wörtlich, so doch inhaltlich inspiriert seien (gleichsam eine perfekte Übersetzung einer göttlichen Botschaft in eine menschliche Sprache). Auch dies kann angesichts mancher innerer Widersprüche und zeitbedingter unrichtiger Inhalte (nicht nur die Natur betreffend wie im Schöpfungsbericht, sondern auch das Wesen des Menschen missdeutend wie etwa die Unterordnung der Frau unter den Mann in Eph 5,23f) sowie vor allem von Texten des Alten Testaments, die im Widerspruch zum Gottesbild des Neuen Testaments stehen (etwa Ri 11,29–40), nicht immer angenommen werden. Es hilft auch nicht, darauf zu antworten, dass der Ausdruck „Wort des lebendigen Gottes" von der Bibel als Ganzes gelte, aber nicht von jedem Teil. Denn was nicht auf alle Teile zutrifft, gilt auch nicht vom Ganzen. Außerdem müsste dann gesagt werden, wo und nach welchen Kriterien dieser Ruf angebracht ist und wo nicht. Das müssten Menschen beurteilen. Daher ist dieser Ausspruch irreführend. Es handelt sich nicht um ein Wort Gottes, sondern um das Wort gläubiger Menschen mit ihren Grenzen und auch mit Irrtümern.

[7] Zweites Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung „Dei verbum", Art. 11 (DH 4216).

[8] Auch die evangelische Kirche steht vor dem Problem, dass das reformatorische „sola scriptura" nicht nur durch die historisch-kritische Exegese, sondern noch grundsätzlicher durch rezeptionsorientierte Texttheorien widerlegt zu sein scheint. U. H. J. Körtner zieht daraus folgende Konsequenz: „Eine literarische Hermeneutik erlaubt es und nötigt geradezu, zu der anscheinend längst obsolet gewordenen Inspirationslehre zurückzukehren, um sie freilich grundlegend umzuformulieren. Rezeptionsästhetisch muss sie als Lehre vom *inspirierten Leser* rekonstruiert werden. Unter kritischer Aufnahme der altprotestantischen Begrifflichkeit lässt sich das von rezeptionsorientierten Texttheo-

Unfehlbarkeit von Dogmen kann nicht mit der Unfehlbarkeit des Dogmas der Unfehlbarkeit begründet werden. Das wäre derselbe Zirkelschluss wie bei einer Begründung der Wahrheit der Schrift damit, dass sie Wort Gottes sei. Hans-Joachim Schulz schreibt dazu in seinem Buch „Bekenntnis statt Dogma", dass „der Partizipationsmodus des menschlichen Dialogpartners bei der Niederschrift des Wortes Gottes, und erst recht bei der Auslegung der Schrift in der nachapostolischen Kirche, die Qualifikation ‚irrtumslos' und ‚unfehlbar' nicht zulässt"[9]. Dahinter steht eine hermeneutische Einsicht, die bereits Thomas von Aquin formuliert hat: „Was empfangen wird, wird auf die Weise des Empfangenden empfangen, nicht auf die Weise dessen, was empfangen wird."[10] Auch eine von Gott kommende Botschaft kann vom Menschen nur auf begrenzte und geschichtliche, daher für Fehler anfällige Weise empfangen werden, die keinen Absolutheitsanspruch zulässt, ohne aber in das andere Extrem eines Relativismus fallen zu müssen.

Daraus ergibt sich bereits, dass es bei Gesprächen im Hinblick auf die Mitfeier von Gottesdiensten oder auf den Empfang von Sakramenten nicht genügt, sich einfach auf eine in der Bibel enthaltene und in der Lehre der Kirche überlieferte Offenbarung Gottes zu berufen, um die Wahrheit des Glaubens zu begründen. Der Inhalt einer angeblich von Gott kommenden Botschaft muss von ihren Hörerinnen und Hörern als wahr erkannt werden können, und daran erweist sich auch die Glaubwürdigkeit des Boten. Dem entspricht ganz die Einsicht des Zweiten Vatikanums im Dekret über die Religionsfreiheit: „[. . .] anders erhebt die Wahrheit nicht Anspruch als kraft der Wahrheit selbst, die sanft und zugleich stark den Geist durchdringt"[11]. Die innerkirchlichen Konsequenzen aus diesem Satz, auch in Bezug auf die Glaubensverkündigung, sind noch nicht gezogen.

2. Die Kriterien für eine freie Annahme des Glaubens müssen in einem unmittelbaren Zugang zum Sein an sich mit seiner Wahrheit und Gutheit gesucht werden, der nur in der vorrationalen Selbsterfahrung des Subjekts vor der Reflexion, also im direkten Selbstbewusstsein, liegen kann, das der Ort des Ur-Gewissens und damit der Maßstab der Gewissensurteile ist.

Die Grundlagen und der letzte Maßstab der menschlichen Erkenntnis müssen im Erkennen selbst liegen, können diesem nicht von außen vorgegeben werden. Andernfalls müssten sie erst wieder vom Erkennen beurteilt werden oder wären nur von außen aufgesetzt, ein geistiges Über-Ich. Daher kann ein objektives Erkennen von Wirklichkeit an sich letztlich nicht von außen begründet werden, sondern das erkennende Subjekt muss selbst schon einen Zugang zum Sein an sich haben, bevor es anderem begegnen und Sein von Schein unterscheiden kann. Ein solcher Zugang zum Sein an sich vor jeder Subjekt-Objekt-

rien aufgeworfene dogmatische Problem der sufficientia der Schrift folgendermaßen lösen: zwar ist der Leser keinesfalls als causa principalis, wohl aber als causa instrumentalis zu denken. In diesem Sinn gehört auch nach theologischem Verständnis der Leser in den biblischen Text" (U. H. J. Körtner, Theologie des Wortes Gottes. Positionen – Probleme – Perspektiven. Göttingen 2001, 343). Hier tritt an die Stelle der Inspiration der Schrift die Inspiration des Lesers. Die Frage bleibt offen, wie die verschiedenen Leser zu der nötigen Übereinstimmung kommen. In der katholischen Kirche wird dieses Problem durch die Annahme eines inspirierten Lehramts – letztlich des Papstes – gelöst. Die bibelgemäße Antwort wäre das Prinzip der Einmütigkeit (vgl. P. Wess, Einmütig. Gemeinsam entscheiden in Gemeinde und Kirche. Thaur 1998).

9 H.-J. Schulz, Bekenntnis statt Dogma. Kriterien der Verbindlichkeit kirchlicher Lehre. Freiburg i. Br. 1996 (QD 163) 47.

10 Thomas von Aquin, Sentenzenkommentar 4, 48, 1, 3, 4.

11 Zweites Vatikanisches Konzil, Erklärung über die Religionsfreiheit „Dignitatis humanae", Art. 1.

Spaltung kann nur in einem unmittelbaren Wissen des Subjekts um sein eigenes Sein vor jeder Gegenständlichkeit und vor der rationalen Reflexion liegen, also in einem vorgegenständlichen und vorrationalen (vorreflexiven) sich erkennenden und sich bejahenden Bei-sich-Sein des Seins. Damit ist nicht die Reflexion auf das eigene Sein gemeint (das Ich, über das ich nachdenke, ist nicht das Ich, das über sich nachdenkt), sondern das direkte Selbstbewusstsein als Voraussetzung des reflexiven. Dieses direkte Mitwissen um das eigene Sein bei allen Tätigkeiten ist nur im Vollzug erfahrbar und kann nicht bewiesen oder gesichert werden. Es ist eine Vollzugsgewissheit, mit der der Mensch sich begnügen muss, weil er nicht über seinem Sein und seiner Erkenntnisfähigkeit steht, sondern diese ihm vorgegeben sind.[12]

Wenn der Mensch diese Vorgegenständlichkeit und damit Unbegreifbarkeit seiner Existenz und seiner Erkenntnisfähigkeit annimmt, kann er damit prinzipiell auch das tiefste Wesen der Wahrheit als Gelichtetheit des Seins und der Gutheit dieses Seins erfahren. In diesen Erfahrungen ist er allerdings auf andere und anderes angewiesen, weil er nie rein bei sich, sondern immer auf die Mitmenschen und die Gegenstände ausgerichtet ist. Der Mensch ist also Geist in Welt, und nur im Bezug zu seinen Mitmenschen und zur Umwelt kommt er zu sich. Sein Selbstsein ist immer zugleich Beziehung-Sein, also relational. In der vorgegenständlichen Vollzugsgewissheit des relationalen Subjekts sind die Maßstäbe des Menschseins erfahrbar und mit-bewusst. Darin besteht das Ur-Gewissen als das Gespür für das menschenwürdige, dem Wesen des Menschen entsprechende Wahre und Gute. Dieses Gespür muss zwar durch entsprechende Begegnungen geweckt werden, ist aber nicht deren Produkt. Vielmehr hat der Mensch dadurch die Möglichkeit, zu unterscheiden, welche Einflüsse seinem Wesen besser entsprechen und welche nicht. Ob er sich nach diesem Gespür richtet, hängt allerdings von seiner Freiheit ab, denn er kann „die Wahrheit durch Ungerechtigkeit niederhalten", wie der Apostel Paulus treffend das Wesen der Sünde als Verstoß gegen das wahre Menschsein beschreibt (Röm 1,18).

Dieses Ur- oder eigentliche Gewissen liegt also vor den Gewissensurteilen, die auf Grund mangelnder Weckung des Ur-Gewissens oder durch schuldhaftes „Nicht-wahr-haben-Wollen" auch irrig sein können (wobei wir bei anderen nicht darüber richten können und dürfen, welche von diesen beiden Möglichkeiten zutrifft). Es sollte im Idealfall die konkreten Gewissensurteile prägen, doch dies wird nicht immer der Fall sein. Die Berufung auf das Gewissen ist im Normalfall eine solche auf die Gewissensurteile und erfordert daher die Bereitschaft, diese auch in Frage zu stellen und gegebenenfalls im Licht des Ur-Gewissens zu korrigieren. Hier ist der Ort für die so genannte „Unterscheidung der Geister", wie sie Ignatius von Loyola in seinen Geistlichen Übungen ausführlich beschreibt. Erst auf dieser Ebene ist es möglich, in einer Glaubensgemeinschaft die nötige Einmütigkeit in Gewissensfragen zu erreichen.[13]

Doch auch wenn der Mensch in dieser vorgegenständlichen Selbsterfahrung gelegentlich punktuell in ekstatischen Höhepunkten sein menschliches Leben in seiner ganzen Fülle erfährt, sich „unendlich glücklich" fühlt, hat er noch nicht die Unendlichkeit Gottes erfahren, sondern eben eine erfüllte Endlichkeit, der zumindest in diesem Augenblick nichts fehlt. Daher sind solche Erfahrungen nicht Erfahrungen Gottes selbst, wie sie manchmal in der Mystik interpretiert wurden und werden, sondern des menschlichen Lebens, wie es in uns angelegt ist und hier als sinnvoll erlebt wird. Der Mensch ist als begrenztes Wesen, das seinen

[12] Vgl. P. Wess, Einmütig (s. Anm. 8) 135–181.
[13] Vgl. ebd. 263–312.

Grund nicht in sich hat, auch in seinem Erkennen und Wollen endlich, hat einen begrenzten Horizont. Er ist daher nicht einer unmittelbaren Schau Gottes fähig. Dennoch sind solche ekstatische Ganzheitserfahrungen für den Glauben wichtig, weil sie zusammen mit der Erfahrung der Kontingenz auf Gott als einen sinngebenden Daseinsgrund zurückverweisen.

3. Zu den Grunderfahrungen des Menschen gehört die der Kontingenz, also der Tatsache, dass er den Grund seines Daseins nicht in sich hat, und damit der Abhängigkeit von einem größeren, umgreifenden Geheimnis, von dem er nur anzielend sprechen kann. Im Annehmen und Offenhalten der Frage nach Gott als dem Wovon dieser Abhängigkeit besteht die Vor-Religiosität der Menschen guten Willens. Sie ist die gemeinsame Basis im Gespräch zwischen religiösen und nicht-religiösen Menschen.

Ludwig Wittgenstein schreibt: „Die Welt ist mir *gegeben*, d. h. mein Wille tritt an die Welt ganz von außen als an etwas Fertiges heran. [. . .] Daher haben wir das Gefühl, dass wir von einem fremden Willen abhängig sind. *Wie dem auch sei*, jedenfalls *sind* wir in einem gewissen Sinne abhängig und das, wovon wir abhängig sind, können wir Gott nennen."[14] – Wir Menschen erfahren unmittelbar, dass wir in unserem Dasein und in unseren Tätigkeiten auf andere (vor allem auf die Eltern) und anderes (Luft, Nahrung usw.) angewiesen sind. Wir können unser Leben nicht aus Eigenem sichern und erhalten. Aber auch diese anderen und dieses andere stehen in unserer erfahrbaren Welt selbst wieder in wechselseitigen Abhängigkeitsverhältnissen und können daher nicht der letzte Grund unseres Daseins sein (die Eltern teilen zwar mit uns das Leben, aber sie haben es ebenso wie wir empfangen). Wir sind nur Teilsysteme in einem größeren Gesamtsystem, das uns zueinander in Beziehung setzt und uns wesentlich verborgen bleibt, weil es unseren begrenzten Horizont übersteigt. Wir können nur anzielend, nicht vorgreifend von ihm sprechen: als dem Wovon unserer Abhängigkeit, das wir Gott nennen, ohne damit sein Wesen erkannt zu haben.[15]

Auch wenn wir Menschen diesen Grund unseres Daseins nicht erreichen können, ist die Frage nach ihm von existentieller Bedeutung. Ob das Leben jedes Menschen grundsätzlich sinnvoll ist, ob die Menschenrechte in einer vorgegebenen Würde des Menschen gründen oder nur eine juristische Fiktion sind, ob wir auf eine gute Zukunft hoffen dürfen, das hängt alles davon ab, ob dieses Wovon unserer Abhängigkeit ein guter, sinngebender Grund des menschlichen Lebens ist oder ein absurder, sinnloser Zufall, der uns ins Dasein geworfen

[14] L. WITTGENSTEIN, Schriften. Frankfurt a. M. 1960–1982, Bd. 1, 167. Vgl. ebd.: „An einen Gott glauben heißt sehen, dass es mit den Tatsachen der Welt noch nicht abgetan ist. An einen Gott glauben heißt sehen, dass das Leben einen Sinn hat." Gott wird hier nicht als der Sinn des Lebens verstanden, sondern als Grund der Hoffnung auf Sinn, weil die Welt nur von ihrem Grund her Sinn erhalten kann.

[15] Darin unterscheidet sich der hier vorgelegte Ansatz einer Rede von Gott grundsätzlich von der klassischen idealistischen Metaphysik und damit auch von der von dieser geprägten traditionellen christlichen Theologie, die eine unendliche geistige Kapazität des menschlichen Geistes annimmt, wonach dieser im Erkennen alle Grenzen übersteigt und daher auf das Unendliche und damit auf Gott vorgreift, sodass sein eigentliches Ziel die Gottesschau ist. Auf dieser Grundlage entwickelte Karl Rahner den Gedanken, dass jeder Mensch, der sein Wesen bejaht, zumindest anonym (unausdrücklich, vorgegenständlich) immer schon um Gott weiß, selbst wenn er dies nicht oder in falscher Weise reflektiert und sich eventuell sogar für einen Atheisten hält. Zur Kritik an der dieser Metaphysik und Theologie zugrunde liegenden Gleichsetzung von Denk- und Seinsebene (wenn ich über alle Grenzen hinausdenke, habe ich sie nicht real überstiegen; ich kann auch nicht von der Denk- auf die Seinsmöglichkeit schließen) vgl. P. WESS, Wie von Gott sprechen? Eine Auseinandersetzung mit Karl Rahner. Graz 1970; und DERS., Gemeindekirche – Ort des Glaubens. Die Praxis als Fundament und als Konsequenz der Theologie. Graz 1989.

hat und wieder vernichtet. Niemand hat uns gefragt, ob wir auf die Welt kommen wollen angesichts dieses Lebens mit seinen Grenzen und mit dem Tod vor Augen. Und niemand konnte uns fragen, bevor wir existierten, auch Gott kann das nicht. Wie könnte man es verantworten, einem Kind das Leben „weiterzuschenken", ohne zumindest die Hoffnung offen zu halten, dass es sich dabei wirklich um ein Geschenk handelt und nicht um die Quälerei eines absurden Schicksals?[16] Wenn wir uns in dieser Welt vorfinden, ohne gefragt worden zu sein, stehen wir unvermeidlich vor der Frage, ob wir das vorgegebene Dasein als im Grunde – von seinem Grund her – sinnvoll annehmen können oder nicht. Auch das Ausweichen vor dieser Frage wäre bereits eine Flucht davor mit negativen Folgen. Diesen Sinn können wir nicht herstellen, weil wir dafür bereits sinnvolle Fähigkeiten voraussetzen müssen, die wir uns nicht selbst geben können. Wenn wir nicht einmal die Möglichkeit einer positiven Antwort offen lassen, können wir nur entweder wider besseres Wissen versuchen, selbst dem Leben und seinen Beziehungen Wert und Sinn zu geben, sie in den Griff zu bekommen, wodurch wir sie aber zerstören; oder wir verweigern uns dem Leben und der Liebe, weil wir das nicht können. In beiden Fällen nimmt der Mensch seine Abhängigkeit nicht an, will er selbst wie Gott sein.

Das Annehmen und Offenhalten der Frage nach Gott ist noch keine Religion und kein Glaube, auch kein anonymer, sondern eine Suche oder eine Bereitschaft, die man als Vor-Religion bezeichnen könnte. Sie kann zwischen einem Zweifel an Gott, der sich aber nicht prinzipiell der Religion verschließt, und einem Vorschuss an Vertrauen auf Gott, einem Vor-Glauben, schwanken. Diese Haltung kann schon die Basis echter Mitmenschlichkeit sein. Aus der Sicht der Religion ist dies die Haltung der „Menschen guten Willens", von denen die katholische Kirche im Zweiten Vatikanischen Konzil gesagt hat, dass sie so wie die Gläubigen „der Auferstehung entgegengehen".[17] Eine solche existentielle Annahme der religiösen Frage, ohne dass aus ihr schon eine Antwort abgeleitet werden könnte, ist der Anknüpfungspunkt für einen Dialog von nicht-religiösen und religiösen Menschen, gleichsam der gemeinsame Nenner, ihre hermeneutische Gesprächsbasis, ohne die sie einander überhaupt nicht verstehen könnten. Sie ist als „nicht-religiöses Vorverständnis des Religiösen" auch dem „religiös unmusikalischen" Menschen zugänglich und Grundlage einer Übersetzung der religiösen in eine säkulare Sprache, wie sie Jürgen Habermas forderte.[18]

[16] Vgl. J.-P. SARTRE, der in seinem Drama „Bariona oder der Donnersohn" die Titelfigur zu dessen Frau sagen lässt: „Weib, dieses Kind, das du gebären willst, es ist gleichsam eine Neuauflage der Welt! [. . .] Du wirst die Welt neu erschaffen, die sich wie eine dicke schwarze Kruste schließen wird um ein kleines empörtes Gewissen, das hier bleiben wird, als Gefangener, mitten in dieser Kruste, wie eine Träne. [. . .] Bewahre deine Hände rein, Sarah, damit du auf deinem Sterbelager sagen kannst: Keinen lasse ich nach mir zurück, um das menschliche Leid fortzusetzen" (in: G. HASENHÜTTL, Gott ohne Gott. Ein Dialog mit Jean-Paul Sartre. Graz 1972, 285f).

[17] ZWEITES VATKANISCHES KONZIL, Pastoralkonstitution „Gaudium et spes", Art. 22 (DH 4322).

[18] Weil Jürgen Habermas zwar das Sinnstiftungspotential der Religion anerkennt, aber im säkular denkenden Menschen kein Vorverständnis für Religion annimmt, kommt er bezüglich dieser Übersetzungsarbeit über eine Forderung nicht hinaus (wobei er allerdings Religion nur als blinden Glauben an Offenbarungen – also fundamentalistisch – auffasst, was seine Sicht verständlich macht). Daher erscheinen bei ihm die säkulare und die religiöse Sprache wie zwei Sprachspiele, wo man nur von dem einen in das andere springen kann, ohne dass ein vernünftiger Diskurs über ihre Wahrheit möglich ist. Vgl. dazu den Beitrag „Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den ‚öffentlichen Vernunftgebrauch' religiöser und säkularer Bürger" in: J. HABERMAS, Zwischen Naturalismus und Religion (s. Anm. 2) 119–154. Ebd. 150 schreibt Habermas, dass „der opake Kern der religiösen Erfahrung [. . .] dem diskursiven Denken [. . .] so abgründig fremd wie der von der philosophischen Reflexion auch nur eingekreiste, aber undurchdringliche

Ein solches reales Offenhalten der Gottesfrage ist wesentlich mehr als ein funktionales Postulat der Existenz Gottes als Voraussetzung der menschlichen Sittlichkeit, wie es Immanuel Kant als Forderung der praktischen Vernunft aufstellte.[19] Auch jedes Gespräch mit dem Glauben fern stehenden Menschen in der Vorbereitung von liturgischen Feiern muss an diesen Zugang aus der Gottesfrage anknüpfen.

4. Nicht-fundamentalistische Religionen gründen sich auf menschliche Selbsterfahrungen und die entsprechenden Deutungen des transzendenten Daseinsgrundes. Diese Erfahrungen sind von der Lebenswelt abhängig, aber nicht deren Produkt. Von den Subjekten mitgestaltete Lebenswelten („Lebensformen") sind also der Raum der Erfahrungen, auf denen und auf deren Deutung die Religionen beruhen. Religion als Glaube im Sinn von Vertrauen auf Gott als sinngebenden Daseinsgrund erwächst demnach aus Erfahrungen des Lebens, die dieses als Geschenk deuten lassen.

Wie könnte das Schwanken zwischen Skepsis und einem Vorschuss an Vertrauen auf den Grund des eigenen Daseins ein Ende finden, wie könnte der Vor-Glaube zum Glauben und aus der leisen Hoffnung eine feste werden? Weil wir uns nicht einfach auf eine Offenbarung Gottes berufen und weil wir von Gott als einer unseren geistigen Horizont übersteigenden Wirklichkeit nur anzielend sprechen können, ist nur eine Antwort denkbar: dass wir aus der Weise, wie wir unser Leben erfahren, auf den uns übersteigenden, transzendenten Grund *(zu)rückdeuten*. Von einem zwingenden Schluss kann keine Rede sein, weil es sich um eine Art Extrapolation, um eine näherungsweise Bestimmung von veränderlichen, in unserem Bereich bekannten Größen über den uns zugänglichen Bereich hinaus, handelt. Wenn der Mensch sein schlechthin abhängiges Dasein als prinzipiell gut und damit von einer sinngebenden Dynamik getragen erfährt, dann kann er seine Kontingenz als Abhängigkeit von einem guten Grund, also das Wovon seiner Abhängigkeit als guten Gott deuten.

Wie es in der mitmenschlichen Begegnung einen Vorschuss an Vertrauen braucht, damit daraus langsam ein festes Vertrauen werden kann, so ist das auch im Verhältnis zum transzendenten Grund unseres Daseins. Auch die Person meines Mitmenschen, den Ort seiner Freiheit, kann ich nicht in ihrem Sein erreichen, sondern nur zeichenhaft vermittelt durch die Symbolik seines Handelns und seiner Worte erkennen. Diese geben keine Garantie für die Ehrlichkeit der Liebe meines Nächsten. Es ist und bleibt ein Deuten auf Grund von Erfahrungen, das langsam zu einem festen Vertrauen führen kann, dass er es gut meint. Ebenso sind positive Erfahrungen des eigenen Daseins, die mich dieses als Geschenk eines guten Grundes deuten lassen, nur in einer inneren Bereitschaft möglich. Gott selbst kann ich dadurch nicht erreichen. Daher kann ein Vertrauen auf Gott nie absolut sicher sein, auch wenn es zur festen Ausrichtung des eigenen Daseins wurde. Wovon hängt es nun ab, ob aus der Ungewissheit immer mehr ein Vor-Glaube oder sogar ein Glaube werden kann?

Eine erste Antwort ist in unseren bisherigen Überlegungen enthalten: Es hängt von den Erfahrungen ab, die ich in meinem Leben mache, wie ich mein vorrationales Selbst erlebe und dementsprechend auch den Grund meines Daseins deuten kann. Aber wovon hängt es nun ab, wie ich mein Leben erfahre? Diese Frage führt uns einen Schritt weiter. Das ist nämlich von den Umständen und der Praxis meines Lebens abhängig, die ihrerseits wieder von meiner Freiheit mitgestaltet werden. Wir greifen hier auf den Begriff der „Lebenswelt" als In-

Kern der ästhetischen Anschauung" bleibt. Darauf wäre zu antworten, dass die diskursive philosophische Reflexion auch ihre eigenen Voraussetzungen nur „einkreisen" kann, sich mit vorgegenständlicher, also vorreflexiver Gewissheit zufrieden geben muss.

[19] Vgl. I. KANT, Kritik der praktischen Vernunft, A 219–241.

begriff vorwissenschaftlicher und intersubjektiver Welterfahrung zurück.[20] Die Selbsterfahrung ist nicht einfach ein Produkt der Lebenswelt, in der ich mich befinde, sie ist aber auf diese angewiesen, von ihr bedingt, muss von ihr „geweckt" werden. Dabei kann der Mensch erkennen, was seinem Wesen und damit seinem Ur-Gewissen entspricht und was nicht.

Meine Lebenswelt ist mir nicht einfach vorgegeben, sondern wird von mir immer mehr mitgestaltet; auch dann noch, wenn ich mich dem Leben und der Liebe verweigere, weil auch die Negation der Kommunikation noch meine Mitwelt prägt und auf mich zurückwirkt. Daher ist die Lebenswelt nicht nur ein Ort passiver Erfahrung, sondern auch aktiven Verhaltens. Und die Bereitschaft, mich auf dieses Leben im Sinn meiner Anlagen einzulassen, ist die Voraussetzung dafür, mein Dasein als sinnvoll zu erfahren. Um diesen Aspekt besser deutlich zu machen, wird hier nicht einfach von „Lebenswelt", sondern von „lebensweltlicher Praxis" gesprochen. Das dürfte sich weitgehend mit dem Begriff der „Lebensform"[21] decken. Sie ist der Erfahrungsraum, von dem aus das Leben religiös, d. h. auf seinen erhofften oder zur Gewissheit gewordenen sinngebenden Grund hin, gedeutet werden kann.

Der entscheidende Schritt einer Legitimierung eines anzielenden – nicht vorgreifenden – Sprechens von einem guten Gott, auf den man vertrauen, an den man glauben kann, wäre daher die Erfahrung, dass unser schlechthin abhängiges Leben im Vertrauensvorschuss auf einen sinngebenden Daseinsgrund so viel Erfüllung unserer Sehnsucht findet, dass diese nicht mehr als Quälerei eines absurden Geschicks gedeutet werden kann, sondern als grundsätzlich – von ihrem uns übersteigenden Grund her – berechtigt erlebt wird. Dann können wir diese Erfahrungen anfanghafter Erfüllung unseres kontingenten Daseins *anzielend (zu)rückdeuten* auf einen guten Grund, dem wir uns verdanken (ohne ihn in sich erreicht zu haben oder erreichen zu können – vgl. Ex 3,20 und 1 Tim 6,16).

II. Wesen und Aufgabe der Kirche in Differenz zu einer rein soziologischen Sicht

5. Offenbarung kann nicht-fundamentalistisch als ein In-Gang-Kommen einer neuen lebensweltlichen Praxis-Erfahrung verstanden werden, die eine neue religiöse Deutung legitimiert. Ausschlaggebend dabei ist die mitmenschliche Praxis, weil der Mensch nur in Beziehung und Gemeinschaft sein Wesen entfalten und erleben kann. Eine Gemeindekirche als prinzipiell universale personale Gemeinschaft gläubiger Menschen ist der vorrangige Erfahrungsraum und damit Sakrament der Liebe Gottes.

Dass eine Offenbarung als eine göttliche Botschaft, die ohne eigene Einsicht anzunehmen wäre, eine Quelle theologischer Erkenntnis neben der eigenen Erfahrung und deren Deutung sein könnte, haben wir am Beginn unserer Überlegungen ausgeschlossen. Doch auf Grund der Bedeutung der lebensweltlichen Praxis für die Erfahrung des eigenen kontingenten Daseins und damit auch für die Deutung des Grundes unserer Existenz ergibt sich die Möglichkeit, Offenbarung in einem neuen Sinn zu verstehen: als In-Gang-Kommen einer neuen lebensweltlichen, vor allem mitmenschlichen Praxis durch besonders begabte Menschen, die im Kontrast zu ihrer Umgebung spüren, was in der Gesellschaft nicht stimmt. Sie geben den Anstoß für eine neue Praxis, die neue Erfahrungen des Mensch-Seins ermöglicht und dadurch eine neue religiöse Deutung desselben legitimiert. Durch solche Prozesse unterscheiden sich die so genannten Offenbarungsreligionen von jenen Religionen, die nur

[20] Vgl. F. Fellmann, Art. Lebenswelt. In: LThK^3 6, 732.

[21] Vgl. Th. Rentsch, Art. Lebensform. In: EPhW 2, 553–555. Allerdings ist im Unterschied zu Sören Kierkegaard nicht an einen irrationalen Sprung von einer Lebensform in die andere zu denken, sondern an Prozesse des Hineinwachsens in Abhängigkeit von den Umständen.

die vorgefundenen Lebenswelten religiös – auf ihren transzendenten Grund hin – zu deuten versuchen.[22]

Eine so gewonnene bessere Erkenntnis Gottes auf Grund neuer lebensweltlicher Praxis-Erfahrung ist kein Gottesbeweis und kein transzendentaler Gottesaufweis im Sinn Karl Rahners, sondern beruht auf einem *Gotteserweis*. Erweis bedeutet hier, dass eine bisher oder überhaupt unzugängliche Wirklichkeit sich durch ihr Wirken zeigt und bewahrheitet, also sich selbst durch das zu erkennen gibt, was sie im Leben derer bewirkt, an denen sie sich erweist. Das zu Erkennende selbst ist es, das sich auf diese Weise offenbart und die Erkennenden „wissend macht". Das entspricht nach einer gut fundierten Auslegung auch der ursprünglichen Bedeutung des Gottesnamens Jahwe als „Er erweist sich".[23]

Auch im NT findet sich eine Stelle, die die Bedeutung der eigenen Erfahrung und von deren religiöser Deutung für die Hörerinnen und Hörer der Botschaft Jesu aufzeigt: „Wer bereit ist, den Willen Gottes zu tun, wird erkennen, ob diese Lehre von Gott stammt, oder ob ich in meinem eigenen Namen spreche" (Joh 7,17). Jesus nimmt demnach an, dass jeder Mensch, der sich nicht von vornherein dem Willen Gottes verschließt, grundsätzlich die Möglichkeit hat, sein im Sinn von Jesu Botschaft gestaltetes Leben als Geschenk zu erfahren und damit Gott als die Liebe dahinter zu deuten. Als Ort, wo diese Erkenntnis zustande kommen kann, wird die Praxis genannt, und zwar jene, die Jesus selbst als Willen Gottes erkannt hat und vorlebt. Daher hat eine entsprechende kirchliche Praxis als Erfahrungsraum eine fundamentale Relevanz für den christlichen Glauben. Die Gottesfrage und die Frage nach den richtigen Strukturen in der Kirche darf man nicht voneinander trennen oder gegeneinander ausspielen.

Ausschlaggebend für die je eigene lebensweltliche Praxis und deren Erfahrungen sind die mitmenschlichen Beziehungen. Mein relationales Sein als Mensch kann nur in Beziehung und Gemeinschaft ganz und heil werden. Wo dies nicht einmal ansatzweise versucht wird oder gelingt, dort gilt das schreckliche Wort von Jean-Paul Sartre „Die Hölle – das sind die anderen"[24]. Umgekehrt kann es gerade die mitmenschliche Liebe sein, die Menschen „unendlich glücklich" macht, ihr Leben ganz erfüllt, sie den Himmel auf Erden erleben lässt. Dann könnte es heißen: „Der Himmel – das sind die anderen." Das ist aber nur unter Gleichgesinnten möglich.

[22] Zum biblischen Begriff von Offenbarung schreibt Max Seckler: „Das Neue Testament deutet aber auch zusammenfassend das Heilsgeschehen insgesamt als die Epiphanie des Gerichts und der Gnade Gottes: [. . .] Kennzeichnend für dieses *epiphanische Offenbarungsmodell* ist, dass nicht die theoretische Belehrung oder die Enthüllung von verborgener Wahrheit die Substanz der Sache ausmacht [. . .], sondern der geschichtliche Durchbruch des Heilsgeschehens selbst. So geht es auch in den Offenbarungen des Da-Seins Gottes nicht um theoretische Existenzbehauptungen, sondern um die Erfahrung und Erkenntnis der lebendigen Gegenwart dessen, der große Dinge tut" (M. SECKLER, Der Begriff der Offenbarung. In: Handbuch der Fundamentaltheologie. Hg. W. Kern – H. J. Pottmeyer – M. Seckler. Bd. 2: Traktat Offenbarung. Tübingen ²2000, 41–61; hier 44). Erst später setzte sich – durch hellenistischen Einfluss – in der Theologie des Abendlandes das „*instruktionstheoretische Offenbarungsmodell*" durch, nach dem „die Offenbarung nur noch der ‚Instruktion' dient, also auf Vorgänge und Inhalte einer göttlichen Belehrung in Sachen der Erlösung eingegrenzt wird [. . .]" (ebd. 45).

[23] Vgl. W. v. SODEN, Jahwe „Er ist, Er erweist sich". In: Welt des Orients 3 (1966) 177–187; hier 183: „Wir haben gesehen, dass [. . .] ‚Der Gott ist' im Sinne von ‚Der Gott erweist sich dauernd (als Helfer)' zu verstehen ist. Diese Deutung dürfen wir auch auf den Namen des Gottes Israels übertragen und dementsprechend die wörtliche Übersetzung ‚Er ist' für Jahwe interpretieren als ‚Er *erweist sich*'. Jahwe erweist sich als *der* Gott durch das Werk der Schöpfung ebenso wie durch sein Tun in der Geschichte."

[24] J.-P SARTRE, Die geschlossene Gesellschaft. Reinbek bei Hamburg 1986.

Nach den Berichten des Neuen Testaments hat Jesus Christus eine solche neue mitmenschliche Praxis in Gang gesetzt: eine prinzipiell universale personale Liebe, die über die Grenzen des eigenen Volkes hinausgeht und auch die Feinde einschließt. Aber diese Liebe verlangt nicht, sich den anderen einfach auszuliefern, weil das gegen die Selbstliebe verstoßen würde. Daher ist sie in vollem Maß nur unter denen möglich, die sich in Freiheit auf diese Praxis einlassen.[25] Deren Gemeinschaft kann dann Stadt auf dem Berg, Salz der Erde und Licht der Welt sein und damit Zeichen und Werkzeug, Sakrament der Liebe Gottes (Mt 5,13–16). Sie ist selbst vom Glauben als Grundvertrauen auf einen liebenden Gott getragen – in einer Verschränkung (nicht Identität!) von gläubiger Gottesliebe und Nächstenliebe – und wird für andere der vorrangige Erfahrungsraum des Glaubens. Dies kann nicht in einer anonymen Massenkirche geschehen, die nur durch die Autorität von Amtsträgern zusammengehalten wird, sondern erfordert überschaubare Gemeinden, in denen persönliche Beziehungen ihrer Glieder möglich sind, die Einzelnen persönlich wahrgenommen und geliebt werden. Die geschwisterliche Liebe der Christen untereinander ist nach dem Willen Jesu das Kennzeichen seiner Jüngerinnen und Jünger (Joh 13,35).[26] Und die Weise, wie wir den Menschen begegnen, die von der Kirche eine religiöse Sinndeutung ihres Daseins und eine rituelle Gestaltung bestimmter Schritte in ihrem Leben erwarten, muss selbst ein Zeugnis des Glaubens und der Liebe sein.

6. Eine soziologisch erstellte Typologie nach sozialen Milieus kann nicht der Maßstab gesellschaftlichen Handelns sein, nach dem sich auch die Kirche mit ihrer Botschaft und ihren Feiern zu richten und dem sie sich dabei „anzupassen und anzugleichen" hätte. Denn dies würde bedeuten, den Ist-Zustand der Gesellschaft mit seiner Problematik (Sinnkrise, Armut, Umweltzerstörung, Macht- und Verteilungskonflikte, Individualismus, Mangel an Solidarität, Konsumismus usw.) hinzunehmen oder sogar als Norm anzuerkennen, ohne auf Veränderung hinzuwirken. Das gilt erst recht von einer Milieu-Typologie, die ursprünglich für „Aufträge aus allen ökonomischen Profitbereichen" angefertigt wurde. Eine für die Theologie hilfreiche Typologie müsste nach weltanschaulichen und ethischen Grundhaltungen der Menschen erstellt werden.

In seinem Vortrag sagte Michael N. Ebertz: „Zur Sicherung bzw. Wiederherstellung der herkömmlichen religiösen Arbeitsteilung scheint eine neue Anpassungs- und Angleichungsarbeit angesagt, um nämlich auf die divergierenden, ja sogar widersprüchlichen religiösen Interessen zu antworten, um der Konkurrenz alter und neuer Propheten und Zauberer, alter und neuer Kleinunternehmer im religiösen Feld Rechnung zu tragen [. . .]. Es geht aber auch um eine neue Anpassungs- und Angleichungsarbeit deshalb, weil die bisher geltende religiöse Arbeitsteilung unter Druck geraten ist, nämlich insofern, als die Kirche vor der Herausforderung steht, sich auf eine durch das intellektuelle Bildungsniveau begünstigte massive Tendenz zur religiösen Selbstversorgung [. . .] einzustellen."

Hier müsste man zuerst einmal kritisch auf die Annahme reagieren, die im Anschluss an Max Weber erfolgte (ohne sich von diesem abzusetzen), dass die „neue Anpassungs- und Angleichungsarbeit" an die Erwartungen der „niederschwellig partizipierenden Laien" im Interesse der Sicherung bzw. Wiederherstellung der „traditionellen Machtstellung der Pries-

[25] Daher kann für mündig gewordene Erwachsene deren Taufe im Säuglings- oder Kindesalter allein noch keine genügende Basis für die Zugehörigkeit zur Jüngergemeinde Jesu sein.

[26] Vgl. zur Gemeinde als Grundgestalt der Kirche im Sinn des Neuen Testaments G. Lohfink, Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? Freiburg i. Br. ^{9}1991; und zu einer solchen Gemeindekirche als vorrangigen Erfahrungsraum des Glaubens P. Weß, Gemeindekirche (s. Anm. 15).

ter" geschehen soll, woraus sich natürlich keine inhaltlichen Kriterien oder Grenzen dieser Anpassung und Angleichung ableiten lassen. Dass auch die Priester nur Menschen sind und von falschen Motiven geleitet sein können, ist klar, aber diese von vornherein als Maßstab ihres Handelns anzusehen, ist eine Unterstellung, die notwendig zu unrichtigen Konsequenzen führt. Außerdem wird hier völlig übergangen, dass es inzwischen viele so genannte Laien gibt, die ihr gemeinsames Priestertum wahrnehmen, in Liturgiekreisen usw. tätig sind und dieselben Probleme mit diesen Anlass-Gottesdiensten haben wie die Amtspriester. Allerdings ist eine solche Außensicht kirchlichen Handelns durchaus Grund für eine Besinnung, ob nicht die derzeitige hierarchische Kirchenstruktur eine systemimmanente Versuchung zu solcher Machtausübung ist und Anlass für ein solches Verständnis kirchlichen Handelns gibt, also die Sicht des Soziologen scheinbar rechtfertigt.

Uns geht es aber v. a. um die daraus abgeleitete Forderung einer „Anpassungs- und Angleichungsarbeit" an die Wünsche der fern stehenden „Laien". Dabei wird zwar verbal zwischen Anpassung und Angleichung unterschieden, ohne aber eine sachliche Differenz anzugeben, was auch nicht unbedingt nötig ist, da ohnehin beides der Kirche empfohlen wird, und zwar ohne jede Einschränkung.[27] Erst am Ende seines Vortrags deutete Ebertz mögliche Grenzen dieser Anpassung und Angleichung an: „Ob man sich dann damit arrangieren soll, das ist dann letztlich eine andere Frage, das ist eine Frage nach der theologischen Beurteilung, nach der Theologie, die man hier anzieht." Aber auch hier wurde die zuvor uneingeschränkt gegebene Empfehlung, sich zu arrangieren, nicht zurückgenommen, sodass diese Andeutung zu spät kommt und mit der Aussage des Vortrags im Widerspruch steht.

Eine solche Anpassung läuft darauf hinaus, den faktischen Zustand der Gesellschaft, der oben in einigen Stichworten skizziert wurde, nicht nur hinzunehmen, als ob man daran nichts ändern könnte, sondern ihn auch als Norm anzuerkennen, die man nicht verändern darf.[28] Sogar der Gesellschaftstheoretiker und Philosoph Jürgen Habermas hält es für nötig,

[27] An anderer Stelle spricht sich Ebertz für Anpassung aus, lehnt aber Angleichung ab: „Die Kirche ist in der Tat zunehmend herausgefordert, aufzubrechen, um sich den veränderten Kontextbedingungen anzupassen (‚aptare', ‚accomodare'), ohne sich ihnen anzugleichen (‚assimilare'), wenn sie nicht in die Beliebigkeit und letztlich Überflüssigkeit, in die museale Stagnation oder in die Unglaubwürdigkeit steuern will. Die Kirche ist herausgefordert, sich ‚in der Welt' anpassungs- oder anschlussfähig zu halten, ohne in ihr aufzugehen, in Bedeutungslosigkeit zu zerfließen und das Skandalon ihrer Verkündigung preiszugeben. Anpassung im hier gemeinten Sinn [. . .] schließt mithin Kritik und prophetischen Widerstand nicht aus" (M. N. EBERTZ, Aufbruch in der Kirche. Anstöße für ein zukunftsfähiges Christentum. Freiburg i. Br. 2003, 77f). Aber auch hier wurde der Unterschied zwischen Anpassung und Angleichung nicht sachlich erklärt und wurden keine Kriterien angegeben, wo die Grenzen zu ziehen sind. Wenn Ebertz diese Fragen den Theologen überlassen wollte, dann müsste er auf diese hören und seine Ratschläge für die zukünftige Gestaltung der Kirche mit ihnen gemeinsam erarbeiten (an einer Stelle – ebd. 181f – geschieht dies, wo Ebertz im Anschluss an mehrere Theologen die Problematik der Fernsehübertragung von Eucharistiefeiern zur Sprache bringt und die „orthafte Teilhabe an der Eucharistie" fordert, während er ebd. 118f die „örtlichen Kirchengemeinden" – wo liegt der Unterschied zu „orthaft"? – mit Patienten vergleicht, die im Sterben liegen, sich aber darüber hinwegtäuschen).

[28] Entgegen der vielzitierten ersten Hälfte des Einleitungssatzes der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" des Zweiten Vatikanischen Konzils – „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi [. . .]" – können die Christen nicht mit allen Menschen deren Lebenseinstellungen und die daraus resultierenden Freuden und Hoffnungen, Trauer und Ängste teilen, etwa nicht mit Mafiosi oder mit Kriegsverbrechern usw. Andernfalls könnte die Kirche nicht „Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott und für die Einheit des ganzen Menschengeschlechts" sein (ZWEITES VATIKANUM, Dogmatische Konstitution über die Kirche

„dass wir im Vollzug der Sprechakte (und der Handlungen) *kontrafaktisch* [Hervorhebung P. W.] so tun, als sei die ideale Sprechsituation (oder das Modell reinen kommunikativen Handelns) nicht bloß fiktiv, sondern wirklich [. . .]“[29]. Er sieht es als notwendig an, gegen die realen Fakten eine ideale Kommunikation anzupeilen, um die soziale Wirklichkeit auf das Ideal hin zu verändern. Sollte das die Kirche, die selbst schon ein anfanghaft verwirklichtes „Modell reinen kommunikativen Handels“ sein will, nicht erst recht tun, anstatt sich den Gegebenheiten anzupassen? Das Vertrauen auf Gott als den ermöglichenden Grund herrschaftsfreier mitmenschlicher Beziehungen müsste ihr den Mut dazu geben. Es gibt tiefere Sehnsüchte im Menschen als jene nach Macht und Besitz, und diese Erwartungen wollte Gott durch Christus erfüllen[30], nicht jene, die in einer ursprünglich für ökonomische Zwecke erstellten Typologie erfasst werden.

Damit ist keineswegs gesagt, dass eine Typologie nach sozialen Milieus für die Kirche und die Pastoral nicht hilfreich sein könnte, um zu erkennen, was die Menschen auch in Bezug auf existentielle und damit religiöse Fragen fühlen und denken; um darauf eingehen und daraus lernen sowie daran anknüpfen zu können (ohne diese faktischen Daten aber zur Norm zu machen, sich ihnen einfach anzupassen oder anzugleichen). Doch dafür genügen weder die von Gerhard Schulze beschriebenen und von Ebertz übernommenen „fünf ‚ästhetischen Erwachsenenmilieus‘ oder Erlebnismilieus“, deren je eigene Gemeinsamkeiten „in Geschmacksvorlieben und Geschmacksabgrenzungen [. . .], im Persönlichkeitsbild, in den Vorstellungen vom Leben und von der Gesellschaft“ bestehen[31]; noch die von Michael N. Ebertz im Vortrag verwendete und den genannten „ästhetischen“ Milieus zugeordnete Auflistung der „Sinus-Milieus“.[32] Diese von ihm als „Zielgruppenhandbuch für ein Kirchenmarketing“ bezeichnete Typologie der sozialen Milieus wurde von einem „Institut mit enormen Aufträgen aus allen ökonomischen Profitbereichen“ erstellt und hier erstmals auf den kirchlichen Bereich angewendet. Darin liegen bereits Vorentscheidungen, weil hier die „Geschmacksvorlieben und -abgrenzungen“ des Marktes, also in theologischer Sicht sekundäre – höchstens für die äußere Gestaltung der Verkündigung (für die „Verpackung“) interessante – Kriterien für die Zuordnung zu den einzelnen Milieus ausschlaggebend waren. Eine theologisch – für die Vermittlung der Inhalte, um die es eigentlich geht – hilfreiche Typologie müsste nach wesentlich tieferen existentiellen Kriterien von weltanschaulichen Milieus erstellt werden, etwa an Hand folgender Fragen: Sehen Sie das Leben als grundsätzlich sinnvoll an und worin sehen Sie diesen Sinn? Haben alle Menschen für Sie

„Lumen gentium“, Art. 1), weil sie sich ohnehin mit der ganzen Welt identifizieren, sich nicht unterscheiden würde (im Widerspruch zu Mt 5,13–16). Vgl. zur Kritik an diesem Satz, in dem das Konzil selbst eine Anpassung vornimmt, und zu seiner Wirkungsgeschichte P. Wess, Glaube zwischen Relativismus und Absolutheitsanspruch (s. Anm. 5) 126–128.

29 J. Habermas – N. Luhmann, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung? Frankfurt a. M. 1971, 140.

30 Insofern trifft das von Professor Haunerland seinem Referat vorangestellte Motto „Die Kirche befriedigt nicht Erwartungen, sie feiert Geheimnisse“ nur bedingt zu. In der Sicht des Glaubens lebt in jedem Menschen die Sehnsucht, sein Wesen seinem Ur-Gewissen entsprechend zu verwirklichen. Sonst könnte er Erlösung als Heil-Werdung weder suchen noch erfahren, sie bliebe ein Fremdkörper. Doch dieses Heil darf ihm nicht aufgedrängt werden, sondern er muss es selbst als solches erkennen. Diese tiefste Erwartung wollte Gott erfüllen, das soll durch die Kirche sichtbar werden und wird in ihr gefeiert.

31 Vgl. M. N. Ebertz, Aufbruch in der Kirche (s. Anm. 27) 103–115. Nach G. Schulze, Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart. Frankfurt a. M. – New York ^{3}1992.

32 Vgl. die Synopse der beiden Milieumodelle in: Lernen, wo die Menschen sind. Wege lebensraumorientierter Seelsorge. Hg. M. N. Ebertz – O. Fuchs – D. Sattler. Mainz 2005, 168–175.

dieselbe Würde und welche Pflichten ergeben sich daraus? Kann man es verantworten, einem Kind das Leben zu schenken, ohne es vorher fragen zu können, ob es auf die Welt kommen will? Worin liegt für Sie der Sinn von Beziehung und Gemeinschaft? Gibt es für Sie nicht-abstimmbare Grundlagen menschlichen Zusammenlebens und worin bestehen sie? Wie reagieren Sie auf Grenzerfahrungen in Ihrem Leben? Hat für Sie die Frage nach Gott als dem Grund Ihres Daseins eine Bedeutung und welche? Wenn Sie sich als gläubig verstehen: Worauf gründen Sie Ihren Glauben?

7. Schon die Vielfalt der Lebenshaltungen in den verschiedenen Milieus und noch mehr in den weltanschaulichen Gruppierungen wirft die Frage auf, wo noch die nötige gemeinsame Basis für ein Zusammenleben freier Subjekte zu finden ist. Weil eine homogene moralische Grundsubstanz nicht verordnet werden kann, braucht es innerhalb der Gesellschaft Gemeinschaften (Milieus), die Alternativen zur übrigen Gesellschaft bilden und Modelle menschlichen Zusammenlebens sind. Die Kirche könnte und sollte ein solches anfanghaft heiles Milieu in der Gesellschaft sein, in dem die spezifisch christliche Antwort auf die Fragen des Zusammenlebens in der Kraft des Glaubens gelebt und gefeiert sowie dadurch der Glaube bezeugt wird (Mt 5,13–16).

Auch der Soziologe müsste sich der Frage stellen, was denn eine Gesellschaft mit anscheinend widersprüchlichen Identitäten ihrer Glieder noch zusammenhält, ob in ihr ein relativistischer Wertepluralismus – der von einer relativen Pluralität zu unterscheiden ist – überhaupt möglich ist, ohne dass diese Gesellschaft zerfällt. Auch die strukturelle Pluralisierung moderner Gesellschaften in verschiedene angeblich autonome Lebensbereiche, z. B. Wirtschaft, Politik usw., setzt nochmals eine grundlegende Gemeinsamkeit voraus, wenn diese Bereiche ineinander greifen und nicht aneinander geraten sollen (indem etwa der globale Turbo-Kapitalismus die sozial-politischen Voraussetzungen staatlicher Ordnungen ignoriert und zerstört und so letztlich auch die Wirtschaft ruiniert). Ein kultureller Pluralismus ohne eine zugrunde liegende gemeinsame soziale Identität führt zuerst zur Bildung von Ghettos und dann in bürgerkriegsähnliche Zustände wie vor einiger Zeit in Frankreich, sobald die bisherige Minderheit sich in der Lage sieht, gegen die Mehrheit aufzustehen. Mit Militärgewalt allein lässt sich weder ein Staat noch ein Kontinent noch die Welt einen.[33]

Die Postmoderne als radikalisierte Moderne mit ihrer Infragestellung aller bisher geltenden und allgemein verbindlichen Werte, mit einem individualistischen Verständnis von Freiheit als Bindungslosigkeit und Selbstherrlichkeit, wirft also ganz dringend die Frage auf, worin die gemeinsame moralische Substanz der Gesellschaft besteht.[34] Ernst-Wolfgang Böckenförde hat dieses Grundproblem moderner freiheitlicher Staaten – man kann es auch auf eine europäische oder globale politische Ordnung übertragen – so formuliert: „*Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.* Das ist das große Wagnis, das er, um der Freiheit willen, eingegangen ist. Als freiheitlicher Staat kann er einerseits nur bestehen, wenn sich die Freiheit, die er seinen Bürgern gewährt, von innen her, aus der moralischen Substanz des Einzelnen und der Homogenität der Gesellschaft, reguliert. Anderseits kann er diese inneren Regulierungskräfte nicht von sich aus, das heißt mit den Mitteln des Rechtszwangs und autoritativen Gebots, zu garantieren suchen, ohne seine Freiheitlichkeit aufzugeben und – auf säkularisierter Ebene – in jenen Totalitätsanspruch zurückzufallen, aus dem er in den konfessionellen Bürgerkriegen herausgeführt hat."[35]

[33] Vgl. P. Wess, Welche soziale Identität braucht Europa? Wien 2002.
[34] Vgl. zur Postmoderne ebd. 101f.
[35] E.-W. Böckenförde, Recht, Staat, Freiheit. Frankfurt a. M. ²1992, 112f.

Wie soll eine solche moralisch homogene Gesellschaft in Freiheit zustande kommen, wenn schon der Diskurs über die ethischen Grundlagen bei allen Beteiligten Ehrlichkeit und den moralischen Willen zur Einigung voraussetzt? Wie kann es zu einer Übereinstimmung in den nicht-abstimmbaren Grundlagen des menschlichen Zusammenlebens und auch der Demokratie kommen, wenn nicht vor allem durch das Beispiel von Gesinnungsgemeinschaften, die überzeugende Modelle von menschlicher Gesellschaft sind? Die Kirche ist wesentlich mehr als eine Service-Einrichtung zur Befriedigung individueller oder milieuspezifischer religiöser und ritueller Bedürfnisse. Sie ist der Ort, an dem Glaubensgemeinschaft gelebt wird. Als solche ist sie nicht nur eine funktionale Größe, nicht nur ein Mittel zum Zweck (sosehr sie auch im Dienst ihrer Sendung und ihrer Aufgaben steht), sondern hat einen echten Selbstwert. Sie ist anfanghafte Verwirklichung des Reiches Gottes in dieser Welt und hofft auf eine endgültige Vollendung in der Gemeinschaft der Heiligen. Nur so kann sie ein glaubwürdiges Kontrastmilieu (keine autarke Kontrastgesellschaft) bilden in einer Gesellschaft, in der der einzelne Mensch nach seiner Leistung oder seinem Nutzen beurteilt wird und Beziehungen oft nur als Mittel zur je eigenen Selbstverwirklichung verstanden werden. Wenn die Kirche nicht von der Liebe Gottes im Sakrament der mitmenschlichen Gemeinschaft Zeugnis gibt, dann verrät sie ihre Sendung. Die Kirche ist keine Leistungsgesellschaft, sondern eine Liebesgemeinschaft. Wenn die Menschen, denen sie ihre Botschaft anbietet und die sie einlädt, fragen, wo es das gibt, wovon hier geredet wird, dann genügt es nicht, sich auf die Bibel zu berufen oder Druckschriften zu verteilen, sondern die Christen müssen sagen können: Kommt und seht (Joh 1,39). Zeichen und Werkzeug für eine vom Glauben getragene Einheit des ganzen Menschengeschlechts kann nicht der einzelne Heilige sein, sondern nur eine ansatzweise heile Gemeinschaft. Und ohne den Rückhalt in einer Gemeinde wird es bald auch keine Amtspriester und keine ehrenamtlich Tätigen geben.

Den Überlegungen von Michael N. Ebertz liegt ein unbiblisches und vorkonziliares Kirchenbild von einer Priester- oder Funktionärskirche zugrunde: „Die Kirche wird für die ‚Kirchenkunden' zu einem rituellen [. . .] und – als ‚Sozialkirche' – zu einem ‚sozialen Dienstleistungsbetrieb'."[36] Sie besteht demnach aus haupt- und ehrenamtlichen Funktionären, nicht aus den Gläubigen und ihrer Communio. Nach Ebertz „steht ein Durchbruch zur theologischen Einsicht des Zweiten Vatikanischen Konzils an: Die Identität von christlicher Gemeinde als ‚Kirche' im Sinn des Glaubens ist nicht territorial, [. . .] sondern sakramental und diakonal begründet. Nicht die pfarrliche Ortsgemeinde ist das Basismodell christlicher Gemeinde, sondern die ‚bischöfliche Ortskirche' [. . .]"[37]. – Hier wird übergangen, dass die bischöfliche *Orts*kirche ebenso territorial bestimmt war und ist wie die pfarrliche *Orts*gemeinde, die sich als notwendige Untergliederung der Ersteren entwickelt hat. Ausschlaggebend ist aber, dass Kirche und Gemeinde weder territorial noch kategorial *begründet* sind, sondern personal, als Gemeinschaft von Gläubigen mit ihren Beziehungen. Nur so kann die gegenseitige Liebe das Kennzeichen der Christen sein. Die gläubige Koinonia ist die Grundlage der – bei Ebertz nur als ritueller Dienstleistungsbetrieb verstandenen – Sakramentalität und der Diakonia. Der wichtigste Dienst der Kirche ist das Angebot ihrer Koinonia als Grundsakrament des Heils sowie der einzelnen Sakramente und Sakramentalien. Doch auch hier wird man einräumen müssen, dass die Kirche im Zweiten Vatikanischen Konzil die Notwendigkeit einer prinzipiellen Umstellung von der durch ihre Amtsträger strukturierten Priesterkirche zu der von den Gläubigen gebildeten Gemeindekirche – als

[36] M. N. Ebertz, Aufbruch in der Kirche (s. Anm. 27) 33.
[37] Ebd. 125.

Gemeinschaft von Gemeinden – nicht erkannt hat. Ebertz kann sich also zumindest für Europa weitgehend (abgesehen von einigen Aufbruchsbewegungen außerhalb der amtlichen kirchlichen Strukturen) auf die tatsächliche Situation berufen. Die Communio-Kirche blieb auch im Zweiten Vatikanum eine Vision, die allerdings inzwischen in den Basisgemeinden Lateinamerikas und in den „kleinen christlichen Gemeinschaften" in Afrika und Asien bereits vielfach verwirklicht wird.

Diese weit ausholenden Überlegungen waren nötig, um auf die anstehenden Fragen der Vermittlung zwischen theologischem Anspruch und pastoraler Wirklichkeit eine fundierte Antwort zu suchen, die den Problemen auf den Grund geht und daher weder bloß bisherigen kirchlichen Vorstellungen noch einfach den Ratschlägen des Soziologen folgen kann.

III. Konsequenzen für die Liturgiepastoral

8. Die rituellen Handlungen in der Glaubensgemeinschaft sollen „Verdichtungen" ihrer Erfahrungen in Form von gottesdienstlichen Feiern sein, die das von Gott geschenkte Heil für die Glieder der Gemeinde und für ihre Gäste sakramental sichtbar machen. Nur als solche können sie nicht magisch oder als bloße Zeremonien missdeutet werden, sondern sind verständlich und glaubwürdig.

In der Feier der Gottesdienste sollte das „verdichtet" und durch Zeichen und Worte zur Sprache gebracht werden, was in der betreffenden Gemeinde oder Ortskirche an gläubigem Leben existiert. Es ist ähnlich wie bei einer Familienfeier zu einem Geburtstag oder zum Muttertag, die ohne ein entsprechendes Familienleben nicht denkbar ist und zur Farce wird. Ebenso brauchen die einzelnen Feiern und Sakramente der Kirche ein reales Fundament in dem Grundsakrament Gemeindekirche, damit sie verständlich und glaubwürdig sind, nicht magisch missverstanden und zu bloßen Zeremonien werden, die zwar noch juridisch gültig, aber nicht fruchtbar sein können.

Das gilt bereits von der Taufe als Aufnahme in eine personale Gemeinschaft, in der der Einzelne beim Namen gekannt und persönlich geliebt ist, die also nicht bloß zur Eintragung in ein Taufbuch führt; was dazu beiträgt, dass sie oft nur als Kindersegnung vor der familiären Feier der Geburt verstanden wird. Wenn außer den Angehörigen nur der Priester oder Diakon, der die Tauffeier leitet, anwesend ist, wird die Aufnahme in die Gemeinschaft der Gläubigen nicht sichtbar und daher auch nicht zum Zeichen der Aufnahme in die Gemeinschaft mit Gott, der das Fundament der Gemeinde ist, werden können. Dazu gehört die Begleitung vor und nach der Taufe.

Das gilt erst recht von der Eucharistiefeier: Das Brot steht hier für das Leben – nicht nur für den Leib im Sinn von Körper –, das Jesus mit uns teilt und dafür auch hinzugeben bereit war, und das wir miteinander teilen sollen, wenn wir im Geist Jesu dieses Mahl feiern wollen. Denn wir sollen einander lieben, wie er uns geliebt hat (Joh 13,34). Nur so können wir der Leib Christi in der Welt sein. Denn nicht der Amtspriester verkörpert Christus, sondern die Kirche ist sein Leib. Der Amtspriester ist darin das amtliche Verbindungsglied zur Diözesankirche, der Bischof zur Gesamtkirche, und so sind sie Zeichen und Werkzeug der Rückbindung der Kirche an Christus, der der einzige Mittler ist (1 Tim 2,5), durch den Gott auch heute in der Kirche wirkt.[38] Wenn dieses Leben-Teilen unter den Teilnehmern an der Eucharistie nicht zumindest ansatzweise gelebt wird und so im Brot-Brechen zum Ausdruck

[38] Vgl. zu diesem Priesteramtsverständnis P. WESS, Ihr alle seid Geschwister. Gemeinde und Priester. Mainz 1983; DERS., Gemeindekirche – Ort des Glaubens (s. Anm. 15) 661–688; DERS., Einmütig (s. Anm. 8) 476–506.

kommt, dann wird die Feier zum Gericht (1 Kor 11,17–34), falls nicht die Unwissenheit entschuldigt. Ein Friedensgruß mit den Nachbarn, die man sonst weder kennt noch grüßt, genügt hier nicht als Ersatz. Eine gemeinsame Kommunion verlangt eine Communio.[39]

Ähnliches gilt von allen Sakramenten. Das hebt nicht auf, dass die Epiklese das entscheidende Merkmal der Sakramente ist. Denn diese Herabrufung des Heiligen Geistes kann nur so weit wirksam werden, als die Teilnehmer an der Feier dafür bereit sind. Dies setzt schon Erfahrungen mit dem gläubigen Leben in entsprechender Gemeinschaft voraus, die in der Feier vertieft und gestärkt sowie in den Sakramenten besiegelt werden. Daher braucht es bereits für die Hinführung zu den Sakramenten katechumenale Orte und Begegnungen, in denen dieses Leben in der Gemeinde erfahren wird. Die Gemeindepastoral ist also die Voraussetzung der Liturgiepastoral, diese muss in jener eingebettet sein. Die gläubige Gemeinschaft ist der Ort der Verschränkung von Gottesdienst und Nächstenliebe im Leben und in der Feier.

9. Die für die Echtheit und Glaubwürdigkeit der Kirche und ihrer Liturgie nötige kirchliche Erneuerung von einer hierarchischen Institution zu einer Gemeinschaft von geschwisterlichen Gemeinden, in denen die Liebe Gottes mitmenschlich erfahrbar wird, setzt eine Reformbereitschaft in den Strukturen und in der Gesinnung der Amtsträger sowie der Gläubigen voraus. Sie ist nur in Freiheit und daher durch Modelle möglich.

Damit die Kirche Grundsakrament ihrer Gottesdienste und Sakramente sein kann und ihre liturgischen Handlungen – die als spezifisch christliche über allgemeine religiöse Riten hinausgehen – den nötigen Erfahrungshintergrund haben, braucht sie eine Erneuerung auf eine personale Gemeinschaft hin, in der der und die Einzelne wahrgenommen werden. Diese Gemeinschaft kennt eine innere Differenzierung, sie ist nicht einheitlich, aber einmütig. Sie überbrückt dadurch die Gegensätze, die in der übrigen Gesellschaft zum Zerfall führen können. Das kann nur geschehen durch Untergliederung in Gemeinden, in denen dies eingeübt, gelebt und bezeugt wird, sodass es dann auch gefeiert werden kann und in dieser Feier wieder gestärkt wird.

Ohne überschaubare Personalgemeinden („Basis- oder Stammgemeinden"), für die das Territorium nur das vorrangige Einzugsgebiet und der Kirchenraum der Ort der Versammlung ist, ohne die Einführung einer Erwachsenentauferneuerung nach einem nachgeholten Katechumenat für die als Kinder Getauften und ohne eine entsprechende Änderung im Priesteramtsverständnis ist die Umstellung auf eine Gemeindekirche im Sinn des Neuen Testaments nicht möglich.[40] In diesen Gemeinden sind die Gläubigen durch ihre gegenseitige, vom Glauben getragene Liebe geeint, werden nicht bloß durch priesterliche Amtsträger zusammengehalten. Das setzt eine bewusste Zugehörigkeit der Glieder voraus, die bei Erwachsenen nicht schon auf Grund der Säuglingstaufe vorausgesetzt werden kann (dies steht auch nicht im Einklang mit der Erklärung über die Religionsfreiheit des II. Vatikanums).

Die Struktur einer solchen Communio-Kirche ist also nicht die hierarchische Pyramide, sondern die von Kreisen, die in größeren Kreisen geeint sind, alle auf derselben Ebene. Die Amtsträger sind die authentischen Verbindungsglieder zu den größeren Einheiten (Diözese, Gesamtkirche) bzw. *in* den betreffenden Gemeinschaften die Leiterinnen (wie etwa eine Äbtissin) oder Leiter. In beiden Funktionen stehen sie nicht über ihren Brüdern und Schwestern, sondern sind Zeichen und Werkzeug der Einmütigkeit. Um diese Aufgabe erfüllen zu

[39] In dieser Sicht ist das in vielen Gemeinden übliche ein- oder zweireihige Vorgehen zur Kommunion liturgisch unverantwortlich. Es nimmt der Kommunion noch den letzten Rest der Symbolik eines gemeinsamen Mahles, wird zur individuellen „Abspeisung".

[40] Vgl. P. WESS, Gemeindekirche – Ort des Glaubens (s. Anm. 15); DERS., Einmütig (s. Anm. 8).

können, kann ihre Stimme aber auch nicht bloß eine unter den anderen sein, sondern muss das gleiche Gewicht haben wie das der übrigen Gemeinde oder des übrigen Kollegiums.[41]

Wie die Erfahrung zeigt, ist eine entsprechende Erneuerung der Kirche eine mühsame Aufgabe. Dabei darf die bisherige Volkskirche nicht abgeschrieben werden, weil man daneben eine neue Kirche errichten will, sondern es braucht eine Vorgangsweise nach dem Vorbild Jesu. Dieser wollte Israel erneuern, indem er mit Freiwilligen begann, eine Jüngergemeinde zu bilden, die Modell des neuen Israel sein sollte. Ähnlich sollte die Kirche heute darauf hinwirken, dass sich innerhalb der bestehenden Pfarrstrukturen Personalgemeinden bilden, die Träger und Leitbild des kirchlichen Lebens und Sauerteig einer Reform werden können.[42] Das erfordert ein Umdenken nicht nur bei den Amtsträgern, sondern bei allen Gläubigen, die wesentlich mehr gefordert sind als in einer Betreuungskirche. Die erste Euphorie einer Gemeindekirche ist sicher vorüber. Aber die Urkirche entstand auch erst nach einer großen Krise.

Michael N. Ebertz stellt fest, dass viele territorial verfasste „Gemeinden" selbstgenügsam um sich kreisen, nicht offen sind für die Menschen in ihrer Umgebung, die nicht ihrem „ästhetischen" Milieu angehören. Das wird oft zutreffen bei Ortsgemeinden, die sich als versorgte und geistlich betreute Ansammlungen von Christen verstehen. Es gilt aber nicht von Gemeinden, deren Glieder im Glauben mündig geworden sind und sich zu den anderen gesendet wissen, überzeugt, dass sie ihnen etwas anzubieten haben. Nicht nur in der Gesellschaft, sondern auch in der Kirche kann der faktische Zustand nicht die Norm sein, sondern braucht es Reformen.[43]

10. Die Vorbereitung und Gestaltung von Anlass-Gottesdiensten müssen daher stets im Zusammenhang mit der Gemeinde stehen, die Träger dieser Feiern sein und den nötigen Erfahrungshintergrund bilden soll. So werden sie zur Einladung, an ihrem Leben teilzunehmen. Die hinführenden Gespräche und katechumenalen Prozesse sind keine Einbahnkommunikation, sondern dialogisch. Sie knüpfen an die Erwartungen und Fragen der daran Interessierten an und versuchen, jenes Verständnis der liturgischen Handlungen zu wecken, das für eine verantwortbare Mitfeier nötig ist.

Die Begegnung mit fern stehenden getauften oder mit ungetauften Menschen ist eine Chance für die Kirche, ihrer Sendung gerecht zu werden, und für diejenigen, mit denen sie dabei in Kontakt kommt. Die Anlass-Gottesdienste sind wichtige Gelegenheiten dafür,

41 Vgl. zu diesem Modell von Leitung in der Kirche P. WESS, Papstamt jenseits von Hierarchie und Demokratie. Ökumenische Suche nach einem bibelgemäßen Petrusdienst. Mit Beiträgen von U. H. J. Körtner – G. Larentzakis. Münster 2003.

42 Vgl. P. WESS, Und behaltet das Gute. Beiträge zur Praxis und Theorie des Glaubens. Mit einem Geleitwort von Kardinal Franz König. Thaur 1996; und DERS., Der wechselseitige Zusammenhang von Initiation und Gemeinde. Pastoraltheologische Überlegungen zu einer zentralen Frage kirchlicher Erneuerung. In: HlD 56 (2002) 138–153.

43 Vgl. D. SATTLER, Brief an M. N. Ebertz. In: Lernen, wo die Menschen sind (s. Anm. 32) 260f.: „Bräuchte es nicht Prophetinnen und Propheten auch in den Gemeinden, die im Namen Gottes auf Missstände aufmerksam machen, selbst aktiv werden und Neuerungen anstreben? Beobachtungen zu statistisch nachweisbaren Verhaltensweisen erscheinen mir nicht hinreichend, um daraus einen Geltungsanspruch abzuleiten. [. . .] Das Evangelium Gottes ist nicht allein Zusage des Erbarmens Gottes – dies gewiss primär. Es ist jedoch auch Aufforderung und Mahnung zu einer identifizierbar christlichen Lebensweise. Um eine solche einüben zu können, braucht es eine sich wieder erkennende Gemeinschaft als Orientierung und Korrektur. Die Klage darüber, dass die Ortsgemeinden dies nicht sind, könnte – anders als deren ‚Abwahl' – auch Engagement in einem Reformprozess bewirken."

zumal der Wunsch meistens von den betreffenden Personen ausgeht. Eine verantwortliche Vorbereitung und Gestaltung muss immer zwei Anliegen im Auge haben: einerseits den nötigen Erfahrungshintergrund in der Gemeinde, damit die Liturgie als Gottesbeziehung im Sakrament der Glaubensgemeinschaft verständlich und glaubwürdig ist, nicht magisch oder als bloßer Ritus zur Verzierung gewisser Höhepunkte des Lebens missverstanden werden kann; andererseits die Situation, die Erwartungen und die Fragen der Menschen, die aus bestimmten Anlässen in ihrem Leben und in ihren Gemeinschaften (Familien, Vereinen usw.) um diese gottesdienstlichen Handlungen, um die Spendung von Sakramenten oder Sakramentalien, ersuchen beziehungsweise zur Mitfeier bereit sind, wenn sie – auch als Ungläubige – dazu eingeladen werden (etwa eine Segnung von Liebespaaren, von Neugeborenen, eine weihnachtliche Feierstunde für Suchende, eine Trauerfeier . . .). Dabei muss unter der Rücksicht des theologischen Anspruchs nochmals zwischen dem Empfang von Sakramenten und der Mitfeier von Sakramentalien sowie einer bloßen Teilnahme von Gästen unterschieden werden.

Der erste Gesichtspunkt erfordert, dass die Kirche bei diesen Anlässen nicht nur als „ritueller Dienstleistungsbetrieb" in Erscheinung tritt, sondern als eine Gemeinschaft, in der man persönlich wahrgenommen und geschätzt wird. Das beginnt schon bei der Anmeldung in der Pfarrkanzlei (mit allen Rahmenbedingungen wie nette Ausstattung, gute Erreichbarkeit, verlässlich eingehaltene Bürozeiten, telefonische und E-Mail-Erreichbarkeit und vor allem mit freundlichen dort tätigen Personen). Das betrifft dann erst recht die Vorbereitung dieser Gottesdienste, speziell die Hinführung zu den Sakramenten: dass hier womöglich nicht nur der Amtspriester oder der Diakon, der die Feier leiten soll, in Erscheinung tritt (dieser natürlich auch, damit er schon vor der Feier in persönlichen Kontakt kommt), sondern auch andere Glieder der Gemeinde tätig sind; nicht nur im Hintergrund als Liturgiekreis, sondern als GesprächspartnerInnen, LeiterInnen von Vorbereitungsgruppen usw. Sie haben, auch wenn es sich nicht um eine Taufe handelt, dabei die Aufgabe von Paten. Und das gilt schließlich von der Gestaltung der betreffenden Gottesdienste, die nicht nur als rituelle Handlungen des Amtsträgers, sondern – wenn auch bei gesamtkirchlich relevanten Handlungen unter dessen Leitung – sichtbar vom gemeinsamen Priestertum der Gläubigen getragen sein sollen (dass also etwa die regelmäßigen TeilnehmerInnen an den Gottesdiensten nicht auf andere Messtermine ausweichen, wenn Erstkommunion ist, sondern bewusst daran teilnehmen, die Gestaltung prägen sowie vorher und nachher auch noch in Kontakt mit den Kindern und ihren Angehörigen treten). Dabei geht es nicht darum, „das Rituelle [. . .] zu instrumentalisieren", nicht um „die Rekrutierung von Mitgliedern für kirchengemeindliche Gruppen oder kirchenpolitische Zwecke", wie Ebertz vermutlich dieses Bemühen missdeuten würde[44], sondern um den nötigen Erfahrungsraum für eine kirchlich-sakramental vermittelte Liebe Gottes, weil eine bloße „Passageritenkirche"[45] nicht die nötige Einbettung dieser rituellen Handlungen in eine Glaubensgemeinschaft bieten kann und daher unglaubwürdig und damit letztlich überflüssig wird. Gerade im Interesse der Menschen müssen Vorbereitung und Gestaltung von Anlass-Gottesdiensten immer eine Einladung sein, stärker am Leben der Kirche teilzunehmen und in ihr etwas von Gottes Heil zu erleben.[46]

[44] M. N. Ebertz, Getauft sein – Christ werden? Religionssoziologische Anmerkungen zur Asymmetrie der Perspektiven im Blick auf liturgische Akte. In: HlD 54 (2000) 7–15; hier 14.

[45] Ebd. 12.

[46] Vgl. als theologische Antwort auf den „Rekrutierungs"-Vorwurf von Ebertz R. Messner, Taufgottesdienst und Menschenbild. In: HlD 54 (2000) 16–25; besonders 24f: „Taufe als Eintritt in eine neue Gesellschaft: die Taufeucharistie".

Der zweite Gesichtspunkt verlangt von den Gemeinden ein intensives Eingehen auf das Vorverständnis, auf die Erwartungen und Sehnsüchte, aus denen heraus die betreffenden Menschen um solche Anlass-Gottesdienste bitten oder daran teilnehmen. Dabei ist ein Vorschuss an Vertrauen nötig, dass es subjektiv gut gemeinte Absichten sind, dass es keine Instrumentalisierung der Liturgie für Werbezwecke, Publicity usw. (kirchliche Trauung von Stars im Interesse der Medienpräsenz u. ä.) sein soll. Dennoch lässt sich leider die Möglichkeit auch nicht ausschließen, dass jede Bereitschaft fehlt, auf die von der Kirche gemeinte Bedeutung der Riten einzugehen, dass eigentlich eine Umkehr oder Bekehrung nötig wären.[47] Dann muss das Heilige geschützt werden, die Zulassung zu dem Ritus verweigert werden (vgl. Mt 7,6). Aber auch bei den Menschen guten Willens ist mit im Vergleich zu der Symbolik der Liturgie ungenügenden Motiven zu rechnen, noch mehr aber mit einer großen Unsicherheit in Bezug auf den Glauben, mit Fragen und Zweifeln, auch wenn diese aus Höflichkeit oder aus der Sorge, dann nicht zu den Riten zugelassen zu werden, den zuständigen kirchlichen Amtsträgern verschwiegen werden. Diese auf fundamentalistische Weise zu beantworten („Die Bibel sagt . . .", „Die Kirche lehrt uns . . .") wäre nicht nur ungenügend (weil kritisch unhaltbar), sondern geradezu kontraproduktiv. Eine solche Antwort würde die Unsicherheit noch vermehren, anstatt einen Zugang aufzuzeigen. Letzteres kann am besten geschehen, indem man selbst diese Fragen aufwirft, die religions- und kirchenkritischen Probleme beim Namen nennt (was meist mit großer Erleichterung angenommen wird), dann von den Erfahrungen der betreffenden Menschen ausgeht und ihnen diese in ihrer religiösen Dimension erschließt; entweder als Frage nach Gott oder als eine zumindest anfanghafte Erfahrung der Nähe Gottes. Dasselbe gilt natürlich auch für die Gestaltung des Gottesdienstes, besonders für die Predigt.[48] Das wird jedoch nur möglich sein, wenn die betreffenden kirchlichen Amtsträger selbst ihre Glaubensfragen gehabt und durchlitten haben und auch von eigenen Erfahrungen erzählen können. Dabei ist es wichtig, so wie Jesus möglichst viel durch Bilder und Gleichnisse auszudrücken; etwa durch einen Vergleich des Lebens mit einem Päckchen, das uns ohne Absenderangabe überbracht oder vor die Tür gelegt wurde, und wo wir dann erst aus der Erfahrung des Inhalts, der aber mühsam ausgepackt und richtig zusammengebaut werden muss, deuten können, ob da Liebe dahinter steht oder ein sinnloser Zufall; wobei aber auch ein sinngebender Grund selbst verborgen bleibt. In diesen Gesprächen wird sich zeigen, dass auch die Kirche in manchen Fragen noch dazu- oder sogar umlernen muss, weil auch sie in der Erkenntnis der Wahrheit geschichtlich unterwegs, dabei begrenzt und für Fehler anfällig ist.[49]

[47] In seinem Vortrag zitierte Ebertz einen Satz von Alfred Schütz: „Der Handelnde ordnet die Welt um sich herum als Zentrum zu einem beherrschbaren Feld und ist deshalb besonders an jenem Ausschnitt interessiert, der in seiner aktuellen und potentiellen Reichweite liegt. Von den Elementen dieses Ausschnitts wählt er jene, die ihm als Mittel oder Zwecke für sein Nutzen und Frommen dienen können, um seine Zwecke weiter zu verfolgen und um Hindernisse zu überwinden." Im Anschluss daran sagte er: „Diese Logik müssen wir in den Blick nehmen, auch wenn es um religiöse Dinge geht." Die hier beschriebene Haltung von Menschen, sich als Zentrum einer beherrschbaren Welt zu sehen, ist mit dem Glauben an Gott und mit einer egalitären Nächstenliebe nicht vereinbar und kann daher nicht die Logik sein, nach der auch die Kirche „zu ticken" hätte. Sie erfordert vielmehr eine Umkehr. [Hier handelt es sich nach Auffassung von Ebertz um ein Missverständnis, vgl. oben S. 23, Anm. 19 – Anm. d. Red.]

[48] Vgl. P. Wess, Eine Frage bricht auf. Wie man zum Glauben finden kann. Graz 1982.

[49] Vgl. M. Striet, Der Sprung in die Gegenwart. Vierzig Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. In: Christ in der Gegenwart 57 (2005) 413f; hier 413: „Jesus war selber auch nur ganz Mensch, ein Kind seiner Zeit, seiner kulturellen Gegenwart. Er kannte eben nicht die Verständ-

Michael N. Ebertz schloss seinen Vortrag – wie schon jenen beim Symposion zum Thema „Getauft sein – Christ werden" im Jahr 1999 – mit einem Zitat von Bischof Klaus Hemmerle: „Lass mich dich lernen, dein Denken und Sprechen, dein Fragen und Dasein, damit ich daran die Botschaft neu lernen kann, die ich dir zu überliefern habe."[50] Dieser Satz sagt eindringlich, dass die Vermittlung des Glaubens an fernstehende TeilnehmerInnen an Anlass-Gottesdiensten keine Einbahnkommunikation sein darf, in der die Kirche die ihr anvertraute Botschaft mit einem fundamentalistisch begründeten Absolutheitsanspruch den Menschen zu indoktrinieren versucht; dass es sich vielmehr um einen dialogischen Prozess handeln soll, in dem auch ein Bischof und jede Gemeinde noch etwas dazulernen und ihr Verständnis des Glaubens und der Verkündigung verbessern können. Das besagt aber nicht, dass die Kirche diese Botschaft, die sie zu überliefern hat, den Empfängern anzupassen, sie nach den Wünschen der „Kunden" auszurichten hätte, um sich auf dem Markt der religiösen Anbieter zu behaupten. Denn damit würde sie ihre Sendung verraten. Liturgiepastoral muss immer wieder neu den Weg suchen zwischen Fundamentalismus und Anpassung. Die Kirche wird in ihrem Leben und in ihren Feiern einerseits versuchen, soweit als möglich „allen alles zu werden" (vgl. 1 Kor 9,19–23), andererseits soll sie in ihren Gemeinden eine gläubige Gemeinschaft bilden, in der Menschen aus allen sozialen Milieus zueinander finden und von der man mit Paulus sagen kann: „Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus (als Gewand) angelegt. Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid ‚einer' in Christus Jesus" (Gal 3,27f; vgl. Kol 3,10f).

nishorizonte, die Glaubensschwierigkeiten nachfolgender Generationen. Liest die Kirche die ‚Zeichen der Zeit', so erschließt sie im Prozess dieses Lesens den Glauben an Gott. So lernt sie, den Gott, den sie zu bezeugen hat, selber stets neu zu verstehen. [. . .] Kirche ist von daher immer ein dialogisches Geschehen, nach außen und nach innen." – Was schon von dem „Menschen Christus Jesus" (1 Tim 2,5) gilt, der mit Gott seinsmäßig geeint, aber nicht mit ihm real identisch ist (das wäre die Irrlehre des Monophysitismus, die leider weit verbreitet ist), gilt erst recht von allen Gläubigen, auch von den kirchlichen Amtsträgern. Vgl. P. WESS, Glaube zwischen Relativismus und Absolutheitsanspruch (s. Anm. 5).

[50] M. N. EBERTZ, Getauft sein – Christ werden? (s. Anm. 44) 15.

Gesprächskreise

Außer den unten angeführten Berichten fanden noch Gesprächskreise zu folgenden Themen statt: Schulgottesdienste; Österliche Speisensegnung; Jubiläumsfeier (Feuerwehr); Segnungen; Musik im Anlassgottesdienst.

Paul Weß, Innsbruck

Taufe, Trauung . . .

In diesem Gesprächskreis kam es zu einem Gedankenaustausch zu ganz konkreten Fragen zwischen Personen, die in der Seelsorge tätig und in ihrer Praxis damit konfrontiert sind:

Bezüglich der *Taufe* ging es zunächst um die Vorbereitung: Wenn bei allen Beteiligten einigermaßen die Bereitschaft vorhanden ist, können auch Taufgespräche mit mehreren Elternpaaren (und Paten) gut verlaufen. Leichter ist das Gespräch mit einer einzelnen Familie, womöglich von demjenigen geführt, der dann auch die Tauffeier leitet. Eine Pfarre hält das erste Gespräch einzeln und dann Katechetische Nachmittage für mehrere Familien.

Bezüglich der Gestaltung wurde von positiven Erfahrungen mit Taufen innerhalb des Sonntagsgottesdienstes erzählt (fünf- bis zehnmal im Jahr, zusätzlich zu einer monatlichen Tauffeier am Nachmittag). Das Für und Wider des Untertauchens im Taufritus wurde besprochen (auch hier wurden positive Erfahrungen berichtet; aber auch die Frage gestellt, was die Kinder dazu sagen würden, wenn man sie fragen könnte). In einer Pfarre gibt es ein „Taufläuten" mit den Glocken wie zur Messfeier, in einer anderen bereits ein „Geburtsläuten" (entsprechend dem Sterbegeläut).

Gemeinsam war die Sorge darüber, dass auch bei gut vorbereiteter und gestalteter Tauffeier die Familien nachher meistens wegbleiben (dazu: laut psychologischen Erkenntnissen braucht es zu einer Verhaltensänderung durchschnittlich dreizehn „qualifizierte Impulse"). Als Möglichkeiten der weiteren Begleitung wurden genannt: Elternbriefe; Taufjahrtage mit Einzelsegnung der Kinder; eine eigene, gut vorbereitete Tauferneuerungsfeier, bei der auch jene Kinder getauft werden, die noch nicht getauft sind, einige Zeit vor der Erstbeichte (diese ist dann viel besser verständlich, weil sie ein Taufbewusstsein voraussetzt) und der Erstkommunion; feierliche Übergabe des Glaubensbekenntnisses nach der 4. Klasse.

Auf die Frage, ob man ein zehn Jahre altes Kind taufen kann, das selbst getauft werden will, von dem kein Elternteil katholisch ist und der vorgesehene Pate nicht praktiziert (andere Familien nehmen das Kind gelegentlich zur Kirche mit), war der Tenor der Antwort: Man darf von diesem Kind nicht mehr verlangen als von Gleichaltrigen, die schon als Säuglinge getauft wurden. Womöglich eine Begleitperson aus der Gemeinde suchen und das Kind in Jungschar- oder Ministrantengruppe aufnehmen.

Bezüglich der *Trauung* wurde nochmals rückgefragt nach dem im Erfahrungsbericht vorgeschlagenen „Hochgebet über das Brautpaar" vor dem Eheversprechen. Außerdem wurde die Fragwürdigkeit der Formulierung „... bis der Tod euch/uns scheidet" besprochen, wenn die Kirche doch daran glaubt, dass es ein ewiges Leben gibt, in dem auch die Liebe zwischen Ehepartnern aufgehoben ist und vollendet wird. Offensichtlich handelt es sich hier noch um einen Rest der Sicht der ehelichen Liebe als rein körperliche Wirklichkeit im Interesse der Fortpflanzung, nicht als primär geistig-personale Beziehung. Auch wenn im

Himmel nicht geheiratet wird (weil ohnehin alle in tiefstmöglicher Liebe verbunden sind; weshalb sich – im Gegensatz zur orthodoxen Sicht – auch kein Problem ergibt, wenn Verwitwete nochmals heiraten), bleibt das Liebesband der Ehe (unter Umständen auch mehrerer Ehen) bestehen.

Andreas Redtenbacher, Klosterneuburg

Kirchliche Riten für alle Lebenslagen?

(1.) Einstieg

Eine kurze Rekapitulation der wichtigsten Aspekte aus den Referaten eröffnete die Runde. Nach diesem Einstieg war rundum jeder der Teilnehmenden gebeten, den Aufriss einer eigenen Antwort auf die der Gruppe gestellten Frage zu versuchen. Einmal mehr zeigten die Äußerungen die Vielschichtigkeit des Themas. Grundsatzfragen zur Liturgie und zur Sendung der Kirche rückten immer wieder in die Mitte der Wortmeldungen.

(2.) Wichtige Punkte der Diskussion

Was sind die Bedingungen, unter denen die Kirche im Sinne einer „Ritendiakonie" Feiern für die Anliegen der Menschen heute anbieten kann oder auch soll (z.B. haben Feiern für wiederverheiratete Geschiedene schon rein kirchenrechtlich Grenzen; müssen aber wirklich in jedem Fall alle kirchenrechtliche Bestimmungen „mitgeschleppt" werden, wurde gefragt. Oft werden Pastoralassistenten – mitunter am zuständigen Priester vorbei – eingeladen, „etwas" anzubieten).

Dezidierte Angebote für Fernstehende sollten zumindest von einigen gläubigen Menschen der Gemeinde mitgetragen werden, um eine „gläubige Wahrhaftigkeit" der Feier zu gewährleisten.

Aus der reformierten deutschschweizerischen Landeskirche wurde berichtet, dass das gesamte liturgische Leben nach Art konzentrischer Kreise geordnet ist:

(a) unter Mitfeier der gesamten Glaubensgemeinde steht das *Abendmahl* –
(b) unter Mitfeier einer „erweiterten" Gemeinde stehen die *Kasualgottesdienste*: Taufe, Bestattung, Ordination –
(c) mit einer offenen, zum Teil „fernstehenden" Gemeinde finden statt die *konkreten Anlassfeiern* zu Schulbeginn, Einweihungen von Gebäuden, Andachten in Seniorenheimen, etc. Hier steht die Wortverkündigung (Wort-Gottes-Feier) im Vordergrund –
(d) *alle anderen Feiern* sind – bezüglich der Adressaten und der tatsächlichen Feier – der Freiheit des Pfarrers anheim gestellt, hierbei gibt es rigorose und freizügige Vorgehensweisen. Auch in der reformierten Kirche stellt sich das Problem, dass sich Kirche und Pfarrer vielfach als reine Ritenservicestelle „benützt" erleben.

Trotz des vielfach erlebten „Missbrauchs als Dienstleistungskirche" bleibt die pastorale Option offen, die Situation als Chance zum (missionarischen) Kontakt mit den Menschen in ihrer jeweils unterschiedlichen Lebens- und Glaubenssituation zu sehen.

(3.) Gibt es Grenzen?

Der Fokus des Gesprächs spitzte sich zu auf die Grundsatzfrage: wo sind die Grenzen und wo beginnt der „Ausverkauf" der kirchlichen Liturgie? Folgende Auswege (oder Kompromisse?) könnten die Situation legitim und theologisch verantwortbar entschärfen:

(a) Das Hereinholen oft längst vergessener Elemente von – liturgisch „gereinigten" – Formen der Volksfrömmigkeit und des (vor-)liturgischen Brauchtums. Zumindest punktuell könnte so der „Arkanbereich" der Gemeindeliturgie angereichert werden und auf „Bedürfnisse" der Menschen auch in der Regelliturgie eingegangen werden. (Beispiel: Erntedankbrauchtum einbauen; Aschermittwoch mit einem Vorspann für Kinder, die am Kirchenplatz Faschingsmaterial verbrennen und die Asche in die Kirche bringen).

(b) Die Nachhaltigkeit explizit ritendiakonischer Feiern müsste, wo sie stattfinden, verstärkt werden (Beispiele: Einbau Beteiligter in die Vor- und Nachbereitung der Feiern, anschließende nachgehende Seelsorge).

(c) Gegend den Trend, ritendiakonische Ansprüche (z. B. anlässlich der oft missverstandenen Taufe oder bei Ehejubiläen, etc.) im Sinne rein innerfamiliärer und privater Feiern zu erheben, sollten solche Ereignisse behutsam in die Feier der Gesamtgemeinde eingebunden werden.

(d) Ohne weiteres anzubieten sind Feiern anlässlich besonderer Krisensituationen im Leben von ganzen Gemeinden oder Einzelnen, sowie Heilungsgottesdienste im Sinne eines besonderen Segensgebetes über die Betroffenen (Extrembeispiel: nach Vergewaltigung).

(e) Gut nutzbare Chancen können im Sinne nachgehender Seelsorge gezielte Einladungen seitens der Gemeinde zu besonderen Anlässen sein: Auffrischung des Eheversprechens zu runden Ehejubiläen, Maturagottesdienste, „Jungbürgerfeiern" zur Großjährigkeit, Einladung zu Allerseelen für alle, die im abgelaufenen Jahr einen Verstorbenen zu beklagen hatten, Gottesdienste zum 7., 30. und zum Jahrstag von Todesfällen, ein besonderes Beispiel bildete eine liturgische Feier für Kanalarbeiter, die im Wohnviertel der Pfarre Kanalisierungsarbeiten durchführten und den Abschluss ihrer Arbeit mit dem Pfarrer begehen wollten (ob es ausgerechnet eine „Kanal-*Messe*" sein muss, darf offen bleiben).

(4.) Offene Probleme

(a) Überforderung der Priester und Liturgieverantwortlichen bei ausufernder Ritendiakonie; markantes Beispiel: in Kärnten und der Steiermark halten Pfarrer bis zu 8 (acht!) „Fleischweihen" in Dörfern ihrer Pfarre am Karsamstag.

(b) Wo Feiern von beauftragten Laien gehalten werden, fehlt sehr oft eine entsprechend hinreichende liturgietheologische und liturgiepastorale Ausbildung jener Personen, die den Gottesdienst leiten.

(c) Welche Segnungshandlungen können oder sollten tatsächlich an Laien als Gottesdienstleiter delegiert werden? Ein einheitlicheres Reglement sollte erstellt und besser bekannt gemacht werden.

(d) „Segensfeiern" dürfen grundsätzlich nicht missverständlichen Anlässen entsprechen, die der biblischen und kirchlichen Lebensgestaltung offensichtlich widersprechen; so z.B. eine kirchliche Feier anlässlich der Scheidung …

(e) Das Mysterium Christi, das die Liturgie trägt, enthält und selbst ist, muss in *jeder* Feier durchleuchten oder zumindest in seinem Bezug zum Feieranlass anklingen: das ist der unaufgebbare spezifisch christlich-kirchliche Sinn für jeden ritendiakonischen Akt auch dann, wenn es sich nicht um die Feier einer gläubigen Gemeinde handelt.

Aus der Abschluss-Diskussion mit den Referenten[*]

Zum Abschluss des Symposions bestand für die am Symposion teilnehmenden Personen noch einmal die Gelegenheit, mit den Referenten zu diskutieren. Die Referenten waren anschließend um ein resümierendes Schlusswort gebeten worden.

Roland Schwarz, Wien

Die Bibel als Wort Gottes

In unserer Pfarrgemeinde „Am Schöpfwerk" bekennen die Lektoren am Ende eines Schrifttextes „Wort des lebendigen Gottes". Ich gestehe allerdings, dass ich nach manchem schwierigen Text mir selbst innerlich den Vorwurf mache, ihn vorher nicht erklärt zu haben. In Bezugnahme auf die kritischen Äußerungen von Paul Weß zu einem bestimmten Verständnis von „Wort Gottes" (vgl. oben S. 66) möchte ich anmerken, dass ich als Wort Gottes absolut jeden Text der Bibel deshalb verstehe, weil viele Generationen jüdischer bzw. christlicher Leserinnen und Leser in genau diesen Schriften ihre eigenen Glaubenserfahrungen wiedergefunden haben. Diese Erfahrungen sind jedoch durchaus unterschiedlich, die Texte der Heiligen Schriften sind nicht wie ein logisches Puzzle, in dem jeder Satz sich widerspruchslos in jeden anderen beliebigen Text einfügt. So rät bereits der hl. Augustinus, die Bibel als ein Ganzes zu verstehen und schwierige Texte aus dem Geist, der alle Werke durchzieht, zu interpretieren. Die Bibel gibt uns ja auch selbst einen Schlüssel für das rechte Verstehen durch die Priorität des Liebesgebotes, das ja schon im Alten Testament begegnet. Wir dürfen ferner mit einer gewissen innerbiblischen Entwicklung im Verständnis der Glaubensgeheimnisse rechnen. Dabei wurden in toleranter Weise ältere Texte nicht einfach weggelassen, sondern man hat neue Traditionen hinzugefügt.

Die Bibel selbst zeigt auch, dass nicht alles zu jeder Zeit und in jeder beliebigen Situation denselben Stellenwert besitzt, denken wir nur an die Beschneidung und die Speisevorschriften, die etwa in den Makkabäerbüchern mit dem Einsatz des eigenen Lebens verteidigt wurden, später aber für nichtjüdische Christen nicht mehr in der selben Weise Geltung hatten. Eine Grunderfahrung durchzieht sämtliche Schriften der Bibel: Gott ist ein lebendiger und naher Gott. Selbst in den zahlreichen Vorschriften des Pentateuch, zu denen heutige Leser meist schwer Zugang finden, kommt das zum Ausdruck.

Wir dürfen uns darauf verlassen, dass der Heilige Geist auch heute wirkt. Deshalb brauchen wir eine pneumatische Exegese, die zunächst den Text von damals ganz ernst nimmt, aber dann auch fragt, welche Bedeutung er für die Gegenwart hat.

[*] Prof. Ebertz konnte leider nicht mehr an der Abschluss-Diskussion teilnehmen, da er vorzeitig abreisen musste.

Paul Weß, Innsbruck

Persönliches Resümee

„Weil viele Generationen jüdischer bzw. christlicher Leserinnen und Leser in genau diesen Schriften ihre eigenen Glaubenserfahrungen wiedergefunden haben" (so die Begründung von Roland Schwarz), kann m. E. nicht „jeder Text der Bibel absolut als Wort Gottes" verstanden und als „Wort des lebendigen Gottes" bezeichnet werden; weder im wörtlichen Sinn einer Verbalinspiration noch in dem inhaltlichen Sinn, dass alle diese Schriften in allen Teilen authentische, dem Wesen und Wirken Gottes entsprechende Glaubenserfahrungen enthalten. Es handelt sich um menschlich begrenzte, geschichtlich bedingte und teilweise widersprüchliche direkte oder indirekte Aussagen über Gott, die nicht zur Gänze objektiv wahr oder „Wort Gottes" für alle sein müssen und können (schon deshalb, weil es im Wort Gottes keine inneren Widersprüche geben kann). Daher geht der mit diesem Ruf gestellte Anspruch, diese Texte nicht nur als Berichte von wichtigen Glaubenserfahrungen und deren Deutungen, sondern als Botschaft Gottes selbst und daher als absolut wahr aufzufassen, zu weit.[1] Selbst wenn ich darin zum Teil meine eigenen Glaubenserfahrungen wiederfinde oder sogar durch biblische Erzählungen zu jenen angeregt wurde, kann ich das nicht in dieser apodiktischen Form anderen zurufen, sondern nur versuchen, ihnen eigene Erfahrungen und eine entsprechende Deutung zu ermöglichen. Daher bestätigt die oben zitierte Interpretation im Gegensatz zu ihrer Intention die These, dass die Bibel als Wort gläubiger Menschen zu verstehen ist, das von deren Erfahrungen und Deutungen des Wirkens Gottes berichtet und durch seine Botschaft Juden bzw. Christen geholfen hat, zum Glauben an den darin verkündeten Gott zu finden.

Sehr betroffen gemacht hat mich die Kritik bzw. Ablehnung des Gedankens, dass die Kirche als Gemeinschaft gläubiger Menschen nicht nur Mittel zum Zweck (der Verkündigung, der sozialen Dienste usw.) ist (das ist sie auch!), sondern Selbstwert hat als anfanghafte Verwirklichung des Reiches Gottes in der Welt, weil in ihr die Würde der Menschen und ihrer Beziehungen gelebt und bezeugt wird. Schon Kant hat als Prinzip moralischen Handelns den Grundsatz vertreten, dass die Menschen niemals bloß als Mittel gebraucht werden dürfen, sondern „jederzeit zugleich als Zweck" anzusehen sind. Sollen wir als Christen hinter Kant zurückfallen? Dazu kommt, dass wir an einen Gott glauben, der „Liebe ist" (1 Joh 4,8.16b). Liebe ist also nicht nur eine Folge der Endlichkeit der Geschöpfe, die in Beziehung zueinander treten, weil und solange sie einander brauchen (zur je eigenen Selbstverwirklichung), sondern sie ist schon in Gott grundgelegt und gehört daher zum Wesen des Menschen als Abbild Gottes und zur Vollendung der Kirche in der Gemeinschaft der Heiligen. Wie die Ehe nicht nur Mittel zum Zweck der Kinderzeugung ist, sondern einen

[1] Vgl. Papst Johannes Paul II., Ansprache über die Interpretation der Bibel in der Kirche (13. April 1993): „Eine falsche Vorstellung von Gott und der Menschwerdung hat eine gewisse Anzahl von Christen zu einer entgegengesetzten Stellungnahme veranlasst. Sie haben die Neigung, zu glauben, bei Gott als absolutem Wesen müsse auch jedes seiner Worte absolute Geltung haben, unabhängig von allen Einflüssen der menschlichen Sprache. Nach ihrer Meinung besteht also kein Grund, diese Einflüsse zu studieren, um Unterscheidungen zu treffen, die die Tragweite der Worte relativieren würden" (VApS 115, 12f). – Dabei geht es nicht nur um die Einflüsse der formalen Elemente der menschlichen Sprache, sondern noch mehr um die Auswirkungen des geschichtlich bedingten und begrenzten menschlichen Erkennens auf den in der Sprache ausgesagten Inhalt, „die die *Tragweite* [kursiv P. W.] der Worte relativieren" und es nicht zulassen, „jeden Text der Bibel absolut als Wort Gottes" (Roland Schwarz) zu verstehen und zu bezeichnen.

Selbstwert hat, so auch die Kirche. Diese ist dann kein Duplikat der „modernen" Leistungsgesellschaft, in der die einzelnen Menschen und ihre Beziehungen nur nach ihrem funktionalen Nutzwert beurteilt werden, sondern das Kontrastmodell: eine wahrhaft menschliche Gemeinschaft, nach der sich im Grunde alle sehnen. Die Kirche kann also, pointiert gesagt, ihre Aufgabe, Zeichen zu sein und schon als solches für das Heil in der Welt zu wirken, nur erfüllen, wenn sie nicht nur als Werkzeug verstanden wird, sondern als von Gott um ihrer selbst willen gewollte Gemeinschaft von einander liebenden Christen, die aus ihren Erfahrungen die Kraft schöpfen, auch die anderen Menschen um ihrer selbst willen zu lieben.

Winfried Haunerland, München

Anlassgottesdienste feiern – statt eines Resümees[1]

Heute morgen hat Paul Weß eine Vision geboten – *seine* Vision. Paul Weß ist sich jedoch bewusst, dass seine Vision die praktischen Fragen der Gegenwart nicht löst. Deshalb hat er ja auch davon gesprochen, dass wir – vorläufig – wohl zweigleisig fahren müssen und nach pastoral verantwortbaren Wegen suchen müssen, solange die Kirche noch nicht jene Gestalt gefunden hat, die ihm vorschwebt. Ich kann mich daran erinnern, dass Philipp Harnoncourt nach einer ähnlich visionären Schau bei einer Tagung einmal daran erinnerte: „Am nächsten Sonntag feiern wir wieder die Messe. Und wir müssen überlegen, was wir dann tun sollen und wie wir dann handeln können." Unter diesem Gesichtspunkt der aktuellen gottesdienstlichen Praxis versuche ich, noch einige Beobachtungen des Symposions zu bündeln.

1. Die eindrucksvolle Schilderung der Sinus-Milieus[2] wirft noch einmal die Frage nach der Liturgiefähigkeit bestimmter ästhetischer Stile auf. Wenn die Kirche sich etwa auf wenige musikalische Stile beschränkte, wüchse die Gefahr, dass ganze Milieus aus ästhetischen Gründen aus der Kirche ausgegrenzt würden. Was schützt die Theologie (und gegebenenfalls auch das Lehramt) davor, die Wertvorstellungen des eigenen Milieus zur Grundlage theologischer Urteile zu machen?[3]

[1] Am Ende des LKÖ-Symposions haben die Veranstalter mich gebeten, das Schlusswort zu sprechen. Ich habe dabei versucht, einige Beobachtungen und Fragen zusammenzutragen, die sich mir im – spontanen – Rückblick aufdrängen, die es aber vielleicht doch wert sind festgehalten zu werden, weil die Frage nach den Anlassgottesdiensten uns sicher noch länger und in der Praxis manchen vielleicht noch intensiver als in der Vergangenheit beschäftigen wird. Der Charakter des gesprochenen Wortes wurde beibehalten, auch wenn die Gedanken im Anschluss an die Notizen noch einmal neu formuliert werden mussten. Zu den Ausführungen von P. WESS und M. N. EBERTZ vgl. die Beiträge in diesem Heft.

[2] Auch P. Weß hat den Milieu-Begriff insofern benutzt, als er möchte, dass die Kirche „ein anfanghaft heiles Milieu in der Gesellschaft" ist. Aber ist sein Milieu-Begriff vermittelbar mit dem, was M. Ebertz unter dem Begriff „Sinus-Milieu" vorgestellt hat, oder haben wir hier nicht doch zwei ganz unterschiedliche Milieu-Begriffe?

[3] In diesem Zusammenhang wären auch noch einmal die wichtigen Überlegungen Joseph Ratzingers zur Kirchenmusik und zu liturgiewidrigen Musikstilen neu zu bedenken. Vgl. etwa J. RATZINGER, Zur theologischen Grundlegung der Kirchenmusik. In: DERS., Das Fest des Glaubens. Versuche zur Theologie des Gottesdienstes. Einsiedeln 1981, 86–111; DERS., Das Welt- und Menschenbild der Liturgie und sein Ausdruck in der Kirchenmusik. In: DERS., Ein neues Lied für den Herrn. Christusglaube und Liturgie in der Gegenwart. Freiburg – Basel – Wien 1995, 145–164,

2. Auch wenn die Kirche ein umgreifendes Ganzes ist, so zeigt sich doch, dass im Blick auf die unterschiedlichen Anlassgottesdienste und die ganz unterschiedlichen Situationen und Voraussetzungen eine differenzierte Liturgiepastoral notwendig ist. Differenzierung wurde in der Diskussion nur positiv benutzt. Dies scheint mir insofern wichtig zu sein, weil nicht selten Differenzierung schnell als eine Form der Diskriminierung verdächtigt wird. Aber Unterschiedliches muss unterschiedlich behandelt werden. Konkret: Um Menschen angemessen ansprechen und begleiten zu können, müssen ihre unterschiedlichen Voraussetzungen und Erwartungen wahrgenommen und nach Möglichkeit berücksichtigt werden.

3. Es ist wichtig, dass wir die Erwartungen und Bedürfnisse der Menschen wahrnehmen und verstehen. Aber es dürfte auch klar sein, dass nicht alle Bedürfnisse von der Kirche befriedigt werden müssen. So muss es also Kriterien geben, um unterscheiden zu können zwischen jenen Bedürfnissen, die auch im Blick auf den Gottesdienst angemessen sind, und anderen, denen wir uns verweigern müssen.[4] Wir brauchen also eine klarere Kriteriologie für eine evangeliumsgemäße Praxis der Anlassgottesdienste. Mit meinen vorläufigen Thesen habe ich erste Überlegungen in diese Richtung angestellt. Aber mir ist klar, dass es notwendig ist, hier noch konkreter zu werden. Welche Erwartungen, Wünsche und Bedürfnisse kann, darf und sollen wir befriedigen, welchen müssen wir uns verweigern? Tatsächlich kann es ja nicht darum gehen, unterschiedslos allen Wünschen nachzukommen. Grenzziehungen sind notwendig, damit die Kirche in ihrem Dienst glaubwürdig und unverwechselbar bleibt.

4. Es ist gut, dass es solche Tagungen wie dieses LKÖ-Symposion gibt. Denn die von uns diskutierten Fragen stellen sich doch erst relativ kurz in dieser Massivität. Auf Dauer ist es wünschenswert, dass nicht jede einzelne Pfarrei und nicht jeder einzelne Pfarrer nach seinen individuellen Vorstellungen handeln muss und handelt. Deshalb ist es natürlich auf Dauer auch notwendig, dass Leitlinien für das pastoralliturgische Handeln durch den Bischof oder vielleicht sogar durch eine Bischofskonferenz aufgestellt werden. Aber ich glaube, dass wir noch nicht so weit sind. Neue Fragen brauchen auch eine Zeit, in der eine sachgerechte Antwort ausreifen kann. Das schließt nicht aus, sondern ausdrücklich ein, dass in der Zwischenzeit auch Einzelentscheidungen fallen, von denen man in einigen Jahren sagen wird: Warum waren wir da so großzügig? Oder: Warum waren wir da so ängstlich und eng? Aber solange wir versuchen, uns immer wieder Rechenschaft über unser Tun zu geben, und solange wir bereit sind, auch Korrekturen vorzunehmen, sind wir auf dem Weg, der jetzt möglich ist. Solche neuen Entwicklungen zeigen, wie wichtig eine gute (liturgie-) theologische und pastoralliturgische Bildung ist, weil der Einzelne auf neue Situationen reagieren und dabei auch eigenständig entscheiden und handeln muss. Es wäre natürlich erfreulich, wenn die Bischöfe sich auch selbst in den großen Suchprozess stärker eingliedern können. Aber natürlich müssen wir Verständnis haben, dass es bei der Fülle der bischöflichen Aufgaben nur im Ausnahmefall einem Bischof möglich ist, an solchen Tagungen teilzunehmen und Einzelfragen intensiv mitzuverfolgen und mitzudiskutieren.

v.a.158–162; DERS., „Im Angesicht der Engel will ich dir singen". Regensburger Tradition und Liturgiereform. In: ebd. 165–186, v.a. 175–177. Ist es denkbar oder gar notwendig, dass es in allen ästhetischen Stilen auch logos-gemäße und insofern der Liturgie angemessene Musik gibt?

[4] Ein klares Beispiel wurde in der Diskussion genannt. Wenn die Messe im Festzelt nur gewünscht wird, um möglichst viele Besucher für die anschließende Bewirtung zu gewinnen und so einen möglichst großen finanziellen Erfolg zu haben, darf die Kirche dieses Bedürfnis nicht befriedigen und muss sich verweigern.

5. Das Innovative und Ungeklärte ist auch ein Grund, warum es für manche neue Arten von Anlassgottesdiensten (noch) keine offiziösen Behelfe gibt.[5] Die Zeit ist dafür noch nicht reif. Darüber hinaus sind die Situationen allein im deutschen Sprachgebiet so unterschiedlich, dass eine Segnung der Liebenden am Valentinstag möglicherweise in der spezifischen Situation der Kirche in Erfurt angemessen ist, in Gebieten, die noch viel stärker volkskirchlich geprägt sind, jedoch einen falschen Akzent setzen würde oder auch ortlos wäre. Es dürfte doch kein Zufall sein, dass die bekannten neuen „Angebote" (wie neben der genannten Segnung das Weihnachtslob für Nichtglaubende, neue Formen des Totengedenkens, Feier der Lebenswende für kirchlich Nichtgebundene) in einer weitgehend atheistisch geprägten Umwelt entstanden sind, während in der Steiermark die Fleischweihe (österliche Speisensegnung) oder in Oberösterreich die Palmweihe (Segnung der Palmzweige am Palmsonntag) die bestbesuchten Anlassgottesdienste sind.

6. Gewarnt wurde vor einer gewissen Wortlastigkeit, die sich nicht zuletzt auch bei den Anlassgottesdiensten zeige. Denn die Unsicherheit mancher Mitfeiernden verführe zu zahlreichen Kommentaren und Hinweisen. Mir scheint, dass wir hier deutlich unterscheiden müssen. In der Regel wird das Wort der Predigt nicht nur ertragen, sondern ausdrücklich gewünscht. Eine gute Predigt kann auch länger sein. Eine schlechte, der Situation nicht angemessene oder inhaltsleere Predigt ist aber auch schon nach drei Minuten zu lang und unerträgliches Wortgetöse. Vor allem jedoch sollte nicht alles im Gottesdienst kommentiert und besprochen werden. Das genau macht unsere Gottesdienste so redselig. Dabei möchte ich vor allem für einen neuen Mut zum Ritus plädieren. Riten müssen wir setzen. Das gilt auch für das rituelle Wort. Rudolf Pacik hat vor einiger Zeit einmal vor den sog. Schattentexten gewarnt, mit denen auch rituelle Worte in einen erklärenden Text integriert werden. Dies geschieht leider auch in offiziellen liturgischen Büchern, wenn im Trauungsrituale der Mustertext für die Begrüßung und Einführung mit den Worten endet: „[. . .] So beginnen wir diesen Trauungsgottesdienst im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes. Amen."[6] Diese Einbindung des rituellen Wortes in die persönliche Begrüßung des Priesters fördert den Eindruck der Geschwätzigkeit.

7. Ein letzter Hinweis: Es mag uns irritieren, dass in wachsendem Maß auch andere Anbieter den religiösen Hunger und die rituellen Bedürfnisse der Menschen befriedigen. Aber auch wenn wir eine missionarische Kirche sein wollen, dürfen wir nicht der Versuchung nachgeben, jede spirituelle Lücke besetzen zu wollen und deshalb allen Erwartungen zu entsprechen. Wir sollten keine Angst haben, nicht menschenfreundlich zu sein, wenn wir klare Grenzen ziehen, wo es notwendig ist. Eine Kirche, die alle religiösen Felder besetzen will, erhebt weiter einen Monopolanspruch. Dies ist nicht nur unrealistisch, sondern kann auch mangelnde Achtung vor den Überzeugungen anderer sein, die es in ihrer Andersheit auch zu respektieren gilt.

[5] Verlage entdecken natürlich die Marktlücke. Vgl. etwa: Räume öffnen. Gottesdienste feiern mit kirchlich Distanzierten. Ein Werkstattbuch. Hg. M. Lätzel. Regensburg 2005.

[6] Die Feier der Trauung in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes. Zweite Auflage. Hg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz sowie der (Erz-)Bischöfe von Bozen-Brixen, Lüttich, Luxemburg und Straßburg. Zürich u. a. 1992, 57. – Auf diesen Text machte mich Pfarrer Georg Stockert, Wien, nach Abschluss des Symposions aufmerksam.

Wort zu diesem Heft

Die InStyria.at-Kulturservice-GmbH hat die Steiermark für 2006 zur „NoMozartZone" erklärt. Angesichts des Booms im Jubiläumsjahr verständlich. Unsere Zeitschrift folgt diesem Beispiel nicht: Wolfgang Amadeus Mozart (1756–1791) und dem weniger aufwändig gefeierten Johann Michael Haydn (1737–1806) sind einige Beiträge dieses Heftes gewidmet. Es bietet trotzdem mehr als eine Mozart- und Haydn-Hommage. Schließlich umfasst „der Schatz der Kirchenmusik" (vgl. II. Vaticanum, SC 114.121) nicht nur die Klassik (obwohl das Repertoire mancher Chöre das Gegenteil vermuten lässt).

Den Anfang macht Egon Kapellari, Bischof von Graz-Seckau. In seinem Grundsatzreferat, mit dem er das 27. Internationale Theologische Symposion in Pamplona (April 2006) eröffnete, plädiert er für eine innere Reform der Liturgie. Das bedeutet nicht Rückkehr in die Vorkonzilszeit, sehr wohl aber achtsamen Umgang mit Dramaturgie und Zeichen, die ja dem Heiligen dienen sollen. – Peter Paul Kaspar, Akademikerseelsorger in Linz und Lehrbeauftragter an der dortigen Anton-Bruckner-Privatuniversität, charakterisiert Mozarts Wirken im – nicht immer geliebten – Dienst der Kirche. Einen Seitenblick auf die Gegenwart werfend, tritt auch Kaspar für eine Neubesinnung ein: dafür, das Gleichgewicht zwischen Wort, Stille und Musik wiederzugewinnen. – Jakob Johannes Koch, Referent für Kunst und Kultur am Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, geht der Frage nach, wie orchesterbegleitete Ordinariumskompositionen, speziell diejenigen Mozarts, sich in der heutigen Liturgie einsetzen lassen. Er nennt Probleme, gibt aber auch Anregungen: In der festlichen Messe muss das Verhältnis zwischen den musikalischen und den übrigen Elementen stimmen (dies gegen die verbreitete Praxis, zugunsten der Musik alles andere zu kürzen); aktive Teilnahme schließt auch Hören ein [beides ist freilich nicht immer austauschbar, R. P.]; Mozarts Kompositionen können, entsprechend decodiert, als Mystagogie dienen. – Ging es bei Koch um die Messe, so behandelt die Grazer Musikwissenschaftlerin Ulrike Aringer-Grau Mozarts und Johann Michael Haydns Kompositionen für Tagzeitenliturgie und Andachten; einleitend stellt sie die am Salzburger Dom übliche Ordnung der feierlichen Vesper dar. – Mit der wohl verbreitetsten Komposition Johann Michael Haydns, der Liedreihe „Hier liegt vor deiner Majestät", befasst sich der Musikwissenschaftler Petrus Eder OSB, Benediktiner und Organist der Erzabtei St. Peter, Salzburg; entsprechend der damaligen Frömmigkeit und Theologie begleiteten diese Gesänge die vom Priester allein vollzogene Feier, analog den Messandachten, die ja nicht die liturgischen Texte, sondern, wenn überhaupt, von diesen angeregte Paraphrasen enthielten. – Der Münchener Medienforscher Sieghard Gall, seinerzeit an der vom Wiener Pastoraltheologen Paul M. Zulehner initiierten Studie über Gottesdienstqualität beteiligt, wendet die von ihm entwickelte Befragungsmethode Reactoscope® auf die Rezeption von 30 traditionellen Kirchenliedern an. – Der Wiener Vikariatskantor Wolfgang Reisinger hat zwei Jahre lang an der University of Kansas ein Doktoratsstudium absolviert und dort zugleich als Director of Music des St. Lawrence Catholic Campus Center gearbeitet; über seine kirchenmusikalischen und liturgischen Erfahrungen berichtet er im letzten Artikel.

Rudolf Pacik

Diözesanbischof Egon Kapellari, Graz-Seckau

Die Liturgie im Leben der Gläubigen[*]

Das Symposium, zu welchem ich durch diesen Vortrag etwas beitragen soll, handelt über Liturgie als einen Grundvollzug im Leben der Kirche, über den seit dem II. Vatikanischen Konzil viel nachgedacht und gesprochen worden ist, und der auch Gegenstand vieler und oft heftiger Kontroversen war und ist.

Vierzig Jahre nach der Inkraftsetzung der Konzils-Konstitution „Sacrosanctum Concilium" über die Heilige Liturgie am 4. Dezember 1963 gab es zahlreiche Symposien, bei welchen versucht wurde, im Rückblick auf die seither vergangene Zeit, im Rundblick auf die Gegenwart und im Vorblick auf eine erhoffte Zukunft den Zustand kirchlichen Lebens gemessen an seiner Liturgie zu ergründen.

1. Rückblick

Das Konzil hatte mit einer Formulierung von klassischer sprachlicher Prägnanz die Liturgie als „culmen et fons" des kirchlichen Lebens bezeichnet, als „Höhepunkt, dem das Tun der Kirche zustrebt, und zugleich als Quelle, aus der all ihre Kraft strömt"[1]. Die vorausgehende Liturgische Bewegung wurde als „ein Hindurchgehen des Heiligen Geistes durch seine Kirche"[2] bezeichnet. Es gab in der Zeit des Konzils und unmittelbar danach viel, ja fast ausschließlich Euphorie betreffend die Liturgiereform und ihre erhofften Auswirkungen auf eine kirchliche Erneuerung. Vierzig Jahre später haben die deutschen Bischöfe in einem Hirtenwort zur Liturgie eine generell positive Bilanz betreffend das seither Geschehene gezogen.[3] Das Hirtenwort benennt als gute Früchte der seither erfolgten Entwicklung die Verstärkung einer „actuosa participatio" als einer bewussten und tätigen Teilnahme der Gläubigen am Gottesdienst durch erweiterte Einführung der Volkssprache, durch die Vereinfachung der Riten, durch die Einbeziehung vielfältiger Laiendienste in den Gottesdienst, durch die Betonung von Wortgottesdienst und Stundengebet, sowie durch die Neuordnung der Feier der Sakramente wie Taufe, Firmung usw. All das sei selbstverständlich geworden und sei vielleicht schon wieder in Gefahr zu blasser Gewohnheit zu werden, schrieben die deutschen Bischöfe. Sie fügten aber die Mahnung hinzu, es mögen jene Gläubigen nicht übersehen werden, die unter den liturgischen Veränderungen leiden, weil ihnen die früheren Formen Heimat bedeutet haben.

Diesem generell positiven Urteil über die Liturgiereform standen und stehen bekanntlich differenziert oder auch undifferenziert kritische oder auch generell ablehnende Urteile gegenüber.

Die schärfste Ablehnung hat wohl der deutsche Tiefenpsychologe und Soziologe Alfred Lorenzer in seinem polemischen Buch „Das Konzil der Buchhalter" aus dem Jahr 1981

[*] Es handelt sich hier um den Eröffnungsvortrag auf dem XXVII. Simposio Internacional de Teología „La liturgia en la vida de la Iglesia", gehalten am 26.4.2006 in Pamplona.

[1] II. VATICANUM, SC 10.

[2] Ebd. 43.

[3] Vgl. Pastorales Schreiben: Mitte und Höhepunkt des ganzen Lebens der christlichen Gemeinde. Impulse für eine lebendige Feier der Liturgie. 24. Juni 2003. Hg. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 2003 (Die deutschen Bischöfe 74).

formuliert.[4] Professor Lorenzer war kein Mitglied der Kirche. Er hat aber als Kulturphilosoph den Verlust an numinoser Qualität der Liturgie und den Verlust an Gestalt, vor allem an schöner Gestalt, bezogen auf Sprache, Gebärde, Kleid, auf Altäre und den Ritus im Ganzen als schwerwiegenden Kulturbruch, als Zerstörung der Sinnlichkeit eingeschätzt und polemisch darauf reagiert. Diese schroffe Kritik ist ein zwar unbequemer und vielfach auch ungerechter, aber doch ein produktiver Stachel. Sie kann und darf wie ähnliche Kritik von anderen Seiten nicht zu einer Umdrehung der postkonziliaren Liturgiereform führen. Sie könnte aber die Liturgie heute und morgen aus mancher nicht bemerkten oder nicht zugegebenen Verflachung herausführen.

Eine ähnlich schroffe Kritik aus jüngster Zeit kommt vom erfolgreichen deutschen Schriftsteller Martin Mosebach in seinem Buch „Die Häresie der Formlosigkeit".[5] Ohne liturgiewissenschaftliche und sonstige fachtheologische Kompetenz polemisiert Mosebach als wieder zum Glauben gekommener Katholik mit vielen Übertreibungen, aber doch mit hoher ästhetischer Kompetenz gegen den Verlust an Form, Gestalt, Schönheit und mystischer Tiefe in vielen Gottesdiensten.

Die Relecture des Buches von Lorenzer und die Lektüre des Buches von Mosebach ist Liturgikern und Pastoraltheologen aus dem schon genannten Grund zu empfehlen.

Freilich kann im Blick auf diese Kritik und auf heutige Defizite der Liturgie der Zustand der Liturgie vor dem II. Vatikanischen Konzil nicht generell verklärt werden. Wenn ich heute erschrocken bemerke, wie vielerorts Scharen von Katholiken zur Kommunion strömen, während die Beichtstühle verödet sind, dann vergesse ich nicht, dass während meiner theologischen Studienzeit vor 45 Jahren beim sonntäglichen Hochamt in der Kathedrale die Kommunion nur an einem Seitenaltar gespendet wurde und dass es üblich war, die Messe vor dem ausgesetzten Allerheiligsten zu feiern oder während der Messe den Rosenkranz zu beten. Gegen diese Missbräuche hatte schon der heilige Papst Pius X. kritisch gesagt: „Ihr sollt nicht in der Messe beten. Ihr sollt *die* Messe beten."

Dennoch war diese vorkonziliare Liturgie im Ganzen gesehen ein Kunstwerk. Sie war schön durch die Sinnenhaftigkeit 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, eines Kunstwerks 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 zumeist nur in Umrissen vorausgesehen hatte. Dazu hat der indessen verstorbene Schriftsteller

[4] Vgl. A. Lorenzer, Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik. Frankfurt 1981. Taschenbuchausgabe: Frankfurt 1984.

[5] Vgl. M. Mosebach, Die Häresie der Formlosigkeit. Die römische Liturgie und ihr Feind. Wien – Leipzig 2002.

und Psychotherapeut Manès Sperber generaldiagnostisch gesagt: „Unsere Epoche ist die redseligste von allen. Sie äußert sich unaufhörlich, bringt sich aber dennoch nicht zu Wort."

2. Rundblick

Von weitaus größerem Gewicht als die Kritik von Alfred Lorenzer und Martin Mosebach am Zustand postkonziliarer Liturgie ist die vom gegenwärtigen Heiligen Vater, Papst Benedikt XVI., als Kardinal über Jahre wiederholt geäußerte Kritik, die schließlich in seinem Buch „Der Geist der Liturgie" aus dem Jahr 2000 zusammengefasst wurde. Der Kardinal hat im Lauf der Jahre mehrmals gesagt, es sei in einigen Bereichen eine Reform der postkonziliaren Liturgiereform nötig. Eine solche „Reform der Reform" kann gewiss nicht einfach als eine Umdrehung der Richtung dieser Reform gemeint sein. Es geht auch nicht nur um dramaturgische Details, um mehr Schönheit, um edlere Gestalt, um weniger Reden und mehr heiliges Schweigen in der Liturgie. Es geht also nicht nur um eine bessere Einübung in eine „ars celebrandi", obwohl dies alles sehr wünschenswert, ja notwendig ist.

Der Kardinal Ratzinger und nunmehrige Papst meinte Tieferes, wenn er von einer Reform der Liturgiereform gesprochen hat. Es geht um eine „innere Reform". Kardinal Ratzinger hat wiederholt vor der Gefahr gewarnt, dass eine liturgische Gemeinde sich selbst feiert, statt sich auf Gott hin zu transzendieren: Liturgie ist Gottesdienst als „Dienst Gottes am Menschen. Christus selbst ist der *erste* Handelnde in jeder liturgischen Feier", sagt das Konzil in seiner Konstitution „Sacrosanctum Concilium". In Predigt, Katechese, Religionsunterricht und in der Gestaltung der liturgischen Feier selbst müsste deutlich gemacht werden, dass Liturgie zuallererst ein Geschenk der transzendenten Gnade ist. Die Gestalt der Liturgie liegt daher nicht einfach im Ermessen der Liturgen und der liturgischen Gemeinde. Man kann und darf diese Gestalt nicht kneten wie Wachs. Nicht alles, was hier gut gemeint sein mag, ist wirklich gut und tolerabel. Nur wenn in der Liturgie Gott mit seiner Gnade dem Menschen begegnet und wenn dieser Mensch sich der Gnade öffnet, dann geht dieser Mensch verwandelt aus dem Gottesdienst hervor. Liturgie ist also von Seiten der hier feiernden Menschen zuerst eine Selbstüberschreitung auf Gott hin und erst dann und davon umgriffen auch eine Selbstüberschreitung hin zu den Mitchristen in der feiernden Gemeinde. Eine liturgische Gemeinde würde sich vor allem dann selbst feiern, wenn ihr Sensorium für die Dimension des Heiligen drastisch geschrumpft wäre. Je radikaler dagegen die Liturgie sich Gott zuwendet, desto mehr Kraft wird ihr auch für die Liebe zu den Menschen und zu ihrer Welt gegeben sein.

Liturgie ist also Antwort auf ein Wort, das Gott zuerst gesagt hat. „Nicht wir haben Gott zuerst geliebt, sondern er hat uns geliebt und hat uns seinen Sohn gesandt als Sühneopfer für unsere Sünden", lesen wir im 1. Johannesbrief des Neuen Testaments (1 Joh 4,10).

Beim Mitteleuropäischen Katholikentag, der im Jahr 2004 Pilger aus acht Ländern in Mariazell zusammengeführt hat, haben die Bischofskonferenzen dieser Länder eine gemeinsame Botschaft an die Katholiken ihrer Länder gerichtet. Über die Liturgie als Antwort des Menschen an Gott heißt es in dieser Botschaft der Bischöfe unter dem Titel „Beten lernen und beten lehren": „Europa wird nur gesegnet sein, wenn es hier viele Menschen gibt, die miteinander und auch einzeln beten und so Gott eine lobende, dankende und bittende Antwort auf das Wort geben, das er durch Schöpfung und Erlösung immer neu zu uns spricht. Unsere Pfarrgemeinden und Gemeinschaften sollen noch mehr Schulen des Gebetes werden. Heiligkeit und Schönheit als Teilhabe am Glanz Gottes müssen die Liturgie wieder stärker prägen."

Ein Rundblick auf den Zustand der Liturgie im deutschen Sprachraum und wohl ebenso in Spanien oder Irland gibt Anlass zu vielerlei Freude wie auch erheblicher Sorge. Das Erfreuliche kommt im eingangs erwähnten Hirtenwort der deutschen Bischöfe nachdrücklich zur Sprache. Ich habe die dort aufgezählten positiven Früchte des Konzils schon genannt.

Unübersehbar ist die Tatsache, dass die Zahl der regelmäßig am Sonntagsgottesdienst teilnehmenden Katholiken seit dem Konzil und nochmals in den letzten zehn Jahren stark gesunken ist. In Ländern wie Österreich versammelt zwar nach wie vor keine Gemeinschaft an jedem Sonntag so viele Menschen zu einer gemeinsamen Feier, wie die Katholische Kirche es vermag. Schadenfroh klingende Medienberichte, die vor einigen Jahren mitteilten, dass die Gesamtzahl der Dominicantes in Österreich unter die Eine-Million-Marke gesunken sei, ignorierten jene vielen Faktoren, die unsere ganze Gesellschaft insgesamt in Partikularisierung und Individualisierung treiben. Die Vitalität unserer Kirche kann daher nicht mehr so klar wie früher am Parameter des regelmäßigen Kirchganges gemessen werden, so sehr wir uns auch bemühen müssen, die uns anvertrauten Christen dazu zu motivieren.

Es gibt aber auch heute vielerorts volle Kirchen, bei freilich insgesamt weniger Eucharistiefeiern, und es gibt Gemeinden, in denen die Zahl der Mitfeiernden deutlich im Steigen ist. Grund dafür ist meistens nicht ein besonders ausgeprägter liturgischer Aktionismus, sondern eine gediegene Predigt, eine kultivierte Kirchenmusik ohne Konkurrenz zwischen Gemeinde und Chor und ein achtsamer Umgang mit der Dramaturgie der Liturgie und mit ihren heiligen Zeichen – kurz gesagt: eine gut ausgeprägte „ars celebrandi", die beseelt ist von einer großen Liebe zu Gott und den Menschen.

3. Ausblick

Wie wird sich die Zukunft unserer katholischen Liturgie mit der Eucharistie als Herzstück gestalten? Manche Liturgen und ihre Gemeinden hielten und halten die Veränderungen im Gefolge des II. Vatikanischen Konzils für viel zu wenig weit reichend. Sie wollten oder wollen mehr Freiräume für Kreativität und Pluralität. Dementgegen hat Papst Johannes Paul II. in seiner Enzyklika „Ecclesia de Eucharistia" gesagt: „Leider ist zu beklagen, dass es, vor allem seit den Jahren der nachkonziliaren Liturgiereform infolge einer falsch verstandenen Auffassung von Kreativität und Anpassung *nicht an Missbräuchen gefehlt hat*, die Leiden für viele verursacht haben. [. . .] Ich verspüre deshalb die Pflicht, einen innigen Appell auszusprechen, dass die liturgischen Normen in der Eucharistiefeier mit großer Treue befolgt werden. [. . .] Die Liturgie ist niemals Privatbesitz von irgend jemandem, weder des Zelebranten noch der Gemeinde"[6]. Soviel aus dem Schreiben des verstorbenen Papstes.

Die Ankündigung einer römischen Instruktion als Korrektur gegen einige Missbräuche hat im Jahr 2003 im deutschen Sprachraum vorsorgliche Aufregung verursacht, die mit Hilfe von Medien intensiviert worden ist. Bischöfe, darunter Kardinal Joachim Meisner, haben klargestellt, dass der Dienst von Ministrantinnen und Laienchristen als Helfer bei der Kommunionspendung hierzulande nicht in Frage steht. Ich selbst bin davon überzeugt, dass es heute nicht um eine Umdrehung der nachkonziliaren Liturgiereform gehen kann – etwa durch einen generellen Verzicht auf eine „Celebratio versus populum" oder auf die Hand-

[6] Papst Johannes Paul II., Enzyklika „Ecclesia de Eucharistia" (17. April 2003), Nr. 52 (= VApS 159).

kommunion –, dass es aber eine Reintegration vergessener oder verdrängter Perspektiven und Elemente der Liturgie, zumal der Eucharistiefeier geben könnte, ja sollte. Es ginge dabei um die verstärkte Wiederentdeckung des Heiligen, weiters um eine Ausgewogenheit im Verständnis von Eucharistie sowohl als Opfer wie als Mahl, ebenso um eine Ausgewogenheit zwischen den unersetzbaren Aufgaben der Träger des Weihesakraments und den Aufgaben der zum allgemeinen Priestertum gerufenen Getauften und schließlich um die Wiedergewinnung einer „ars celebrandi", welche die Liturgie vor Banalisierung, vor einem Verlust von eschatologischer Kraft sowie von Gestalt und Schönheit bewahren hilft. All das steht freilich nochmals unter dem Vorbehalt, dass Liturgie ohne glaubende Liebe zu Gott und zu den Menschen ihre Fruchtbarkeit verliert. Wo aber solche Liebe gegeben ist, dort kann Liturgie auch etlichen Kitsch vertragen, wenngleich solcher Kitsch nicht wenigen sensiblen Suchenden den Weg über die Schwelle zur Liturgie erschweren oder sogar blockieren kann und daher als solcher erkannt und beseitigt werden sollte. Dazu wäre die schon genannte „ars celebrandi" berufen.

Im Folgenden soll auf einige Desiderate für die Zukunft der Liturgie ein wenig näher eingegangen werden. Nötig wäre nach meiner Überzeugung besonders:

Stärkere Hinwendung zur Dimension des Heiligen

In einem Beitrag über Albert Camus, der vor über 90 Jahren geboren wurde, erinnerte eine deutsche Tageszeitung an ein Bekenntnis dieses großen Literaten, den man als „bekümmerten Atheisten" bezeichnet hat. Camus sagte: „Ja, ich habe einen Sinn für das Heilige". Er fragte in seinem Roman „Die Pest": „Kann man ohne Gott ein Heiliger sein?" und fügte hinzu: „Das ist das einzig wirkliche Problem, das ich heute kenne". Vielleicht könnte eine Relecture des Werkes dieses heute wenig genannten Literaturnobelpreisträgers ein Umweg zur vertieften Befassung der katholischen Theologie mit der Kategorie des Heiligen sein. Es sollte hier zu denken geben, dass es in den Jahren 1977 und 1984 unter starker Einbeziehung protestantischer Theologen je eine umfassende interdisziplinäre Befassung mit dem Heiligen gegeben hat. Die Ergebnisse wurden von Carsten Colpe unter dem Titel „Die Diskussion um das ‚Heilige'" und von Dietmar Kamper und Christoph Wulf unter dem Titel „Das Heilige – Seine Spur in der Moderne" herausgegeben. Beide Male waren aber katholische Theologen nicht beteiligt.

Die Heiligkeit, von der hier geredet wird, ist zutiefst nicht nur eine moralische, sondern darüber hinaus eine ontologische Realität. Die Begegnung mit dem Heiligen verlangt eine Balance zwischen Nähe und Distanz. Sie braucht Ehrfurcht und entzieht sich dem Zugriff jeder Banalität.

Über dieses Heilige als unverzichtbare Kategorie von Liturgie sagt das Konzil in Artikel 7 von „Sacrosanctum Concilium", dass jede liturgische Feier als Werk Christi, des Priesters, und seines Leibes, der Kirche, in vorzüglichem Sinn heilige Handlung ist, deren Wirksamkeit von keinem anderen Tun der Kirche an Rang und Maß erreicht wird.

Liturgie als Stellvertretung

In einem Gebet im Rahmen der Gabenbereitung der Messe wurde vor dem Konzil gesagt: Wir bringen dieses Opfer dar „pro totius mundi salute", also für das Heil der ganzen Welt. Hier kam also an einem nicht zentralen Platz das Thema der Stellvertretung als ein Wesensprinzip von Liturgie zur Sprache, und dieses Wesensprinzip war und ist ja auch sonst wie ein Webmuster im Gefüge dieser Liturgie enthalten.

Wenn Gottesdienstgemeinden heute mancherorts drastisch schrumpfen, dann drohen sie einer depressiven Grundstimmung zu verfallen. Statt sich derer zu freuen, die hier mitein-

ander vor Gott versammelt sind, denkt man bekümmert bis vorwurfsvoll an die vielen Abwesenden. Hier sollte es eine Umkehr der Perspektive geben. Man soll, ja man muss bei der Messe auch an die abwesenden Getauften und darüber hinaus auch an die nicht Getauften denken und für sie beten, aber eben nicht bloß bekümmert, sondern in Wort und Geist des II. Eucharistischen Hochgebetes, in welchem der Priester zu Gott sagt: „Wir danken dir, dass du uns erwählt hast, vor dir zu stehen und dir zu dienen". Diese Erwählung ist auch ein Auftrag zur Stellvertretung für andere vor Gott. Die Entwicklung einer Theologie und Spiritualität solcher Stellvertretung wird für die Kirche in Ländern wie den unseren angesichts sich vermehrender Diasporasituationen immer wichtiger. Ein bedeutender Beitrag dazu ist die Habilitationsschrift des Bonner Dogmatikers Karl-Heinz Menke, erschienen 1991 im Johannes Verlag des verstorbenen Kardinals Hans Urs von Balthasar unter dem Titel „Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie".

Unvergessen bleibt mir in diesem Zusammenhang eine drei Stunden dauernde Vesperliturgie, an der ich am Vorabend des orthodoxen Epiphaniefestes im Jänner 1981 in der zum Moskauer Patriarchat gehörenden Kirche der russischen Mission in Jerusalem teilnahm. Das Haus glich einer Festung, weil es damals Terrordrohungen gegen die orthodoxe Präsenz an einigen Orten mit großer jüdischer wie christlicher Tradition gegeben hatte. Der mich begleitende Professor der Ostkirchenliturgie, ein italienischer Benediktiner und Freund der Orthodoxen, wusste das Codewort für den Einlass. Ein Erzpriester, ein Diakon und einige Nonnen feierten angesichts einer Gemeinde von nur einem Dutzend Christen, die alle nicht der russisch-orthodoxen Kirche angehörten, eine Liturgie in Kraft und Herrlichkeit mit einer solchen Intensität, als wären sie in einer überfüllten Kathedrale. Wie kommt es, dass diese bedrängte kleine Schar eine solche spirituelle Kraft aufbringt, fragte ich meinen Begleiter. Seine Antwort lautete: „Sie vertreten ganz Russland an den Heiligen Stätten in Jerusalem und das hält sie aufrecht".

Entfaltung der eschatologischen Dimension von christlicher Liturgie

Das Desiderat, darüber nachzudenken und zu sprechen, liegt besonders im Advent, am Anfang eines neuen Kirchenjahres, nahe. Die dreigliedrige Akklamation nach den Konsekrationsworten der Eucharistiefeier spricht in ihrem dritten Teil den erhöhten Christus mit den Worten „bis du kommst in Herrlichkeit" an. Und am Schluss des Gebets nach dem Vaterunser bittet der Priester um Bewahrung vor Verwirrung und Sünde, damit der Gemeinde, der Kirche überhaupt die eschatologische Ausgespanntheit auf die Vollendung durch und bei Christus nicht verloren geht, sondern damit sie voll Zuversicht sein Kommen erwarten kann: „exspectantes beatam spem et adventum salvatoris nostri Jesu Christi".

Durch Jahrhunderte haben die Christen ihre Kirchenräume zumeist nach Osten ausgerichtet und dorthin gewendet gebetet. Das kosmische Morgenlicht war ihnen Symbol für Christus, das Licht ihres Lebens und der Welt überhaupt. Die Preisgabe dieser Symbolik bei der Liturgiefeier macht es Christen gewiss nicht leichter, den klugen Jungfrauen und den wachenden Knechten, von denen Jesus im Evangelium spricht, ähnlicher zu werden. Darauf hat Kardinal Joseph Ratzinger wiederholt hingewiesen.

Die Reduktion der eschatologischen Dimension in der heutigen Liturgie drängt zu engagiertem Nachdenken darüber, wo es im Leben durchschnittlicher Christen heute einen „Sitz im Leben" für eine adventliche Haltung gibt. Ohne eine solche eschatologische Ausgerichtetheit wird ja viel christliches Salz schal.

Verstärkte Achtsamkeit auf Kunst und auf Kultur im weiteren Wortsinn

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 Zion ausgeht: auch von der Kirche als dem neuen Sion. Dieses Gespräch mit Kunst könnte die Liturgie einem heilsamen Fegefeuer unterziehen, das viele Schlacken aus Wort, Gebärde, Musik, Gestalt und Raum beseitigen würde. Das Wissen betreffend das Ringen um das Wort bei Dichtern und Schriftstellern, wie z. B. Paul Celan oder Ingeborg Bachmann, könnte eine läuternde, entbanalisierende Wirkung auf das Wort der Predigt, der Fürbitten und auch der Bibelübersetzung haben. Das Ringen um Gestalt bei bildenden Künstlern und Architekten würde zu einer kritischen Anfrage an den Liturgen und die liturgische Gemeinde werden, ob sie achtsam genug mit Wort, Symbol und Ritus umgehen.

Was den liturgischen Gestaltverlust betrifft, so bezieht er sich insbesondere auch auf die Paramente, auf die Dekoration vieler neuer Altäre und auf die Sprachkultur bzw. Unkultur vieler Zelebranten, zumal beim Hochgebet der Messe. Das liturgische Kunsthandwerk betreffend Paramente, aber auch Leuchter, Kruzifixe und Kelche ist im deutschen, romanischen und slawischen Sprachraum weitgehend kraftlos geworden. Der Sinn für Qualität ist bei Herstellern und Kundschaft schwer gestört. Angebot und Nachfrage sind angesichts fehlender Alternativen in einer gemeinsamen Schlinge des Untermittelmaßes gefangen. Vatikan und Bischofskonferenzen müssten wahrscheinlich einige „ars liturgica"-Firmen gründen oder übernehmen und Musterbücher für Qualitätsvolles und zugleich finanziell Erreichbares anbieten, um der Liturgie zu helfen, edle Einfachheit statt Kitsch zurückzugewinnen.

Intensivierte Befassung mit heiligen Zeichen in Liturgie und Alltag

Es geht hier um Symbole, die das Leben und den Glauben tragen und deren Verblassen oder Vergessen besonders auch die Liturgie, ihre Substanz und ihre Gestalt gefährden. Ein inkompetenter und nicht eingeübter Umgang mit solchen Zeichen und ihrem Miteinander und Ineinander trägt zur Banalisierung des Gottesdienstes und des Lebens überhaupt bei. Vor der Beschleunigung vieler Lebensvorgänge und zumal vieler Arbeitsvorgänge durch immer neue Technologien mussten Kunsthandwerker bei der Findung und Schaffung solcher Zeichen oft in schwerer Handarbeit mit dem dafür nötigen Werkstoff ringen. Das führte zur Schärfung des Instinktes für eine dem Material und der dramaturgischen Situation angemessene Gestalt etwa eines liturgischen Kleides oder eines Kultgerätes und erschwerte das Eindringen von Kitsch in Liturgie und profanes Leben. Technik erspart heute dieses Ringen und so ist der Instinkt, der Sinn für Form und Gestalt vielen Menschen, zumal auch vielen Kunsthandwerkern und anderen Verantwortlichen für Raum, Dramaturgie und Gerät von Liturgie weitgehend verloren gegangen. Wo dennoch Echtes gelingt, findet es meistens breite Akzeptanz. Viel enger ist aber der Kreis derer, die solches Echte selbst schaffen und erklären können.

„Wer weiß noch wirklich, was die Dinge sagen – Brot und Wein, Öl und Salz, Glocke und Buch, Altar und Turm und dazu die liturgischen Gebärden von der Handauflegung bis zum betenden Sich-Ausstrecken auf dem Boden?", so hat Hans Urs von Balthasar im Vorwort für mein Buch „Heilige Zeichen" gefragt, das 1990 in Spanische übertragen wurde und bei Herder in Barcelona veröffentlicht wurde.

Rückbesinnung auf das Prinzip „Einübung" für den Gottesdienst

Das Prinzip „Einübung" hatte in der Zeit nach 1968 in der Gesellschaft und weithin auch in der Kirche einen schlechten Klang. Es gab so etwas wie einen Kult der Spontaneität. Nur in Sport und Musik galt das Üben als unverzichtbar. Gelitten hat dadurch besonders auch die Liturgie. Indessen wird auch im Blick auf die Liturgie wieder bewusster, dass es hier einer gewissen Einübung bedarf, wenn Schlampigkeit bis hin zur Banalisierung abgebaut werden soll. 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 ist umso schwieriger, je vielfältiger in Bezug auf Lebensalter und andere Lebensverhältnisse eine liturgische Gemeinde konstituiert ist. Junge Menschen gähnen öfters noch dann, wenn älteren Menschen angesichts der Frequenz des Neuen fast schon der Atem ausgeht. Vor dem Konzil war Liturgie viel stärker von Wiederholung als von Abwechslung geprägt. Das zur „Variation" hin ausschwingende Pendel hat sich 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 und geistlich wohnen wollten. Oft fehlte das Neue paradoxerweise eben dort, wo es einen unbestrittenen Platz hat, nämlich in einer gut vorbereiteten Predigt. Seither ist vieles besser geworden. Mehr Einübung bei Zelebranten, Ministrierenden, Lektoren, usw. wäre aber auch heute in vielen Gemeinden geboten. Liturgie ist auch Theater im besten Sinn dieses Wortes, heiliges Spiel vor Gott. Kein säkulares Theater kommt ohne reichlichen Einsatz des Prinzips „Übung", „Einübung" aus. Es muss daher erstaunen, dass man gerade in der Kirche rings um den Altar „versus populum" trotz vielfältiger Kommunikation der Gemeinden und zumal auch der Priester mit Hochkultur in Gestalt von Konzert und Bühne glaubt, fast ohne Übung auskommen zu können. Liturgieverantwortliche sollten immer wieder versuchen, sich die Brillen eines ästhetisch sensiblen, religiös suchenden Mitchristen oder eines Agnostikers aufzusetzen, der an der Schwelle von Kirchenraum und Gottesdienst negativ darüber staunt, wie manche Liturgen mit dem Heiligsten umgehen, das ihnen anvertraut ist. So wird eine missionarische Chance meist ahnungslos vertan.

Ich komme zum Abschluss dieses Referates. Das II. Vatikanische Konzil hat die Dimensionen der kirchlichen Liturgie ausgemessen, indem es von Liturgie als Quelle und Gipfel kirchlichen Handelns sprach. Diese für viele versiegelte Quelle immer wieder aufzudecken und offen zu halten und vielen Menschen den Weg zum Gipfel zu weisen und sie dabei zu begleiten, ist ein Dauerauftrag für alle, die Liturgie deuten, vorbereiten, gestalten und feiern. Möge auch von diesem Symposion in Pamplona viel Kraft dazu ausgehen.

Peter Paul Kaspar, Linz

Zwischen Kirchendienst und Gottesdienst – Mozarts geistliche Musik[*]

Wolfgang Amadeus war in seiner Salzburger Zeit im Dienst des Fürsterzbischofs und als Musiker am Dom ein – Kirchendiener. Die Musik, die er schuf, war dem Gottesdienst zugeeignet – also Gottesdienst. Die Kirche auf Erden – Gott im Himmel. Zwischen Kirchendienst und Gottesdienst – in einem genauen Sinn dieser Worte – ist seine geistliche Musik entstanden. In diesem Spannungsfeld ist sie zu bedenken:

Mozart als Kirchendiener

Mozarts geistliche Musik ist kein unproblematisches Feld. Wir wissen heute, dass Mozarts Glaube keineswegs unkritisch und unproblematisch und dass sein Lebensstil für eine kirchentreuen Katholiken seiner Zeit nicht gerade vorbildhaft war. Auch wurden seine privaten Späße, seine deftigen, anal-erotischen Briefe und viele anderen Details seiner Biographie von den geistlichen Herren und frommen Damen seither gerne verschwiegen und aus seiner Vita retuschiert. Andrerseits könnte man auch sagen, dass der ganze und ungeschönte Mozart samt seinen Schwächen und Obsessionen uns wenigstens menschlich näher ist als die fehlerfrei glatt gebügelte Vita eines kanonisierten Heiligen. Haben wir doch allesamt unsere Fehler und Schwächen und bedürfen der Nachsicht der Zeitgenossen, vielleicht auch der Nachwelt.

Dazu kommt, dass Mozarts letzter fürsterzbischöflicher Dienstgeber zwar ein hoch stehender Hierarch, doch auch ein eitler und herrschsüchtiger Vorgesetzter war, der Mozarts einzigartige Begabung nicht erkennen konnte und ihn daher reichlich überheblich behandelte. Die Gilde der Musikfreunde hat ihn dafür in der historischen Nachrede ohnehin reichlich abgestraft. In dieser Auseinandersetzung zwischen einer musikalischen Jahrhundertbegabung und einem unsensiblen Feudalherren wird wieder einmal deutlich, dass es keineswegs zwingend ist, im kirchlichen Intensivsegment – wie man es heute nennen würde – ein guter und gläubiger Christ zu sein. Fast möchte man das Gegenteil folgern: Es ist nicht immer leicht, im Schatten der Kathedralen und im Dunstkreis der Kirchenfürsten seinen guten Glauben zu bewahren.

Auf der anderen Seite erfreut sich Mozarts geistliche Musik seit ihrer Entstehung ohne Unterbrechung großer Wertschätzung bei Gläubigen und Kunstsinnigen. Das ist nicht selbstverständlich, wenn man bedenkt, dass bis zu jener Zeit die meisten Musikwerke mit dem Tod ihres Schöpfers verklungen und vergessen waren. Erst im 19. Jahrhundert begann das, was wir heute eine historisierende Musikpflege nennen könnten – also die Aufführung der Musik verklungener Epochen. Verkürzt könnte man sagen, dass bis ins 19. Jahrhundert hinein fast nur „moderne" – also zeitgenössische – Musik zu Gehör gebracht wurde. (Würden wir das heute noch tun, blieben unsere Konzertsäle ziemlich leer.) Mozart war wohl der erste Komponist, dessen Musik seit ihrer Entstehung ungebrochen erklingt – ein musikalischer Best- und Longseller in einem.

[*] Die Festrede zur Eröffnung der Ausstellung „Zwischen Himmel und Erde. Mozarts geistliche Musik" im Salzburger Dommuseum wurde am 7. April 2006 im Salzburger Dom gehalten.

Die Diskrepanz zwischen einem nur mäßig frommen – wenn es vorsichtig gesagt sein soll – Komponisten und seiner ungebrochen berührenden und ergreifenden geistlichen Musik ist deshalb durchaus der Überlegung wert. Zudem wissen wir, dass die vollendeten Kirchenmusikwerke Mozarts in Erfüllung seiner Dienstpflichten in der Salzburger Zeit entstanden sind. In den zehn Wiener Jahren komponierte Mozart nur zwei unvollendete Messen: die große *Messe in c-moll* und die Totenmesse, das *Requiem*. Die einzige Ausnahme ist eine kleine, tatsächlich zu Ende komponierte Musikminiatur. Sie dauert nur 46 Takte und ist ein auffallend unauffälliges Chorwerk für einen befreundeten Chormeister aus Baden bei Wien.

Ein Freundschaftsdienst als Gottesdienst

Diese für Mozart einzigartige und ungewöhnliche Schlichtheit erklärt sich wohl aus den beschränkten Sangeskünsten des Badener Kirchenchores und hat wahrscheinlich ein musikalisches Vorbild bei Michael Haydn. Man möge bedenken, dass Kirchenchöre – also Laienchöre mit Bedarf an unkomplizierten Kompositionen – die damals noch nicht lange währende Schulpflicht voraussetzen. Denn erst als eine ganze Generation der Bevölkerung sozusagen „durchalphabetisiert" war, konnte es zu jener breiteren bürgerlichen Musikkultur kommen, der wir unsere Kirchenchöre und Gesangsvereine, die Konservatorien und Sinfonieorchester, die bürgerlichen Theater und Konzertsäle verdanken. Es muss also bedacht werden, dass Mozarts gesamtes Kirchenmusikwerk nicht für Kirchenchöre, sondern für professionelle Musiker – Kapellsänger und Instrumentalisten – komponiert wurde.

Allerdings mit dieser einzigen Ausnahme: Das schlichte und kurze Chorstück, von dem hier die Rede ist, mit sparsamer und ebenso schlichter Streicherbegleitung, erklang in Baden wahrscheinlich zum Fronleichnamsfest in Mozarts letztem Lebensjahr. Es ist vermutlich Mozarts einzige Kirchenmusik für Amateure – wie wir das heute nennen würden – und doch eines der berühmtesten Chorwerke überhaupt: *Ave verum corpus*. Da wir alle diese Musik vermutlich von Kindesbeinen an kennen, fällt uns gar nicht mehr auf, dass sie nicht sehr nach Mozart klingt. Menschen, die dieses Werk zum ersten Mal hören – doch wo gibt es die? – würden wahrscheinlich gar nicht auf Mozart tippen. Ein Unikat also in Mozarts gesamtem Werk – aber auch in seiner gesamten geistlichen Musik.

Dieses kurze Gelegenheitswerk Mozarts steht jedoch nicht nur stilistisch und von seinen technischen Anforderungen einzig da, sondern auch von der Entstehung und Motivation: Alle andere Kirchenmusik schrieb der Profi Mozart für Profimusiker in Erfüllung seiner Dienstpflicht oder gegen Geld. (Beim großen Messfragment in c-moll ist die Vorgeschichte allerdings nicht ganz geklärt.) Das *Ave verum* schrieb er für einen Freund und Liebhaber seiner Musik – und wahrscheinlich auch ohne Honorar. Um es zuzuspitzen: Das *Ave verum* schrieb er nicht im „Kirchendienst", sondern – wörtlich geredet – im „Gottesdienst". Wenn nämlich Nächstenliebe und Freundschaftsdienst der wahre Gottesdienst sind, haben wir Mozart in diesem Fall – wie man österreichisch sagen würde – beim „Pfusch" ertappt.

Dies ist – es sei zugegeben – eine zugespitzte Formulierung für einen Sonderfall: Denn anders als im berühmten *Ave verum* komponiert Mozart seine sonstige Kirchenmusik im Rahmen einer damals für Künstler üblichen Dienstverpflichtung. Das geschah ebenso professionell wie kunstvoll. In ihr Mozarts persönliche Frömmigkeit erklingen zu hören, ist wohl – im wörtlichen Sinn – ein frommer Wunsch. Wenn irgendwo Mozart und seine existentielle Gläubigkeit in der Musik mitklingt, dann am ehesten in seiner durch den Tod unvollendet gebliebenen Totenmesse. Aus seinem Umkreis wissen wir, dass der bereits erkrankte Komponist davon gesprochen haben soll, hier sein eigenes Requiem zu schreiben.

Gottesdienst als Gesamtkunstwerk

Man muss allerdings gar nicht Mozarts Frömmigkeit bemühen, um seiner Kirchenmusik einen besonderen Rang zuzusprechen. Denn Mozart war auf Grund seiner Erziehung, seiner hohen Bildung und seiner vielen Kirchendienste hinreichend mit dem vertraut, was in der gottesdienstlichen Musik zur Sprache kommt. Und zu seiner Zeit stand auch das barocke Hochamt im Reichtum seiner Formen, Symbole und Akteure in voller Blüte. Es war ein liturgisches Schau- und Hörspiel von höchstem Rang, ein in Jahrhunderten gewachsenes und von vielen – auch anonymen – Urhebern geschaffenes Gesamtkunstwerk aus Sprache und Musik, aus Architektur und Bildender Kunst, aus kunstvollen Gewändern und Geräten, aus bedeutungsschweren Symbolen und Gesten. Und man musste nicht jedes Detail verstanden haben, um das Ganze zu verstehen.

Für dieses umfassende Gesamtkunstwerk, ein – wie wir heute sagen würden – multimediales theatralisches Kultevent von hoher Qualität in der abendländischen Kulturgeschichte, schuf Mozart die Bühnenmusik. Wen es verschreckt, hier von Bühne zu hören, der blicke nur im Salzburger Dom und in vielen anderen Kirchen jener Zeit umher: Er wird die theatralische Ambition der Altaraufbauten inmitten weiter Zuschauerräume erkennen. Und in diesen Schau- und Hörräumen bewegten sich die Kleriker in den liturgischen Gewändern nach althergebrachtem Ritual in einer Dramaturgie, die auch niedere Dienste umfasste, von den Akolythen über die Chorknaben bis zum Ministrantenballett. (Allesamt männlich – allerdings.) Für dieses theatralische Ereignis schrieb Mozart – zu einem stets gleich bleibenden lateinischen Libretto – seine Messen. Bühnenmusik für das liturgische Schauspiel.

Diese Überlegung war notwendig, um Mozarts Kirchenmusik aus der Verlegenheit zu befreien, stets fromm gemeint sein zu müssen. Mozarts geistliche Musik verliert ihren hohen Rang keineswegs, wenn wir die Frage seines persönlichen Glaubens offen lassen. Und das mag man auch als Zeichen einer zeitgemäßen Toleranz erkennen, die es allmählich akzeptiert, wenn auch Zweifler und Andersgläubige nach Gott fragen, von Gott reden und nach Gott suchen. Denn gelegentlich mögen die Suchenden Gott näher sein, als jene, die glauben, ihn längst gefunden zu haben, – und auf Grund dessen meinen, über den Glauben anderer herrschen zu dürfen. Bibelkenner mögen die Anspielung auf ein Pauluswort erkannt haben: „Wir wollen nicht über euren Glauben herrschen, sondern eurer Freude dienen." (2 Kor 1,24) Und das lässt sich von Mozarts Kirchenmusik deutlich sagen: sie dient uns zur Freude.

Die Balance von Musik und Sprache

An dieser Stelle sei ein abschließender Exkurs in die Gegenwart gestattet: Wer heute an den Sonn- und Feiertagen ganz gewöhnliche und durchschnittliche Gemeindegottesdienste besucht, wird gerade diese Freude oft vermissen. Was sich in unseren Sonntagsmessen häufig abspielt, ist eine üppige Wortliturgie mit kleinen Häppchen pflegeleichter Musik. Wahrscheinlich bestehen diese Messen zu etwa 80 bis 90% aus Text und zu etwa 10 bis 20% aus Musik. (Wohlgemerkt: Es geht hier nicht um die Aufführung von Messen mit Chor und Orchester, die ja nicht in allen Kirchen und auch gar nicht wöchentlich leistbar wären, sondern um die „normalen Sonntagsgottesdienste".) Die heutige Musikpflege in vielen Gemeinden ist ähnlich ornamental wie der Blumenschmuck – klein und nett, ohne Aufwand und mit geringer Bedeutung. Jedoch – schroff gesagt: Musik und Gesang sind nicht Ornament der Liturgie – sie selbst sind Liturgie.

Seit der Liturgiereform vor vierzig Jahren hat sich, kaum bemerkt, eine Schwerpunktverlagerung ergeben: Aus der früheren Balance von Wort und Musik wurde eine verbale Vortragsveranstaltung mit gelegentlichen Gesangsstrophen. Natürlich war die Liturgiereform

samt der Einführung der Volkssprache richtig. Aber die Gesamtheit der liturgischen Handlung ist aus der jahrhundertelang erprobten Balance gekippt: Früher war nur das Evangelium und die darauf folgende Predigt deutsch – manchmal vor der Messe und etwa ein halbe Stunde lang. Die von Musik überlagerte oder in Musik ausgeführte lateinische Liturgie dauerte ebenfalls etwa eine halbe Stunde. Nicht nur quantitativ, sondern auch qualitativ gab es ein gewisses Gleichgewicht von zwei Sprechweisen, von zwei Arten der Rede: die Wortrede der geistlichen Texte – und die Klangrede der geistlichen Musik.

Vor diesem Hintergrund hat Mozart seine Kirchenmusik geschrieben. Wenn dieses Mozartjahr, wenn diese Ausstellung im Dommuseum und diese Stunde des Gedenkens an ihn und sein Werk einen tieferen Sinn und eine Konsequenz für die Zukunft von Liturgie und Kirchenmusik haben sollen, dann könnte es diese sein: Stellen wir die Balance zwischen Musik und Sprache wieder her!

Die Balance wiederherstellen

(1) Beschränken wir das Wort auf wenige, dafür aber gewichtige, sprachmächtige oder poetische Texte, und lernen wir wieder das Schweigen und die Stille auszuhalten – auch sie sind Teil der Liturgie. Widerstehen wir dem gegenwärtigen liturgischen Sprachkrebs, der sich in den vielen gut gemeinten Zwischentexten, frommen Anmutungen und den versprengten Predigtfragmenten ausbreitet.

(2) Geben wir der Musik wieder ihren Rang als Liturgie, als Klangrede, als die zweite, ganz andere Sprache des Gottesdienstes. Beschränken wir die Musik nicht auf das Gemeindelied mit ein paar Orgelakkorden, sondern pflegen wir die gesamte Breite des Alten und Neuen, sowohl im gemeinsamen Gesang als auch im Zuhören – das ja keineswegs passiv sein muss, wie viele meinen.

(3) Und beherzigen wir das Pauluswort, dass wir nicht über den Glauben herrschen, sondern der Freude dienen sollten. Das gilt sowohl für manche doktrinäre Predigt als auch für allzu detaillierte liturgische Anordnungen, ja auch für das freudlose Exekutieren des Vorgeschriebenen. Ein Gottesdienst, der bloß gehalten, nicht aber gefeiert wird, kann als misslungen gelten. Wo keine Freude aufkommt, verkommt die Frohe Botschaft zur Pflichterfüllung.

Es liegt mir ferne, Mozart zu einem Kirchenlehrer hochzustilisieren. Doch die ansteckende Lebensfreude seiner Musik vermag ohne Worte etwas zu bewirken, was in unserer heutigen Kirche selten geworden ist: Lebensfreude und Trost. In einer Kirche, die manchmal so wirkt, als habe sie das Lachen verlernt und als könne sie den Menschen in ihrer Not kaum Trost bringen, schenkt Mozarts Musik beides. Die reichlich humorlosen Cäcilianer des 19. Jahrhunderts haben Haydn und Mozart wegen ihrer lebensfrohen Heiterkeit verpönt – die *Missa brevis in D-Dur* ließen sie wegen ihrer Schlichtheit mit Nachsicht gerade noch gelten. Mozart mag mit seinem kritischen Glauben und seiner aufmüpfigen Art vielleicht ein wenig vorbildhafter Kirchendiener gewesen sein. Der Gottesdienst seiner lebensfrohen Musik schenkt uns heute noch Freude. Gottlob.

Gottlieb hieß er. Auf Theophilus wurde er getauft. Amadeus wird er genannt. Ein guter Name. Er und seine Musik sind ein Geschenk Gottes an uns – auch und gerade heute. Gott sei Dank.

Jakob Johannes Koch, Bonn

„Der Klerus unterbrach die Musik geräuschhaft . . .“

Die Problematik der Orchestermesse in erneuerter Liturgie am Beispiel W. A. Mozarts*

Hochamt in der katholischen Pfarrkirche einer deutschen Kleinstadt: „Mozarts ‚Waisenhausmesse‘ war ein Hörerlebnis. [. . .] Aber dem Zelebranten schien nicht bekannt zu sein, daß das Kyrie der Waisenhausmesse dreiteilig ist. Er versuchte bereits nach der ersten Fermate, seine Oration zu singen. Nach diesem Adrenalinstoß auf der Chorempore gelang das Gloria triumphal. [. . .] Schade, daß so grandiose Musik in der katholischen Liturgie kaum Stellenwert hat. Denn der [. . .] Klerus unterbrach das Spiel geräuschhaft.“[1] Dieses Zitat ist kein Fake, sondern nachzulesen in der „Saale-Zeitung Bad Kissingen“ vom 9. Juli 1997. Es führt exemplarisch auf unser Thema hin: Wie kann es heute gelingen, eine traditionelle Orchestermesse zum „integrierenden Bestandteil der feierlichen Liturgie“[2] werden zu lassen? Dass dies nicht überall glückt, dürfte unbestreitbar sein.

Freilich ist die Fragestellung nicht neu. An ihr haben sich schon viele Diskutanten abgearbeitet. Der Streit verharrt derzeit in einem halbherzigen Patt. Der vorliegende Artikel möchte kein Öl in die Glut gießen, die unter der Asche jahrelanger Debatten vielerorts noch glimmt. Aus dieser Asche soll vielmehr – um im Bild zu bleiben – der Phönix einer liturgisch-musikalischen Synergie aufsteigen. Dazu wollen die folgenden Betrachtungen am Beispiel der Messen Wolfgang Amadé Mozarts einige Impulse geben.

Eucharistie oder Konzertmesse?

Die obige Zeitungsnotiz lässt nur ansatzweise erahnen, welch heikles Spannungsfeld hier als Subtext mitschwingt. Idealbild des Rezensenten ist eine meisterlich musizierte Waisenhausmesse, dekorativ umrahmt durch ein möglichst dezentes „heiliges Schauspiel“ am Altar. Dem Liturgen hingegen scheint die Mozart-Messe nur Marginalie, nicht wichtig genug, um sich ernsthaft darauf einzulassen. Was sich in dem Zeitungsausschnitt wie eine Provinzposse ausnimmt, gewinnt auf höherer Dikussions-Ebene an Brisanz. Denn die Ritenkongregation und der von Papst Paul VI. zur Umsetzung der Liturgiekonstitution eingesetzte Liturgierat bestimmten 1967 in der Instruktion „Musicam sacram“: „Nichts ist feierlicher und schöner in den heiligen Feiern, als wenn eine ganze Gemeinde ihren Glauben und ihre Frömmigkeit singend ausdrückt. Deshalb soll die tätige Teilnahme des ganzen Volkes [. . .] eifrig gefördert werden. [. . .] Nicht zu billigen ist jedoch der Brauch, den ganzen Gesang [. . .] einem Sängerchor zuzuweisen und das Volk gänzlich von der Teilnahme am Gesang auszuschließen.“[3] Die Kongregation für den Gottesdienst und die Sakra-

* Dieser Beitrag wurde erstmals in „Musica Sacra“ 126 (2006) 78–81 veröffentlicht. Die Schriftleitung bedankt sich für die Abdruckerlaubnis.

1 Saale-Zeitung Bad Kissingen vom 9. Juli 1997.

2 II. VATICANUM, SC 112.

3 SACRA CONGREGATIO RITUUM et CONSILIUM AD EXSEQUENDAM CONSTITUTIONEM DE SACRA LITURGIA, Instructio de musica in sacra Liturgia „Musicam sacram“ (5.3.1967). In: AAS 59 (1967) 300–320; Art. 16. Deutsche Übersetzung (Auszug) zitiert nach: Dokumente zur Erneuerung der

mentenordnung bekräftigte dies 1987 noch einmal, indem sie anordnete, „[. . .] den Gebrauch von Werken einzuschränken, die aus einer Zeit stammen, in der die tätige Teilnahme der Gläubigen an der Liturgie noch nicht als eine Quelle wahrhaft christlichen Geistes [. . .] angesehen wurde“[4].

Zweites Vatikanum versus Settecento?

In mancherlei Hinsicht scheinen Mozarts Messen der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils zuwiderzulaufen, die ja die „tätige Teilnahme“[5] der Gläubigen in der Liturgie fördern und der Muttersprache mehr Raum geben wollte. Ertönt eine Mozart-Messe, ist der zuhörenden Gemeinde eine ganzheitlich-aktive Teilnahme nicht mehr möglich und muttersprachlich ist der vertonte Text auch nicht. Dies ist nicht weiter verwunderlich. Denn Wolfgang Amadé Mozart hat seine Messen für eine spätbarocke Gottesdienstgestalt komponiert, die Volkssprachlichkeit und „tätige Teilnahme“ im offiziellen Ritus nicht vorsah, sondern allenfalls in der Paraliturgie und auch dort nur ansatzweise. Dies änderte sich zwar ab 1782/83 bis zu einem gewissen Grad durch die josephinische Gottesdienstreform. Aber da hatte Mozart – mit Ausnahme der „Großen Messe“ c-Moll – alle seine Ordinariumszyklen bereits vollendet. Aufgrund der unterschiedlichen liturgischen und kirchenmusikalischen Kontexte von Spätbarock und 21. Jahrhundert sind für den heutigen Hörer nicht mehr alle musikalischen Aussagen und Merkmale der Mozart-Messen nachvollziehbar.

Heutige liturgische Reibungsflächen

Erklingen Mozarts Messen in der heutigen Messliturgie, kann es dazu kommen, dass die vor- und nachbereitenden Feier-Elemente überbetont werden. Die eigentlichen Kernriten können sich nicht mehr als Höhepunkte abheben. Der authentische liturgische Spannungsbogen droht durch einen musikalisch generierten, zweiten Spannungsbogen nivelliert zu werden. Denn bereits beim Eröffnungsteil (bis einschließlich zur Oratio collecta) werden die üblichen Proportionen verschoben. Liturgisch gesehen ist die Eröffnung eher untergeordnet. Musikalisch wird sie jedoch zu einem Hauptteil hochstilisiert. Der somit bereits in der Kyrie-Vertonung begonnene musikalische Spannungsbogen wird im anschließenden Gloria zu einem ersten Höhepunkt gesteigert. Der Wortgottesdienst hingegen (als „Tisch des Wortes“ wichtiges Korrelat zum „Tisch des Brotes“) findet musikalisch gesehen keine Beachtung. Lediglich das Credo, das gesprochen nur zwei Minuten dauert, erhebt Mozart vor allem in den Missae breves et solemnes und Missae solemnes zum Hochplateau des Ordinariumszyklus: In der dramatisch durchstrukturierten Ausfaltung der einzelnen heilsökonomischen Aspekte greift er der Anamnese des eucharistischen Hochgebetes vor und setzt damit einen Akzent, der im heute gültigen Ordo Missae so nicht vorgesehen ist. Überdies scheiden die in der erneuerten Liturgie üblichen affirmativen Gemeinde-Teile, in de-

Liturgie. Bd. 1: Dokumente des Apostolischen Stuhls 1963–1973. Hg. H. Rennings – M. Klöckener. Kevelaer 1983, 404–423, hier 409.

4 Sacra Congregatio pro cultu divino, Epistula ad Praesides Conferentiarum Episcoporum atque ad Praesides Commissionum Nationalium de Liturgia „De concentibus in ecclesiis“, Art. 6, in: Not. 24 (1988) 17–25; hier zitiert nach: Kongregation für den Gottesdienst, Erklärung über „Konzerte in Kirchen“ und Rundschreiben „Über die Feier von Ostern und ihre Vorbereitung“. Hg. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 1988 (VApS 81).

5 Vom Heiligen Stuhl approbierte Übersetzung des lateinischen Terminus „actuosa participatio“ (Liturgiekonstitution „Sacrosanctum Concilium“ Nr. 11; 14; 19; 21; 27; 41; 48; 50; 55; 79).

nen die Gemeinde aktiv den Glauben bekennt, bei Mozarts Credovertonungen aus, obwohl hier eigentlich in besonderer Weise das je persönliche Bekenntnis des Einzelnen (Credo) durch performatives Sprechen bzw. Singen einfließen sollte.

Während der eigentlichen Eucharistiefeier (vom Offertorium bis zur Postcommunio) kann die Darbietung einer Mozartmesse dazu führen, dass das eucharistische Hochgebet von der Textauslegung spätbarocker Frömmigkeit überlagert wird: Denn die von Mozart rezipierte Gattungstradition setzt im Sanctus einen aus heutiger Sicht überpointierten Akzent auf den Vorausblick in die himmlische Herrlichkeit, während der genuin akklamatorische Charakter weitgehend zurücktritt. Das Benedictus „weihnachtlich"-pastoralen Charakters bedeutet aus der Perspektive der erneuerten Liturgie ebenfalls eine theologische Engführung. Überdies droht die im Vergleich zum gesamten Hochgebet überproportioniert lange Sanctus-Benedictus-Vertonung die Einheit des Hochgebetes zu sprengen. Die Gemeindebeteiligung ist in der erneuerten Liturgie konstituierendes Merkmal des Sanctus – keine Frage, dass die Orchestermesse mit diesem Desiderat unvereinbar ist. Mozart gestaltet in vielen seiner Messen den Agnus-Dei-Satz als breit konzipiertes musikalisches Finale. Da das Brotbrechen in der heutigen Messfeier auf das kurze Brechen der Priester-Hostie reduziert ist, ergibt sich auch hier eine Missproportion.

Impuls 1: Festliche Kirchenmusik erfordert festliche Liturgie

Mozarts Werke sind trotz aller Referenz an gängige Gattungstraditionen durch und durch individuell, voll tiefen Ausdrucksgehalts. Sie haben ausgesprochen mystagogische Qualitäten. Da die Liturgie solcher Qualitäten heute mehr denn je bedarf, sollte man vor den musikliturgischen Problemstellungen nicht vorschnell kapitulieren. Der Theologe und Musikwissenschaftler Meinrad Walter hat recht, wenn er nicht nur danach fragt „[. . .] wie ‚liturgiefähig' heute Mozarts Musik noch ist, sondern auch danach, wie die Liturgie ‚mozartfähig' bleiben kann"[6]. Das ist provokant formuliert, meint aber nichts anderes als den Versuch einer echten Synergie von Liturgie und Kirchenmusik: Syn-ergeia als sich wechselseitig förderndes Zusammenwirken. Das heißt, dass sich Liturgie und Musik gegenseitig potenzierend auslegen, sich einander in das erhellende Licht der göttlichen Offenbarung rücken. Dies aber kann nur gelingen mit der Empathie und wechselseitigen Koordination aller liturgisch Verantwortlichen.

Liturge und Kirchenmusiker bilden im Optimalfall das Dramaturgenteam für die rechte Feier der liturgischen Handlung, griechisch „Drama". Die Binnendramaturgie des Gottesdienstes ergibt sich aus der gestuften Wertigkeit primärer und sekundärer Elemente. Diese müssen funktionsgerecht gestaltet und in wechselseitig stimmige Gewichtung gebracht werden. Vor allem Liturgen unterliegen oft dem Trugschluss, man müsse den zeitlichen „Mehraufwand", den die gottesdienstliche Darbietung einer Orchestermesse mit sich bringt, durch Straffung der liturgischen Riten und des Gemeindegesangs ausgleichen. Dabei ist es doch eine menschliche Grunderfahrung, dass sich dem, der von einem Ereignis innerlich ergriffen wird, Zeit und Raum entgrenzen. Das aber setzt voraus, dass der Festlichkeit der Orchestermesse auch eine dezidiert festliche Gestaltung der anderen Teile des Gottesdienstes entspricht. Der unbegleitete Kantorengesang erscheint im Verhältnis zur chorisch-orchestralen Credovertonung oft dürftig und sollte daher ebenfalls üppig begleitet werden. Neben einem ausladenden Sanctus mit Trompeten und Pauken wirkt ein kurzes, gesproche-

[6] M. WALTER, Brauchen wir „theologische Mozartforschung"? Eine kleine Skizze. In: MuK 75 (2005) 442–445, hier 445.

nes Hochgebet unangemessen beiläufig. Ein langes, kantilliertes Hochgebet entspricht dann der eucharistischen Wandlung als dem Höhepunkt der Messe wohl eher.

Impuls 2: Aktives Hören – vom Schlagwort zur Realität

Wofern man „actuosa participatio“ als pausenlose leibgeistige Aktivität aller Gottesdienstteilnehmer interpretiert, wäre eine Verbannung der Mozart-Messen aus der Liturgie in der Tat folgerichtig. Pausenloses Aktivsein der Gemeinde hieße aber, die Aktivität zum äußerlichen Aktivismus zu pervertieren. Die Liturgiereform hingegen wollte den Begriff der „actuosa participatio“ differenzierter verstanden wissen. Dies belegt wiederum die oben bereits zitierte Instruktion „Musicam sacram“: „Die Gläubigen sollen auch angeleitet werden, daß sie durch innerliche Teilnahme dahin gelangen, ihr Herz zu Gott zu erheben, wenn sie zuhören, was die Ministri oder der Sängerchor singen.“[7] „Actuosa participatio“ kann sehr wohl auch in der Weise „Aktiven Hörens“ verwirklicht werden, wenngleich dieser Begriff leider seit Jahrzehnten inflationär gebraucht wird. Viele führen ihn als Topos im Munde, aber nur wenige tun in praxi etwas dafür.

Albert Wellek (1904–1972), Gründervater der modernen Musikpsychologie, fordert, den musikalisch nicht Vorgebildeten vor dem Musik-Hören behutsame Hör-Anleitungen zu geben.[8] Die Gemeinde wird es als belebende Abwechslung empfinden, wenn die Predigt Aspekte der dargebotenen Musik aufgreift und Hör-Anleitungen im Sinne Welleks anbietet. Solche Hinführungen erfordern unleugbar rhetorische und pädagogische Fähigkeiten. Denn Mozarts Messen ebenso wie aller anderen kirchenmusikalischen Werke dürfen keinesfalls als Waffe des katechetischen Arsenals missbraucht werden. Eine vorgefertigte Deutung, die mit dem musikalischen Werk in Wahrheit nichts zu tun hat, wäre die gröbste Verfehlung musikalisch-liturgischer Mystagogie. Es geht vielmehr um „Mäeutik“, um „Hebammenkunst“ im Sinne Sokrates: Subtile Impulse sollen den Hörer dazu bringen, das Evidenzerlebnis aus sich selbst heraus zu entwickeln.

Aktives Hören ist übrigens auch für die ausführenden Musiker unerlässlich: Sie dürfen sich nicht damit begnügen, den Werktext in Melos, Rhythmus, Harmonie und Dymanik korrekt zu buchstabieren, sondern gleichzeitig müssen sie danach streben, aus der Musik das „Unerhörte“ heraus zu hören und Klang werden zu lassen. Nur wer kreativ-kongeniales Hören lernt, vermag auch kreativ-kongenial zu musizieren.

Impuls 3: Mozarts Messen als liturgische Mystagogie

Hör-Anleitungen könnten im Gottesdienst zunächst in einer kurzen Einführung direkt nach der liturgischen Begrüßung erfolgen. Mit knappen Worten kann der Gemeinde bereits zu Beginn mitgeteilt werden: Wer schuf die Musik, in welcher Lebenssituation schuf er sie, auf welche musikalischen Merkmale sollten die Zuhörer besonders achten? So wird schon zu Beginn die Bereitschaft zu aufmerksamem Hinhören motiviert. In der Predigt könnte dann ausführlicher auf das Werk und den Komponisten eingegangen werden und ein innerer Bezug zu Schriftlesungen, liturgischer Symbolik des Tages oder aktuellem Zeitgeschehen hergestellt werden. Hier darf sich ein musikalisch nicht so kundiger Homilet durchaus

7 Sacra Congregatio Rituum et Consilium ad exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia, Instructio de musica in sacra Liturgia „Musicam sacram“ (5.3.1967) (s. Anm. 3) Art. 15.

8 Vgl. A. Wellek, Musikpsychologie und Musikästhetik. Grundriß der systematischen Musikwissenschaft. Frankfurt a. M. 1963, 215.240.

durch einen kompetenten Kirchenmusiker beraten lassen. Auch der vertonte Text der Orchestermesse bedarf selbst mitunter einer theologischen Exegese. Scheinbar vertraute Texte wie das Nicänokonstantinopolitanum erleben durch eine Vertonung oft Bedeutungsverschiebungen, die theologisch höchst anregend sein können. Wünschenswert wäre es, wenn sich auch die Musiker zur Beginn ihrer Probenarbeit auf diese Weise mit dem Werk auseinandersetzen würden.

Mitunter liefert die jeweilige Messe den Predigt-Skopus wie von selbst: Die ergreifenden „Donna nobis pacem"-Deutungen Mozarts etwa in der Missa brevis B-Dur KV 275 (KV^6 272 b) und Missa brevis C-Dur („Spaur-Messe", „Piccolomini-Messe") KV 258 sind hoch aktuelle Friedensbotschaften, das „Qui tollis" des Gloria der Missa solemnis C-Dur KV 337, wo Mozart die Worte von den Sünden der Welt und die Erbarmensbitte so sinnfällig mit der Klangchiffre der Apokalypse verbindet, verdient es ebenfalls, theologisch weitergedacht zu werden. Dem wären noch viele weitere Beispiele hinzuzufügen.

Wenn die überkommene Kirchenmusik richtig „decodiert" wird, kann sie der Gottesdienstgemeinde bestimmte Aspekte der Tagesliturgie nahe bringen: Mozarts viele Messen mit eindringlichen „Et incarnatus"-Vertonungen gehen weit über das stereotype Gattungsidiom hinaus und können deshalb in der Weihnachtszeit den Inhalt des Festes wirksam verdeutlichen. Die Missa brevis C-Dur KV 220 (KV^6 196 b), deren Sanctus-Satz vulgo als Vogelgezwitscher missdeutet wurde („Spatzenmesse") ist eigentlich eine Allerheiligen-Messe par excellence: Die Vereinigung mit den Engeln und Heiligen zum Gottes-Lob wird durch die Himmelsglöckchen-Figur in den Violinen als frohe Vereinigung mit der „himmlischen Liturgie" gestaltet. Oder man vergegenwärtige sich die Messen mit trinitarisch ausgedeuteten Credo-Sätzen, die am Dreifaltigkeitssonntag ebenso wie an den Herrenfesten gleichsam Propriums-Charakter erhalten: So etwa in der Messe C-Dur = „Missa in honorem SS.^{mae} Trinitatis" KV 167 und „Spaur-Messe"/„Piccolomini-Messe" KV 258. Es wären noch weitere Beispiele für Mozart-Messen anzuführen, die aufgrund ihres musikalischen Symbol- und Ausdrucksgehaltes etwa als österliche oder pfingstliche Messen im Kirchenjahr verortet werden können. Bei alledem kommt es nur darauf an, die Ohren behutsam auf die entsprechenden Besonderheiten zu lenken und diese in Chorproben sowie liturgischer Ansprache und Predigt theologisch aufzugreifen.

„Lebendiger, als es durch viele Predigten geschehen könnte"

Wolfgang Amadé Mozart hat als Glaubensvermittler einen wichtigen Platz auch in der erneuerten Liturgie unserer Tage, wenn wir seine Werke nicht als konserviertes Museumsgut importieren, sondern als lebendiges Zeugnis seiner Religiosität in unsere Zeit hinein übersetzen. Texte und Konzepte dürfen sich jedoch nicht anmaßen, die Musik Mozarts zu erklären. Sondern sie sollen Hilfestellung sein für das, was Liturge, Musiker und Gemeinde letztlich nur aus sich selbst heraus vollbringen können. Wo die Synergie von Gottesdienst und traditioneller Orchestermesse gelingt, wird Wirklichkeit, was Joseph Ratzinger, heute Papst Benedikt XVI., in „Der Geist der Liturgie" schreibt: Wenn „wir [. . .] Mozart in der Kirche hören [. . .], spüren wir auf wunderbare Weise, was gloria Dei – Herrlichkeit Gottes – heißt: Das Mysterium der unendlichen Schönheit ist da und läßt uns Gottes Gegenwart lebendiger und wahrer erfahren, als es durch viele Predigten geschehen könnte"[9].

[9] J. RATZINGER, Der Geist der Liturgie. Eine Einführung. Freiburg i. B. [u. a.] 2000, 126.

Ulrike Aringer-Grau, Graz

Te Deum laudamus

Kompositionen für das Offizium und für Andachten von Wolfgang Amadeus Mozart und Johann Michael Haydn

1. Die Vesper – musikalisches Zentrum des Offiziums[1]

In der Kirchenmusik lag seit jeher das Hauptaugenmerk der Komponisten auf Teilen von Messe und Offizium. Die Vertonung des Ordinarium Missae als zyklische Einheit dominierte seit dem 15./16. Jahrhundert gegenüber dem Proprium Missae. Das Offizium gliedert den liturgischen Tages- und Nachtablauf (*officium diurnum* bzw. *nocturnum*), im *cursus romanus* bzw. *monasticus*, in Horen von unterschiedlichem Rang: Matutin, Laudes und Vesper gehören zu den *horae maiores*, Prim, Terz, Sext und Non sowie die abschließende Komplet zum den *horae minores*. Sie wurden als Privatrezitation oder gemeinsames Chorgebet gefeiert. Innerhalb der *horae maiores* stellt das Abendgebet, die Vesper, den „Höhepunkt des liturgischen Tagesablaufes" dar.[2] Seit jeher stand diese feierlichste und am regelmäßigsten in Anwesenheit der Gemeinde verrichtete Hore als Gegenstück zur vormittäglichen Messe im Zentrum des Interesses von Komponisten, die hier zuallererst mehrstimmige Bearbeitungen der traditionellen gregorianischen Melodien einbrachten; die übrigen Teile des Stundengebets wurden meist in Form von „Rezitierung oder Gesang traditioneller gregorianischer Weisen" vorgetragen.[3]

Im Salzburg des 18. Jahrhunderts übernahmen Domvikare und acht fest besoldete Domchoralisten die musikalische Ausführung von Messe und Offizium. An gewöhnlichen Werktagen war hierfür der einstimmige gregorianische Choral vorgesehen, der unter Leitung eines Chorregenten im Chorraum um die „kleine Orgel unten", während der Fastenzeit um das Regal[4], vorgetragen wurde. Ein Domstiftsorganist[5] begleitete die Sänger.[6] Die Sonn- und Feiertage wurden mit mehrstimmiger Musik zelebriert.[7] An *festa canonici* übernahm dies eine kleinere Gruppe von Sängern und Musikern, die auf der Empore des nordöstlichen Vierungspfeilers postiert war, an höheren Festtagen, den *festa praepositi et decani,* bei denen die Zelebration dem Dompropst oder -dekan zugewiesen war, eine größere Gruppe unter der Leitung des Domkapellmeisters oder Hofkomponisten. Die *festa pallii* in Anwesenheit des Fürsterzbischofs als kirchlichem und weltlichem Oberhaupt des Fürsterzbistums wurden in vollständiger Besetzung mit bis zu 90 Ausführenden in der entsprechenden Kleidung gefeiert (vgl. Abb. 1). Dazu gehörten die Solosänger, die Dommusik mit

[1] Mein herzlicher Dank gilt O.Univ.Prof. Dr. Franz Karl Praßl und P. Dr. Petrus Eder OSB für ihre Hinweise in Fragen der Liturgie.

[2] P. EDER, Art. Vesper. In: Salzburger Mozart Lexikon. Redaktion: G. Ammerer – R. Angermüller [unter Mitarbeit v. A. Blöchl-Köstner]. Bad Honnef 2005, 514–516, hier: 514.

[3] L. DOBSZAY, Art. Offizium. In: MGG. Sachteil Bd. 7. Kassel [u. a.] 1997, Sp. 593–609, hier: Sp. 604.

[4] Regal = tragbare Kleinorgel, die ausschließlich Zungenpfeifen enthält [Anm. d. Red.].

[5] Während Mozart das Amt niemals nachweislich ausgeführt hat, übernahm Johann Michael Haydn zahlreiche dieser Dienste.

[6] M. H. SCHMID [unter Mitarb. v. P. Eder], Mozart in Salzburg. Ein Ort für sein Talent. Salzburg – München 2006, 39.

[7] Vgl. hierzu ebd. 42–44.

Chorvikaren, Choralisten und Kapellknaben, die Instrumentalisten, der Hoforganist, die Hoftrompetergarde und die städtischen Posaunisten.



Abb. 1

Oben:
Hofkapellmeister — Domchoralist

Unten:
Chorherr — Hoftrompeter
Gouache auf Papier, um 1785, Kuenburg-Sammlung (Salzburger Privatbesitz)

Die Vesper wurde von Domvikaren und -choralisten im Salzburger Dom täglich um 15 Uhr verrichtet, allein die *festa pallii* und *festa praepositi*, die Hochfeste innerhalb des Kirchenjahres, feierte man in Anwesenheit des Fürsterzbischofs bzw. einer der Dignitäre gemeinsam mit dem Hofstaat und der Hofmusik.[8] Für gewöhnlich gliederte sich die feierliche Vesper dabei in folgende Teile[9]:

1. Einzug des Zelebranten – Versiculum „Deus in adiutorium" (Zelebrant – Chor)
2. Psalmen mit festeigener Antiphon[10]:

Vesperae de Dominica	Vesperae de Confessore	Vesperae de B. M. V.
„Dixit Dominus (109/110)	„Dixit Dominus (109/110)	„Dixit Dominus" (109/110)
„Confitebor" (110/111)	„Confitebor" (110/111)	„Laudate pueri" (112/113)
„Beatus Vir" (111/112)	„Beatus Vir" (111/112)	„Laetatus sum" (121/122)
„Laudate pueri" (112/113)	„Laudate pueri" (112/113)	„Nisi Dominus" (125/126)
„In exitu Israel (113/114)	„Laudate Dominum" (116/117)	„Lauda Jerusalem" (147/147b)

3. Capitulum (Kurzlesung durch Diakon)
4. Hymnus (meist alternatim vorgetragen)
5. Versiculum (von den Kapellknaben choraliter vorgetragen)
6. Canticum „Magnificat" mit Antiphon
7. Oration
8. „Benedicamus Domino (von den Kapellknaben choraliter vorgetragen)
9. „Stella coeli" (figural)[11]
10. Pontifikalsegen
11. Auszug

Für die ansonsten übliche Marianische Antiphon gibt es laut Petrus Eder im „Caeremoniale Salisburgense" von 1731 keinen Nachweis; sie wurde in Salzburg im Anschluss an die Komplet gesungen.[12] Je nach Festrang führte man alle Psalmen sowie das „Magnificat" bzw. nur das „Dixit Dominus" und das „Magnificat" figuraliter, also mehrstimmig, auf. Dann erklangen die übrigen Psalmen choraliter: Der Vortrag der geraden Verse durch den Chor und der ungeraden Verse durch Orgelversetten entspricht der Alternatimpraxis. Die Inzensierung des Klerus und der adeligen Laien während des Canticums nahm zuweilen so viel Zeit in Anspruch, dass die Orgel vor der Doxologie „Gloria patri" mit einer Improvisation einsetzen musste.

8 Vgl. EDER (s. Anm. 2) und U. HASPEL, Mozarts Vespermusiken und ihr Salzburger Umfeld. Würzburg 1996 [Diss.].

9 Vgl. hierzu auch F. W. RIEDEL, Mozarts Kirchenmusik. Liturgische Funktion – musikalische Tradition – historische Position. In: Mozart und die Geistliche Musik. Viertes Symposion Brixen. Brixen 1992, 25–42, hier: 31. Die vorliegende Aufstellung gilt für den Salzburger Dom.

10 Die Antiphon wurde an Sonntagen bzw. gewöhnlichen Tagen jeweils vor dem Psalm nur intoniert und erst anschließend vollständig vorgetragen (EDER [s. Anm. 2] 515). Ab dem Rang der Duplex-Feste wurden die Antiphonen vor und nach dem Psalm gesungen.

11 Das „Stella coeli" wurde vor oder auch nach dem Pontifikalsegen gesungen.

12 EDER (s. Anm. 2) 515. Laut HASPEL (s. Anm. 7) 43, ersetzten die Marianischen Antiphonen die „Benedictio", wenn kein Bischof oder Erzbischof die Vesper zelebrierte.

2. Mozarts Werke für das Offizium

Wolfgang Amadeus Mozarts kompositorischer Beitrag zum Offizium lässt sich leicht überblicken: Die beiden vollständigen Vespern („Vesperae solennes de Dominica" KV 321[13] und „Vesperae solennes de Confessore" KV 339) und die Teilvesper „Dixit et Magnificat" (KV 193) gehören zu den wenigen Werken, die dezidiert für das nachmittägliche Stundengebet bestimmt sind.

Mit seinem „Dixit et Magnificat" KV 193 vom Juli 1774 legte Mozart die Form der besonders im 18. Jahrhundert sehr verbreiteten Teilvesper vor, bei der nur die an Sonn- und Feiertagen gleichbleibenden Ecksätze vertont werden.[14] Die solenne Besetzung mit Trompeten und Pauken legt die Aufführung bei einem *festum pallii* unter Mitwirkung des Erzbischofs nahe, vielleicht sogar für die Aufnahme Mariens in den Himmel (15. August 1774).[15]

Die in KV 321 und 339 vertonte Psalmenfolge 109 („Dixit Dominus"), 110 („Confitebor tibi"), 111 („Beatus vir"), 112 („Laudate pueri") und 116 („Laudate Dominum") verwendete man der Einfachheit halber häufig auch an Sonntagen, obendrein wurden zahlreiche Sonntage durch ein Festoffizium verdrängt. Diese Psalmenreihe kam laut Ulrich Haspel an 15 Festen und neun Commune-Offizien[16] sowie den sechs Sonntagen nach Ostern in Frage. Beide Kompositionen stammen aus der Amtszeit Mozarts als Hof- und Domorganist (KV 321 wird in den Februar 1779, KV 339 in die erste Jahreshälfte von 1780 datiert), die ihn gleichzeitig zur Komposition von Kirchenwerken verpflichtete. Trotz der vollständigen Vertonung aller Psalmen knüpft Mozart in der späteren Vesper KV 339 noch an den traditionellen choraliter-Vortrag an, indem er zu Beginn des „Confitebor" auf die Psalmtöne anspielt.[17] Vielleicht wurde sie zum Fest des Hl. Rupert am 24. September aufgeführt.[18] Die Sopranpartie des bekannten „Laudate Dominum" aus dieser Vesper mit ihren großen Intervallsprüngen, einer mesa di voce und zahlreichen Koloraturen scheint für den Kastraten Francesco Ceccarelli bestimmt gewesen zu sein, der just zu dieser Zeit in Salzburger Diensten stand. Leopold Mozart beurteilte ihn anfangs folgendermaßen: „er singt ein wenig aus der Nase, und einige Töne in Hals, die Stimme ist nicht gar stark; wenn er nicht viel kostet, ist er auch gut". Er revidierte seine Meinung dann aber bald.[19] Mozart selbst bat noch 1783 von Wien aus seinen Vater um die Zusendung „meiner 2 Vespern in Partitur – daß ist alles nur, um es dem B: van suiten hören zu lassen"[20]. Beide Vespern sollten also

[13] Auch bei dieser Vesper handelt sich um eine „Bekennervesper" – statt für die Dominica-Vesper üblichen Psalms 113 „In exitu Israel" vertonte Mozart hier wie in KV 339 den Psalm 116 „Laudate Dominum". Vergleiche auch die Tabelle oben.

[14] Auch von Leopold Mozart ist ein „Dixit Dominus" und „Magnificat" in C-Dur aus der Zeit um/vor 1760 überliefert. Anton Cajetan Adlgasser hingegen vertonte die Einzelpsalmen 110 und 111 „Confitebor" et „Beatus Vir". Anton Cajetan Adlgasser (1729–1777). A Thematic Catalogue of His Works. Hg. Ch. D. de Catanzaro – W. Rainer. Pendragon Press 2000 (= Thematic Catalogues 22) Nr. 4.02.

[15] H. SCHICK, Die geistliche Musik. In: Mozart Handbuch. Hg. S. Leopold [unter Mitarb. v. J. Schmoll-Barthel u. S. Jeffe]. Kassel – Stuttgart [u. a.] 2005, 163–247, hier: 219.

[16] Zitiert nach: EDER (s. Anm. 2) 515.

[17] SCHMID (s. Anm. 5) 54.

[18] EDER (s. Anm. 2) 516.

[19] Zitiert nach: Salzburger Mozart Lexikon (s. Anm. 2) 71.

[20] Mozart. Briefe und Aufzeichnungen. Hg. W. A. Bauer – O. E. Deutsch. Gesamtausgabe. Hg. von der Internationalen Stiftung Mozarteum. 7 Bde. Kassel [u. a.] 1962–1975, hier: Bd. III, Nr. 731, Z. 25f.

neben anderen Werken in einer der Akademien des Wiener Diplomaten und Präfekten der Kaiserlichen Hofbibliothek Gottfried Baron van Swieten aufgeführt werden.

Die Vesperantiphon „Quaerite primum regnum" KV 86, die Prüfungsarbeit zur Aufnahme in die Bologneser Accademia Filarmonica am 9. Oktober 1770, und das „Miserere" KV 85 hingegen gelten als Kontrapunktstudien in Zusammenhang mit dem Besuch Mozarts bei Padre Martini.[21]

Die vier Litaneien verdeutlichen die unterschiedlichen Möglichkeiten der Aufführung im Anschluss an das und außerhalb des Offiziums:

Die erste Litanei, die Lauretanische Litanei in B-Dur KV 109 von 1771, war wahrscheinlich für eine der ab dem 16. Mai in der Hofkapelle der fürsterzbischöflichen Sommerresidenz Schloss Mirabell abgehaltenen Marienandachten bestimmt. So berichtet noch 1776 Nannerl Mozart: „den 23ten [Mai 1776] ist in mirabell die litanie von meinen brudern gemacht worden"[22].

Die „große Schwester" der kleinen „Lauretanischen Litanei" in D-Dur KV 195, im Autograph „à Salisburgo 1774" datiert, war wohl für die Komplet der Dommusik oder eine Marienandacht bestimmt. Die anspruchsvollen Sopran- und Tenorsoli sowie die obligaten Holzbläser im Agnus Dei legen eine Aufführung durch die Hofmusik nahe.[23] Wahrscheinlich entstand sie – wie auch die D-Dur-Messe KV 194 und die Umarbeitung der Lauretanischen Litanei in D-Dur von Leopold Mozart – für die Säkularfeier der Wallfahrtsbasilika Maria Plain im Jahr 1774.[24]

Die beiden Sakramentslitaneien KV 125 und KV 243 sind hingegen nicht im Stundengebet aufgeführt worden, ihr Text ist auch nicht im Brevier abgedruckt. Stattdessen wurde die Vertonung des für Salzburg typischen Texts beispielsweise als Höhepunkt des vierzigstündigen Gebets aufgeführt. So war die Sakramentslitanei KV 125, komponiert im März 1772, unmittelbar nach der Wahl des neuen Erzbischofs Hieronymus Colloredo (14. März 1772) zunächst für das vierzigstündige Gebet (12.–14. April 1772) im Salzburger Dom vorgesehen. Mozart konnte sich mit dieser nach dem Vorbild eines Werks des Vaters („Sakramentslitanei" in D-Dur aus dem Jahr 1762)[25] geformten Komposition erstmals präsentieren. Leopold hingegen erbat für eine Aufführung im Stundengebet am Neujahrstag 1775 in der Münchner Liebfrauenkirche die Zusendung dieser Litanei sowie einer eigenen: „Nun suche die 2 Lytanien de Venerabili, oder *Vom Hochwürdigen Gut, so im Stundgebett gemacht werden* heraus. Eine *von mir*, es wird die Spartitur schon dabey liegen. *ex D.* die neuere, fangt an, die Violin und Baß: Staccatto, und kennst sie schon das 2te violin hat beym Agnus Dei lauter dreyfache Noten. Dann des Wolfgangs seine grosse Litaney. die Spartitur ist auch in blau Papier eingebunden dabey. *NB* sehe nach ob alle Stimmen dabey sind, dann es werden diese 2 Lytanien am Neujahrstag im Stundgebett hier gemacht werden. Am Samstag abends muß mans auf die Post geben, dann am sontag geht die Dilligence. Die Adreße wird darauf geschrieben."[26] Am Palmsonntag 1783 berichtet Nannerl Mozart über die Aufführung dieses Werks: „den 13ten [April 1783] die ältere Litanie von wolfgang gemacht

[21] SCHICK (s. Anm. 14) 222f.
[22] 23. Mai 1776. Mozart, Briefe und Aufzeichnungen (s. Anm. 19) Bd. I, Nr. 321, Z. 63.
[23] P. EDER, Art. Litanei. In: Salzburger Mozart Lexikon (s. Anm. 2) 263.
[24] P. EDER, Art. Maria Plain. In: Ebd. 276f, hier: 277.
[25] W. SENN, Das wiederaufgefundene Autograph der Sakramentslitanei in D von Leopold Mozart. In: Mozart-Jahrbuch 1971/72. Salzburg 1972, 197–216.
[26] Mozart, Briefe und Aufzeichnungen (s. Anm. 19) Bd. I, Nr. 301, Z. 24–33.

worden“[27]. Schließlich berichtet Mozart seinem Vater über eine vorgesehene Aufführung im Augsburger Augustiner-Chorherrenstift Heilig Kreuz: „Nun haben sie mich alle, und auch der H: Praelat, geplagt, ich möchte ihnen doch eine lytania de venerabili geben. ich sagte ich habe sie nicht bey mir. ich wuste es auch wircklich nicht gewis. ich suchte, und fand sie nicht. Man liess mir kein fried, man glaubte ich wollte sie nur verleügnen, ich sagte aber. hören sie, ich habe sie nicht bey mir, sie ist zu Salsbourg, schreiben sie meinen Papa, es kommt iezt auf ihn an. schickt er sie ihnen, so ists wohl und gut. wo nicht, so kann ich auch nicht dafür. es wird wohl glaublicherweise bald von H: Dechant ein brief an papa erscheinen. Nun thun sie was sie wollen. wenn sie ihnen eine schicken wollen, so schicken sie die lezte die ex E b: denn sie können alles besezen, es kommen zur selben Zeit vielle leüte zusammen, sie beschreiben sie gar, denn das ist ja ihr gröstes fest.“[28] Leopold Mozart empfiehlt am 1. Dezember 1777[29] eine neue Kopie des Werks anfertigen zu lassen, die am 10. und 11. Mai mit „allen Beyfahl“ aufgeführt wurde.[30]

Über das erste Erklingen der zweiten Sakramentslitanei KV 243 berichtet Joachim Ferdinand von Schiedenhofen, ein enger Freund der Familie Mozart, am Palmsonntag 1776, dem 31. März: „Nachmittag um 5 uhr mit den Dicasterien[31] im Domb zur Predig des P: Simpert: Schwazhueber, und bey der neuen Litaney vom Mozart.“[32] In der Karwoche, am 14. April, erklang das gleiche Werk noch einmal: „Um 4 uhr in die Dicasterialstund. Bis zur Litaney, die vom jungen Mozart ware.“[33]

Dreimal hat Mozart die Marianische Antiphon „Regina coeli“ vertont (KV 108, KV 127 und KV 276).[34] Sie wurden offenbar in Salzburg nicht am Schluss der Vesper gesungen, sondern für spezielle Andachten innerhalb der Osterzeit geschaffen. Die frühe Komposition war „vermutlich für die Oktav zum Fest des Hl. Johannes Nepomuk“ bestimmt.[35] An diesem Tag siedelte der fürsterzbischöfliche Hof in den Sommersitz Mirabell. Hier wurde für gewöhnlich in der dem heiligen Johannes Nepomuk geweihten kleinen Schlosskapelle eine Litanei mit der Hofmusik gefeiert. Der Salzburger Hofkalender kündigt dazu an: „Donnerstag, den 16ten, fallet ein das Fest heiligen und wunderthätigen Martyrers S. Joannis Nepomuceni als absonderlicher Landespatron, welches in der hochfürstl. Hofkapelle und Kirche zu Mirabell mit Predigt, und Hochamt feyerlichst celebrirt, auch die ganze Octav hindurch ein heiliger Partikel von diesem großen und wunderthötigen Martyrer ausgesetzt, und von einem (Titl) Herrn Herrn Domkapitular des hohen Erzstifts gegen 5 Uhr in Bedienung der Hofmusik eine Litaney gehalten wird. Ihre hochfürstliche Gnaden ec. ec. [Fürsterzbischof Schrattenbach] lassen sich belieben dabey in Dero Oratorio zu erscheinen. Auch wird dieses Fest, bey den P. P. Franciscanern feyerlichst mit einer Litaney die ganze Octav celebri-

[27] Ebd. Bd. III, Nr. 740, Z. 3.
[28] Ebd. Bd. II, Nr. 376, Z. 36–46.
[29] Ebd. Bd. II, Nr. 382, Z. 78–86.
[30] Ebd. Bd. II, Nr. 457, Z. 74–77.
[31] Beamtenschaft der fürsterzbischöflichen Zentralverwaltung.
[32] O. E. Deutsch, Aus Schiedenhofens Tagebuch. In: Mozart-Jahrbuch 1957. Salzburg 1958, 15–24, hier: 20.
[33] Ebd. 24.
[34] Zu den Vertonungen des „Regina coeli“ vergleiche U. Aringer-Grau, Marianische Antiphonen von Wolfgang Amadeus Mozart, Johann Michael Haydn und ihren Salzburger Zeitgenossen. Tutzing 2002 (= Münchner Veröffentlichungen zur Musikgeschichte 60).
[35] Vergleiche hierzu Eder (s. Anm. 2) 515.

ret."[36] Bereits 1770 riet Mozart seiner Schwester aus Italien: „gehe gleißig ins Mirawell in die liteniaen, und höre das Regina coeli oder das salve regina."[37] Auch Leopold Mozart erwähnt die Aufführung des Regina coeli KV 127 innerhalb einer Andachtsmusik: „Sgr: Ceccarelli wird in der letzten Lytaney alle Solo, und bey den goldenen Salve das Regina Coeli singen, welches der Wolfg: für die Haydin gemacht hat."[38] Diese Komposition steht wahrscheinlich in engem Zusammenhang mit der Wahl des neuen Salzburger Fürsterzbischofs Hieronymus Colloredo am 14. März 1772, obwohl die Besetzung mit zwei Oboen (Flöten), zwei Hörnern, zwei Violinen, zwei Bratschen, Solo-Sopran, Chor und Basso continuo – also ohne Trompeten – auch eine Aufführung in Abwesenheit des kirchlichen Oberhaupts ermöglichte. Wie bereits Leopold erwähnt, komponierte Mozart die anspruchsvolle Sopranpartie für Maria Magdalena Haydn (1747–1827), die auf Kosten des Erzbischofs in Venedig ausgebildete, ab 1765 als Hofsängerin angestellte Frau Johann Michael Haydns und Tochter des Salzburger Hof- und Domorganisten Franz Ignaz Lipp.

Das „Te Deum" KV 141, das sich eng an die vor 1760 in Großwardein (heute Oradea in Rumänien) verfasste Vertonung Johann Michael Haydns anlehnt, wurde mit seiner vierfachen Trompetenbesetzung zwar gewiss für den Dom geschrieben, doch ist seine Aufführung innerhalb des Offiziums nicht nachweisbar. Sein Einsatz war vielseitig möglich, so konnte beispielsweise die Sonntags- und Festtagsmatutin mit einem polyphonen „Te Deum" abschließen, aber auch die Jahresschlussandacht oder eine Prozession oder eine Weiheliturgie oder Jubiläen.

Ähnlich verhält es sich mit den beiden „Tantum ergo"-Vertonungen KV 142 und KV 197, die wahrscheinlich aus dem Jahr 1772 stammen. Bei der B-Dur-Komposition handelt es sich allerdings um ein Werk des Mainzer Domkapellmeisters Johann Zach (1699–1773), das Mozart leicht bearbeitet und mit einer „Amen"-Coda ergänzt hat. Ein „Tantum ergo" musste vor dem feierlichem Segen mit der Monstranz gesungen werden.

Zu den nicht notierten Teilen des Offiziums gehören die Orgelintonationen am Beginn jedes Einzelsatzes der Vesper – wie übrigens auch der Messe.[39] Mozart führte diese Aufgabe als Dom- und Hoforganist zwischen 1779 und 1781 aus, Johann Michael Haydn ab seiner Amtsübernahme 1782. Ersterer belegt die Praxis auch in Mannheim: „Ich kamm unter den Kyrie. spiellte das Emd darvon; und nachdem der Priester das gloria angestimmet, machte ich eine Cadenz."[40] Vielleicht sind die „Fuga septi toni" KV 73w und die Versetten KV 154 Relikte dieser Praxis.

Manfred Hermann Schmid und Petrus Eder[41] weisen darauf hin, dass Mozart „für die gründliche Auseinandersetzung mit dem Text" auch Kommentare benutzte, „wie sie gedruckt zugänglich waren". Leopold empfiehlt den Kauf einer deutschen Übersetzung des „lateinischen Gebettbuchs", schließlich seien die „lateinischen Psalmen [. . .] hart zu ver-

[36] Hochfürstl. Salzburgischer / Kirchen- / und Hof-Kalender, / Auf das Jahr / Nach der gnadenreichen Geburt / unsers Herrn und Seligmachers / JESU Christi / M.DCC.LXXXI [...], Kalenderteil.

[37] Briefbeilage vom 19. Mai 1770. Mozart, Briefe und Aufzeichnungen (s. Anm. 19) Bd. I, Nr. 184, Z. 117f.

[38] Ebd. Bd. II, Nr. 446, Zeile 8–10.

[39] SCHMID (s. Anm. 5) 70.

[40] 13. November 1777. Mozart, Briefe und Aufzeichnungen (s. Anm. 19) Bd. II, Nr. 370, Z. 81f.

[41] SCHMID (s. Anm. 5) 55f.

stehen“[42]. Dazu kommen Reinier Snoys paraphrasierte Ausgabe der Vesperpsalmen (Salzburg 1694) und Ignaz Weitenauers deutsche Übersetzung (Augsburg 1778) in Frage.[43]

Was wäre wohl passiert, wenn Mozart – wie von ihm angestrebt – Wiener Domkapellmeister geworden wäre. Franz Xaver Niemetschek, der erste Biograph, dessen Kenntnisse auch auf zahlreichen Aussagen von Mozarts Frau Konstanzes beruhen, beantwortete sie bereits 1798: „Mozart würde in diesem Fache der Kunst seine ganze Stärke erst gezeigt haben, wenn er die Stelle bey St. Stephan wirklich angetreten hätte; er freute sich auch sehr darauf.“[44] Immerhin bezeichnete er die Kirchenmusik als sein „Lieblingsfach“, dem er sich aber „am wenigsten widmen“ konnte.[45] Schließlich ist auch überliefert, dass, „wenn ihm seine Gemahlin eine recht angenehme Ueberraschung an einem Familienfeste machen wollte, so veranstaltete sie in Geheim die Aufführung einer neuen Kirchen=Komposition von Michael oder Joseph Haydn“[46].

3. Haydn als universaler Komponist des Offiziums

Es ist naheliegend, das kirchenmusikalische Schaffen jenes Johann Michael Haydn näher zu betrachten, der „als Kirchencomponist, unter den ersten Künstlern dieses Fachs, aus jeder Zeit und jeder Nation gehört“ – so der Dichter und Komponist E. T. A. Hoffmann im Jahre 1812, nur sechs Jahre nach dem Tod des „Salzburger Haydn“.[47] Seine Werke wurden in Wien im 19. Jahrhundert häufiger aufgeführt als die seines Bruders oder Wolfgang Amadeus Mozarts.

Am Wiener Kapellhaus unter Hofkapellmeister Georg Reutter d. J. ausgebildet, stand Johann Michael Haydn[48] (*1737 im niederösterreichischen Rohrau) von Beginn an in engstem kirchlichem Kontakt. Zwanzigjährig kam er als Mitglied des bischöflichen Orchesters nach Großwardein am südöstlichen Rand des Habsburgischen Reiches und wurde drei Jahre später zum Kapellmeister bei Bischof Adam Graf Patáchich ernannt. 1763 berief ihn der Salzburger Fürsterzbischof Sigismund Schrattenbach laut Anstellungsdektret zum „HofMusicum und Concert-Meister“. Mit dem Tod Schrattenbachs im Dezember 1771 und dem Regierungsantritt des neuen Fürsterzbischofs Hieronymus Colloredo 1772, der Schließung des Universitätstheaters 1778 und den kirchenmusikalischen Reformen rückte die Kirchenmusik als Aufgabenbereich ins Zentrum seiner Arbeit. 1777 wurde er zum Organisten der Dreifaltigkeitskirche ernannt und 1782 – als Nachfolger Wolfgang Amadeus Mozarts – zum Hof- und Domorganisten. Haydn blieb Salzburg über vierzig Jahre treu verbunden und lehnte dabei auch durchaus verlockende Angebote wie das eines Esterházyschen Kapellmeisters in Eisenstadt unter Fürst Nikolaus II. ab. In allen beruflichen Stationen seines Lebens stand damit die Kirchenmusik immer im Mittelpunkt seines Schaffens.

[42] Leopold Mozart in einer Briefnachschrift vom 5. Februar 1778. In: Mozart, Briefe und Aufzeichnungen (s. Anm. 19) Bd. II, Nr. 417, Z. 189 und 192f.

[43] HASPEL (s. Anm. 7) 476–489.

[44] F. X. NIEMETSCHEK, Lebensbeschreibung des K. K. Kapellmeisters Wolfgang Amadeus Mozarts. Hg. und mit einer Einführung von C. M. Knispel. Reprint der Ausgabe Prag 1808. Laaber 2005, 117.

[45] Ebd.

[46] Ebd. 99f.

[47] Allgemeine Musikalische Zeitung 1812, zitiert nach: G. CROLL – K. VÖSSING, Johann Michael Haydn. Sein Leben – sein Schaffen – seine Zeit. Wien 1987, 166.

[48] Zur Biographie vergleiche M. H. SCHMID, Art. Johann Michael Haydn. In: MGG. Personenteil Bd. 8. Kassel [u. a.] ²2002, Sp. 1095–1103.

Colloredos aufklärerische Reformen unterstützte er, ja, er bildete offenbar für den Erzbischof diesbezüglich die erste Ansprechperson in musikalischen Fragen und konnte dabei die musikalische Umsetzung der neuen Bestimmungen bis zu einem gewissen Grade beeinflussen.

Er schuf ab 1783 nicht nur einen über hundert Kompositionen umfassenden Gradualzyklus als Ersatz für die bis dahin am Salzburger Dom bislang übliche „Epistelsonate", sondern bearbeitete ebenso die Neuauflage der deutschsprachigen Kirchenliedersammlung „Der heilige Gesang zum Gottesdienste in der römisch-katholischen Kirche" (Salzburg 1790)[49], in der sich auch das Messlied „Hier liegt vor deiner Majestät", allerdings in einer anderen als der bekannten Vertonung, findet. Doch nicht nur die Kompositionen für das Ordinarium und das Proprium Missae, die nicht-liturgisch gebundene Kirchenmusik (Prozessionsgesänge, Grabmusiken, Ölbergandachten etc.) sowie Geistliche Singspiele[50] und Applaususkantaten nehmen in Haydns Schaffen einen großen Raum ein, die Vertonungen des Offiziums sind ebenfalls außergewöhnlich reich bestückt.

Für die Aufführungspraxis der Einstimmigkeit in der Liturgie des 18. Jahrhunderts bietet das am 27. Mai 1792 abgeschlossene, im Auftrag Nicolaus Betschers, Abt des Prämonstratenserklosters Rot an der Rot in Oberschwaben, entstandene „Antiphonarium" MH 533 einen anschaulichen Beleg.[51] Die einstimmige Melodie des Gregorianischen Chorals ist mit einem von der Orgel auszuführenden Generalbass unterlegt. Diese weit verbreitete Praxis ist hier von Haydn aufgeschrieben und damit kompositorisch fixiert worden.

Für die Feier der Matutin, die damals nur an besonderen Tagen wie zum Beispiel zu Weihnachten, Ostern oder in der Karwoche als Trauermette gesungen wurde, hat Michael Haydn fünf Kompositionen beigetragen: im Jahr 1778 für Gründonnerstag („Responsoria ad Matutinum in Coena Domini" MH 276), Karfreitag („Responsoria in Parasceve MH 277), Karsamstag („Responsoria in Sabbato Sancto" MH 278), alle für vier Singstimmen und begleitende Orgel gesetzt. Entsprechend ihrer liturgischen Verwendung sind sie in drei Nocturnen gegliedert, die jeweils drei Responsorien enthalten. Die „Responsoria ad Matutinum in Nativitate Domini" MH 639, 1796 für Weihnachten geschrieben, haben ebenso wie die „Responsoria in festo Resurrectionis Domini" MH 669, für Ostersonntag (zwischen 1795 und 1798 datiert) eine Besetzung mit vier Stimmen, zwei Violinen und Orgel.

Zum Abschluss der Matutin konnte ein figurales „Te Deum" erklingen – Haydn hat fünf Vertonungen des Ambrosianischen Lobgesangs geschrieben. Die erste stammt noch aus Großwardein von 1760 (MH 28), die zweite aus dem Jahr 1770 (MH 145), das „Te Deum" MH 415 war für die Abtwahl von St. Peter 1786 bestimmt, MH 800 wurde im Zusammenhang mit der Theresienmesse MH 797 komponiert, MH 829 ist Teil des Auftrags zur Franziskusmesse MH 826.

Für die Komplet in der Fastenzeit schuf Haydn zwei Kompositionen: 1769 vertonte er in seinem MH 114 die Psalmen 4 („Cum invocarem"), 30 („In te Domine speravi"), 90 („Qui habitat in adjutorio"), 133 („Ecce nun benedicite Dominum") sowie den Hymnus „Te lucis

[49] Die erste Ausgabe gab Franz Seraph Kohlbrenner 1777 in Landshut heraus („Landshuter Gesangbuch").

[50] Dazu gehört „Die Schuldigkeit des ersten und fürnehmsten Gebotes" MH 35, dessen drei Teile Haydn 1767 gemeinsam mit Mozart (KV 35) und dem Salzburger Domorganisten Anton Cajetan Adlgasser schuf.

[51] M. H. SCHMID, Das Antiphonarium von Michael Haydn (1792). Auftrag, Entstehung und Überlieferung. In: Mozart Studien 2. Tutzing 1993, 91–118. Auch ARINGER-GRAU (s. Anm. 33) 41–45.

ante terminum" und das Canticum Simeonis „Nunc dimittis", 1802 in seinem MH 815 dieselbe Folge ohne Psalm 30 und das Canticum Simeonis.

Vesperkompositionen schrieb Haydn zwischen 1754 (MH „Lauda Jerusalem") und 1802 (MH 802 „Dixit Dominus"). Bemerkenswert sind die beiden Vesperzyklen zum Fest der Unschuldigen Kinder am 28. Dezember aus den Jahren 1780 (MH 294 „Dixit et Magnificat", MH 304 „Psalm 110, 11, 129", MH 307 „Salvete flos Martyrum", dazu MH 200: „Memento David"), 1787 (MH 454 „Deus in adjutorium") und 1793 (MH 548): Die Kapellknaben sangen gemäß mittelalterlicher Tradition an diesem Tag extra für sie komponierte Werke in einem dreistimmigen, aus zwei Sopranen und Alt bestehenden Satz.

Zum 1200-Jahr-Jubiläum des Stiftes St. Peter – wahrscheinlich im Auftrag der Salzburger Stände – schuf Haydn nicht nur die Rupertus-Messe MH 322, sondern auch die „Jubiläumsvesper" MH 321. Zu der Vertonung der Vesper-Einzelteile gehören 23 Hymnen und weitere Psalmen, die alle Formen der Besetzung vom schlichten Chor mit Orgelbegleitung (MH 4) bis zum prunkvollen Großensemble mit Soli, zwei Oboen, zwei Hörnern, zwei Trompeten, Pauken, Flöte, zwei Fagotten, Viola und Basso continuo (MH 321) aufweisen.

Wie die Vespern so durchziehen auch die beinahe vierzig Vertonungen der vier Marianischen Antiphonen[52] „Alma redemptoris mater", „Ave regina coelorum", „Regina coeli" und „Salve regina" Haydns gesamtes Schaffen: Ein erster Block entstand ab ca. 1759 in Mariazell, Wien, Großwardein und Belényes. In Salzburg vertonte Haydn die Texte zunächst in großer, meist mehrteiliger Form, ab 1777 gestaltete er sie durchgehend einsätzig.

Eine letzte Gruppe mit chorischen Vertonungen in Gradualbesetzung und den deutschen Kompositionen wird in die achtziger und neunziger Jahre datiert. Die Spannbreite der Besetzungen übertrifft sogar noch die der Vespern: Sie reicht von einfachen, einsätzigen Vertonungen mit einem Vokalsolisten, zwei Violinen und Orgel (MH 14 „Ave regina coelorum") bis zum prachtvollen „Regina coeli" MH 80 mit vier Vokalsolisten, Chor, zwei Violinen, vier Trompeten, Pauken, drei Posaunen und Basso continuo – dieses Werk ist wahrscheinlich 1766 zum Umzug des fürsterzbischöflichen Hofes in die Sommerresidenz Mirabell entstanden, und damit fünf Jahre vor der bereits erwähnten Vertonung desselben Textes für diesen Anlass durch Mozart (KV 108).

Haydns besondere Vorliebe für den Choral spiegelt sich im „Regina coeli" MH 264: Hier baut er das berühmte „Alleluia" der Osternacht in den musikalischen Satz ein. Auch die „Biographische Skizze" berichtet von Haydns diesbezüglicher besonderen Neigung: „Vom Choral war er ein großer Liebhaber, und setzte recht gerne die Begleitung der Orgel in so verschiedenen als unerwarteten und meisterhaften Harmonien hinzu. Auch in Cantaten, Applausen, Offertorien etc. bediente er sich oft des Choralgesanges, und immer mit neuen, abwechselnden, und überraschenden Begleitungen."[53] Durch die auffallend häufige Verwendung des Chorals wurden Haydns Kompositionen auch während des Cäcilianismus – im Gegensatz zu den Werken Mozarts – nicht abgelehnt.

Insgesamt zehnmal hat Haydn den Text der „Lauretanischen Litanei" vertont; die erste (MH 71) gehört zu den frühen Salzburger Kirchenkompositionen zwischen 1763–1765, die letzte (MH 330) stammt vom 24. Dezember 1782 – damit sind sie in die Zeit vor die kirchenmusikalischen Reformen Colloredos zu datieren, der gerade Aufführungen im Rahmen

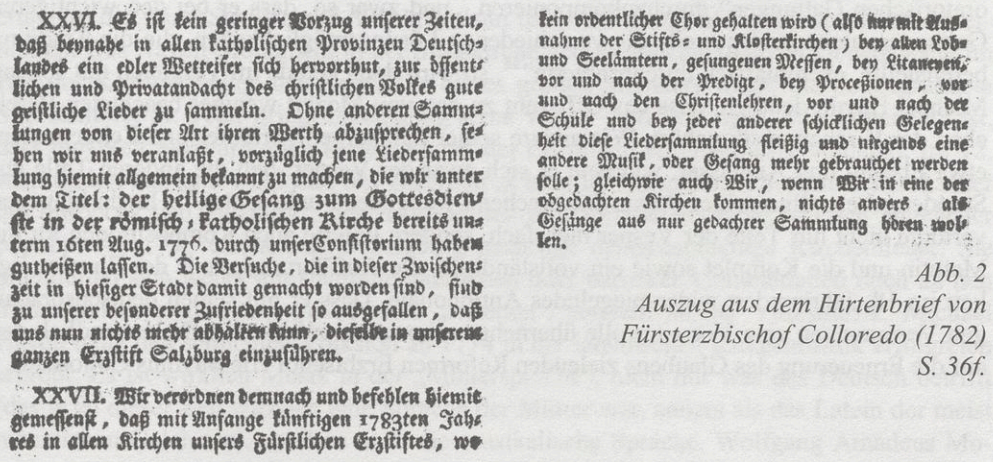
[52] Zu den Marianischen Antiphonen Haydns vergleiche ARINGER-GRAU (s. Anm. 33) 169–172 und 177–204.

[53] Biographie des Salzburgischen Concertmeisters Michael Haydn von seinen Freunden verfasset ...". Hg. R. Angermüller – J. Senigl. In: Mitteilungen der Internationalen Stiftung Mozarteum 37 (1989) 198–231, hier: p. 31, S. 228.

von Andachten empfindlich einschränkt hatte. Wahrscheinlich wiederum für das Fest der Unschuldigen Kinder bestimmt waren die „Lytaniae lauretanae“ MH 330 von 1782, wie auch MH 74 von 1765 und MH 258, entstanden zwischen 1775 und 1778. Wie Mozart vertonte Haydn die sogenannten „Lytaniae de Venerabili Sacramento“ (MH 66 von 1764, MH 228 von 1776 und – eine späte Ausnahme – MH 532 von 1792). Sicherlich ebenfalls nicht für das Offizium bestimmt waren die „Lytaniae de Ss. Nomine Jesu“ vom Oktober 1768.

Zu den kleineren Werken gehören acht „Tantum ergo“-Vertonungen, meist chorisch mit zusätzlichen Instrumenten besetzt. Für die drei „Stella coeli“- und fünf „Tenebrae“-Kompositionen sowie die Vertonung zahlreicher weiterer Antiphonen, Psalmen und Hymnen ist ebenfalls ein vielseitiger Einsatz innerhalb und außerhalb des Offiziums denkbar.

Neben der Komposition des großen Gradualzyklus als Ersatz für die Epistelsonate hatte Haydn mit der Vertonung deutschsprachiger Texte großen Anteil an den kirchenmusikalischen Reformen Colloredos, die mit dem programmatischen Hirtenbrief vom 20. Juni 1782 ihren Höhepunkt erreichten (s. Abb. 2).



XXVI. Es iſt kein geringer Vorzug unſerer Zeiten, daß beynahe in allen katholiſchen Provinzen Deutſchlandes ein edler Wetteifer ſich hervorthut, zur öffentlichen und Privatandacht des chriſtlichen Volkes gute geiſtliche Lieder zu ſammeln. Ohne anderen Sammlungen von dieſer Art ihren Werth abzuſprechen, ſehen wir uns veranlaßt, vorzüglich jene Liederſammlung hiemit allgemein bekannt zu machen, die wir unter dem Titel: der heilige Geſang zum Gottesdienſte in der römiſch-katholiſchen Kirche bereits unterm 16ten Aug. 1776. durch unſer Conſiſtorium haben gutheißen laſſen. Die Verſuche, die in dieſer Zwiſchenzeit in hieſiger Stadt damit gemacht worden ſind, ſind zu unſerer beſonderer Zufriedenheit ſo ausgefallen, daß uns nun nichts mehr abhalten kann, dieſelbe in unſerem ganzen Erzſtift Salzburg einzuführen.

XXVII. Wir verordnen demnach und befehlen hiemit gemeſſenſt, daß mit Anfange künftigen 1783ten Jahres in allen Kirchen unſers Fürſtlichen Erzſtiftes, wo kein ordentlicher Chor gehalten wird (alſo nur mit Ausnahme der Stifts- und Kloſterkirchen) bey allen Lob- und Seelämtern, geſungenen Meſſen, bey Litaneyen, vor und nach der Predigt, bey Proceßionen, vor und nach den Chriſtenlehren, vor und nach der Schule und bey jeder anderer ſchicklichen Gelegenheit dieſe Liederſammlung fleißig und nirgends eine andere Muſik, oder Geſang mehr gebrauchet werden ſolle; gleichwie auch Wir, wenn Wir in eine der obgedachten Kirchen kommen, nichts anders, als Geſänge aus nur gedachter Sammlung hören wollen.

Abb. 2
Auszug aus dem Hirtenbrief von Fürsterzbischof Colloredo (1782) S. 36f.

Hier wurden im Sinne einer rationaleren Frömmigkeit nicht nur „kindische Tändeleien“ und „falsche Seligpreisungen“ moniert, sondern generell die „Abstellung des unnöthigen religiösen Aufwandes“ entschieden. Für den Gottesdienst befahl der Erzbischof die von Haydn 1790 ergänzte und überarbeitete Sammlung „Der Heilige Gesang zum Gottesdienst in der römisch-katholischen Kirche“, die „fleißig und nirgends eine andere Musik oder Gesang mehr gebracht werden soll“.[54]

Zu den deutschsprachigen Vertonungen für das Offizium gehören die vier Choralvespern MH 574 mit dem Choral „Zu Dir ruft, Herr“ MH 576 von 1795 – „schlicht gehaltene Choraladaptionen für die liturgische Praxis, die der Choralbegleitung noch sehr nahe stehen“[55] – ebenso wie „Finsternis deckte die Welt“ MH 610, eine deutsche Übertragung der „Tenebrae“-Vertonung MH 162, aus dem selben Jahr. Von 1790 stammt „Ganz von Dankgefühl gerühret“ MH 517, ein deutsches „Magnificat“ ebenso wie die zwischen 1795 und

[54] Zitiert nach CROLL – VÖSSING (s. Anm. 46) 70 und A. S. WEISS, Art. Colloredo. In: Salzburger Mozart Lexikon (s. Anm. 2) 74–78, hier: S. 75. Die Reformen nahmen allerdings den Dom, die Stifts- und Klosterkirchen aus (SCHMID [s. Anm. 5] 84).

[55] SCHMID (s. Anm. 5) 39f.

1798 datierte Komposition MH 673[56], welche ähnlich den Choralvespern mit zwei hohen Vokalstimmen (solo und tutti), zwei Hörnern und konzertierender Orgel besetzt sind.

In dieser Zeit vertonte Haydn auch ein „Ave maris stella" auf den Text „Stern auf diesem Lebensmeere" MH 677, ein „Miserere" mit dem Beginn „Im Staub vor Deinem Angesichte" MH 592[57], eine deutsche Fastenvesper „Christenherzen kommt, betrachtet" MH 674 und ein „Te Deum" unter dem Titel „Herr! Großer Gott, Dich loben wir" MH 672, dem im Juni 1805 noch eine zweite Vertonung für Chor, zwei Trompeten und Orgel folgte (MH 836). Weiterhin gibt es vier deutschsprachige Vertonungen Marianischer Antiphonen, „Sei Mutter der Barmherzigkeit" MH 675, „In Demut betend" MH 676, „Gekrönte Himmelskönigin" MH 687 und „Glorreiche Himmelskönigin" MH 694, jeweils für zwei Soprane und Bass sowie zwei Trompeten (MH 687 und 694: zwei Hörner) und Orgel bestimmt.

4. Fazit

Wenngleich es Wolfgang Amadeus Mozart innerhalb kurzer Zeit gelungen ist, dem Anschein nach „systematisch und nahezu vollständig alle relevanten kirchenmusikalischen und oratorischen Gattungen" durchzukomponieren, „und zwar so, dass er bei den wichtigeren Gattungen meist auch jeweils die verschiedenen Lösungsmöglichkeiten, die die Tradition bereitstellte, exemplarisch durchprobierte"[58], so wird doch gerade im Vergleich mit Johann Michael Haydn deutlich, dass das Offizium zu den von Mozart weniger beachteten Bereichen der Kirchenmusik gehört. Wie andere seiner Salzburger Vorläufer und Zeitgenossen, etwa Eberlin und Adlgasser, widmete er sich zwar der Vesper, ließ die anderen Teile des Stundengebets allgemeiner Praxis entsprechend weitgehend unbeachtet.[59] Haydn hingegen vertonte nicht nur Teile der Vesper mehrfach, sondern lieferte auch Kompositionen für die Matutin und die Komplet sowie ein vollständiges, die Aufführungspraxis der Einstimmigkeit im 18. Jahrhundert widerspiegelndes Antiphonale. Dass er mit seinen deutschsprachigen Vertonungen eine Vorreiterrolle übernehmen konnte, verdankt Haydn letztendlich den auf die Erneuerung des Glaubens zielenden Reformen Erzbischof Hieronymus Colloredos.

[56] Hierbei handelt es sich um eine Bearbeitung aus dem Applausus „Sanctificatio Jubilaei" MH 323. Unter dem Addendum App. 3 ist noch eine weitere Vertonung dieses Textes aufgeführt, die allerdings nur als Katalogeintrag nachweisbar ist.

[57] Eine späte Instrumentierung dieser Komposition mit zwei Hörnern, zwei Violinen, Viola und konzertierender Orgel folgte am 12. April 1802 (MH 811).

[58] SCHICK (s. Anm. 14) 167.

[59] K. G. FELLERER, Die Kirchenmusik W. A. Mozarts. Laaber 1985, 97.

P. Petrus Eder OSB, Salzburg

Das Lob Gottes in der Muttersprache[*]

Johann Michael Haydns Deutsches Hochamt „Hier liegt vor deiner Majestät"

Salzburg verdankt seinen Ruf als Musikstadt der Begeisterung vieler Menschen und Institutionen. Zusammen mit dem erzbischöflichen Hof, der Benediktiner-Universität, dem Adel und dem Salzburger Bürgertum leistete auch das Benediktinerkloster St. Peter, die älteste geistliche Institution dieser uralten Bischofsstadt, ihren Beitrag zum musikalischen Leben. Im Jahr 1763, während die Mozarts sich auf Europatournee befanden, trat Johann Michael Haydn (1737–1806), der jüngere Bruder Joseph Haydns, in die Dienste des Salzburger Erzbischofs Sigismund Schrattenbach. Er bezog Wohnung in einem sanktpetrischen Haus und schloss Freundschaft mit den Mönchen des Klosters. In ihrem Friedhof wurde er auch bestattet. In der Stiftskirche St. Peter konnte er seine epochalen kirchenmusikalischen Neuerungen, die seine Schüler und Verehrer dann nach Wien und München verpflanzten, erproben. Das Haydn-Monument in der Stiftskirche und die Michael-Haydn-Gedenkstätte im Hof des Klosters halten das Andenken dieses großen Musikers wach; die neugegründete Stiftskantorei St. Peter bringt regelmäßig seine Werke zum Erklingen. Wenig bekannt ist, dass die Welt Salzburg auch Kostbarkeiten der deutschen Kirchenmusik verdankt. Im 12. Jahrhundert entstand wohl hier das Osterlied „Christ ist erstanden". Die geistlichen Lieder des „Mönchs von Salzburg", der zu Ende des 14. Jahrhunderts lebte, wurden ungeheuer populär. Ab 1790 entstanden in Salzburg neuartige deutschsprachige Kirchenlieder. Sie orientierten sich weder am spätmittelalterlichen oder barocken Gemeindelied noch an den bisher üblichen galanten „Arien" und „Arietten", sondern an der Volksmusik. Michael Haydn hatte den schlichten Volkston ab 1774 in der lateinischen Kirchenmusik erfolgreich erprobt. Es ist wirklich Musik in der „Muttersprache", nicht nur was das Deutsch betrifft (das ja zu dieser Zeit wirklich eine Sprache der Mütter war, anders als das Latein der meist männlichen Gelehrten), sondern auch die musikalische Sprache. Wolfgang Amadeus Mozart nahm in seiner Salzburger Kirchenmusik diesen volkstümlichen Ton ebenso auf wie Joseph Haydn in den Messen aus seinem Altersschaffen.

Die Einführung der deutschen Messe in Salzburg

Im Jahre 1781 erschien in Salzburg das erste offizielle Diözesan-Gesangbuch „Der heilige Gesang zum Gottesdienste in der römisch-katholischen Kirche". Diesem Buch ist der Text von Michael Haydns verbreitetstem Werk, die Deutsche Messe MH 560, entnommen. Mit der Veröffentlichung des Gesangbuchs bereitete Erzbischof Hieronymus Colloredo die aufklärerischen Kirchenreformen des Jubeljahres 1782 vor.

In seinem berühmten Hirtenbrief (s. o. S. 121) aus Anlass der Ankunft des Gründers der Diözese, St. Rupert, vor 1200 Jahren verpflichtete er alle Kirchen, ausgenommen die Ka-

[*] Dieser Artikel beruht auf dem Begleitheft zur CD Diamo CD-N 30261: Johann Michael Haydn (1737–1806), Deutsches Hochamt MH 560 „Hier liegt vor deiner Majestät" (Gesamtaufnahme) und weitere Chor- und Orgelwerke. Chor der Stiftsmusik St. Peter, Salzburg. Orgel: P. Petrus Eder OSB. Leitung: Armin Kircher. Aufgrund der dort angesprochenen Leserschicht musste der Autor auf eine tiefere theologische Begründung verzichten.

thedrale und die klösterlichen Stiftskirchen, auf dieses Gesangbuch und verbot die lateinische Kirchenmusik. Dieses Buch enthielt deutsche Kirchenlieder für die Messe, für verschiedene Andachten und für die Feste des Kirchenjahres. Die Lieder in deutscher Sprache waren einfach gesetzt, nämlich für zwei Singstimmen und Orgel. Mit dem Verbot wurde einer hundertjährigen reichen Kirchenmusiktradition auf dem Lande der Todesstoß versetzt, von der wir kaum mehr Genaueres wissen, weil die Notenschränke der Pfarrkirchen auf dem Lande wieder einmal (und nicht das letzte Mal) gründlich „aufgeräumt" wurden. Trompeten und Pauken, Oboen, Hörner und Violinen verstummten. Zur Orgel, die nunmehr ein ganzes Orchester ersetzen musste, sollten allein zwei Soprane und eventuell ein Bassist singen. Um die murrenden Landbewohner zu beschwichtigen, gestattete der Erzbischof wenig später die Mitwirkung von zwei Trompeten oder Hörnern.

Erzbischof Hieronymus ließ kein neues Gesangbuch erstellen, sondern übernahm das „Landshuter Gesangbuch" von 1777, dessen Texte von Franz Seraph Kohlbrenner (1728–1783) und dessen Melodien vom Herrenchiemseer Chorherrn Norbert Hauner (1743–1827) stammten. Verschiedentliche Beschwerden bewogen das erzbischöfliche Ordinariat, eine Bearbeitung dieses Gesangbuchs bei Michael Haydn in Auftrag zu geben. Diese zweite Auflage erschien 1790. Michael Haydn bearbeitete die meisten der Lieder behutsam und komponierte fünf neue Lieder hinzu. Die Bearbeitung durch Michael Haydn hat dazu geführt, dass ihm diverse Lieder des Landshuter Gesangbuchs im Laufe der Zeit zu Unrecht zugeschrieben wurden.

Michael Haydn hat außerdem weitere deutsche Messen komponiert, unter anderem zwei lange und virtuose Kompositionen, die im Druck erschienen. Ferner hinterließ er eine größere Anzahl an Werken, die der Reformkirchenmusik zuzurechnen sind.

„Das Deutsche Hochamt im Volkstone"

Obwohl die Deutsche Messe Michael Haydns populärstes Werk ist, ist nichts über die Entstehung bekannt. In Salzburg finden sich keine zuverlässigen alten Abschriften. Alle Spuren führen nach Wien. Dort erschien das Werk um 1800 beim Verleger Ignaz Sauer im Druck unter dem Titel:

„Deutsches Hochamt mit den gewöhnlichen vier Singstimmen und der Orgel wie dasselbe von den Zöglingen des k. k. Waisenhauses in Wien gesungen wird, in Musik gesetzt von Michael Haydn."

Ein Exemplar dieses Druckes wurde von Otto Biba in der Österreichischen Nationalbibliothek aufgefunden. Erst die zweite, bei Haslinger 1827 erschienene Auflage ist der Forschung schon lange Zeit bekannt. Biba zitierte aus dem Vorwort der Ausgabe Haslingers:

„Das vorliegende sogenannte Michael Haydn'sche deutsche Hochamt für Orgel und eine bis vier Gesangstimmen im Volkstone geschrieben, vom Herrn Sauer auch mit Instrumentalbegleitung versehen, existiret seit seiner [Sauers] Anstellung als MusikDirector an der vortrefflich eingerichteten k. k. Waisenerziehungs-Anstalt in Wien, und wird in derselben von 4 bis 500 Zöglingen und Erwachsenen mit ungetheiltem Beyfall aller sie besuchenden In- und Ausländer, nicht nur andächtig abgesungen, sondern hat sich auch unter dieser Zeit in dem österreichischen Kaiserstaate, im katholischen Deutschlande, und in noch weiter entlegne Provinzen bis Irland so verbreitet, dass die vom Herrn Sauer veranstaltete erste Auflage desselben, schon seit mehreren Jahren, gänzlich vergriffen ist. Einer solchen allgemeinen Theilnahme, deren sich fast kein anderes dergleichen religiöses Gesangwerk erfreuet, kommt die unterzeichnete Verlagshandlung mit der gegenwärtigen

zweyten Auflage in die Arme, herzlich wünschend, ebenfalls das Ihrige zur erweiterten Volkserbauung und Gottesverehrung, nach Kräften, beyzutragen."

Ignaz Sauer war seit dem 3. März 1795 Musikdirektor des k. k. Waisenhauses in Wien. Es ist gut möglich, dass die Messe aus diesem Jahr stammt (die in anderen Quellen überlieferten Jahreszahlen 1792 und 1799 sind wenig vertrauenswürdig). Michael Haydn hat wahrscheinlich nur eine Orgelstimme niedergeschrieben. Sie enthielt im oberen System die zwei Singstimmen (mehr ist für ein Waiseninstitut auch nicht nötig) mit dem Text und im unteren System einen bezifferten Bass. Eine so beschaffene Orgelstimme ist als Abschrift im Kloster Einsiedeln, datiert mit 1799, erhalten. Auch Sauer hat bei zwei Liedern die Dreistimmigkeit beibehalten. Die Erweiterung auf vier Singstimmen geht sicherlich nicht auf Michael Haydn, sondern auf die Verleger Sauer und Haslinger zurück. Es ist nicht erwiesen, ob die zahlreichen kleineren Textabweichungen vom Salzburger Gesangbuch auf Ignaz Sauer zurückgehen.

Die Texte der deutschen Messlieder sind keine Paraphrasen der lateinischen Messtexte. Die Inspirationsquelle für Text und Musik ist die „Messandacht". Der fromme Gläubige pflegte die geheimnisvolle heilige Handlung am Altar mit einem Gebetbuch in der Hand mitzuverfolgen. Für die einzelnen Stationen der Messe waren Betrachtungen und Gebete in diesem Buch abgedruckt, die Sinn und Text der Liturgie frei paraphrasierten. Der Dichter einer deutschen Messe brauchte nur eine Messandacht in Verse zu fassen. Eine deutsche Messe ist somit eine Paraphrase (d. i. eine Nachdichtung) einer Paraphrase (der Messandacht) der hl. Messe.

Ein Eingangslied wird nicht gesungen; sobald der Priester vor den Altar tritt, beginnt das Volk mit dem Gesang des *„Kyrie"*. Sein Inhalt ist die Majestät Gottes und die demütige Bitte des Menschen; es ist aber kein hoffnungsloses Bitten, sondern ein zuversichtliches, weil der Beter darauf vertrauen darf, dass Gottvater das Lebensopfer Christi und damit das Messopfer gnädig anblickt. Deshalb ist ein weiterer Aspekt des Kyrieliedes – im Unterschied zu der heute gültigen Auffassung – das Geheimnis der Dreifaltigkeit, ausgedrückt im dreimaligen Ruf „Kyrie – Christe – Kyrie": die Majestät des Dreifaltigen Gottes und die Demut der zweiten Göttlichen Person, die in Jesus Fleisch angenommen hat.

Gesang zum Kyrie

Hier liegt vor deiner Majestät im Staub die Christenschar,
das Herz zu dir, o Gott, erhöht, die Augen zum Altar.
Schenk uns, o Vater, deine Huld, vergib uns unsre Sündenschuld!
O Gott, vor deinem Angesicht verstoß uns arme Sünder nicht!

Wir haben, Herr, dein Gut verschwend't, wie der verlorne Sohn,
die Sünde hat uns so verblend't, doch schau von deinem Thron
mitleidig her, auf unsern Schmerz, verwirf nicht ein zerknirschtes Herz.
Entzieh die Vaterhuld uns nicht und sende uns dein Gnadenlicht.

Wir sind ja deiner Hände Werk, der Schöpfung Untertan,
o gib uns Schwachen Kraft und Stärk', sieh uns in Gnaden an.
Hier bringen wir auf dem Altar dir ein Versöhnungsopfer dar.
Gott, der Wert des Bluts ist groß, das einst dein Sohn für uns vergoß.

Für das *Gloria* bieten die Andachtsbücher je nach Festzeiten verschiedene Gebete an. An Weihnachten stellt sich die Verbindung von selbst her, weil das Gloria bei der Geburt Jesu von den Engeln das erste Mal angestimmt wurde. Der pastorale Charakter der Vertonung lässt an die schlichte Musik der Hirten an der Krippe denken, was sich durch die Art der Orgelbegleitung noch verstärken lässt. Dieses Lied entspricht am meisten dem, was sich die

Zeitgenossen Haydns als Volksmusik vorstellten. Melodische Bezüge zum damals populärsten Salzburger Weihnachtslied, dem „Joseph, lieber Joseph mein", sind unverkennbar und beabsichtigt.

Gesang zum Gloria

Gott soll gepriesen werden, sein Nam' gebenedeit
im Himmel und auf Erden, jetzt und in Ewigkeit.
Lob, Ruhm und Dank und Ehre sei der Dreieinigkeit,
die ganze Welt vermehre, Gott, deine Herrlichkeit.

Der Text des Liedes zum *Evangelium* entstammt nicht dem Salzburger Gesangbuch. Er findet sich in dem 1795 komponierten „Ersten Deutschen Hochamt" und entstammt dem Theresianischen Gesangbuch, das um 1770 erschienen ist. Das Gebet, das im Salzburger Gesangbuch zum Evangelium gebetet werden soll, drückt den Gedanken des Liedes prosaisch aus:

„O allmächtiger Gott! reinige mein Herz und meine Lippen, gleich wie du sie dem Propheten Isaias mit einer glühenden Kohle gereiniget hast, damit wir durch das Wort Gottes belehret, deinen heiligen Namen öffentlich verkünden, und zu deiner Ehre, zur Aufnahme der streitbaren Kirche im wahren Christenthum und Glauben bis ans Ende gottselig verharren, durch Jesum Christum unsern Herrn, Amen."

Eine Fassung mit dem ursprünglich von Haydn vertonten Text ist nicht mehr erhalten. Sie dürfte wie in seinem „Ersten Deutschen Hochamt", MH 629, zwei Strophen umfasst haben.

Aus Gottes Munde gehet das Evangelium,
auf diesem Grunde stehet das wahre Christenthum.
Gott selber hat's gelehret, der nicht betrügen kann;
wohl dem, der's gerne höret, und nimmt es willig an.

Sein Wort zeigt uns die Wege zum Himmelreiche an,
es weiset uns die Stege, zu gehen diese Bahn.
Herr! drücke deine Worte tief in die Herzen ein,
daß wir zur Himmelspforte zu kommen würdig seyn.

Die tiefe Symbolik vom Ausgehen des Wortes Gottes aus Gott und dem Eingehen des Menschen in Gott ist in der einstrophigen Fassung verloren gegangen.

Zum *Credo* heißt es in einem Andachtsbuch: „Hier befestige deinen Glauben." Das Stück ist das unpopulärste der ganzen Messe geblieben. Vielleicht hat die Eintönigkeit des Liedes einen theologischen Hintersinn: So wie im Lied bis zur letzten Verszeile immer ein Ton in einer der Stimmen festgehalten wird, soll der Christ an seinem Glauben festhalten. Das Salzburger Gesangbuch bringt für einige Lieder, wie dem Credolied, Fußnoten mit Belegstellen aus der Heiligen Schrift, ein schüchterner Versuch, auch die Katholiken zum Lesen in ihrem heiligen Buch zu animieren.

Gesang zum Credo

Allmächtiger, vor dir im Staube bekennt dich deine Kreatur;
o Gott und Vater, ja, ich glaube, an dich, du Schöpfer der Natur.
Auch an den Sohn, der ausgegangen von dir, geboren, ewig war,
den, von dem Heil'gen Geist empfangen, die reinste Jungfrau uns gebar.

Denn Jesus Christus ist gekommen, daß er versöhne uns mit Gott.
Er hat die Schuld auf sich genommen, und litt für uns den Kreuzestod,
erstand, besiegte Tod und Hölle, fuhr zu des Vaters Rechten auf
und wird als Richter jeder Seele einst prüfen unsern Lebenslauf.

Ich glaube, Gottes Geist regieret die wahre Kirch' und Christenheit.
Ein büßend Schaf, das sich verirret, flieht hin zu der Barmherzigkeit.
Am großen Tag wirds Fleisch erstehen. Jetzt, Heilige, helft insgemein,
daß wir mit euch zum Leben gehen, Miterben Christi ewig sein.

Die Bereitung der Gaben wurde in der vorkonziliaren Messe zu einem Akt, vergleichbar der Wandlung, und erhielt deshalb die Bezeichnung *„Offertorium"* – „Opferung". Wenn der Priester Brot und Wein opfert, hatte der Messbesucher die Gelegenheit, Bitten für sich selbst und die Menschheit vorzubringen. Mit den erhobenen Opfergaben des Priesters steigen auch die Gebete des Volkes „sicut incensum in conspectu tuo" – wie der Weihrauch – zu Gott auf.

Gesang zum Offertorium

Nimm an, o Herr, die Gaben aus deines Priesters Hand;
wir, die gesündigt haben, weih'n dir dies Liebespfand.
Für Sünder hier auf Erden, in Ängsten, Kreuz und Not
soll dies ein Opfer werden von Wein und reinem Brot.

Nimm gnädig dies Geschenke, dreieinig großer Gott!
Erbarm dich unser, denke an Christi Blut und Tod.
Sein Wohlgeruch erschwinge sich hin zu deinem Thron,
und dieses Opfer bringe uns den verdienten Lohn.

Im *Sanctus* vereint sich der erhabene Gesang der Engel im Himmel mit den kindlichen, einfachen Liedern der Menschen auf Erden. Die Melodie trägt den Charakter einer Hymne – eines Preisliedes an die Gottheit und erinnert in ihrer Haltung an die englische Volkshymne und ihr später entstandenes Gegenstück von Joseph Haydn. Sie drückt die Ehrfurcht vor Gottes Majestät, Lob und Anbetung gleichermaßen aus. Kein anderer Gesang der deutschen Messe ist so sehr „Volksgesang" wie dieses kurze Meisterwerk.

Gesang zum Sanctus

Singt: Heilig, heilig, heilig ist unser Herr und Gott!
Singt mit den Engeln: Heilig bist du, Gott Sabaoth!
Im Himmel und auf Erden soll deine Herrlichkeit
gelobt, gepriesen werden, jetzt und in Ewigkeit!

Wir singen froh zusammen von ganzer Seel' erfreut:
der kommt in's Herren Namen, der sei gebenedeit.
Hosanna in der Höhe! Gepriesen sei der Herr!
Dem großen Gott geschehe sein Lob von Meer zu Meer.

Die *Wandlung* ist der Höhepunkt der Messe. Dort beten die Christen den Leib und das Blut Christi an, die vorher Brot und Wein gewesen waren. Die Erinnerung an jenen Hauptmann kommt auf, der unter dem Kreuz Christi zum Glauben kam und reuevoll ausrief: „Wahrhaftig, der war Gottes Sohn!" Dieser Augenblick ist deshalb von Reue, Glauben, Erschütterung und vertrauender Liebe bestimmt. Es sind die Haltungen, die auch z. B. Mozarts „Ave verum", das für denselben Augenblick bestimmt war, prägen.

Gesang nach der Wandlung

Sieh, Vater von dem höchsten Throne, sieh gnädig her auf den Altar!
Wir bringen dir in deinem Sohne ein wohlgefällig Opfer dar.
Wir flehn durch ihn, wir, deine Kinder und stellen dir sein Leiden vor.
Er starb aus Liebe für uns Sünder, noch hebt er's Kreuz für uns empor.

Er hat für uns sich dargegeben, für alle Menschen insgesamt.
Beim Vater, daß wir ewig leben, vertritt er jetzt das Mittleramt.

O Jesu! höre unsre Bitte, steh unsrer Schwachheit immer bei,
auf daß dein Leiden, deine Güte an uns niemals verloren sei.

Das *Agnus Dei* ist von einem Kontrast bestimmt: zuerst die Reue des Menschen über seine Sünden, die den Tod Jesu verschuldet haben, dann aber die Freude über Jesu Auferstehung, die für die Menschen den Friedensschluss mit Gott bedeutet. Im Lied wird diese Freude – die Freude der Jünger über die Erscheinung des Auferstandenen – durch die beinahe kindlich ausgelassene Wiederholung am Schluss des Liedes ausgedrückt.

Gesang zum Agnus Dei

Betrachtet ihn in Schmerzen, wie er sein Blut vergießt!
Seht, wie aus Jesu Herzen der letzte Tropfen fließt!
Er nahm hinweg die Sünden, er trug all unsre Schuld;
bei Gott läßt er uns finden den Frieden, seine Huld.

In der Barockzeit empfingen die Gläubigen die *Kommunion* nicht während der Messe. An die Stelle der realen Kommunion trat die geistige, d. h. die mystische Vereinigung mit der Gottheit Jesu Christi.

Gesang zur Kommunion

O Herr, ich bin nicht würdig, zu deinem Tisch zu gehn.
Du aber mach mich würdig, erhör mein kindlich Flehn!
O stille mein Verlangen, du Seelenbräutigam!
Im Geist dich zu empfangen, dich, wahres Osterlamm!

Zum Schluss der Messe empfiehlt das Salzburger Gesangbuch das fürbittende Gebet für die Anliegen der Christenheit, des Landes und für die eigene Wohlfahrt, nicht ohne einige gute Ratschläge zu erteilen: Halte deine tägliche Arbeit für einen Gottesdienst; besuche täglich die hl. Messen, betrachte während der Messe vor allem das Leiden, den Tod, die Liebe Jesu Christi und grüße deinen Nächsten, besonders deine Feinde, deine „Abholden", freundlich mit dem Namen Jesu. Der Originaltext des Landshuter Gesangbuchs „Nun Isaak ist geschlachtet" wurde von den erzbischöflichen Kirchenbeamten gemildert. Die Vertonung trägt wiederum entschieden hymnischen Charakter.

Gesang zum Schluss der Messe

Nun ist das Lamm geschlachtet, das Opfer ist vollbracht;
wir haben jetzt betrachtet, Gott, deine Lieb' und Macht.
Du bist bei uns zugegen, aus deinem Gnadenmeer,
ström' uns dein Vatersegen durch dieses Opfer her.

Gerade das Schlusslied der deutschen Messe bringt deren Absicht noch einmal auf den Punkt: „... wir haben jetzt betrachtet ..." Haydns deutsche Messe ist eine Betrachtung. Dem kann man einen theologischen Sinn abgewinnen. Hinter ihren Texten scheint noch die mittelalterliche typologische Auslegung der Messe hervor. Die Einzelelemente der Messe – wovon die Gesänge nur ein Teil sind – werden auf die Geschichte Jesu bezogen – messianische Erwartung (Kyrie), Geburt (Gloria), Predigt des Evangeliums (Lied nach der Lesung), Opfertod (Offertorium und Wandlungslied), Begegnung des Auferstandenen mit den Jüngern (Agnus Dei, Kommunionlied). Sie gewinnen schon durch ihre Beziehung zur dramatischen Lebensgeschichte Christi Stringenz. Die Betrachtung des Lebens Christi in der Messe ist eine Form der Anamnese. Dabei verhilft die typologische Betrachtungsweise zu einer vertieften Sicht: die Geburt Christi ist nicht der Beginn seines biologischen Lebens, sondern Neuschaffung des Menschen aus der jungfräulichen Erde und deshalb Typus der Auf-

erstehung Christi aus dem Schoß der Unterwelt; die Eröffnung der Seitenwunde Christi, die dem „Lied zur Wandlung" zugrundeliegt, ist kein rührseliger Schmerzensakt, sondern Typus der Geburt der Kirche. Wenn sich der Beter im „Kyrielied" mit den Vorvätern und -müttern identifizieren soll, die im Staub – gemeint ist, im Staub des Todes – um Erlösung flehen, so mag dies heute verschroben wirken. Wenn man aber bedenkt, dass am Ende der Messe die Begegnung mit dem Auferstandenen geschehen ist, und sich somit ein großer Bogen von der Erlösungsbedürftigkeit des Menschen zur Gleichgestaltung mit Christus spannt, so mag man den vielgelästerten Beginn der deutschen Messe mit etwas mehr Verständnis beurteilen.

Michael Haydns Deutsche Messe verbreitete sich in der ganzen Donaumonarchie und wurde in alle dort gesprochenen Sprachen übersetzt. Franz Schubert und Anton Bruckner kopierten dieses Werk eigenhändig; ersterem diente es als Modell für seine eigene Deutsche Messe, wenn auch bei Schubert das volksmusikalische Element fehlt. In den österreichischen Diözesangesangbüchern waren und im Österreichteil vom Gotteslob sind die deutschen Messen Michael Haydns und Franz Schuberts schwesterlich vereint abgedruckt.

Sieghard Gall, München

„Nun freut euch ihr Christen . . .“

Rezeption traditioneller Kirchenlieder

„Diese Lieder begleiten mich ein Leben lang und ich singe sie mit Freude“, so die spontane Äußerung einer Frau im Gruppengespräch auf dargebotene Kirchenlieder, im Rahmen einer im Sommer 2005 durchgeführten empirischen Untersuchung. Zu 30 traditionellen Kirchenliedern, ausgewählt aus dem ‚Gotteslob‘, wurde das unmittelbare Angesprochensein der Zuhörer erfasst, Einstellungen, Erwartungen, Wahrnehmungen wurden erfragt, in 10 Gruppen mit insgesamt 97 Teilnehmern, in und im Umfeld von München.

Konzept und Ablauf

Die Untersuchung richtete sich auf den Zusammenhang zwischen der Rezeption dargebotener Lieder und dem musikalischen, kirchlichen und spirituellen Hintergrund der Teilnehmer. In drei Abschnitte gegliedert wurden die mit einer gemischten Schola und Orgelbegleitung aufgenommenen Lieder zu Gehör gebracht, im Wechsel mit thematisch gegliederten Fragen. Mit diesen Liedern sollte die ganze Breite religiös emotionaler Momente angesprochen werden: Erwartung und Zuversicht, Freude und Lobpreis, Dank und Bitten, Besinnung und Mahnung, Passion und Trauer. Die begleitenden Fragen an die Teilnehmer umfassen soziologische Daten, musikalische Affinität, Teilhabe an Gemeinde und Gottesdienst, Relevanz liturgischer Elemente, Affinität zum Ordinarium, im Kirchenlied anzusprechende Momente, Gesamteindruck der Lieder, Affinität bzgl. traditioneller Lieder, neuerer Lieder, Formen geistlicher Musik, das Singen allgemein. Die Liedfolgen wurden ergänzt durch ein Spektrum sakraler Musik, Ausschnitte aus Messen, von Gregorianik bis zur Moderne, und durch Gesänge der Synagoge. In abschließenden Gruppengesprächen wurde Raum gegeben für freie verbale Äußerungen der Teilnehmer.

Erfassung der Rückmeldungen

Die Teilnehmer geben ihre Rückmeldungen unabhängig voneinander und anonym mittels kontinuierlich einstellbarer Schieber kleiner Handgeräte. Zu den Liedern erfolgt dies ablaufsimultan entsprechend der Vorgabe: „vom Lied gar nicht angesprochen“ – unteres Skalenende, „vom Lied sehr angesprochen“ – oberes Skalenende, mit beliebigen Zwischenstellungen, auf die einzelnen Fragen differenziert, nach Vorgabe der Skalenzuordnung. Ein Zentralgerät fragt die Schieberstellungen laufend ab, bereitet die codierten Daten zu einer Datenkette auf, überträgt sie an einen Laptop, wo sie graphisch dargestellt und insgesamt gespeichert werden (REACTOSCOPE®-Verfahren).

Struktur der Teilnehmer

Die Teilnehmer der Untersuchung entsprachen einer breiten sozialen Schichtung, städtischer Bereich und ländliches Umfeld gleichermaßen, 64 Frauen und 33 Männer, altersverteilt, gleichstarke Gruppen bis 30 Jahre, von 31 bis 45, von 46 bis 59 und ab 60 Jahre. Die Zielgruppe der in dieser Region am Gemeindegesang Interessierten wurde in hinreichender Vielfalt abgebildet. Für alle Teilnehmer hat das Musik-Hören einen hohen Stellenwert (8.5; Mittelwert auf einer 10er-Skala), ein erheblicher Teil ist selbst musikalisch aktiv (6.3). Bei hohem Anteil an Sonntags-Gottesdienst mit Kommunion (7.3) stehen viele in enger Verbindung mit ihrer Kirchengemeinde (6.4), der katholischen Kirche (6.2), wirken auch im

Gottesdienst/Kirchenchor mit (5.6) und beteiligen sich auch an Aufgaben in der Gemeinde (5.4). Das Singen ist den Befragten grundsätzlich wichtig (7.6), es macht sie freier, gelöster (7.5) und stärkt die Gemeinschaft (7.2).

Rezeption der dargebotenen Lieder

Die Lied-Rezeption, das Angesprochensein, über die 30 dargebotenen Lieder gemittelt, liegt im Durchschnitt aller Teilnehmer bei 5.0 auf einer 10er-Skala. Die individuelle Lied-Rezeption überdeckt fast den gesamten Skalenumfang. In einer ansteigenden Reihung angeordnet, dann in Vierteln zusammengefasst ergibt sich die Wertefolge: 2.3, 4.7, 5.8, 7.3, in zwei Hälften geteilt ergeben sich 3.5 und 6.6 für ein sogenanntes „unteres Cluster" und ein „oberes Cluster". Auf diese Gruppierung der Teilnehmer, nach unterschiedlichen Angesprochensein von den 30 Liedern, wird im Folgenden Bezug genommen.

Teilhabe an Gemeinde und Gottesdienst

An Momenten persönlicher Teilhabe an Gemeinde, Kirche, Gottesdienst steht bei den Teilnehmern an erster Stelle der sonntägliche Gottesdienst (6.0 und 8.6; unteres/oberes Cluster) und der Empfang der Kommunion (6.2 und 8.2). Es folgen die Nähe zur Kirchengemeinde (5.6 und 7.3), und zur katholischen Kirche (5.0 und 7.4), danach die Mitwirkung im Gottesdienst (4.7 und 6.6) und die Beteiligung an Aufgaben in der Gemeinde (4.6 und 6.3). Die Teilhabe an Gemeinde und Gottesdienst steht somit in deutlichem Zusammenhang zur Lied-Rezeption.

Liturgische Elemente im Gottesdienst

In der Reihung der nach persönlicher Relevanz eingeschätzten Elemente in Gottesdienst und Liturgie stehen etwa gleichauf ganz oben die Phasen der Stille, persönliches Gebet (6.5 und 8.6; unteres/oberes Cluster), das gemeinsame Singen (6.6 und 8.5) und das gemeinsame Vaterunser (6.3 und 8.5). Es folgen Lesung/Evangelium (6.4 und 7.9), die Predigt (6.8 und 7.4), der Friedensgruß (6.8 und 7.2), dann Zeichen und Symbole der eucharistischen Feier (5.4 und 7.3) und die liturgischen Texte (4.1 und 7.0). Unterschiede nach der Lied-Rezeption zeigen sich im Persönlichen und im Gemeinschaftlichen des Gottesdienstes, kaum in Predigt und Friedensgruß, deutlich in den Zeichen und Symbolen, besonders bei den liturgischen Texten. Der Befund bzgl. liturgischer Texte deutet im Positiven auf die liturgische Funktion des Kirchenlieds, im Kritischen auf eine Unzufriedenheit mit als allzu traditionell Empfundenem.

Emotional seelische Momente im Kirchenlied

Gefragt nach emotional seelischen Momenten, die im Kirchenlied angesprochen werden sollten, steht in den Antworten der Teilnehmer ganz oben das Danken (6.2 und 8.0; unteres/oberes Cluster) und der Ausdruck der Freude (6.5 und 6.6). Es folgen der Lobpreis (5.2 und 7.3), das Bitten (5.5 und 6.6), das Vertrauen (5.8 und 6.3), die Hoffnung (5.4 und 6.4), die Trauer (4.9 und 6.5) und Besinnung, Mahnung (4.7 und 5.7). Nach diesem Befund soll in den Kirchenliedern die gesamte Breite emotional seelischer Momente angesprochen werden, auch die im Allgemeinen als eher negativ empfundenen. Für etliche der erwarteten Momente sind die Unterschiede nach der Lied-Rezeption nur gering, ein Hinweis, eben diesen Momenten in der Auswahl (noch) mehr Beachtung zu schenken.

Meditation und Mystik im Kirchenlied

In der Affinität zu Gregorianischem Choral (5.0 und 7.3; unteres/oberes Cluster) zeigen sich starke Unterschiede nach der Lied-Rezeption; entsprechendes gilt für die Affinität zu

Gesängen der Ostkirche (2.7 und 4.9). In dieses Bild passt auch das Gewicht der bereits genannten Phasen der Stille, das persönliches Gebet (6.5 und 8.6). Auch in den Gruppengesprächen wurde der Bezug auf den meditativ-mystischen Charakter von Kirchenliedern und sakraler Musik immer wieder thematisiert, u.a. im Zusammenhang mit den Liedern aus Taizé, mehrstimmigen Liedern, Chorälen und spiritueller Musik.

Sozialisation – Lebensalter

Unterschiede in der Lied-Rezeption der Zuhörer, nach Lebensalter und dadurch bedingter unterschiedlicher Sozialisation sind nicht überraschend. In jüngere Teilnehmer bis 45 Jahre [J] und ältere Teilnehmer über 45 Jahre [A] gegliedert, folgt für deren Lied-Rezeption 4.4 [J] und 5.8 [A]. Dabei sind die Unterschiede innerhalb der Altersgruppen noch deutlich größer, bei den Jüngeren (3.1 und 5.7; unteres/oberes Cluster) wie bei den Älteren (4.7 zu 6.9). Nach Altersgliederung und Sozialisation, insbesondere durch Schule und mediales Umfeld, zeigen sich starke Unterschiede in der Affinität zu deutschem Volkslied, 3.0 [J] und 5.5 [A] und in der Affinität zu PopMusik, 5.0 [J] und 2.1 [A], während die Voten für Klassik mit 7.0 [J] und 7.4 [A] praktisch gleich sind. Das untere Cluster zeigt Altersabhängigkeit in der Affinität zum Ordinarium, 4.6 [J] und 6.5 [A], in der Teilhabe an Gemeinde und Gottesdienst, 4.4 [J] und 6.5 [A], in der Erwartung emotional-seelischer Momente im Kirchenlied, 4.9 [J] und 6.3 [A], auch, geringer, in der Relevanz liturgischer Elemente, 5.5 [J] und 6.8 [A]. Eine auf die vier eingangs benannten Altersgruppen bezogene Darstellung ist in „Singende Kirche" 1/2006, 14–21 wiedergegeben.

Sozialisation – Traditionelles/Neueres Liedgut

Nach wahrgenommener Lied-Rezeption (3.5 und 6.6; unteres/oberes Cluster) unterschiedlich wird auch die Affinität bzgl. traditionellem Liedgut (5.2 und 7.7) eingeschätzt, bei praktisch gleicher Affinität bzgl. neuerem Liedgut (5.7 und 5.8). Die Wunschanteile traditionellen Liedguts am Gemeindegesang sind nach Altersgruppen unterschiedlich, 47% [J] und 57% [A], nach der Lied-Rezeption um etwa 6%, beides ist deutlich geringer differenziert als die entsprechenden Wahrnehmungen und Einstellungen. Hier zeigt sich der Wunsch nach dem Gemeinsamen im Gottesdienst als vorherrschend, die eigenen Vorlieben treten deutlich zurück.

Spektrum sakraler Musik

Nach den drei Folgen traditioneller Lieder wurde den Teilnehmern ein Spektrum sakraler Musik dargeboten. Auf die Rezeption einiger Ausschnitte, aus Messen, von Gregorianik bis zur Moderne, wird nun Bezug genommen. Danach steht bei den Zuhörern an der Spitze das Sanctus von Mozart (KV427, c-moll) mit 7.4, es folgt das Kyrie von Schubert, M.N.3, B-dur) mit 6.5, weiter ein Sanctus von Gounod (Cäcilien-Messe) mit 5.9 und ein Kyrie (Gregorianik), H.v.Bingen zugeschrieben, mit 5.2 . Die zeitgenössischen Stücke, ein Kyrie von Ariel Ramirez (Missa Criolla) und ein Sanctus von Zdenek Lukas (Requ.Op.252) liegen mit 4.9 und 4.5 bereits knapp unter der Skalenmitte, beide weisen nach Lied-Rezeption nur sehr geringe Unterschiede auf. Die von traditionellen Liedern weniger angesprochenen Zuhörer melden auch bei diesen zeitgenössischen Stücken keine höheren Voten als die eher Traditionellen.

Bestimmende Momente der Lied-Rezeption

Aus den vorstehenden Befunden der Wahrnehmung traditioneller Kirchenlieder in Verbindung mit den erfragten musikalischen, kirchlichen und religiösen Einstellungen der Zuhörer lassen sich folgende die Lied-Rezeption bestimmende Momente ableiten:

(1) Kirchlich soziale Bindung – Teilhabe an Gemeinde und Gottesdienst; Beteilung an Aufgaben, Mitwirkung, Gemeinschaft;
(2) Kirchlich religiöse Momente – die Liturgie; die liturgischen Texte, die Zeichen und Symbole der eucharistischen Feier;
(3) Musikalische Sozialisation – vorwiegend bestimmt durch Lebensalter; Affinität zu deutschen Volksliedern bzw. zu Popmusik;
(4) Kirchliche Sozialisation Gemeindegesang – vorwiegend bestimmt durch Lebensalter; traditionelles Liedgut oder/und neueres Liedgut;
(5) Spirituelle Momente – Meditation, Mystik; Affinität zu Gregorianischem Choral, Gesängen der Ostkirche, Relevanz der Liedtexte, der Phasen der Stille;
(6) Emotionale Momente; Ausdruck von Freude, Lobpreis, Vertrauen, Erwartung, Besinnung, Trauer.

Nach Rezeption geordnete Liste der Lieder

Die 30 traditionellen Kirchenlieder dieser Untersuchung sind in *Tabelle-1* aufgeführt, gereiht nach dem Angesprochensein der Teilnehmer insgesamt.

Reihung der dargebotenen Lieder nach ihrer Rezeption (Mwt.) *Tabelle-1*

Mwt.	*Cd.*	*GL-Nr*	*Lied-Text*	*Liedgruppe*
7.3	L15	[143]	Nun freut euch ihr Christen	LG2
6.5	L20	[987]	Heilig Heilig Heilig	LG2
6.0	L24	[110]	Wachet auf ruft uns die Stimme	
6.0	L28	[179]	O Haupt voll Blut und Wunden	
5.9	L22	[267]	Nun danket all und bringet Ehr	LG2
5.9	L13	[132]	Es ist ein Ros entsprungen	
5.9	L03	[107]	Macht hoch die Tür die Tor macht weit	LG2
5.8	L11	[213]	Christ ist erstanden	
5.7	L21	[266]	Nun danket alle Gott	
5.5	L30	[983]	Wohin soll ich mich wenden	
5.4	L12	[585]	Lasst uns erfreuen herzlich sehr	
5.3	L18	[218]	Gelobt sei Gott im Höchsten Thron	
5.2	L06	[554]	Wie schön leuchtet der Morgenstern	
5.1	L08	[473]	Im Frieden dein o Herre mein	
5.0	L10	[295]	Wer nur den lieben Gott lässt walten	LG1
4.9	L29	[834]	Aus der Tiefe rufen wir zu dir	LG1
4.8	L14	[141]	Ich steh an deiner Krippe hier	
4.7	L25	[482]	Christe du Lamm Gottes	
4.7	L19	[616]	Mir nach spricht Christus unser Held	
4.7	L09	[555]	Morgenstern der finstern Nacht	
4.5	L04	[828]	Tauet Himmel den Gerechten	
4.5	L07	[823]	Mein Hirt ist Gott der Herr	
4.4	L02	[105]	O Heiland reiß die Himmel auf	
4.4	L16	[551]	Schönster Herr Jesus	LG1
4.3	L23	[248]	Nun bitten wir den heiligen Geist	LG1
4.1	L27	[470]	O Lamm Gottes unschuldig	
4.1	L05	[937]	O komm o komm Emanuel	
3.9	L17	[494]	Gott sei gelobet und gebenedeiet	
3.5	L26	[584]	Christi Mutter stand mit Schmerzen	
3.2	L01	[114]	Es kommt ein Schiff geladen	

In der Reihenfolge der Tabellenspalten steht zunächst die spezifische Lied-Rezeption, auf die Skala 0...10 bezogene Mittelwerte, es folgt die Position der Lieder im Ablauf, dann die Lied-Nummer im ‚Gotteslob' (Ausgabe der Erzdiözese München und Freising, 2003) und der Liedtext, der Anfang des Liedes, schließlich die ggf. Zuordnung zu den im weiteren angesprochenen Liedgruppen LG1 und LG2. In dieser Reihung nehmen die Unterschiede der spezifischen Lied-Rezeption tendenziell zu, 2.8 im oberen, 3.5 im mittleren, 4.3 im unteren Drittel. Mit zunehmender Divergenz der Einschätzung eines Liedes nimmt die Wahrscheinlichkeit eines vorderen Platzes in der Liste ab. Eine hohe Divergenz weist das Lied L30 „Wohin soll ich mich wenden" (3.0 und 8.0; unteres/oberes Cluster) auf, die geringste Divergenz hat das Lied L15 an der Spitze, „Nun freut euch ihr Christen" (6.7 und 7.9), das ausschließlich durch das untere Cluster deutlich höher liegt als das Lied L30.

Rezeption der Lieder im Einzelnen

An erster Stelle im Angesprochensein steht L15 „Nun freut euch ihr Christen" mit einem Mittelwert von 7.3, im Abstand gefolgt von L20, das „Heilig" von Schubert mit 6.5, wieder im Abstand, nun eng gestaffelt um 6.0, eine Reihe von Liedern - L24 „Wachet auf ruft uns die Stimme", L28 „O Haupt voll Blut und Wunden", L22 „Nun danket all und bringet Ehr" und L13 „Es ist ein Ros entsprungen". Wie bei den Erwartungen der Befragten bzgl. der im Kirchenlied anzusprechenden Momente stehen auch hier in der unmittelbaren Lied-Rezeption sehr unterschiedliche Lieder eng benachbart. Nach kennzeichnenden Attributen sind im oberen Bereich der Liste Lieder zu finden, die Freude und Jubel, Verehrung und Lobpreis, auch Besinnung und Mahnung, Passion und Trauer ausdrücken. Über das Feld verteilt sind Lieder, die Dank, Innigkeit, Vertrauen ansprechen. Lieder der Hoffnung und Erwartung, der Passion und Trauer sind vermehrt im unteren Bereich zu finden.

Rezeption – Lieder/Personen

Was beeinflusst die Breite der Rezeption stärker, sind es die Lieder in ihrer Vielfalt oder sind es die Personen in ihrer Vielfalt? – Aus der in Tabelle-1 dargestellten Reihung der Lieder, für die Teilnehmer insgesamt, lassen sich für die obere und untere Hälfte die Mittelwerte 5.8 und 4.3 ableiten. Eine nach Rezeption der Lieder insgesamt vorgenommene Reihung der Teilnehmer ergibt für deren obere und untere Hälfte als Mittelwerte 6.6 und 3.5. Damit wird die Rezeption der dargebotenen traditionellen Lieder wesentlich stärker durch persönliche Faktoren bestimmt als durch liedkennzeichnende Faktoren.

Faktoren der Rezeption traditioneller Lieder

Die Auswertung der Rezeption der 30 Lieder im Einzelnen, lässt zwei Liedgruppen, LG1 und LG2, deutlich heraustreten:

LG1 Ausdruck des Vertrauens, der Innigkeit, des Anrufs und der Bitte
- L10 [295] Wer nur den lieben Gott lässt walten
- L29 [834] Aus der Tiefe rufen wir zu dir
- L16 [551] Schönster Herr Jesus
- L23 [248] Nun bitten wir den heiligen Geist

LG2 Ausdruck der Freude, des Lobpreis, des Dankes, der Erwartung
- L15 [143] Nun freut euch ihr Christen
- L20 [987] Heilig Heilig Heilig
- L22 [267] Nun danket all und bringet Ehr
- L03 [107] Macht hoch die Tür die Tor macht weit

Für eine erste Hälfte der Teilnehmer erreichen die Voten der jeweils in LG1 bzw. LG2 zusammengefassten Lieder mit 6.4 gleich hohe Werte, beide Liedgruppen werden positiv rezipiert. Für die andere, zweite Hälfte der Teilnehmer liegt das Votum bzgl. LG1 mit 2.7 deutlich unter dem Votum 6.3 bzgl. LG2, von der zweiten Hälfte der Teilnehmer wird LG1 wesentlich schwächer rezipiert.

Die erste Hälfte der Teilnehmer, in der LG1 und LG2 gleichermaßen hoch eingeschätzt werden, ist im Unterschied zur zweiten Hälfte durch eine hohe Affinität zu Gregorianischem Choral und zu den Gesängen der Ostkirche gekennzeichnet, dem entspricht die Verbindung der LG1 zugeordneten Momente Vertrauen, Innigkeit, Anruf und Bitten mit der Meditation und Mystik der genannten Gesänge.

Ausdruck der Freude – meditativer Charakter

Die LG2 zugeordneten Lieder, L15 „Nun freut euch ihr Christen", L20, das „Heilig" von Schubert, L22 „Nun danket all und bringet Ehr" und L03 „Macht hoch die Tür, die Tor macht weit" vereinigen den Ausdruck gegenwärtiger Freude, der Erwartung im Jetzt, des Dankes, den Lobpreis des Ewigen.

Demgegenüber sprechen die LG1 zugeordneten Lieder, L10 „Wer nur den lieben Gott lässt walten", L29 „Aus der Tiefe rufen wir zu dir", L16 „Schönster Herr Jesus", L23 „Nun bitten wir den heiligen Geist" (L23), von der Beziehung des Menschen zu Gott, im festen Vertrauen, inniger Hinwendung, inständigem Bitten. Diese Lieder mit ihrem weitgehend meditativen Charakter drücken Gewissheit des Glaubens und persönliche Zuwendung aus, aber auch das Rufen des gefährdeten Menschen, das Erbitten der Barmherzigkeit Gottes.

Das Leitlied von LG2, „Nun freut euch ihr Christen" weist über das Bild von Weihnachten, die Krippe von Bethlehem, auf die Erscheinung des Herrn, es verbindet sich im dreimal „Heilig" zum Ausdruck der Verehrung, setzt sich fort in der freudigen Erwartung des „Macht hoch die Tür, die Tor macht weit" und führt vom ganz irdischen Dank und Lobpreis, „Nun danket all und bringet Ehr" wieder auf den, „dessen Lob der Engel Heer im Himmel stets vermeldt".

Ausblick

Die durchgeführte Untersuchung war in den zu Gehör gebrachten Liedern bewusst auf traditionelles Liedgut beschränkt und entsprechend dem Einzugsbereich der Teilnehmer regional begrenzt. Die unmittelbare Wahrnehmung der Lieder, im Kontext mit deren religiös kulturellem Hintergrund, Erwartungen, Wünschen, Einstellungen ergab in der Reflektierung der Teilnehmer als Hörer und als Befragte eine Reihe von Befunden, die über die Beschränkung durch Liedauswahl und regionale Begrenzung hinausreichen.

Gleichwohl erscheint es angebracht, diese erste Untersuchung auch regional auszudehnen, und sie insbesondere anhand von zeitgenössischem Liedgut, über das Neue Geistliche Lied hinaus, fortzusetzen. Die bereits auf die traditionellen Lieder hin hervorgetretenen Momente des Ausdrucks der Freude und des meditativen Charakters im Kirchenlied sind Ansatzpunkte, darüber hinaus weitere Aspekte der Affinität neuzeitlicher Lieder und spiritueller Musik zu untersuchen.

Wolfgang Reisinger, Wien

Klassik oder Rockmesse
Zwei Jahre als Kirchenmusiker in den USA

Eine Premiere

Mozarts Krönungsmesse am Ostersonntag 2003 – ein lang gehegter Traum stand vor dem Wahrwerden. Oft hatte ich sie dirigiert, allerdings in einem Land, wo sie nicht nur komponiert wurde, sondern wo sie beinahe jedes Kind mitsingen kann. In Österreich als Inbegriff festlicher Sakralmusik der Wiener Klassik mit ihren Hauptvertretern Haydn, Mozart und Beethoven fast zu Tode aufgeführt, wurde die Krönungsmesse in den Vereinigten Staaten plötzlich zu etwas Einmaligem, Exotischem, zu einem besonderen Kulturimport, nach dem viele Familien eine Art Hunger entwickelt hatten. Viele Einzelgespräche bestärkten in mir diese Einmaligkeit, hier Mozarts Messe von 1778 mit ihrer legendenumrankten Entstehungsgeschichte zu hören. Ich erinnere mich noch lebhaft an die bis auf den letzten Sitz- und Stehplatz gefüllte Kirche; auch davor standen noch Leute, um etwas von dieser Musik zu hören.

Dafür musste nicht nur die Kirche umgebaut werden, denn ohne Podium für den Chor, den man bislang in Kirchenbänke gesteckt hatte (freilich unter dem Vorwand, so besser zeigen zu können, dass der Chor Teil der Gemeinde sei), und eine Fläche für das umfangreiche Orchester mit Oboen, Hörnern, Trompeten, Pauken und Streichern wäre hier gar nichts gegangen. Dies brauchte auch Vorbereitungsarbeit, denn es gab Kritik am Aufwand, dessen diese Musik trotz all ihrer Klangschönheit nun einmal bedarf.

Den Chor von der weltweit wohl einmaligen Schönheit dieser Messe zu überzeugen war verhältnismäßig leicht. Schwierigkeiten betrafen eher den technischen Bereich: die Korrektur der amerikanisch-romanisierten (und damit nicht authentischen) lateinischen Aussprache; die Mozart eigene Phrasenbildung, die, trotz all ihrer musikalischen Logik, den Sängern zuerst ein wenig fremd erschien; die Tatsache, dass ein Orchester unabdingbar ist (stand doch ein Konzertflügel neben der Orgel zur Verfügung, den man bislang als Substituten für Orchestermusiker herangezogen hatte, teils aus Kostengründen, teils aus Mangel an geeigneten Musikern). Man sieht also: Ohne Überzeugungsarbeit geht gar nichts. Das musikalische Resultat ließ sich hören: Das Geheimnis der Auferstehung des Herrn hätte man an diesem Tag wohl kaum besser feiern können, denn der festliche Charakter der Musik blieb nicht bei den Ausführenden, er übertrug sich auf die gesamte feiernde Gemeinde.

Knapp zwei Jahre zuvor war ich in die USA übersiedelt, um dort an der University of Kansas mein Doktorat in Orgel zu machen und am St. Lawrence Catholic Campus Center als Director of Music (Organist und Chorleiter) zu arbeiten. Für die Dauer dieses Unternehmens wurde ich als Kirchenmusikreferent für Wien und Lehrer am Diözesankonservatorium für Kirchenmusik beurlaubt. Nicht eine Minute habe ich diese Phase meines Lebens bereut.

Vieles wäre über meine Erlebnisse und Eindrücke in meinem Gastland zu sagen, doch ich beschränke mich auf die musikalischen Erfahrungen als Student und Kirchenmusiker. Europäer befällt hier ein Kulturschock. Klassische Musik und ausreichendes Wissen über sie gehört sicherlich nicht zu dem, was man sich von Kansas, auch nicht von seinen Chorsängern, erwarten sollte. Während sich meine Sänger in Wien vielleicht darüber langweilten,

was ich ihnen über Mozarts Messen erzählte, so freute sich mein amerikanischer Studentenchor über jedes noch so grundsätzliche Wort zu Haydn oder Schubert, denn in der High School werden solche Kenntnisse kaum vermittelt.

Gerade diese Form der unabsichtlichen Ignoranz ist es, mit der Europäer sich schwer tun. Wir haben durch unsere Geschichte, aber auch durch unser Leben in und mit unserer Tradition vieles mitbekommen, das wir als selbstverständlich erachten. Wir schätzen das Echte um seiner selbst willen, aber auch wegen seiner Fähigkeit, Heiliges zu vermitteln und auszudrücken. Deshalb wird immer das Original die Kopie lächerlich erscheinen lassen, vorausgesetzt, man hat den Wert des Originals verstanden und schätzen gelernt.

Besonders gilt dies für die Musik: Wie schrecklich wäre eine noch so perfekte CD-Begleitung unserer Gemeindelieder, ein digitales Sampling von Kirchenglocken, ja, auch der Ersatz von Pfeifenorgeln durch elektronische Instrumente. All dies geschieht zum Teil in Amerika. Blumen werden durch Plastikgestecke ersetzt, und an den Altären brennen Plastikkartuschen statt Wachskerzen. Gerade als Musiker merkt man aber, wie sehr, auch in den USA, die Sehnsucht der Menschen nach dem Echten und Wahren besteht, und wie sehr die feiernde Gemeinde es schätzt. Dass manchmal dazu ein wenig Erziehungsarbeit notwendig ist, sei es vom Klerus oder vom Kirchenmusiker, darf vom eigentlichen Ziel nie ablenken. Wenn das Billigste für den Gottesdienst gerade gut genug ist, so dürfen wir uns nicht wundern, wenn auch die Glaubwürdigkeit der Liturgie ins Wanken gerät.

In Amerika wird oft nach dem Zweck bzw. der Funktion gefragt – ein Warenhaus z. B. dient dem Zweck des Verkaufs und muss demnach *per se* mit Schönheit nichts zu tun haben. Als ich vor Jahren meinen Chor anlässlich einer Wien-Tournee zum Schloss Schönbrunn führte, fiel einem Mädchen nach der Umrundung des Schlossgebäudes die Gloriette auf dem Hügel dahinter auf. „What's that for?", höre ich sie heute noch sagen. Ich musste kurz nachdenken, denn ein wirklicher Zweck fiel mir nicht ein. Auch hätte ich wohl nicht zuerst nach dem Zweck eines Gebäudes, das durch seine Schönheit allein besticht, gefragt, denn die Schönheit, die „das Auge erfreut" (vgl. Sir 40,22), müsste doch genügen. An diesem Tag habe ich den kulturellen Unterschied im Aufwachsen vieler junger Menschen begriffen und mich fortan bemüht, auch den amerikanischen Studierenden unsere Sicht der Dinge nahe zu bringen. Ich meine, diese jungen Menschen sind verändert wieder in die Staaten zurückgekehrt.

Momentaufnahme der letzten Jahre

Der Gemeindegesang als solcher ist gefährdet. Mehr und mehr komme ich zur Erkenntnis, dass es um das Singen der Gemeinde nicht nur in katholischen Gemeinden meines Heimatlandes Österreich schlecht bestellt ist (es sei denn, wir können das betreffende Lied seit der Kindheit auswendig, dann hört man als Organist schon einmal ein herzerfrischendes Singen seiner Gemeinde), auch in vielen amerikanischen Gemeinden war es so. Leider muss man hinzufügen: Je jünger das Publikum, desto leiser bzw. unhörbarer der Gesang (schließlich ist Singen ja „uncool" . . .). Bei Familienmessen mit gemischtem Publikum zeigte sich jedoch ein weitaus besseres Resultat, an dem ich mich Sonntag für Sonntag erfreute.

In äußerst polemischer Weise, aber dennoch treffend charakterisiert Thomas Day diesen Umstand in seinem Buch „Why Catholics can't sing".[1] Schon einleitend erwähnt er, dass

[1] Th. Day, Why Catholics can't sing. The Culture of catholicism and the triumph of bad taste. New York 1990; 2004.

50 Anglikaner mehr Lautstärke entwickeln als 300 junge Katholiken. Und recht hat er. Diese Situation der amerikanischen Kirche (die europäische, besonders die österreichische und deutsche hat er selbst noch als vorbildhaft erlebt) führt er darauf zurück, dass der amerikanische Katholizismus von den Iren begründet wurde, die selbst in ihrer Heimat unter Verfolgung litten und deshalb ihre Gottesdienste möglichst rasch und möglichst leise, darum ohne Musik abhalten mussten. Diese Einstellung dürfte gerade in Amerika überlebt haben. Ich zweifle allerdings an der Allgemeingültigkeit dieser Aussage. Vielmehr dürfte der Hauptgrund der sein, dass die Kirche das Singen und Musizieren im Allgemeinen als essentielles Feierelement (noch) nicht ernst nimmt. Auch wird die emotionelle Kraft der Musik, die dem Wort hoch überlegen ist, unterschätzt. So bleibt etwa der Antwortpsalm ein Stiefkind unserer Liturgie; er wird meist vollzogen, weil der neue Messordo es so vorsieht und nicht weil die Musik uns aus dem Herzen spricht.

In Amerika widmeten wir dem Psalm besonderes Augenmerk. Einfache Modelle, die unseren gängigen Behelfen (siehe B-Versionen des Kantorenbuchs) entsprechen, begeisterten weder Sänger noch Gemeinde. Das erschwerte die Rekrutierung der begabtesten Sänger und Sängerinnen, die begreiflicherweise in den Stücken die musikalische Substanz vermissten. Darum begann ich, jede Woche neue Antwortpsalmen zu komponieren – meist für Kantor und obligate Orgel, manchmal auch für zwei Kantoren oder ein Soloinstrument ad libitum. Der Stil dieser Gesänge schwankt zwischen Neoromantik und Jazz, wobei viele Verse auf dem neben der Orgel platzierten Flügel begleitet wurden, der Kehrvers hingegen immer von der Orgel durch meine Assistentin. Im Jänner 2004 wurde dieser umfangreiche *St. Lawrence Psalter*[2] mit den Antwortpsalmen für alle drei Lesejahre in englischer Sprache fertig gestellt. Sie hätten die Gemeinde sehen sollen: Der Antwortpsalm wurde zu einem besonderen Element der Liturgie und seine musikalische Gestaltung zu einem Highlight des Feierns, denn die Neuschöpfung gab jedem Sonntag ein Symbol des Einzigartigen und lenkte von den gleich bleibenden Elementen der Liturgie (die gerade bei jungen Menschen auf Kritik stoßen) ab.

Klassik oder Neues Geistliches Lied (NGL) – Traditionals or Contemporary Music?

Würden auch Sie das eine gegenüber dem anderen bevorzugen? – Wie sieht Kirchenmusik in amerikanischen Pfarren aus? Gerade das habe ich kurz vor der Vollendung dieses Artikels mit Kollegen aus New York und Missouri diskutiert, die mir rieten zu schreiben, ihre Kirchenmusik sei „in bad shape", also in schlechtem Zustand. Woher diese negative Grundhaltung?

Nun, die meisten Pfarren in Amerika haben es aufgegeben, in der Musik die gesamte Bandbreite vom Choralhochamt bis zur Rockmesse abzudecken. Die USA sind ein riesiges Land, dementsprechend lang könnte die musikalische Menüauswahl sein. Viele Kirchen ziehen es aber vor, nur wenige Sparten zu bedienen oder, im Sinne kategorialer Seelsorge, eine traditionelle Messe mit Orgelbegleitung für Familien anzubieten und eine Messe mit popiger Sakralliteratur (mehr zum Anhören als zum Mitsingen) für die Jugendlichen. Genau dies versuchte ich bei meiner Arbeit zu vermeiden: In Lawrence wurden in den Gottesdiensten regelmäßig zwei Liederbücher verwendet, *Worship*[3] (traditionell) und *Gather*[4] (NGL). Wir kombinierten Traditionelles mit Neuem, ohne damit einen musikalischen

[2] Das erste Heft erschien 2006 bei Carus Verlag, Stuttgart, Nr. 19.110.
[3] Worship. A hymnal and service book for Roman Catholics. Chicago ³1986.
[4] Gather. Chicago ²1994.

Bruch zu erzeugen. Die Verwendung eines Klaviers gab uns den Vorteil, auch ganz Modernes adäquat begleiten zu können. Dabei erhielt die Improvisation breiten Raum.

Auch Randsparten kirchlicher Musik finden in einem so großen Land mit ausgeprägter christlicher Tradition ihr Publikum: die (vorkonziliare) lateinische Messe mit Choralschola ebenso wie, wenn auch nur sehr vereinzelt, unsere klassische Tradition. Besonders in den Kathedralkirchen ist diese anzutreffen, zumindest an den hohen Feiertagen. Erstaunlicherweise gibt es dort auch ein blühendes Chorleben mit unterschiedlichsten Ensembles. Manchmal sind Chöre an eine bestimmte Messe gebunden.

Eines der Markenzeichen katholischer Kirchenmusik in Amerika ist St. Ignatius in New York City. Nicht nur wegen ihrer phantastischen Kirchenorgel, sondern auch wegen ihrer Chortradition zieht diese Kirche vor allem junge Menschen an. Abends ist modernere Literatur angesagt, aber die Qualität stimmt; etwas, das man hierzulande oft vergisst: Musikalische Qualität ist nicht eine Frage des Instruments (Orgel versus Gitarre).

Erschreckt zeigen sich daher oft meine amerikanischen Kollegen, wenn sie in Österreich Jugendmessen hören und feststellen, dass wir dieselben Fehler machen wie sie in den siebziger Jahren . . . Wenn man junge Menschen musikalisch dort abholen möchte, wo sie stehen, so könnte man das auch durchaus qualitätvoll tun. Und vergessen wir nicht: Viele Menschen wollen in der Kirche gerade das nicht hören, was sie ständig im Hintergrund als Berieselung wahrnehmen, sondern eben Musik, die nicht von dieser Welt ist, und für sie haben große Komponisten durch die Jahrhunderte immer wieder gesorgt. In der anglikanischen Kirche Amerikas hat man dies beispielsweise erkannt; dort zählt der Grundsatz „wenn's die Kundschaft halt verlangt . . ." gar nichts. Der Qualitätsanspruch gilt da für Gemeindegottesdienste ebenso wie für Sakramentenfeiern. Viele Katholiken in den USA haben dies bereits als vorteilhaft erkannt und setzen sich, auch finanziell, für gute Musik ein. Und so muss man sich nicht rechtfertigen, wenn man als Beruf „Organist" oder „Kirchenmusiker" angibt.

Arbeit am St. Lawrence Center

Msgr. Vincent Krische, der Rektor des St. Lawrence Catholic Campus Center, lud mich im Oktober 2000 ein, mir ein genaues Bild von meiner künftigen Arbeitsstätte zu machen. Im Zuge dieses überaus aufschlussreichen Besuchs lernte ich dieses Studentenzentrum auf dem Universitätsgelände der University of Kansas (KU) als landesweit größtes und mit Abstand erfolgreichstes seiner Art auf dem Gebiet katholischer Studentenseelsorge und Ausbildung kennen. Aus allen Bundesstaaten kommen Besucher, um seine Arbeitsstrategien zu studieren. Was auch immer Studenten an der Universität belegen, sie müssen dafür eine erkleckliche Summe Geld aufwenden. Das St. Lawrence Center hat zum Ziel, sie zum „best parishioner" zu machen, d. h., ihnen Kurse in Theologie, Liturgie und Musik anzubieten, damit die Studenten, wenn sie in ihre Pfarren zurückkehren oder in anderen später tätig werden, eine gediegene Ausbildung und hervorragendes Wissen besitzen und damit zu wertvollen Multiplikatoren werden. So manche haben deshalb eine Laufbahn als Pastoralassistent oder Kirchenmusiker eingeschlagen. Und im Gegensatz zur Universität sind im St. Lawrence Center alle Ausbildungsgänge für die Studenten grundsätzlich kostenlos. Dafür arbeiten mehrere Leute ganztägig, um die notwendigen Mittel mittels „fundraising" aufzutreiben.

Wie sieht nun die Arbeit eines „Director of Music" aus? Zu Anfang galt es, einen oder mehrere Chöre für die Liturgien aufzubauen. Erwartungen und Anforderungen waren dabei

hoch, würde doch ein europäischer Chorleiter mit Erfahrung auf diesem Gebiet hohe Ansprüche stellen. Traditionell waren bis zu drei kleinere Chöre an jeweils einen Sonntagsgottesdienst fix gebunden. Dazu muss man bemerken, dass wir bis zu sechs Sonntagsmessen (8.00, 9.30, 11.30, 16.30, 20.30, 22.00 Uhr) plus eine Vorabendmesse (16.45 Uhr) anboten. Dieses Angebot wurde ebenso von den Studenten wie von der so genannten „permament community" (Erwachsene und Familien mit meist irgendeiner Verbindung zur Universität) intensiv genützt. Zum Teil zählten wir pro Gottesdienst 300 Besucher und mehr. Trotz der strengen Trennung von Staat und Kirche (Kruzifixe oder Christbäume an einer Universität wären absolut undenkbar) gehört das spirituelle Leben im wahrscheinlich am meisten religiösen Land der Erde zum fixen Wochenablauf. Auch zu den Wochentagsgottesdiensten fanden sich regelmäßig 50 bis 60 junge Leute ein.

Bald stellte sich heraus, dass man trotz des hohen stimmlichen Potentials mancher Sängerinnen und Sänger (ja, auch in Amerika ist es schwieriger, Burschen zu rekrutieren) die Kräfte bündeln müsse. Aus drei Chören wurden zwei, später wurde daraus ein großer Chor, der meist bei beiden Hauptgottesdiensten am Sonntagvormittag Dienst tat. Und statt wöchentlich ein oder zwei relativ einfache chorische Pflichtstücke abzuliefern, was kaum Zeit ließ, um interessantere Literatur zu studieren, trat der Chor zunehmend alle zwei Wochen auf. Für die anderen Sonntage konnte ich hochbegabte Solisten und Instrumentalisten gewinnen, die sich mit mir um die Musik der Liturgien annahmen – und das gratis, denn die Mitwirkung an einem Gottesdienst wird, zumindest am St. Lawrence Center, als liturgischer Dienst angesehen und daher nicht bezahlt.

Das Repertoire umfasste leider wenig A-cappella-Literatur, da jedes Semester einen ordentlichen „turnover" (Besetzungswechsel) für den Leiter bereithält. Ansonsten wurde zeitgenössische amerikanische Literatur ebenso studiert wie englische Romantik und klassisches Repertoire. Als Bindeglied und als Unterstützung fungieren dabei so genannte „choral scholars", begabte Studenten, die wertvolle Motivationsarbeit leisten und als Stimmführer das Einstudieren erleichtern, denn Blattsingen beherrscht man höchstens rudimentär. Ebenso kümmern sie sich um administrative Belange wie die Organisation der Chorbibliothek und leisten vorbildliche Arbeit als Kantoren. Für diese Tätigkeit erhalten sie ein ansehnliches Stipendium, im Gegenzug stehen sie dem St. Lawrence Center für 8 bis 10 Stunden wöchentlich zur Verfügung.

Die Rolle des Kantors

Einer der erfreulichsten Aspekte war die Arbeit mit den über 20 Kantoren des St. Lawrence Centers. Für meine Tätigkeit auf dem Gebiet der Kantorenausbildung sollten diese Erfahrungen einen nachhaltigen Effekt haben.

Zum einen erscheint hier die Rolle des Kantors gegenüber unseren Vorstellungen modifiziert und aufgewertet. Der Kantor fungiert als tatsächlicher Leiter des Gemeindegesanges. Dies geht nicht so weit wie in Frankreich, wo Kantoren mit Strahlemiene und metergroßen Dirigierbewegungen zum Mitsingen einladen und die Gemeinde beinahe wie einen Chor führen. Am St. Lawrence Center singt hingegen der Kantor sämtliche Gemeindegesänge mit und zeigt dies durch Heben der linken Hand an, während dies bei solistischen Gesängen unterbleibt.

Zwar erforderte die gute Ausführung dieser jede Woche neu erstellten Gesänge eine vermehrte Probenarbeit (30–45 Minuten pro Kantor in der Wochenmitte, ca. ebenso viel Zeit unmittelbar vor jedem Gottesdienst), Motivation und stark verbesserte Leistungen der Kan-

toren bestätigten den Weg genauso wie die überaus positiven Reaktionen der Gemeinde, die immer wieder mit Spannung die wöchentliche „Uraufführung" erwarteten.

Nicht unerwähnt bleiben soll dabei das Sich-Zeit-Lassen im Gottesdienst: Kein Kantor geht zum Ambo, bevor sich der Lektor niedergesetzt hat (und umgekehrt). Das ist zwar gewöhnungsbedürftig, unterstreicht aber auch die Wichtigkeit des Antwortpsalms und der Lesungen.

Liturgisches Orgelspiel in den Vereinigten Staaten

Durch das intensive Studium bei Prof. Peter Planyavsky in Wien und durch eigene langjährige Erfahrungen auf diesem Gebiet unterliegt man der Gefahr, sich ausreichend gebildet vorzukommen. Auch in dieser Hinsicht war der Aufenthalt am St. Lawrence Center für mich sehr bereichernd.

Zum einen beginnt jeder Gottesdienst mit Musik, fast immer mit Orgelmusik. Nicht mit einem Glockenzeichen, nicht mit einem unpersönlichen Gongschlag, der einen pawlowschen Aufstehreiz auslöst, sondern mit einigen Minuten Musik, die auf den Gottesdienst einstimmen soll. Während meine Assistentin meist Literatur spielte, wollte ich diese Zeit nützen, um in einer meist anschwellenden Improvisation (Prelude) über das Eingangslied zu eben diesem hinzuführen. Auf einen kurzen Wink des Priesters, der anzeigt, dass er bereit sei einzuziehen, gibt der Kantor ein kurzes optisches Zeichen, und der Introitus begleitet – wie es sein sollte – den Einzug des Priesters. Dabei ist es selbstverständlich, die Registrierung von Strophe zu Strophe zu variieren und auch die Harmonisierung möglichst an den Stropheninhalt anzupassen. Freilich, die Wiener Schule mit ihrer ausgefeilten Artikulation zur Führung und positiven Beeinflussung des Gemeindegesanges war an meiner Arbeitsstätte noch unbekannt. Diese Erkenntnisse musste ich beim Unterrichten meiner „organ scholars" (Stipendiaten, die Literatur an der Universität sowie liturgisches Orgelspiel und Improvisation am St. Lawrence Center studieren) immer wieder neu begründen lernen. Viele amerikanische Kirchen haben keine (Pfeifen-)Orgel, das Klavier oder Folkbands werden für liturgische Musik herangezogen. Am St. Lawrence Center stand eine mechanische Orgel mit zwei Manualen und 22 Registern sowie, wie schon erwähnt, ein Steinway-Flügel zu Verfügung. Dementsprechend war Improvisation auf *beiden* Instrumenten gefragt – was auch einem gestandenen Organisten gut tut.

Gesungenes Kyrie und Agnus Dei waren eine Selbstverständlichkeit, leider ebenso die Begleitung mancher Akklamationen, die ich jedoch auf ein Minimum eindämmen konnte (und die in der Fastenzeit ganz verschwanden).

Visionen

Hohe Ziele hat sich Msgr. Vince Krische, der Rektor des St. Lawrence Center, gesetzt. Er träumt von Brückenschlägen nach Europa, von einer noch engeren Zusammenarbeit mit der Orgelabteilung der Universität, die es erlauben würde, aufgrund der einzigartig intensiven Ausbildung in den liturgisch-praktischen Aspekten des Orgelspielens die besten Kräfte des Landes anzuziehen und künftige Domorganisten hervorzubringen. Das zu verwirklichen soll auch der Bau einer (europäischen) Übungsorgel mit zwei Manualen und 14 Registern helfen; dieses Instrument soll in einem neuen Gebäude mit einem akustisch perfekt geplanten Musiksaal für 75 Sänger aufgestellt werden. Und nichts wünscht man sich sehnlicher als die Einweihung durch Kardinal Schönborn . . .

Persönliches Resümee

Mozarts Krönungsmesse war ein Highlight, aber nicht das einzige. Vieles an kirchlicher Musik konnte ich meinen Studenten in diesen Jahren nahe bringen, die alte Polyphonie wie das Neue Geistliche Lied und Spirituals, Choral und Rezitation, Klassik und Romantik.

Die Arbeit im 9000 km von Wien entfernten St. Lawrence Center der University of Kansas war musikalisch wie persönlich eine enorme Bereicherung, in jeder Hinsicht horizonterweiternd. Die Begegnung mit einer fremden, aber wissensdurstigen Kultur, die unsere Geschichte und Kultur sehr hoch schätzt, lehrt die Notwendigkeit gegenseitigen Respekts, der gerade in der Musik, einer so subjektiven Kunst, unabdingbar ist. Dies zu vermitteln war auch eine der Stärken der Professoren an der Universität, deren Doktoratsprogramm ich in zwei Jahren bewältigen konnte. Noch immer sind die USA unter den wenigen Ländern, die ein künstlerisches Doktorat anbieten, wobei die Anforderungen an künstlerische Reife und Wissen in Orgelkunde, Musikgeschichte und Musiktheorie gleichermaßen hoch sind.

Wir Musiker waren schon immer ein fahrendes Volk. So wie unzählige Musiker in unsere Heimat gekommen sind, um zu lernen und sich musikalisch zu vervollkommnen, so müssen auch wir vielleicht in die Welt hinaus, um unsere eigene Musiktradition aus der Ferne zu betrachten, sie mit Fremdem zu vergleichen und so neu schätzen zu lernen. Und dafür ist auch Kansas ein hervorragend geeigneter Ort.

Andreas Redtenbacher, Klosterneuburg

Berichte und Notizen

aus Liturgie und Liturgiewissenschaft

Offene Kirchen

Auch in der deutschen Bundeshauptstadt Berlin sieht sich die Kirchenleitung nun veranlasst, auf geöffnete Kirchen zu drängen. Nach Auffassung des Berliner Kardinals Georg Sterzinsky sollen die katholischen Kirchen der Hauptstadtdiözese zumindest länger geöffnet bleiben, als bisher üblich. Der Kardinal stellt ein wachsendes Bedürfnis nach sakralen Räumen in der Gesellschaft und bei den Gläubigen fest und dies habe Vorrang vor allen praktischen Fragen wie z. B. der Angst vor Kirchendiebstählen und Vandalismus. Letztere hatten dazu geführt, dass immer mehr katholische Kirchen in Berlin nur noch zu den Gottesdienstzeiten offen gehalten wurden.

„Kirchen lieber verfallen lassen als umwidmen"

Der evangelische Theologe und Direktor der Forschungsstelle „Kirche und Staat" an der Universität Hamburg, Wolfgang Grünbeck, hat gewichtige Vorbehalte gegen die Aufgabe von Gotteshäusern in Deutschland. Anlässlich einer Tagung an der Katholischen Akademie Bayern warnte Grünbeck in München vor der „Selbstsäkularisierung der Kirche". Bevor man Kirchen umwidme, sollte man ernsthaft überlegen, sie bewusst verfallen zu lassen: „eine Ruine hat manchmal mehr Wirkung als ein intaktes Gebäude, das einem anderen Zweck zugeführt wird". Angeblich sollen einige evangelische Landeskirchen und katholische Diözesen in Deuschland aus finanziellen Gründen die Umwidmung von Kirchen in Museen, Restaurants oder Mehrzweckhallen erwägen. „Die Kirche darf ihr symbolisches Kapital nicht verspielen", warnte Grünbeck. In Osteuropa wollten selbst Atheisten nach Jahrzehnten des Kommunismus Kirchen nicht freiwillig aufgeben. Als Alternative schlug der Theologe vor, die Kirchen mit der Funktion städtischer Gemeindezentren zu verbinden. Auch sei es denkbar, Kirchen vorübergehend „einzumotten" und abzuwarten.

Zweite „Lange Nacht der Kirchen" in Wien

Aufgrund des großen Erfolgs der „Langen Nacht der offenen Kirchen" im Vorjahr gab es sie am 9. Juni 2006 heuer abermals. Das rechtzeitig fertig gestellte Programmbüchlein unter dem Titel „Bleib doch über Nacht und lass dein Herz guter Dinge sein" (Ri 19,6) umfasst auf 192 Seiten über 1000 verschiedenste Veranstaltungen, die von den christlichen Gemeinden in Wien und Umgebung angeboten werden. In ökumenischer Kooperation und mit Unterstützung der Stadt Wien sowie zahlreicher Medien und Sponsoren hat das Vorbereitungsteam unter Moderation von Bischofsvikar Karl Rühringer ein beeindruckendes Programm auf den Weg gebracht. Dem Vernehmen nach wurde bereits angedacht, diese gelungene Initiative einer missionarischen Kirche auf Österreichebene auszuweiten, nachdem schon heuer etliche Linzer Pfarrgemeinden zum selben Termin die „Lange Nacht der Kirchen" durchführten. Auch in den Erzdiözesen Brüssel, Paris, Lissabon und Budapest denkt man daran, diese Idee aufzugreifen. Das Programmbuch zeigt mit seinen zahlreichen Vorworten auch die starke ökumenische Perspektive der „Langen Nacht der Kirchen": neben

Vertretern der katholischen Kirchenleitung finden sich Zeilen der Altkatholischen, der Armenisch-apostolischen und der Anglikanischen Kirche, der Evangelischen Kirche A.B und H.B., der Methodisten, der Griechisch-Orthodoxen und der Bulgarisch-Orthodoxen Kirche (nähere Informationen auf: www.langenachtderkirchen.at).

Mariazell eröffnet Tagespilgerstätte

Dem immer stärker spürbaren Wallfahrtstrend kommt Mariazell nun durch eine eigene Einrichtung für Tagespilger entgegen. Neben den organisierten Gemeinschaftswallfahrten steigt auch die Zahl von Einzelwallfahrten von Fuß- oder Radpilgern kontinuierlich und deutlich an. Die moderne Tagespilgerstätte ist für alle Tagespilger von Mai bis Oktober ganztägig geöffnet und befindet sich an der Michaelskapelle wenige hundert Meter von der Basilika entfernt. Sie birgt Räumlichkeiten zum „Frischmachen" und Wechseln der Kleidung, zum Deponieren von Marschgepäck in versperrbaren Spinden, behindertengerechte Toiletten, Duschen und einen Babywickelraum. Ein Aufenthaltsraum ist im Obergeschoß zu finden. Die Warmwasseraufbereitung erfolgt mittels Solarenergie, die Temperierung der Räume durch Wärmerückgewinnung. Die neue Tagespilgerstätte ist Teil der Projekte der Gesamtrenovierung mit Blick auf das 850-Jahr-Jubiläum im Jahr 2007, zu dem auch Papst Benedikt XVI. in Mariazell erwartet wird.

„Pius-Parsch-Woche" in einer Pfarrgemeinde

In der Folge des Pius-Parsch-Gedenkjahres 2004, das aus Anlass des 100. Ordeneintrittstages (1904) und des 50. Todestages (1954) des weltbekannten Pioniers der Liturgischen Bewegung aus Österreich gefeiert wurde, ergriff die niederösterreichische Pfarre St. Katharina in Langenzersdorf die Initiative zu einer liturgischen Woche zu seinem Gedenken. Auf dem vorbildlichen Programm der engagierten Pfarrgemeinde unter Leitung des polnischen Pfarrers Franz Majza CanReg standen ein Festgottesdienst mit einer Einführung in die Spiritualität von Parsch (Redtenbacher), ein Gemeindeabend mit den Statements von noch lebenden Zeitzeugen aus Parschs Gemeinde in St. Gertrud in Klosterneuburg, ein Vortrag zum Thema „Anliegen von Pius Parsch, die noch der Verwirklichung harren" (Höslinger), die Nachprimiz eines jungen Chorherren von Klosterneuburg (Slaattelid), eine Führung durch die Schauräume des Pius-Parsch-Institutes sowie ein Gottesdienst der Gemeinde in der Parsch-Kapelle St. Gertrud. Die „Pius-Parsch-Woche" fand ein hervorragendes Echo und zahlreichen Besuch.

Benedikt XVI. mahnt zur regelmäßigen Mitfeier der Sonntagsmesse

Die Gläubigen müssten mehr zur regelmäßigen Mitfeier der Sonntagsmesse angehalten und von deren Wichtigkeit für das Wachstum des Glaubens überzeugt werden, sagte Benedikt XVI. den Mitgliedern der Kanadischen Bischofskonferenz anlässlich ihres Ad-Limina-Besuches in Rom. Dabei unterstrich der Papst auch die zentrale Rolle des Priesters: Er lehre, heilige und leite die Gemeinde „in persona Christi", des Hauptes der Kirche. Dieses Amt dürfe nicht verkürzt werden. Auch die große Bedeutung und Rolle der Laien dürfe das „absolut unersetzliche Amt des Priesters für das Leben der Kirche" niemals verdecken. Die Funktion des Priesters könne keiner anderen Person anvertraut werden, ohne die Kirche in ihrem Wesen zu schädigen.

Bischof Alois Schwarz: Sonntag ist „besonderer Schutzraum"

Die Bedeutung des Sonntags als ein „zentrales Stück christlicher Kultur und Identität" hat auch Bischof Alois Schwarz, Diözesanbischof von Gurk-Klagenfurt, unlängst im Rahmen der „Straßburger Kulturtage" betont: „Die geschützte Zeit für das Heilige am Sonntagvormittag gehört zur europäischen Kultur christlicher Prägung. Wenn uns das abhanden kommt, dann verschwindet ein zentrales Stück christlicher Kultur und Identität". Christen seien die ursprünglichen Verursacher dafür, dass der Sonntag grundsätzlich frei sei von Arbeit. In der christlichen Tradition sei der Sonntag ein besonderer Schutzraum für die Feier von Tod und Auferstehung und der Ansage für Hoffnung für unser Leben. Deshalb sei es auch ein nachdenklich stimmendes Signal, wenn ausgerechnet an einem Sonntagvormittag der Spatenstich für das geplante Tibet-Zentrum in Kärnten erfolgte und deshalb aufgrund organisatorischer Begleitumstände der Gottesdienst in der örtlichen Gemeinde entfallen musste. Die Kirche sei herausgefordert, ihre Symbolsprache, zu der auch das Kulturgut Sonntag gehört und die immer mehr Menschen nicht mehr zugänglich ist, zu erklären und zugänglich zu machen. Es gehe dabei um das „Aufatmen der Seele und die Neuorientierung des Lebens".

Professor Feulner für mehr Lebensnähe und theologisches Fundament in der Liturgie

Im Rahmen der Wiener Domgespräche anlässlich des 40-jährigen Konzilsgedenkens beklagte Univ.-Prof. Dr. Hansjürgen Feulner von der Kath. Theol. Fakultät der Universität Wien bezüglich der heutigen Gottesdienstpraxis „zu wenig theologische Reflexion, gestalterische Niveaulosigkeit und individuelle Beliebigkeit". Vielfach sei die Liturgie noch immer zu wenig von ihrem theologischen Fundament her erfasst, weshalb sie auch noch nicht zur geistlichen Lebensmitte der Menschen geworden sei. Dies habe letztlich auch mit den kirchlichen Verantwortlichen zu tun. So seien etwa die in den Messbüchern enthaltenen Fürbitten „an Lebensferne nicht mehr zu überbieten". Die großen Hausaufgaben für die Zukunft seien: eine verstärkte Weiterbildung von Klerus und Laien sowie die Wiederentdeckung der Vielfalt von liturgischen Formen, wie Andachten etc. Ebenso müsste das „Gespür für Heilige Zeichen" wieder geschärft und die Überbetonung des Wortes zurückgenommen werden.

Liturgiewissenschaftlerin für den Doppellehrstuhl Chur – Luzern

Dr. Birgit Jeggle-Merz, seit 2001 als Akademische Rätin an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg im Breisgau tätig, wurde auf die neue Doppelprofessur für Liturgiewissenschaft berufen, die infolge eines Kooperationsabkommens zwischen der Theologischen Hochschule Chur und der Theologischen Fakultät der Universität Luzern nun gemeinsam besetzt wird. Dabei ist sie zu 75 % in Chur und zu 25 % in Luzern verpflichtet. Schon bisher nahm sie Lehraufträge an verschiedenen Fakultäten wahr, unter anderem in Fribourg in der Schweiz sowie in Luzern. Jeggle-Merz wurde 1960 in Münster geboren, ist verheiratet und Mutter zweier Söhne.

Goldenes Verdienstzeichen der Republik Österreich für Kirchenmusiker Ebenbauer

Am 24. Mai 2006 wurde an den bekannten Kirchenmusiker Johannes Ebenbauer von Kunst-Staatsekretär Franz Morak das Goldene Verdienstzeichen der Republik verliehen.

Die Festrede hielt der frühere Lehrer Ebenbauers an der Wiener Dommusik, Professor Peter Planyavsky. Ebenbauer wurde 1963 in Stralegg in der Steiermark geboren und studierte Orgel, Dirigieren, Gesang und Komposition in Graz. 1998 schloss er ein weiteres Studium für Konzertfach an der Wiener Musikuniversität ab. Seit 1985 war er am Wiener Stephansdom tätig, 1991 bis 2005 als Domkapellmeister. Er leitete hier das Domorchester, gründete und leitete mehrer Chöre, darunter das „Barockorchester J. J. Fux". Er beeinflusste wesentlich die Kirchenmusik in Österreich und wurde durch Konzerte im In- und Ausland, sowie durch Live-Übertragungen in Radio und TV einem großen Publikum bekannt. Als ein gefragter Referent und als Fachmann für das „Neue Geistliche Lied" wirkt er führend bei Fortbildungsveranstaltungen mit. Seit 2005 ist Ebenbauer musikalischer Leiter des Concert-Vereins „Musica Sacra Wien".

Kreative Osterkerzen – eine Beobachtung

Kreativität liturgischer Gestaltung kennt vielfache Weisen und es ist ein anerkennenswertes Zeichen liturgischer Lebendigkeit, wenn sich Gemeiden darum bemühen, ihrem Glauben auch im Gottesdienst inkulturierten Ausdruck zu verleihen. Sie hat in angemessenen Bereichen des Gottesdienstes ihren angemessenen Freiraum, den es zu gestalten und gegebenenfalls auch zu verteidigen gilt. Es war die bedeutende theologische Erkenntnis der Liturgischen Bewegung und des II. Vaticanums, den „Geist der Liturgie" und damit die theologisch begründeten liturgischen Sinngesetze neu entdeckt zu haben, die u. a. besagen: je näher liturgische Handlungen und Zeichen den Kern des Christusmysteriums berühren, umso verbindlicher sind Formgesetz und Gestalt und umso universaler haben sie Geltung. Ortsgemeindliche Kreativität muss sich von diesen liturgischen Sinngesetzen leiten lassen.

Zur Osterzeit 2006 zeigten da und dort kreativ gestaltete Osterkerzen einmal mehr, dass diese Sinngesetze der Liturgie immer noch nicht zum allgemeinen Bestand liturgischer Bildung zählen. Vorwiegend in Großstadtgemeinden des deutschen Sprachgebiets unterschied sich manche Osterkerze zum Teil erheblich von der klassischen Gestalt aus dem Messbuch. In mehreren Fällen konterkarierten die oft wenig – manchmal gar nicht – auf Christi Pascha bezogenen Symbole oder bloßen Bibelsprüche die klare und ursprünglich-aussagekräftige Grundsymbolik der Osterkerze. So um ihre genuine theologische Aussage gebracht, war sie als Osterkerze ohne umständliche Erklärung kaum mehr erkennbar: Das Zeichen hörte auf, aus sich selbst zu sprechen, was einen Verlust an Verkündigung gerade für fernstehendere Kirchenbesucher darstellte.[1] Damit schwindet aber auch aus dem Bewusstsein das Verständnis der Osterkerze als gemeinsam-sichtbares, gesamtkirchliches Identitätssymbol für den Auferstandenen, der ja in *jeder* Ortsgemeinde als der *eine* Herr gegenwärtig ist und die Einheit der vielen Gemeinden in dem einen Paschaereignis wirkt. Die dritte Auflage des Missale Romanum behält es den Bischofskonferenzen vor, dass sie auch andere Formen festsetzen können, die dem Verständnis der Gläubigen eher entsprechen.[2] Das Anbringen der Grannen als Zeichen für die Wundmale ist ohnehin fakultativ.[3]

[1] Vgl. II. Vatikanisches Konzil, SC 34: „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." Vgl. auch SC 21.

[2] Vgl. MR ³2002, S. 340, Nr. 14: „[. . .] Conferentiae Episcoporum possunt etiam alias formas statuere, populorum ingenio magis accommodatas."

[3] Vgl. ebd. S. 339, Nr. 12.

Das in Gebrauch befindliche deutsche Messbuch, Karwoche und Osteroktav (1996), normiert diesbezüglich zwar nicht exklusiv[4], es spricht aber von der „Würde und Bedeutung" der Osterkerze, und das Exultet besingt „das Lob dieser Kerze" im „Glanz seines Lichtes", und weiht sie Gott „als Opfer".[5] In der Osternacht wird sie folglich zum sakramentlichen Zeichen für den Auferstandenen. Dieses liturgische Theologumenon drückt sich am klarsten in den bekannten und christologisch wie eschatologisch tiefen Symbolen aus: Kreuz, verklärte Wundmale, Alpha und Omega und die Jahreszahlen, die der heilgeschichtliche Verweis auf das bedeutsame „hodie" des realpräsentischen Geschehens, der Aktualgegenwart des Auferstandenen ist.

Der vielbeschworene „Geist der Liturgie" (Guardini), der liturgietheologische Sinn und die Ehrfurcht vor einem so bedeutsamen universalkirchlichen „Sakramentale", das mit der Gegenwart des Auferstandenen den Grund des ganzen Glaubens und des gesamten liturgischen Lebens ausdrückt, drängen danach, der Osterkerze ihre klare und ursprüngliche Ausdruckgestalt zurückzugeben. Damit wäre auch der von der Liturgiekonstitution erwünschten Eindeutigkeit der Zeichen besser entsprochen. Die an sich lobenswerte kreative Gestaltung greift an dieser Stelle zu kurz, während sie dort leider selten wahrgenommen wird, wo sie ihren berechtigten Platz und angemessenen Freiraum hat.

[4] Vgl. Messbuch. Karwoche und Osteroktav 1996, S. 103: „Wenn es wegen des Volkscharakters angebracht erscheint, durch gewisse Symbole auf die Würde und Bedeutung der Osterkerze hinzuweisen [. . .]."

[5] Vgl. ebd. 107–115.

BUCHBESPRECHUNGEN

Ph. HARNONCOURT, Gott feiern in versöhnter Verschiedenheit. Aufsätze zur Liturgie, zur Spiritualität und zur Ökumene. Freiburg/Br. 2005.

Das Engagement für den Europäischen Osten des Grazer Emeritus für Liturgiewissenschaft ist weit über die Grenzen seines Fachgebietes hinaus bekannt. So ist es bezeichnend, dass die vorliegende Aufsatzsammlung einer Initiative der Katholischen Universität Lemberg (Ukraine), der Vf. persönlich verbunden ist, zu verdanken ist. Anlass war das Goldene Priesterjubiläum (2004) des Autors. Das Buch stellt ältere und neue Aufätze nebeneinander, „für die Leser ‚drüben' als Information über theologische Entwicklungen in der freien Welt, von denen sie ausgeschlossen waren; für die Leser ‚hüben' zur Erinnerung an fast vergessene Schritte auf dem eigenen Weg in den letzten Jahrzehnten" (8).

Die siebzehn Aufsätze sind in drei Gruppen gegliedert: Liturgiewissenschaft, Gebet und Spiritualität, Ökumene. Vorangestellt ist ein Vorwort in dem Vf. seine persönlichen Beziehungen in den „Osten" und zur Ukraine schildert.

Fünf Abhandlungen sind im Abschnitt „Liturgiewissenschaft" vereint. Das Buch beginnt mit dem programmatischen Aufsatz „Liturgiewissenschaft nach dem II. Vatikanischen Konzil" (8–30) und ist schon allein deshalb einer Relecture wert, weil so manche der darin geschilderten Prozesse Gefahr laufen, in Vergessenheit zu geraten. Sodann finden wir jene Reflexion zu den Österlichen Symbolen, die linguistische Kommunikationsmodelle und die allgemeine Deutung von Zeichen und Symbolen im menschlichen Leben auf den Symbolgebrauch im Vollzug des Glaubens umlegt (30–48). Die drei weiteren Aufsätze entstammen den forscherischen Schwerpunkten des Autors: Dem Gesang und der Musik im Gottesdienst (49–64) sowie der Kalenderforschung mit den grundlegenden Studien zur Geschichte und Theologie von Sabbat und Sonntag (65–91) sowie zum gemeinsamen Ostertermin (92–110).

Der Abschnitt „Gebet und Spiritualität" erfordert Bedachtsamkeit beim Lesen, denn hier geht es um die Gottesbeziehung als wesentlichen Vollzug des Menschseins. Die Vf. eigene Vermittlungskompetenz, theologische Zusammenhänge klar darzustellen, ist hier besonders hilfreich. Begonnen wird mit grundlegenden Erwägungen zum Gebet der Christen (111–123). Dem schließen sich Überlegungen zum Lobpreis Gottes als Grundform menschlicher Existenz (123–137), zum Beten im Heiligen Geist (138–151) und zum Zusammenhang von Gebet und Leben (151–157) an. Der Aufsatz „Leben ‚im Schatten des Todes'" (157–180) führt uns in ein heute zumeist verdrängtes Kapitel, der Vorbereitung auf das eigene Sterben.

Der dritte Abschnitt des Buches ist der „Ökumene" gewidmet, einer theologischen Dimension, die in allen anderen Aufsätzen des Bandes ebenso enthalten ist, hier aber eigens herausgestellt wird. Deutlich rückt Vf. die „Verpflichtung zur Ökumene" (181–193) in das Zentrum des Interesses, erläutert u. a. „Katholizität und Katholizismus" (194–206) im Hinblick auf den Ökumenismus, definiert „Dialog und Ökumene" (206–213) und mahnt die gemeinsame Verantwortung dafür ein (219–227). Mit den beiden abschließenden Aufsätzen zu einer ökumenischen Liturgik (228–242) und zur Bedeutung der Liturgie für die Verständigung der Kirchen (243–250), rückt wieder die liturgiewissenschaftliche Perspektive in den Vordergrund. Dabei

wird evident, dass es letztlich nicht darum geht, die Einheit der Christen zu konstruieren, sondern immer nur darum, die verlorene Einheit wieder zu entdecken: „Wenn es stimmt, dass zwischen unseren Kirchen nichts im Glauben absolut Trennendes steht, und dies ist – davon bin ich [Vf.] fest überzeugt – gemäß dem Zeugnis der Liturgie der Fall, dann machen wir uns, wenn wir einander weiterhin die Kommuniongemeinschaft verwehren, gegen den Heiligen Geist schuldig, der – all unserer Bosheit und Blindheit zum Trotz – seine Kirche immer in der Einheit bewahrt hat" (242).

Es ist ein Verdienst dieses Buches, jene, denen aufgrund der Teilung des europäischen Kontinents die Rezeption des II. Vatikanums erschwert wurde, über diese Entwicklungen fundiert zu informieren. Aber die Aufsätze sind keineswegs „nur" für jene; denn vierzig Jahre nach dem Konzil scheint nicht nur so mancher Schwung verebbt zu sein, sondern es Bedarf auch im Westen so mancher erneuter Nachhilfe. Die nachkonziliaren Entwicklungen sind vielen Gläubigen – seien sie Fachtheologen, Kleriker oder Laien – mitunter nicht mehr bewusst. Dies gilt auch für den Gottesdienst, gerade wenn das Konzil „auf kaum einem anderen Gebiet so allgemein und deutlich wahrnehmbare Spuren hinterlassen hat" (9). An den theologischen Fakultäten und unter den entsprechenden Multiplikatoren haben sich die Reihen jener Lehrenden gelichtet, die noch vorkonziliare Erfahrung einbringen konnten und somit den zurückgelegten Weg authentisch evident machen konnten. Vieles ist selbstverständlich geworden und läuft deshalb Gefahr wieder zu entgleiten. Das macht diese Aufsatzsammlung mit ihrer Breite und ihrem ökumenischen Ansatz äußerst begrüßenswert.

Dietmar W. Winkler, Salzburg

S. WALTER, Gesamtausgabe. Spiritualität II. Bd. 10. Freiburg/Schweiz 2005.

Der vorliegende Band 10 der Gesamtausgabe der Werke von Silja Walter (geb. 1919) enthält auf insgesamt 671 Seiten nach einem Vorwort von Ulrike Wolitz ebenfalls von ihr zusammengestellte Meditationen, Hymnen und geistliche Lieder. Diese Texte sind zunächst einmal Glaubenszeugnisse einer Schweizer Benediktinerin, darüber hinaus aber auch literarische und theologische Texte. Als solche sind sie Zeugen eines gelungenen Dialoges zwischen Poesie und Theologie bzw. zwischen Literatur und Kirche und können Vorbild sein für eine zeitgemäße Rede von Gott. So sind zum Beispiel die 14 „Hymnen im Stundenbuch" (523–535) (neben den 13 Hymnen für benediktinische Eigenfeiern, den 4 Hymnen für franziskanische Eigenfeiern, den 5 Einzelhymnen, den 9 Hymnen zu Ehren eines Heiligen) in ihrer alltäglichen liturgischen Verwendung der Stundenliturgie tatsächlich Beispiele einer „zeitgemäße(n) sprachliche(n) Form des Lobpreises im Kirchenraum" (Vorwort, 16).

Von den zehn geistlichen Liedern, die auch in offiziellen Kirchengesangbüchern zu finden sind und den 21 anderen zum Teil nur als Manuskript vorhandenen soll nur das „Neue Exsultet" (629) herausgegriffen werden, das den Versuch darstellt, nicht nur eine sprachliche Neufassung, sondern gleichzeitig mit der Einfügung des vorweggenommenen Alleluja eine stärkerer Beteiligung des ganzen Volkes anzubieten. Nachdem das Exsultet ja Vorzeichen der ganzen anschließenden Wortliturgie sein will, hat auch das vorweggenommene Alleluja durchaus einen Sinn: „Lob dir, herrliche Flamme,/ du brichst aus dem Stein;/ springst von Abgrund/ zu Abgrund/ durch aller Welt Nächte/ und Schächte/ und wirfst dich zurück/ ins Urmeer des Lichts./ Die Nacht ist vorüber. Alleluja! ..." (629) Mit

diesem Exsultet liegt neben vielen anderen Texten der Versuch einer theologischen Neuformulierung nach den Kriterien des II. Vatikanums (Liturgiekonstitution) vor, womit auch auf den theologischen Einfluss der Autorin hingewiesen werden soll.

Die „Meditationen zur Messe" (191–465) sind nach wie vor als Sammlung *zu Beginn der Messe* („Hol mich herein. Meditationen in der Messe" [191–200] „Wesentlich wirksam dabei sind die Pausen." 193), *nach der Oration* (201–210), *nach der Lesung oder nach dem Evangelium* (211–213), *zur Gabenbereitung* (215–221), *nach dem Vaterunser und nach dem Friedensgruß* (223–227), *nach der Kommunion* (229–235) und *zur Entlassung* (237–241) hervorragend geeignet. Immer wieder macht Silja Walter (ob der vielen Worte?) auf die notwendige Stille aufmerksam.

Die gleiche Empfehlung kann auch für die allgemeiner gehaltenen folgenden Texte gelten: „Beim Fest des Christus. Meditationen zur Messe" (243–319) oder „Das Wort ist Brot geworden. Kommunionpsalter" (321–465). Dieser Kommunionpsalter stellt auf 124 Seiten über das ganze Kirchenjahr hinweg die Verbindung von Wort und Sakrament her (das Wort ist Brot geworden), ein konziliar gefordertes Anliegen, das in weiten Kreisen immer noch auf die Umsetzung wartet.

Alles in allem liegt hier ein Band vor, der nicht nur Silja-Walter-Fans den Zugang zu ihren Werken erleichtert, sondern dem es zu wünschen ist, auch über diesen Kreis hinaus auf viel Interesse zu stoßen.

Frank Walz, Salzburg

Der Sakristanendienst. Das Handbuch für die Praxis. Hg. von der Arbeitsgemeinschaft der Sakristanenverbände des deutschen Sprachgebiets. Freiburg 2005.

Auf insgesamt 384 Seiten wird für das gesamte deutsche Sprachgebiet ein Handbuch für die Praxis des Sakristanendienstes vorgelegt. Es handelt sich dabei um die gelungene Überarbeitung und revidierte Neuauflage des 1983 von Anton Hellmann verfassten Werkes „Der Sakristan" (Herder-Verlag, 350 Seiten). Im ersten Kapitel (17–33) wird der *Beruf des Sakristans* beschrieben, im zweiten Kapitel (342–349) die *Liturgie*, im dritten Kapitel (250–304) *Kirche und Kirchenraum*, im vierten Kapitel (305–331) *Kirchliche Berufe und ehrenamtliche Dienste*, im fünften Kapitel *Die Sakristanenverbände*, das sechste Kapitel enthält einen *Anhang* (337–384) mit einer umfassenden (vielleicht manchmal in der Erklärung etwas kurz geratenen) Zusammenstellung christlicher Symbole, einer noch umfassenderen Liste von Worterklärungen (zur liturgischen Fachsprache), einem ausführlichen Literaturverzeichnis, einem Abkürzungsverzeichnis und einem sehr praktischen und ebenfalls umfassenden Register.

„Ohne sie geht nichts in der Gemeinde …" heißt es auf dem Einband, gemeint sind die Sakristane. Umso wichtiger ist es, dass sie gut ausgebildet sind, wenn sie sich auch in der Praxis (leider) weniger an das Buch, als an die (sich nicht immer damit in Übereinstimmung befindliche) Anweisung des Pfarrers vor Ort halten werden. Das vorliegende Handbuch bildet unbestritten in seiner Breite eine hervorragende Grundlage sowohl für die Ausbildung als auch zum Nachschlagen in der Praxis. Sowohl die liturgischen Bücher als auch die Vielfalt der liturgischen Feiern sind vollständig erfasst, z. B. auch die (zumindest in den Sakristeien Österreichs und Deutschlands leider eher selten anzutreffenden) Lektiona-

re für Gottesdienste mit Kindern oder die verschiedenen Ausgaben der Messbücher inklusive der „Fünf Hochgebete …". Die prägnanten Angaben zum Kirchenjahr sind ebenso hilfreich wie die kurzen Beschreibungen der liturgischen Bücher.

Ähnlich ausführliche Bücher wären auch für die (anderen) liturgischen Rollenträger sinnvoll – oder jene nehmen einfach vorliegendes Buch zur Hand, das sie unter Garantie mit Gewinn lesen werden.

Frank Walz, Salzburg

Pius Parsch in der liturgiewissenschaftlichen Rezeption. Hg. W. Bachler – R. Pacik – A. Redtenbacher. Klosterneuburger Symposion 2004. Würzburg 2005 (PPSt 3).

„Wer selbst nicht brennt, kann andere nicht entzünden. Pius Parsch brannte und entzündete die Weltkirche, die am Zweiten Vatikanischen Konzil sein Programm weitestgehend übernahm." So beginnt das Vorwort des 3. Bandes der Pius Parsch Studien. Damit das Feuer Pius Parschs nicht erlischt, wurde im November 2004 in Klosterneuburg ein Symposion veranstaltet. Durch ausgezeichnete Vorträge wurden Pius Parsch und seine Anliegen neu in die liturgiewissenschaftliche Debatte der Gegenwart zurückgeholt. Anlass für das Symposion waren drei markante biografische Daten aus der Lebensgeschichte von Pius Parsch: vor 120 Jahren wurde er geboren, vor 100 Jahren trat er ins Stift Klosterneuburg ein und vor 50 Jahren starb er. Das vorliegende Buch ist die schriftliche Wiedergabe der Beiträge des Symposions, die so auch anderen Liturgiewissenschaftler/-innen und vielen an der Liturgie Interessierten zugänglich gemacht wurde.

Nach einer Einführung in das Thema durch den Moderator des Symposions, Andreas Redtenbacher, befasst sich der *erste Teil* mit dem *historischen Zugang*. *Floridus Röhrig*, der wie Redtenbacher Klosterneuburger Chorherr ist und zudem auch Schüler und Zeitzeuge von Pius Parsch war, stellt zuerst Pius Parsch und die biblisch-liturgische Erneuerung in den historischen Kontext, ein hervorragender Vortrag vor allem auch für jene, die die Hintergründe des Wirkens von Pius Parsch kennen lernen wollen. Ein ganz zentraler Begriff bei Pius Parsch ist die „Aktive Teilnahme". Der Salzburger Liturgieprofessor *Rudolf Pacik* ist dem Ursprung und der Entwicklung dieses Begriffes im zweiten Vortrag nachgegangen. Dass die „Aktive Teilnahme" zu einem Schlüsselbegriff in der Liturgiekonstitution des letzten Konzils wurde, ist sicher Pius Parsch zu verdanken. Im dritten Vortrag befasst sich der Trierer Liturgiewissenschaftler *Andreas Heinz* mit „Volksliturgischen Reformen im Bistum Trier im Geiste Pius Parschs während der Hoch- und Krisenzeit der liturgischen Bewegung". Ähnlich wie Pius Parsch war in Trier – weit weg von Klosterneuburg – der ehemalige Generalvikar Heinrich von Meurers (1888–1953) ein Inspirator und Förderer des volksliturgischen Reformprogramms.

Im *zweiten Teil* des Symposions ging es um *liturgiepastorale Perspektiven*. Der Schweizer reformierte Liturgiewissenschaftler *Alfred Ehrensperger* stellt sich im ersten Vortrag „dem Tagzeitengebet als Gebet des Volkes bei Pius Parsch", einem Thema, das in der heutigen Zeit äußerst aktuell ist, herrscht doch heute eine große Gebetsnot und erst recht, wenn es um das Gebet in Gemeinschaft geht. Anhand des Tagzeitengebetes wird deutlich sichtbar, dass Liturgie nicht nur Sache des Klerus, sondern des ganzen Volkes ist. Als Reformierter deutet er auch die spärlichen ökumenischen Berührungspunkte an. Auch von der Gebetspraxis in Parschs Gemeinde „St. Gertrud" ist die Rede. Im Zusammenhang mit Liturgie als Sache des ganzen Volkes ist auch der nächste Vortrag sehr beachtenswert: „‚Der neue Laientyp' – christolo-

gische und ekklesiologische Grundlagen der aktiven Teilnahme der Laien an der Liturgie nach Pius Parsch". Der ehemalige Mitarbeiter der vatikanischen Gottesdienstkongregation *Boleslaw J. Krawczyk* sagt, dass für Parsch die Wiederaufnahme der Lehre vom gemeinsamen Priestertum aller Getauften und ihre praktischen Konsequenzen hinsichtlich der aktiven Teilnahme an der Liturgie der Eckstein der Arbeit für die liturgische Erneuerung ist. Er thematisiert auch die Bedeutung der sonntäglichen Eucharistie für die Aufbau der Pfarre bzw. Gemeinde. *Michael Wekerle*, Fachbereichskoordinator Persönlichkeitsbildung an der Fachhochschule „Technikum Wien", der bei Prof. Auf der Maur promovierte, beleuchtet das Thema „Mystagogie und Pius Parsch". Mystagogie ist ein Thema, das Parsch sehr wichtig war. Es geht um die Besinnung auf die Mitte, um das Verstehen der Liturgie, auch um die Gnade, die die Liturgie vermittelt.

Im *dritten Teil* geht es um *liturgiesystematische Perspektiven*. Den dritten Teil eröffnet ein italienischer Liturgiewissenschaftler, *Andrea Grillo*, Liturgieprofessor in Padua und in San Anselmo in Rom. In seinem Vortrag „Der Liturgiebegriff bei Pius Parsch und seine Stellung im Rahmen der Liturgischen Bewegung des 20. Jahrhunderts. Die ‚unaktuelle' Aktualität einer pastoralen und ‚volkstümlichen' Perspektive" setzt er sich mit dem Liturgiebegriff von Pius Parsch und mit dessen pastoralen Charakter auseinander: Liturgie und Ekklesiologie als Verbindung: Aktive Teilnahme und allgemeines Priestertum der Gläubigen als zwei Seiten einer Medaille. Er thematisiert u. a. auch, dass die Enzyklika „Mediator Dei" von Pius XII. und die Liturgiekonstitution des II. Vatikanums den Begriff der „aktiven Teilnahme" verschieden gesehen haben, als verschiedene Weisen der Teilnahme an der Liturgie. Das vorliegende Buch zeichnet sich auch dadurch aus, dass nach jedem Vortrag die Diskussion über den Vortrag abgedruckt ist, denn oft ergeben sich aus den Fragen und Bemerkungen der Zuhörer und aus der darauf folgenden Reaktion der Vortragenden oft noch wichtige und weiterführende Gedanken.

Auch das Abschlussgespräch ist im Buch wiedergegeben, zuerst gab jeder Vortragende seinen Eindruck davon wieder, was er in diesen Tagen an neuen Einsichten über Pius Parsch gewonnen hatte, danach waren alle Teilnehmenden zur Wortmeldung eingeladen. Das Ergebnis des Symposions war die Erkenntnis, dass das Anliegen von Pius Parsch nach wie vor aktuell ist und dass noch viel zu tun ist, bis alles realisiert ist, was die Liturgiereform des letzten Konzils wirklich beabsichtigte. Parsch war nicht nur Praktiker, sondern seine Ideen waren theologisch fundiert und verankert. Genau diese theologische und spirituelle Fundierung fehlt heute oft. Es ist mit der (bisherigen) äußeren Reform nicht getan, es bleibt das Desiderat der liturgischen Bildung auf allen Ebenen. Es geht beim Rückblick auf die Pioniere der Liturgischen Bewegung auch darum, die Reform des Zweiten Vaticanums besser zu verstehen und den ganzen pastoralen Kontext zu beachten, aus dem die Impulse des Konzils herausgewachsen sind. Einen großen Teil des Buches nimmt dann der Überblick über die Literatur von und über Pius Parsch ein. Unter dem Titel „Pius Parsch in der liturgiewissenschaftlichen Rezeption" hat *Andreas Redtenbacher* veröffentlichte und unveröffentlichte Arbeiten über Pius Parsch (bis 2005) zusammengestellt, eine sehr wertvolle Arbeit vor allem auch für die weitere Parschforschung.

Der *vierte Teil* des Buches ist eine *Dokumentation*. Neben dem Programm des Symposions sowie dem Abkürzungs- und Literaturverzeichnis, dem Personenregister, Sachregister und Verzeichnis der Mitarbeiter ist die Festpredigt zum Pius-Parsch-Jahr 2004 dokumentiert, die der damalige Litur-

giereferent der Österr. Bischofskonferenz, *Bischof Egon Kapellari* am Leopoldsfest, kurz vor dem Symposion in Klosterneuburg gehalten hat; ebenso das Grußwort des *Generalabtes Bernhard Backovsky* zur Eröffnung des Symposions. Alles in allem ein sehr informatives Buch über Geschichte und Anliegen des Wirkens von Pius Parsch; ein Buch, das motiviert, weiter zu denken und weiter zu arbeiten. Die Herausgeber des Buches wollten „ein auf dem aktuellen Forschungsstand aufbauendes Werk vorlegen, das neu in das Denken des großen Liturgiepioniers Pius Parsch einführt und seine theologischen Ansätze für heute und morgen aufschließen will". Das ist ihnen gelungen.

Hubert Lenz, Nenzing

Du mit uns. Neues Liederbuch aus dem Haus der Stille. Heiligenkreuz a. W. 2006.

Im Jahr 2004 wurde im Haus der Stille der Entschluss gefasst, das Liederbuch „Du wirst ein Segen sein" nicht mehr aufzulegen, sondern ein neues Buch herauszugeben. Dabei sollten jene Lieder, die sich in den Gemeinden bewährt haben, erhalten bleiben. Der größere Teil der Lieder wurde durch neuere Gesänge ersetzt. Die neue Sammlung ist in erster Linie ein gottesdienstliches Buch; deshalb wurde ein Schwerpunkt auf Messgesänge gelegt. Gerade im Bereich der Aktionsgesänge (z. B. Gloria und Sanctus) bedarf es einer Vielfalt, damit die Gottesdienste abwechslungsreich und liturgisch richtig gestaltet werden können. Ein thematischer Schlüssel hilft bei der Auswahl von Liedern für Wort-Gottes-Feiern, Tagzeitenliturgie und andere Gottesdienstformen.

Das neue Buch unterscheidet sich nicht nur in der Liedauswahl (bei den Quellen handelt es sich um Sammlungen, die zum überwiegenden Teil nach 1993 erschienen sind, 13 Quellen stammen aus den letzten sechs Jahren), sondern auch im Konzept vom Vorgänger „Du wirst ein Segen sein". Messgesänge nehmen ca. ein Drittel des gesamten Buches ein; im „Segen" war es ein Viertel. Die größere Anzahl ergibt sich auch aus der neuen Einteilung. So wurden die Segenslieder (= Lieder vor dem Segen und zum Schluss) unter die Messgesänge eingereiht. Die Kategorien Wort Gottes, Fürbittrufe, Akklamationen zum Hochgebet, Gesänge zum Friedensgruß und Brotbrechen waren im „Segen" mit nur wenigen Stücken vertreten. – Insgesamt sind 50% des Bestandes neu. In den letzten Jahren wurde eine große Menge an neuen geistlichen Liedern geschrieben. Bei genauerer Auseinandersetzung zeigt sich allerdings: Es gibt kaum Gesänge, die sich aus gegenwärtiger Sicht als bleibend herauskristallisieren. – Das Gesangbuch ist in folgende Bereiche gegliedert: Jahreskreis, Messgesänge, verschiedene Themenkreise (z. B. Lob und Dank, Mensch sein vor Gott, Hoffnung und Vollendung …). Im Anhang befinden sich unter anderem internationale Lieder und ein Modell für eine Wort-Gottes-Feier.

Damit eine gute Vielfalt erreicht werden konnte, wurden zahlreiche Menschen in den Entstehungsprozess eingebunden. Es gab eine Umfrage in allen Pfarren der Diözese Graz-Seckau. Eine zweite, umfangreichere Umfrage wurde unter Kirchenmusiker/inne/n, Jugendchorleiter/inne/n, Organist/inn/en und Lehrer/inne/n durchgeführt. Alle waren eingeladen, Liedvorschläge einzubringen. Das Auswahlverfahren wurde so auf eine breite Basis gestellt. Die endgültige Auswahl traf ein Team aus Theologen, Kirchenmusikern und Praktikern; zusätzlich wurden die Texte von einer Theologenkommission kritisch gesichtet.

Das Liederbuch „Du mit uns" wird im August 2006 erscheinen; es ist im Haus der Stille erhältlich (Haus der Stille, A-8081 Heiligenkreuz a. W.; info@haus-der-stille.at).

Renate Nika, Graz

BÜCHEREINGÄNGE

Folgende Publikationen wurden von Verlagen eingesandt. Eine jeweilige Besprechung folgt nach Möglichkeit.

Als du den Stein ins Rollen brachtest. Fastenzeit und Ostern. Hg. A. König. (Feiern im Jahreskreis: Ideen, Materialien, Inspirationen 6). Ostfildern: Schwabenverlag 2006. 21 cm (88 S.). Kart. € (A) 10,10; € (D) 9,80; SFr 18,–. ISBN 3-7966-1254-7.

Du atmest uns offen. Begeistert, bestärkt, bewegt. Hg. S. Ruschmann. (Feiern im Jahreskreis: Ideen, Materialien, Inspirationen 7). Ostfildern: Schwabenverlag 2006. 21 cm (96 S.). Kart. € (A) 10,10; € (D) 9,80; SFr 18,–. ISBN 3-7966-1255-5.

J. GREGUR, *Culmen et fons*. Liturgie als *actio* der Kirche im Spannungsfeld von Symbol und Metapher. (Benediktbeurer Studien 14). München: Don Bosco Verlag 2005. 24 cm (284 S.). Kart. € (A) 23,–; € (D) 22,50; SFr 38,90. ISBN 10: 3-7698-1575-0.

Im entscheidenden Augenblick. Glaubenserfahrung eines Priesters. Hg. J. Domek. Paderborn: Bonifatius 2006. 19 cm (115 S.). Kart. € (A) 10,20; € (D) 9,90; SFr 18,10. ISBN-10: 3-89710-342-7.

Kultur der Liturgie. Grundfragen des Gottesdienstes heute. Hg. A. Redtenbacher. Ostfildern: Schwabenverlag 2006. 24 cm (350 S.). Geb. € (A) 36,–; € (D) 35,–; SFr 60,50. ISBN-10: 3-7966-1269-5.

Kultur der Liturgie
Grundfragen des Gottesdienstes heute



Einen grundlegenden Beitrag zum Gespräch zwischen Liturgiewissenschaft und dem konkret pastoralliturgischen Leben leistet der umfangreiche Band „Kultur der Liturgie".

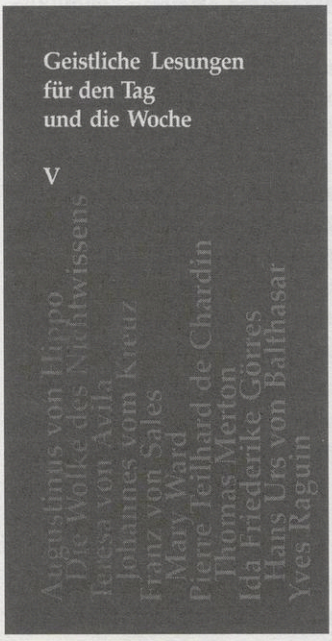
Er schöpft aus den Begegnungen beider Bereiche und dokumentiert ein breites Spektrum von den Grundfragen der Liturgie über den konkreten liturgischen Vollzug einzelner Feiern, bis hin zu einer Kultur des liturgischen Feierns.

Das Buch wendet sich an liturgiewissenschaftlich Interessierte und an die Liturgieverantwortlichen in den Gemeinden und Diözesen.

Kultur der Liturgie
Grundfragen des Gottesdienstes heute

	Herausgegeben von Redtenbacher, Andreas
Verlag:	Schwabenverlag
ISBN:	3-7966-1269-5
Einband:	Gebunden
Seiten/Umfang:	350 Seiten – 24 × 16,5 cm
Erschienen:	1. Auflage 02.2006
Preisinfo:	35,00 € [D] / 36,00 € [A] / 60,50 sFr

Geistliche Lesungen für den Tag und die Woche



Diese Reihe will eine Hilfe sein, in der Geschäftigkeit des Tages einen Ruhepunkt für die Besinnung zu finden. Angeboten wird eine Auswahl von zehn Reihen mit jeweils sieben Lesungen eines geistlichen Autors. Die Texte einer Reihe stehen untereinander in einem Zusammenhang, können jedoch auch als einzelne verwendet werden.
Ausgewählt sind die Texte im Blick auf jene, die für die Woche und jeden Tag eine geistliche Lesung als Wegbegleiter wünschen. Es sind auch alle jene angesprochen, die an der Stundenliturgie interessiert sind und sie feiern. Die Reihen sind nicht auf die Schriftlesungen des Stundenbuches abgestimmt, sondern stehen als eine Auswahl zur Verfügung.

Inhalt des Bandes V: Augustinus v. Hippo (354–430), Die Wolke des Nichtwissens (14. Jh.), Teresa v. Ávila (1515–1582), Johannes vom Kreuz (1542–1591), Franz v. Sales (1567–1622), Mary Ward (1585–1645), Pierre Teilhard de Chardin (1881–1955), Thomas Merton (1915–1968), Ida Friederike Görres (1901–1971), Hans Urs v. Balthasar (1905–1988), Yves Raguin (1912–1998).

Diese Reihe wurde im Auftrag der Liturgischen Instituten Deutschlands, Österreichs und der deutschsprachigen Schweiz von einer Arbeitsgruppe unter der Leitung von Äbtissin Dr. Judith Frei OSB, Varensell, zusammengestellt. Trier 2006. 160 Seiten, Format wie das Lektionar zum Stundenbuch. € 8,70.

Zu bestellen über:

Österr. Liturgisches Institut
Postfach 113
A-5010 Salzburg
Tel.: 0662/844576-84;
Fax: 0662/844576-80;
E-Mail: oeli@liturgie.at

oder:

Deutsches Liturgisches Institut
Postfach 2628
D-54216 Trier
Tel.: +49-651-94808-0
Fax: +49-651-94808-33
E-Mail: dli@liturgie.at

Wort zu diesem Heft

Das Bild vom wandernden Gottesvolk prägt auch die christliche Existenz: In einer unaufhebbar prekären und gefährdeten Welt setzt die Feier der Liturgie einen Gegenakzent, indem sie die Perspektive weitet und neue Kraft aus dem Glauben vermittelt. In der Liturgie wird christliches Leben nicht nur begleitet und verdichtet, sondern in ihr weisen wesentliche Elemente selbst den Charakter eines Weges auf. In verschiedenen Zugängen spüren die Autoren dieses Heftes dieser engen Verbindung von Gottesdienst und persönlichem Leben nach.

Im ersten Beitrag untersucht Frank Walz, Redaktionsmitglied unserer Zeitschrift, den Zusammenhang zwischen Gottesdienst, Glaube und Leben. Aus der wechselseitigen Verflochtenheit dieser drei Grundkategorien christlicher Existenz ergibt sich die Folgerung, dass der Gottesdienst das ganze Leben prägt und formt und insofern als eine Lebensform bezeichnet werden kann. Allerdings gilt auch umgekehrt, dass die umwandelnde Kraft liturgischer Spiritualität sich erst im Kontext von Glaube und Welt voll entfalten kann.

Der evangelisch-reformierte Liturgiewissenschaftler Alfred Ehrensperger stellt die Weg-Metapher als möglichen Aspekt eines fruchtbaren Liturgieverständnisses vor. Die Anwendung der Weg-Metapher auf die Liturgie schließt an allgemein menschlichen Wegerfahrungen an und ist im biblischen Gottesbild grundgelegt. Als gleichnishaftes Leitbild für den Wegcharakter der Liturgie weist Ehrensperger auf den Weg der Jünger nach Emmaus hin. Von diesem Wegcharakter leitet er Folgerungen für die praktische Vorbereitung und Gestaltung von Gottesdiensten ab. Ehrensperger deutet die Weg-Metapher auch anhand konkreter Beispiele, nämlich der römisch-katholischen Messe, des Zürcher Reformationsgottesdienstes, der Osternachtsfeiern und der Tagzeitenliturgien.

In seinem Beitrag „Lebendige Gottes- und Menschenbegegnung in der Liturgie" bezieht sich der Liturgiewissenschaftler Reinhold Malcherek besonders auf die heilsgeschichtlich-personale Liturgietheologie von Prof. Altfrid Kassing († 1997). Dieser versteht die soteriologische Dimension der Liturgie auch als Begegnungsgeschichte zwischen Gott und Mensch; Liturgie wird als ein Beziehungsgeschehen charakterisiert, wofür er dynamische Begriffe wie „Weg" oder „Begegnung" wählt. Malcherek zeigt ausführlich auf, dass Kassings heilsgeschichtliches Liturgieverständnis jener liturgietheologischen Linie angehört, die schließlich zur Liturgietheologie des II. Vatikanums hinführte.

Der enge Zusammenhang von Liturgie, Glaube und Leben lässt sich wohl kaum eindrucksvoller dokumentieren als im Zeugnis gläubigen Martyriums. Manfred Probst, Professor für Liturgiewissenschaft an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Vallendar, berichtet vom Glaubenszeugnis des Pallottinerpaters Richard Henkes SAC, der sich im KZ Dachau freiwillig zur Pflege von Typhuskranken meldete, sich dabei infizierte und kurz darauf starb. Probst unterstreicht die Bedeutung der gottesdienstlichen Feier, aus der Henkes bis zuletzt die Kraft zur Lebenshingabe bezog.

In bewährter Form präsentiert unser Redaktionsmitglied Andreas Redtenbacher in der Rubrik „Berichte und Notizen" Neues und Neuestes aus den Bereichen Liturgie und Liturgiewissenschaft.

Die Schriftleitung

Frank Walz, Salzburg

Gottesdienst als In-formation[1] *oder: Die Entfaltung der christlichen Existenz im (liturgischen) Feiern*

Eine Skizze

Vorbemerkung

Assisi, 28. August 2006, Monastero S. Croce. Der Konvent der deutschen Schwestern bereitet sich in einem ‚Triduum zu Ehren der Hl. Candida' in Form einer dreitägigen feierlichen eucharistischen Anbetung auf das Fest der Hl. Candida (29. August) vor, deren Reliquien in der Klosterkirche beigesetzt sind. Als Diakon, der seit einigen Jahren mit der Begegnung seines Namenspatrons die Ruhe dieses Klosters und die Atmosphäre der Stadt zur Einkehr sucht, werde ich von den Schwestern gebeten, „den Segen zu halten", also der feierlichen Anbetung vorzustehen und den eucharistischen Segen zu spenden. Den Schwestern ist es in selbstverständlicher Weise ein großes Anliegen, ihren Glauben in der (möglichst feierlichen und schön gestalteten) Liturgie zum Ausdruck zu bringen und aus der Liturgie Impulse für das Leben zu beziehen. Einige der Gäste feiern mit, weil es auch ihnen (zumindest für ihren Assisi-Aufenthalt) wichtig ist, in der Liturgie ihren Glauben auszudrücken und womöglich ebenfalls Impulse für das Leben zu gewinnen . . . Einige Tage später treten sie die Heimfahrt an und der Alltag setzt wieder ein. Was bleibt von den (liturgischen) Eindrücken? Oder – und damit sind wir bei der leitenden Frage der nachfolgenden Überlegungen: Welcher Zusammenhang besteht zwischen Gottesdienst (Liturgie), Glaube (Theologie) und Leben (Ethik); oder anders formuliert: Welche Gesetzmäßigkeiten bestehen zwischen lex orandi, lex credendi und lex agendi?

1. Alles hat drei *Seiten!*

Üblicherweise ist bezüglich des Verhältnisses von Glauben, Feiern und Handeln von maximal zwei Seiten die Rede. Während die katholische Theologie das Begriffspaar lex orandi – lex credendi (Liturgie und Glaube) reflektiert, ist im protestantischen Bereich eher von lex credendi – lex agendi (Glauben und Handeln) die Rede.[2] Oft wird zudem, ähnlich unserer Vorbemerkung, in einer Einbahndiskussion Glaube→Liturgie→Ethik argumentiert, ohne die *gegenseitigen* Beeinflussungen zur Kenntnis zu nehmen. Zu Recht stellt sich daher mit Teresa Berger die Frage, ob es nicht sein kann, „dass durch das Versäumnis einer bewussten Reflexion über die Interdependenz aller drei fundamentalen Bereiche christlichen Lebens das Verhältnis zweier Bereiche zueinander nicht wirklich zu klären ist – oder nur in einem einseitigen und verzerrten Sinn"[3]. Die Beziehungen müssen in jede Richtung ge-

[1] In-formation soll dabei wörtlich verstanden werden: als Prägungs- und (Trans-)Formierungsprozess.

[2] Vgl. T. BERGER, Lex orandi – lex credendi – lex agendi. Auf dem Weg zu einer ökumenisch konsensfähigen Verhältnisbestimmung von Liturgie, Theologie und Ethik. In: ALW 27 (1985) 425–432.

[3] Ebd. 425.

knüpft werden. So sind sowohl „Fragen der Mission und der Moral in eine gottesdienstliche Perspektive hineinzubringen" als auch „von einer missionsorientierten Systematik (zu) verlangen, dass sie Fragen der Liturgie und der Ethik behandelt, während eine ethisch interessierte Systematik auch den Gottesdienst und die Evangelisation berücksichtigen soll"[4]. Es geht, unter Bewahrung der jeweiligen Eigenarten, um eine ganzheitliche Perspektive: Liturgie deckt sich nicht schlechthin mit der Theologie und diese nicht mit der Ethik[5] und dennoch ist alles lobpreisendes Dasein vor Gott, im weiten Sinne also Gottesdienst. Vielleicht kann man analog zum trinitarischen Verständnis des christlichen Gottesbildes auch in unserem Zusammenhang sagen: „Gebet, Glauben und Handeln sind als die fundamentalen Aspekte christlicher Existenz so eng miteinander verbunden, dass jede Reflexion über ‚Zweierbeziehungen', die den dritten Bereich nicht bewusst im Auge behält, von vornherein an der Realität vorbeigehen muss."[6]

1.1 Interdependenz

Nach Augustinus ist Gott durch Glauben, Hoffnung und Liebe zu ehren: „fide, spe, caritate colendus est Deus"[7] – man könnte auch frei übersetzen: Der Gottesdienst besteht im Glauben, Hoffen und Lieben und weil die Liebe zu Gott die Nächstenliebe voraussetzt, war und ist es in der christlichen Liturgie von Anfang an selbstverständlich, dies beispielsweise im Friedensgruß/-kuss und in der Kollekte zu konkretisieren und zu demonstrieren und damit die Ethik an die Liturgie rückzubinden.[8] Umgekehrt wird im Neuen Testament Kultsprache verwendet, „um über christliches Verhalten im Alltag der Welt zu sprechen [. . .] und zwar [. . .] ohne den speziellen Kult aufzulösen"[9].

Die Überzeugung, dass der Kult die Lehre beeinflusst, geht bereits über die frühen Kirchenväter (Irenäus, Tertullian) bis in die neutestamentliche Urkirche zurück.[10] Die Grundintention der dieses Verständnis zusammenfassende und heute als ‚lex orandi – lex credendi – Formel' bekannten Aussage ist jene, dass „die Gebetspraxis der universalen, geisterfüllten Kirche"[11] auch deren Dogma normieren soll. Dies lässt sich dogmengeschichtlich leicht nachvollziehen: „die kirchliche Praxis im Gottesdienst wurde theologisch reflektiert und als

4 G. WAINWRIGHT, Der Gottesdienst als ‚Locus Theologicus' oder: Der Gottesdienst als Quelle und Thema der Liturgie. In: KuD 28 (1982) 248–258, hier 256.

5 So kann die Liturgie weder eine differenziert-reflektierende Theologie ersetzen (ein Problem, das tendenziell eher in den Ostkirchen besteht), noch kann sie durch ein entsprechend ethisch anspruchsvolles Leben ersetzt werden (vgl. die Rede vom Gottesdienst der Welt, der den Gottesdienst der Kirche ersetzt).

6 BERGER (s. Anm. 2) 429.

7 AUGUSTINUS, Enchiridion, Kap. 3. Zit. nach WAINWRIGHT (s. Anm. 4) 250.

8 Bekanntermaßen geht diese Liebe bis zur Feindesliebe, was liturgisch zum Ausdruck gebracht wird, wenn die Kirche beispielsweise um deren Bekehrung zum Evangelium betet.

9 WAINWRIGHT (s. Anm. 4) 252.

10 Prominente Beispiele sind das Trinitätsdogma, die Lehre von der Gott- und Menschheit Jesu Christi (‚wahrer Gott und wahrer Mensch') oder in späterer Zeit die Marienverehrung und die daraus entwickelten Mariendogmen. Im letzteren Fall wird im liturgischen Akt der feierlichen Definition einer Glaubenswahrheit auch der besondere Stellenwert der Liturgie deutlich. Schumacher (s. Anm. 13) 170f spricht in Analogie zum Schrift- oder Traditionsbeweis vom Liturgiebeweis: weil die Liturgie in einer bestimmten Art und Weise feiert, ist das darin Gefeierte zu glauben (z. B. Wasser und Wein als Zeichen für Mensch und Gott; Hl. Schrift in der Liturgie als Hinweis auf den Kanon, . . .).

11 WAINWRIGHT (s. Anm. 4) 253f.

Quelle bei Lehrentscheidungen benutzt."[12] Bezüglich des Verhältnisses zur Lehre ist die Liturgie allerdings im Verständnis der Kirche „niemals dogmenerzeugend, sondern immer nur dogmenbezeugend"[13] und der Kult „kann nur dann als Gesetz des Glaubens verstanden werden, wenn er der Kult der Kirche ist, der universalen Kirche"[14]. Sie, die universale Kirche, das ordentliche Lehramt, ist deshalb auch für die Ordnung der Liturgie zuständig und letztverantwortlich, sodass erst mit der ausdrücklichen Approbation einer Liturgie durch den Heiligen Stuhl die theologische Meinung vertreten wird, „die heute in der katholischen Kirche gebräuchlichen Liturgien als frei von Irrtümern gegenüber dem Glauben und gegenüber den gottgegebenen moralischen Normen betrachten"[15] zu müssen.

Wie Liturgie nicht ohne Theologie gedacht werden kann, „ohne sich der Problematik des Redens von Gott zu stellen"[16], ist auch Theologie nicht ohne Liturgie denkbar, da Gotteserkenntnis (Theologie) letztlich immer Gottesdienst (Liturgie) ist: „Wer Gott erkennt, der muss ihn auch anerkennen, der betet ihn auch an."[17] Wer glaubt feiert! Die Gottesdienstfrage ist also eigentlich die Frage nach der Wahrheit des christlichen Glaubens selbst[18] und wird damit zu einer not-wendigen Frage, in Hinsicht auf Gott, in Hinsicht auf die Welt und in Hinsicht auf die Menschen. Damit wird der Gottesdienst zu einem Ort des An-spruchs, nicht zuletzt bezüglich der Freiheit des Menschen als Freiheit zum Handeln. Dazu ist der Gottesdienst berufen, „Ort *der* Freiheit zu sein, die eine Freiheit zur Liebe und zum Dienen ist". Nur wenn diese Freiheit gewahrt bleibt, und dies bleibt sie nur, „wenn das Hören dem Tun vorgeordnet bleibt", können aus ihr Taten folgen. „Darum bedarf es des Gottesdienstes als einer Inanspruchnahme von Zeit für das Hören."[19]

Die notwendige Hinwendung der Liturgie zum Leben ergibt sich aus dem Wesen der Liturgie selber, weil sie „die zeichenhafte Darstellung der Liturgie der Welt"[20] ist. Liturgie feiert keine Parallelwelt, vielmehr „wird ausdrücklich gefeiert, ausgesagt und angenommen, was in der Welt immer und überall geschieht oder für immer und überall geschehen ist"[21]. Diese liturgische Blickrichtung ist nötig, damit die über unsere Sinne und unser raumzeitliches Denkvermögen beschränkte Wahrnehmung des Lebens aufgebrochen wird. In dieser Sicht erscheint dann der Gottesdienst „als die göttliche Liturgie *der* Welt, als Erscheinung der göttlichen Liturgie, die mit der Heilsgeschichte identisch ist"[22].

Glauben, Feiern, Handeln – bei der betonten Interdependenz geht es nicht um die „Frage einer direkten Nutzbarmachung"[23] in welcher Richtung auch immer, sondern um nichts weniger, als um das Wesen der drei Bereiche, das nur in der gegenseitigen Bezogenheit und Kontextuierung angemessen zum Ausdruck gebracht werden kann, und das man womöglich mit dem Begriff ‚Doxologie' zusammenfassen kann. Der Lobpreis Gottes ist das Ziel

12 Ebd. 255.
13 J. SCHUMACHER, Die Liturgie als „locus theologicus". In: FKTh 18 (2002) 161–185, hier 179.
14 Ebd. 185.
15 Ebd. 183.
16 G. EBELING, Die Notwendigkeit des christlichen Gottesdienstes. In: ZThK 67 (1970) 232–249, hier 234.
17 Ebd. 240.
18 Vgl. ebd. 235.
19 Ebd. 248. Und Ebeling fügt hinzu: „Das bedeutet für das Tun nicht Zeitverlust, sondern Zeitgewinn."
20 K. RAHNER, Zur Theologie des Gottesdienstes. In: ThQ 159 (1979) 161–169, hier 166.
21 Ebd. 167.
22 Ebd. 169.
23 BERGER (s. Anm. 2) 427.

der Liturgie, der Theologie und der Ethik[24] und mit E. Jüngel könnte man die Doxologie, die Anrufung Gottes, tatsächlich als den ‚Grundethos christlichen Handelns'[25] beschreiben.

1.2 Doxologie

Manfred Probst stellte vor einigen Jahren die kritische Frage: „Sind sich die Theologen noch bewusst, dass das Endziel ihrer Lehrtätigkeit nicht in der Vermehrung theologischen Wissens, sondern in der Befähigung und Hinführung zur Doxologie besteht?"[26] Die oft abstrakten Wahrheiten der Theologie haben letztlich in der Feier der Liturgie ihren Sitz im Leben. Wenn es also auch in allen drei Bereichen um die Doxologie geht, dann doch in der Liturgie als lobpreisendes Gebet in besonders ausdrücklicher Weise. Wer in der Liturgie durch die Anrufung Gottes angesprochen wird, tritt in Aktion, denn das ist Liturgie in erster Linie: „nicht Lehre, sondern ‚actio', Handlung, wenngleich sie auch Lehre ist"[27]. Die orthodoxe Theologie bringt dies auf den Punkt: „Wenn du Theologe bist, wirst du richtig beten und wenn du richtig betest, bist du Theologe"[28] – man könnte ergänzen: ‚und wenn du richtig betest, wirst du richtig handeln und wenn du richtig handelst, wirst du richtig beten usw.'. Richtig beten[29] heißt Gott loben und preisen: Doxologie! Ausgehend von der Liturgie[30] soll die ganze Wirklichkeit schließlich von der Doxologie erfasst werden. Deshalb spricht man von der Liturgie als „vornehmste Trägerin der kirchlichen Tradition"[31] und als einem ‚locus theologicus', weil sie sowohl Thema als auch Quelle theologischer Aussagen und christlicher Handlungsweisen ist. Eine doxologisch verstandene Liturgie lebt aus der Vergegenwärtigung der Heilstaten Gottes (Anamnese), die zum Nachahmen einlädt. „Mit der Liturgie ist die Existenz des Christen überhaupt und im ganzen von dem der Heilstaten Gottes gedenkenden Glauben der Christen bestimmt. Das setzt den Christen auch instand, wahrhaft gut zu sein [. . .]"[32] und damit sein Leben ‚in Form' zu bringen.

2. Gottesdienst als Lebensform

Mit dem Begriff ‚Lebensform' soll all das zusammengefasst werden, was das Leben des Menschen prägt und formt. Wenn der Gottesdienst als Lebensform bezeichnet wird, dann ist damit so etwas wie eine ‚liturgische Spiritualität'[33] gemeint, die unser ganzes Leben

[24] Vgl. ebd. 431.

[25] Vgl. E. JÜNGEL, Anrufung Gottes als Grundethos christlichen Handelns. Gütersloh 1982, 315–331.

[26] M. PROBST, Den Glauben feiern – Glaubensvermittlung in und durch Liturgie. In: Lebendiger Glaube teilt sich mit. Krisen und Chancen der Glaubensvermittlung heute. Hg. P. Eisenkopf – H. Schmitt. Limburg 1989 (GWW 12) 96–115.

[27] SCHUMACHER (s. Anm. 13) 166.

[28] EVAGRIOS, de oratione 60 (PG 79, 1180); zit. nach WAINWRIGHT (s. Anm. 4) 257.

[29] Vgl. W. STÄHLIN, Was heißt „richtig" liturgisch handeln? [1937]. In: Symbolon. III. Folge. Hg. H. Köberle. Stuttgart 1973, 211–237.

[30] Vgl. SC 10: „Dennoch ist die Liturgie der Höhepunkt [. . .] und zugleich die Quelle [. . .]" oder umgekehrt und richtiger (wenn auch nur auf die Eucharistie bezogen) in LG 11: „[. . .] der Quelle und dem Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens".

[31] WAINWRIGHT (s. Anm. 4) 248.

[32] A. A. HÄUSSLING, Was geschieht eigentlich in der Liturgie? Der Anstoß von Odo Casel. In: HlD 53 (1999) 4–15, hier 9.

[33] Vgl. zum nicht ganz einfachen Verhältnis Liturgie und Spiritualität H. B. MEYER, Liturgie und Spiritualität. Eine Problemskizze. In: H. B. MEYER, Zur Theologie und Spiritualität des christlichen Gottesdienstes. Ausgewählte Aufsätze. Hg. R. Meßner – W. G. Schöpf. Münster 2000 (Li-

durchzieht und sich nicht nur auf die Feier der Liturgie beschränkt. Der Gottesdienst wird dann zur Formierung des Lebens, wenn ihm diese Möglichkeit zugestanden wird[34] und wenn er als Lebensausdruck der Kirche und somit als „Indikator für Vorhandenes oder Nichtvorhandenes"[35] verstanden wird. Eine praktische Konsequenz, die sich daraus ergibt, ist die Ergänzung des „bisher in der liturgischen Erneuerung beschrittenen, deduktiven Weges [. . .] durch einen induktiven, der von der Wahrnehmung der tatsächlich vorhandenen Gestalten in der Liturgie der Gruppen und Gemeinden ausgeht"[36] – ein Beispiel dafür, wie die Praxis des Christenlebens die christliche Liturgie und deren theologisches Verständnis prägen könnte.

2.1 Öffentlicher Gottesdienst

Der Gottesdienst, wie wir ihn heute feiern, ist eine „gewordene Liturgie"[37]: Die sog. ‚konstantinische Wende' machte aus ihm einen öffentlichen, die Reformation einen weltlichen (säkularen) Gottesdienst. Diese beiden Schritte in die Öffentlichkeit und in die Säkularisation sind nicht mehr rückgängig zu machen.[38] Die Kirche und ihre Liturgie *sind* eine öffentliche und säkulare Angelegenheit und damit nicht (mehr) unabhängig, abgesondert von der Gesellschaft und deren Kultur zu verstehen. Dieses Faktum gilt es zur Kenntnis zu nehmen und statt über eine zunehmende Säkularisierung zu jammern (deren Realität ja mittlerweile in Frage gestellt wird)[39], sollte man Kriterien einer öffentlichen Liturgie formulieren. Zu solchen Kriterien gehört sicherlich die von Peter Cornehl[40] geforderte Aufgabe des Gottesdienstes, einen Beitrag zum öffentlichen Frieden zu leisten. Dies beinhaltet nicht zuletzt die Einheit des Kultes und eine ökumenische Ausrichtung, sowie eine entsprechende Form der Kommunikation und damit die Notwendigkeit einer „liturgischen Didaktik"[41]. Die Öffentlichkeit der Kirche und ihrer Liturgie bringt es mit sich, dass es keine kirchliche Sonder- oder Parallelwelt (mehr) geben kann. Längst hat sich erwiesen, „dass die Programmierung dieser Sonderwelt weitgehend nur noch eine kirchenamtliche Fiktion ist"[42]. Die Liturgie wird innerhalb der Gesellschaft gefeiert und ist damit in selbstverständ-

turgica Oenipontana 1) 42–48. Er bezieht sich dabei auf die Definition von B. Neunheuser: „Die liturgische Spiritualität ist jene christliche Gesamthaltung, welche die hervorragende Wirklichkeit der Liturgie anerkennt und in ihr Quelle und Gipfel des christlichen Lebens auf dem Weg zur Vollendung im ewigen Reich des Vaters erblickt." (B. NEUNHEUSER, Spiritualità liturgica. In: Nuovo Dizionario di Liturgia. Hg. D. Sartore – A. M. Triacca. Rom 1983, 1419–1442, hier 1424).

34 Vgl. A. GERHARDS, Katechumenale Strukturen der Liturgie. In: Gottes Volk 6 (1992) 67–73, hier 73: „Die sog. Tradierungskrise des Glaubens hängt sicher auch mit einem zu geringen Vertrauen in die Dynamik der liturgischen Wirkweisen zusammen."

35 Ebd. 71.

36 Ebd.

37 Vgl. J. A. JUNGMANN, Gewordene Liturgie. Innsbruck 1941.

38 Vgl. P. CORNEHL, Öffentlicher Gottesdienst. Zum Strukturwandel der Liturgie. In: P. CORNEHL – H.-E. BAHR, Gottesdienst und Öffentlichkeit. Zur Theorie und Didaktik neuer Kommunikation. Hamburg 1970, 118–196, hier 171 oder auch H. SCHMIDT, Politische Verhaltensweisen in der heutigen Liturgie. In: Conc 92 (1974) 87–97 oder H. B. MEYER, Zur Frage der gesellschaftlichen Bedeutung der Liturgie. In: Conc 92 (1974) 97–106.

39 So spricht beispielsweise P. L. Berger von „De-Säkularisierung", J. Habermas von der „postsäkularen Gesellschaft" oder P. M. Zulehner von „Re-spiritualisierung". Vgl. dazu N. METTE, Vom Säkularisierungs- zum Evangelisierungsparadigma. In: Diak. 21 (1990) 420–429.

40 Vgl. CORNEHL (s. Anm. 38) 179ff.

41 Ebd. 185.

42 Ebd. 178.

licher Art und Weise auf den engen Kontakt zur jeweiligen Kultur angewiesen. „Je treffsicherer die Übernahme der Ausdrucksform einer Kultur in den Gottesdienst geschieht [. . .], desto eher wird allerdings die Feier des Gottesdienstes in zweiter Linie auch Wirkungen zeitigen, die über die Feier hinaus im gesellschaftlichen Leben spürbar werden."[43] Dann erhält die Liturgie auch eine gesellschaftliche Bedeutung als „sinnvermittelndes Geschehen, nicht aber zweckdienliches Handeln"[44]. Dass sich Sinn und Zweck freilich nicht zwangsläufig ausschließen müssen, zeigt das durchaus zielführende Bemühen sowohl der römischen als auch der germanischen Herrscher, „die salus publica des Reiches durch den cultus publicus der Kirche sicherzustellen"[45]. Gefährlich wird es allerdings dort, wo eine *direkte* Indienstnahme des Gottesdienstes für politische und gesellschaftliche Zwecke stattfindet[46] und der Gottesdienst damit als Mittel zum Zweck missbraucht wird.

Wem wie F. Schupp[47] allerdings Sakramente „praktische Zeichen als Zeichen geforderter Praxis"[48] sind, kann sie und mit ihnen die ganze Liturgie auch als Instrumente der Gesellschaftsveränderung verstehen. Wenn diese Instrumente tatsächlich etwas ‚Wahres' wahrnehmen, dann sind sie auch brauchbar, denn dabei ist Schupp sicherlich zuzustimmen: Der Mangel an wahrnehmender, also ästhetischer Relevanz des Sakramentalen ist kennzeichnend für den Ausfall an gesellschaftlicher Relevanz.[49] Dieser Mangel wird auf Dauer nicht nur der Liturgie, sondern der gesamten Theologie und dem gesamten christlichen Leben zum Verhängnis, ist doch „für die Theologie [und für das ganze christliche Leben, F. W.] die Verwiesenheit auf Liturgie und Ästhetik geradezu konstitutiv"[50].

2.2 Ästhetisches Feiern

Ästhetik bedeutet im ursprünglichen Sinn Wahrnehmung und zwar die Wahr-nehmung von etwas Wahrem, Guten und damit Schönen.[51] Von der ästhetischen Aufgabe der Liturgie kann man deshalb sprechen, weil „es gilt, sie und durch sie etwas wahrzunehmen, was an den Menschen den Anspruch erhebt, von ihm etwas zu wollen, von ihm [. . .] ‚realisiert' zu werden: Gottes Heilshandeln selbst"[52]. Damit die Liturgie eine Chance hat, diese ästhetische Aufgabe zu bewältigen, braucht es (quasi als Bedingung der Möglichkeit) neben dem entsprechend gebildeten Vorsteher[53] die ebenso gebildete liturgische Gemeinde[54]. Darüber

43 MEYER (s. Anm. 38) 97–106, hier 98.
44 Ebd. 97.
45 Ebd. 103.
46 Vgl. ebd. 105.
47 Vgl. F. SCHUPP, Glaube – Kultur – Symbol. Versuch einer kritischen Theorie sakramentaler Praxis. Düsseldorf 1974.
48 Zit. nach Th. FREYER, Sakrament – Instrument der Gesellschaftsveränderung? Eine Auseinandersetzung mit Franz Schupp. In: ThG 37 (1994) 2–21, hier 4.
49 Ebd. 11.
50 Ebd. 19.
51 Vgl. F. WALZ, Das Schöne und die Liturgie. In: HlD 50 (1996) 168–176.
52 M. KUNZLER, Liturgie als ästhetische Aufgabe. Romano Guardinis „Liturgische Bildung" als Wegweiser zu einer „Kunst des Verstehens". In: ThGl 80 (1990) 253–278 (Teil 1). 442–477 (Teil 2), hier 257.
53 Vgl. ebd. 265–273: „Das erste ästhetische Problem der Liturgie ist ihr Vorsteher selbst oder: anima forma corporis" oder SC 14: „Es besteht aber keine Hoffnung auf Verwirklichung dieser Forderung, wenn nicht zuerst die Seelsorger vom Geist und von der Kraft der Liturgie tief durchdrungen sind und in ihr Lehrmeister werden."
54 Vgl. ebd. 273–278.442–452: „Das liturgische Wir – Die gottesdienstliche Gemeinschaft als ästhetische Aufgabe".

hinaus ist es notwendig, in unserer materiellen Welt, in der wir leben, auch die materielle Seite der Liturgie entsprechend zu gestalten[55] und bei aller Notwendigkeit des Subjektiven den „Anspruch des Objektiven als ästhetische Aufgabe"[56] nicht zu vergessen. Wiewohl sich die Liturgie bei der Bewältigung dieser ästhetischen Aufgabe, wie bereits angedeutet, aufs engste mit der jeweilige Kultur verbünden muss, ist diese Verbindung immer auch „eine höchst gefährliche: Geistliche Kunst, wissenschaftliche Behandlung von Glaubenswahrheiten, die Entfaltung kirchlichen Rechtes, all das macht Gott so ‚vertraut', dass der religiöse Anspruch des ‚Heiligen' schwindet"[57]. Das Wahrnehmen des göttlichen Heilshandelns in der Liturgie, das wir in der Feier des Gedächtnisses (Anamnese) mitahmend (Mimese) im Heiligen Geist (Epiklese) feiern, geschieht in einer indirekten Art und Weise, als „vermittelte und gebrochene Gegenwart"[58], als „Erfahrung der Verborgenheit des nahen Gottes"[59] – das macht Liturgie zu einem un-begreiflichen und deshalb für manche so schwer verstehbaren Geschehen.

2.3 Selbstausdruck des Menschen

Ziel des christlichen Lebens und damit auch des Gottesdienstes ist Menschwerdung[60], Leben in Fülle oder, etwas poetischer formuliert, „das ‚Passwort' für das eigene Leben finden"[61]. Dies kann nach christlichem Verständnis nur „auf dem Umweg über die Christusförmigkeit angestrebt"[62] werden. Mit Wannenwetsch ist es nämlich „die im Gütertausch mit Christus empfangene überreiche *Fülle der Güter*, aus der heraus die Versetzung in den Anderen möglich wird. Erst dort nämlich, wo Fülle herrscht, und nicht Mangel, ist der andere keine Bedrohung, kein Konkurrent im Verteilungskampf. Allein durch die im Gottesdienst begegnende Fülle, aus der geschöpft werden kann, bleibt das Verhältnis frei und kann politisch statt strategisch wahrgenommen werden"[63]. Dann wird der Gottesdienst auch wieder zum Ort, an dem die christliche Befreiungsbotschaft[64] geschichtsbezogen verkündet wird, indem sie sich „tatsächlich und konkret auf die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft"[65] bezieht. Dazu ist es nötig „dem Mythos die Erinnerung, der Ideologie die Aufforderung und der Utopie die Verheißung entgegenzusetzen."[66] Dann wird im Gottesdienst die ‚Fülle des Lebens' spürbar, indem er sowohl die Grenze (und damit Gottes Dienst für die

55 Vgl. ebd. 453–465: „Mensch und Ding – Die materielle Seite der Liturgie als ästhetische Aufgabe".

56 Vgl. ebd. 466–474.

57 Ebd. 476.

58 A. SCHILSON, Negative Theologie der Liturgie? Über die liturgische Erfahrung der Verborgenheit des nahen Gottes. In: LJ 50 (2000) 235–250, hier 238.

59 Ebd.

60 Vgl. A. SCHILSON, Menschsein und Liturgie. Im Feiern Mensch werden. In: AnzSS 105 (1996) 547–550. 607–612.

61 D. FISCHER, Glaubensvermittlung als „Deutung des Täglichen aus dem Ewigen heraus". In: A. SCHILSON, Konservativ mit Blick nach vorn. Versuche zu Romano Guardini. Würzburg 1994, 133–149, hier 144.

62 B. WANNENWETSCH, Gottesdienst als Lebensform – Ethik für Christenbürger. Stuttgart 1997, 24. Vgl. dazu die interessante Analogie zur Existenzanalyse V. Frankls, die den Umweg über den Nächsten oder eine sinnvolle Sache als einzigen Weg zum eigenen Glück beschreibt.

63 Ebd. 24.

64 Vgl. J. LLOPIS, Die Befreiungsbotschaft in der Liturgie. In: Conc 92 (1974) 113–118.

65 Ebd. 116.

66 Ebd. 116.

Menschen) als auch die (durch Gottes Ermächtigung vorhandene) Chance menschlicher Verantwortung aufzeigt.[67]

Mit Schilson u. a. wird zunehmend von den säkular-religiösen Dimensionen heutigen Menschseins, von einer neuen Religiosität angesichts selbst verursachter Kontingenz, von Spuren von Transzendenz und Religion im Medienreligiösen und der Herausforderung der Liturgie durch das Säkular-Religiöse gesprochen. Im gleichen Atemzug formuliert Schilson die These, dass der Mensch im liturgischen Feiern zum Mensch wird[68], wobei er den Hauptakzent auf die Bedeutung des Feierns setzt. „Ein Mensch, der ganz grundsätzlich zur Feier der Liturgie nicht mehr fähig wäre, hätte damit sein Menschsein verloren [. . .]."[69] Damit soll nicht behauptet werden, dass die Liturgie erst das Menschsein herstellt; vielmehr wird eine Notwendigkeit des liturgischen Selbstausdrucks behauptet, indem die „(gottesdienstliche) Feier als Ausdruckshandlung"[70] verstanden wird: „Die besondere Qualität des gottesdienstlichen Handelns liegt genau darin, dass es zunächst nichts bewirken und nichts bezwecken will, dass sein Ziel nicht im Machen und Herstellen liegt, sondern dass es seinen Sinn und seinen Zweck in sich selbst hat, dass es allein und vorzüglich als Selbstdarstellung des Glaubens der Gemeinde und damit als qualifiziertes Ausdruckshandeln zu begreifen ist."[71] Nachdem sowohl der Einzelne als auch die Gemeinde aus der Verheißung leben und damit immer im Werden begriffen sind, wird die „(gottesdienstliche) Feier als Ausdruck einer neuen Welt und der Transzendenz des Menschseins"[72] verstanden. „Was in den Feiern der Menschen noch undeutlich und vage bleibt, eher Hoffnung und Erwartung als Erfüllung und Zusage meint, offenbart sich demnach in der Liturgie als lichte und helle Wirklichkeit."[73] Die Hoffnung als lebens-leitende Kraft ist gleichzeitig mit der Zusage bzw. dem Bewusstsein verbunden, „dass in Jesus Christus jedem Menschen die Möglichkeit eröffnet wurde, anders, neu und besser zu werden"[74]. Also kann als weiterer Aspekt die „(gottesdienstliche) Feier als Ausdruck einer neu geschenkten Identität"[75] verstanden werden, sowohl für den Einzelnen als auch für die gesamte Gemeinde[76]. Wenn die genannten Aspekte auch ebenso für säkulare Feiern gelten (und auch gelten sollen!), kann dennoch in den liturgischen Feiern die „Erfüllung und Überbietung des Säkular-Religiösen"[77] gesehen werden, weil die Liturgie nicht irgend einen, sondern „Gottes Traum mit dieser Welt und den Menschen versinnbildet und zum Mitträumen einlädt"[78].

67 Vgl. WANNENWETSCH (s. Anm. 62) 24.
68 Vgl. SCHILSON (s. Anm. 60) 607: „Im (liturgischen) Feiern Mensch werden".
69 Ebd. 547.
70 Ebd. 607.
71 Ebd.
72 Ebd. 608.
73 Ebd. 609.
74 Ebd. 610.
75 Ebd. 609.
76 Vgl. ebd. 610: „Die (gottesdienstliche) Feier als Ausdruck eines neuen Miteinanders von Menschen".
77 Ebd. 610.
78 Ebd. 612.

2.4 Selbstausdruck der Gemeinde

„Gottesdienst und Gemeinde gehören zusammen, weil im Gottesdienst der Lebensgrund der Gemeinde zur Sprache kommt und im Herrenmahl Gestalt annimmt [. . .].“[79] Der Lebensgrund oder das ‚Warum‘[80] zu leben, von dem hier die Rede ist, besteht im Versöhntsein, im Lebensaustausch, letztlich in der Gotteskindschaft[81]. Dies kann freilich nicht nur lebensfremde, individuell zu lösende Vor- und Aufgabe sein, es muss auch erfahren werden, es muss möglich sein, eine persönliche Beziehung zu diesem Warum bzw. zu diesem Lebensgrund herzustellen, die im gemeinsamen Alltag Bestätigung findet. „Kommt das Leben von Menschen nicht für sie erkennbar im Gottesdienst vor, so liegt das nicht an mangelnden Fähigkeiten des Predigers [. . .]. Sondern es liegt daran, dass immer weniger Menschen von ihrem Selbstverständnis und Menschenbild her noch einen Zugang zum Lebensgrund der christlichen Gemeinde haben [. . .].“[82] Das mag stimmen, dennoch gilt auch zu beachten, worauf K. Rahner bereits aufmerksam machte, dass die Schwierigkeiten des heutigen Menschen mit dem Glauben und damit auch mit der Liturgie womöglich auf eine gemeinsame formale Struktur zurückgeführt werden können: „[. . .] die theologischen Aussagen werden nicht so formuliert, dass der Mensch merken kann, wie das in ihnen Gemeinte mit seinem Selbstverständnis zusammenhängt, das sich in seiner Erfahrung bezeugt“[83]. Erst diese Rückbindung (re-ligio) der Theologie und der Liturgie an das Leben ermöglicht es, dass der Lebensgrund der Gemeinde „als lebens-notwendiger Grund erkennbar“[84] wird. Deshalb müssen Eucharistie, Diakonie, Didache und Mission zusammen gesehen werden. Nur dann „kommen alle Dimensionen des Lebensbezuges des Gottesdienstes, kommt der Gottesdienst als Mitte des Gemeindelebens, voll zur Sprache“[85]. Das ist mit der transzendental-anthropologischen Methode in der Theologie gemeint, die solche „Zusammenhänge zwischen dem Inhalt der dogmatischen Sätze und der menschlichen Selbsterfahrung“[86] aufzeigt und damit die Interdependenz von Ethik, Theologie und Liturgie. Dies kann allerdings nur in Gemeinschaften erfahren werden, die nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch existieren: „[. . .] was unseren Gottesdiensten fehlt, ist lebendige und nicht nur theologisch behauptete Koinonia“[87]. Die christliche Gemeinde muss wieder geschwisterlicher und v. a. „ehrlicher werden, wenn sie den Menschen Zukunftsperspektiven geben will“[88]. Die Koinonia der Gemeinde mit ihrem Herrn ist der Lebensgrund der Gemeinde und des Gottesdienstes, wobei die aktuellen Strukturdebatten um Leitung, Kompetenzen, Amt und sonstige Dienste auf die einfache paulinische Form der Gemeindeordnung redu-

[79] K.-P. JÖRNS, Der Lebensbezug des Gottesdienstes im Zusammenhang von Gottesdienst- und Lebensordnung der Gemeinde. In: JLH 30 (1986) 1–29, hier 3.

[80] Vgl. „Wer ein Warum zu leben hat, erträgt fast jedes Wie!“ (Nietzsche/Frankl)

[81] Vgl. E. BISER, Gotteskindschaft und Menschenwürde. Limburg 2005 oder DERS., Ist der Mensch, was er sein soll? Einführung in das Geheimnis der Gotteskindschaft. Limburg 2003.

[82] JÖRNS (s. Anm. 79) 5. Deshalb spricht man heute nicht nur vom Priester-, sondern genauso auch vom ‚Gemeindemangel‘.

[83] K. RAHNER, Theologie und Anthropologie. In: Schriften zur Theologie VIII (1967) 43–65, hier 60.

[84] JÖRNS (s. Anm. 79) 10.

[85] Ebd. 13.

[86] RAHNER (s. Anm. 83) 61.

[87] JÖRNS (s. Anm. 79) 24.

[88] GERHARDS (s. Anm. 34) 71.

ziert werden könnten: „Wenn ihr zusammenkommt, trägt jeder etwas bei [. . .]. Doch alles soll in Anstand und Ordnung geschehen." (1 Kor 14,26.40)[89]

2.5 Beginn der Ethik

Bernd Wannenwetsch[90] stellt in seiner Habilitationsschrift den Gottesdienst als *Beginn* der christlichen Ethik dar. Die Ethik beginnt damit, dass wir uns „Gottes Handeln und Urteil gefallen lassen"[91] – dies geschieht als höchst aktiver Vorgang in der Liturgie. Die ethische Bedeutung des Gottesdienstes liegt zunächst einmal in der Tatsache, dass er einfach stattfindet und damit Unterbrechung des Lebens ist. In der Feier der Liturgie (also nicht erst mit der Sendung) „geschieht die ethische In-Formierung des menschlichen Handelns und Urteilens"[92], die dann freilich „unter den Bedingungen des Alltagslebens bewährt werden"[93] muss. Insofern ist die gottesdienstliche Praxis eine politische Lebensform, die in einer bestimmten Sprachgemeinschaft erlernt und tradiert wird. In der regelmäßigen Feier der Liturgie werden die Teilnehmer in ein Wechselspiel von Formation und Transformation, zu einer Praxis der Versöhnung geführt bzw. zu einem Umdenken und -lernen lebensfeindlicher Praktiken. Der Gottesdienst übernimmt damit die Funktion einer kritischen Kraft christlicher Ethik[94] und ermächtigt zum politischen Leben[95], indem Menschen in besonderer Weise durch den liturgischen Akt der Vergebung (im Unterschied zur Vergeltung) zum Handeln (statt zum bloßen Verhalten) frei werden. Dieser ‚liturgische Formierungsprozess' bezieht sich auf das Gesamtgeschehen[96] der Liturgie, auf seine verbalen und nonverbalen Elemente, auf Wort und Zeichen, auf die Liturgie als Ritual[97] und als Symbolgeschehen. Nicht nur das *gesprochene* Wort *in-formiert*! Auch hier muss wieder darauf geachtet werden, dass der Gottesdienst zum einen nicht funktional, sondern heuristisch für die Ethik wahrgenommen[98] und zum anderen nicht isoliert betrachtet wird; seine transformatorische Kraft für die Welt entfaltet sich erst mit der notwendigen umgekehrten Einwirkung der Welt auf die Kirche und ihre Liturgie.[99]

[89] Vgl. JÖRNS (s. Anm. 79) 26.
[90] Vgl. WANNENWETSCH (s. Anm. 62).
[91] Ebd. 13.
[92] Ebd. 14.
[93] Ebd.
[94] Vgl. ebd. 109ff.
[95] Vgl. ebd. 275ff. Im politischen Verständnis des Gottesdienstes liegt vielleicht „der Schlüssel zur Erfassung seiner Bedeutung für die christliche Ethik überhaupt" (15). Wannenwetsch versteht dabei ‚Politik' im klassisch aristotelischen Sinn als das bürgerliche Leben in der polis, als gemeinsames Handeln, das „stets auf ein ‚Initium' angewiesen ist" (16).
[96] Wannenwetsch bezieht ihn in erster Linie auf das gesprochene Wort, wenn er z. B. von der „Homiletik als politische Propädeutik" spricht (302ff.).
[97] Vgl. A. ODENTHAL, Liturgie als Ritual. Theologische und psychoanalytische Überlegungen zu einer praktisch-theologischen Theorie des Gottesdienstes als Symbolgeschehen. Stuttgart 2002 (PTHe 60).
[98] Vgl. WANNENWETSCH (s. Anm. 62) 21.
[99] Hier müsste der Ansatz Wannenwetschs, dem es lediglich um die „Erforschung dessen, was vom Gottesdienst für die Ethik zu lernen ist" (11) geht, um diesen zweiten Aspekt weiterentwickelt werden.

3. Einfach leben lernen

Liturgie soll einfach und durchschaubar sein, sie soll „den Glanz edler Einfachheit an sich tragen und knapp, durchschaubar und frei von unnötigen Wiederholungen sein" (SC 34)[100], nicht weil man der Fassungskraft der Liturgie feiernden Gemeinde so wenig zutraut, sondern, weil die Wahrheit im Einfachen liegt.

3.1 Elementarbildung

Die Fähigkeit zur Liturgie „hängt aufs engste und untrennbar zusammen mit der Befähigung zu ganzem Menschsein, mit der Menschwerdung des Menschen"[101]. Wie kann dazu befähigt werden? Damit sind wir bei der (liturgischen) Bildungsfrage. Nachdem es um den ganzen Menschen geht, muss auch die liturgische Bildung diesen ganzen Menschen *elementar* ansprechen, muss der Gottesdienst ein ‚Ort religiöser *Elementar*bildung'[102] sein. Als Grundkategorien einer Bildungstheorie des Gottesdienstes benennt Richter die drei theologischen Kernbegriffe Anamnesis (Vergegenwärtigung des Heilsgedächtnisses), Mimesis (Mitahmung des Heilsgedächtnisses) und Epiklesis (Spirituelle Zueignung des Heilsgedächtnisses) und fordert infolgedessen als praktisch-theologische Konsequenz die stärkere Erschließung und Intensivierung „des anamnetisch-mimetisch-epikletischen Charakters der Liturgie"[103], „des bildhaften Charakters von Gottesdienst und Kirchenraum"[104], „des spielerisch-dramatischen Charakters der Liturgie"[105] und schließlich „des Schweigens als Raum mimetischer Rezeption"[106].

In einer phänomenologisch-wahrnehmenden Art und Weise nennt Richter folgende pastoralliturgischen Aspekte liturgischer Bildung[107]:

1. Liturgische Bildung zielt sowohl auf Hinführung zur Liturgie als auch auf Bildung durch die Liturgie und will dadurch einen Beitrag zur Überwindung der kirchlichen Entfremdung leisten, indem sie eine religiöse Haltung fördert, die wiederum Voraussetzung eines lebendigen Mitvollzugs der Liturgie ist.
2. Liturgische Bildung durchdringt den ganzen Alltag.
3. Der jeweilige gesellschaftliche und geistige Kontext spielt dabei eine wesentliche Rolle.
4. Liturgische Bildung kann nicht verordnet werden, sondern entsteht „vor allem auch durch die Begegnung von Menschen mit bereits vorhandenen, lebendigen liturgischen Formen"[108].

[100] Vgl. auch SC 50: „Deshalb sollen die Riten unter treulicher Wahrung ihrer Substanz einfacher werden [. . .]".
[101] SCHILSON (s. Anm. 60) 612.
[102] Vgl. O. RICHTER, Anamnesis – Mimesis – Epiklesis. Der Gottesdienst als Ort religiöser Bildung. Leipzig 2005 (APrTh 28) 7. Vgl. ergänzend Ch. GRETHLEIN, Liturgische Elementarbildung als notwendige religionspädagogische Aufgabe im modernen Deutschland. In: IJPT 1 (1997) 83–96; er beschreibt dort die Religionspädagogik und Liturgik als praktisch-theologische Nachbardisziplinen, die „ihren Beitrag zur Aufgabe einer angemesseneren Gestaltung christlichen Glaubens in der Gegenwart und in Zukunft nur leisten können, wenn sie sich gegenseitig befragen und ihre jeweiligen Erkenntnisse rezipieren" (96).
[103] RICHTER (s. Anm. 102) 281–301.
[104] Ebd. 301–314.
[105] Ebd. 315–339.
[106] Ebd. 339–346.
[107] Vgl. ebd. 140–143.

5. Die herkömmlichen liturgischen Vollzüge müssen mit der modernen Welt kompatibel sein.[109]
6. Liturgie überbrückt Gegensätze auf den unterschiedlichsten Ebenen und kann somit „die *ganze* Vielfalt und Weite der religiösen Praxis für den Bildungsprozess fruchtbar“[110] machen.
7. Der Gottesdienst bildet „durch das schlichte Teilnehmen und den lebendigen Mitvollzug“[111]. Der Vorrang des in der Liturgie sichtbar werdenden zweckfreien Handelns hat „in einer von Zweckrationalismus geprägten Welt etwas eminent Entlastendes“[112].
8. „Die Liturgie führt zu einer Transzendierung des individuell-religiösen Ichs und setzt darüber hinaus einen Gegenpol zum subjektiven religiösen Erleben.“[113] Damit schafft sie Gemeinschaft ohne den Einzelnen zu vereinnahmen und kann damit sowohl einen Beitrag zur Verbesserung des Selbstverständnisses als auch der Beziehungsfähigkeit des Individuums leisten.[114]
9. Letztlich geht es der liturgischen Bildung als Glaubensbildung darum, „dass Menschen dazu geführt werden, sich in das soteriologische Handeln Gottes in Jesus Christus einbeziehen zu lassen“[115].
10. Liturgische Bildung versteht sich „als Formung des Menschen auf ein bestimmtes Bild oder Urbild hin“[116], auf Gott seinen Schöpfer nach dessen Abbild er geschaffen ist.
11. In der Liturgie wird (nicht zuletzt durch die Einbeziehung des Leibes) der ganze Mensch geformt.
12. „In, mit und unter der Liturgie ereignet sich eine lebendige Vergegenwärtigung des Heilsgeschehens (liturgisches Mysterium). Dieses ‚Mysterium‘ manifestiert sich in der räumlich-zeitlichen In-eins-Setzung von Liturgie und Christusgeschehen. Aus liturgietheologischer Sicht hat dieser Vorgang eine heilszueignende Wirkung.“[117]

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass religiöse Bildung *im* und *am* Gottesdienst stattfindet „*in, mit und unter* dem von der *Anamnesis, Mimesis und Epiklesis* geprägten Feiergeschehen. Sie gewinnt ihre Kraft und Dynamik also *zuerst und vor allem* aus der anamnetischen Präsenz Christi, aus der tätigen Mimesis der Teilnehmer und aus dem epikletisch verdichteten Wirken des Geistes Gottes, das heißt: vor allem aus dem *Ereignis* der gottesdienstlichen Feier selbst. Zugleich zielt sie im weiteren Sinne auf eine *Erschließung* und *Intensivierung* dieser grundlegenden Kategorien in der konkreten liturgischen *Gestaltung* [. . .]“[118].

[108] Ebd. 141.
[109] Ebd.
[110] Ebd.
[111] Ebd.
[112] Ebd.
[113] Ebd.
[114] Vgl. ebd. 142.
[115] Ebd.
[116] Ebd.
[117] Ebd. 143.
[118] Ebd. 347.

3.2 Offener Lernprozess

Dieser Bildungs- oder Informations-prozess ist (freilich immer *mehr*, aber doch auch) ein (lebenslanger) Lernprozess[119], eine Schule des Glaubens[120], mit Klaus Meyer zu Uptrup ein Lernprozess, der allerdings „die Frage offen hält, was im Dialog mit Gott zu lernen ist"[121]. Daneben darf freilich nicht vergessen werden, dass es auch um den Dialog mit den Menschen geht, dass es sich also um einen doppelten Dialog[122] handelt, der nur gelingt, wenn sowohl eine lebendige und persönliche Gottesbeziehung[123] als auch eine ebenso lebendige Gemeinschaft von Glaubenden vorhanden ist. Die Grunddimension dieses Lernprozesses ist das Gebet, das sich wiederum „nach der *Grammatik des Weltbildes*"[124] artikulieren muss. Dennoch unterscheidet er sich von sonstigen Lernprozessen und zwar in erster Linie dadurch, dass er „nicht in ein gruppendynamisches Probierlernen aufgelöst werden (kann); *Nachahmungslernen bleibt unerlässlich in der Dimension der Liturgie*"[125]. Es braucht also das Vorbild und das Zeugnis, es braucht die Gruppen und die Gemeinde!

3.3 Heiliges Schweigen

„Alle Welt schweige in der Gegenwart des Herrn [. . .]" (Sach 2,17). Letztes Ziel liturgischer Bildung ist, so paradox es klingt, das staunende, heilige Schweigen bzw. die liturgische Stille[126], als wahrscheinlich wesentlichstes religiöses und gottesdienstliches Ausdrucksmittel – K. Barth spricht vom ‚Sakrament des Schweigens'[127]. Das Schweigen soll den Raum für den Heiligen Geist öffnen, wie umgekehrt ‚erfülltes' Schweigen seine Gegenwart voraussetzt.[128] Wenn unsere Kirchen ebenso wie die Liturgie nicht mehr vom

[119] Vgl. D. TRAUTWEIN, Lernprozess Gottesdienst. Ein Arbeitsbuch unter besonderer Berücksichtigung der ‚Gottesdienste in neuer Gestalt'. München 1972 oder R. RUPPERT, Lebendig Liturgie – ein Lernprozess der ganzen Gemeinde. Überlegungen zur Praxis der liturgischen Erwachsenenbildung. Frankfurt a. M. 1975.

[120] Vgl. J. A. JUNGMANN, Liturgie als Schule des Glaubens. In: DERS., Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart. Studien und Vorträge von J. A. Jungmann. Innsbruck 1960, 437–450. Im Schlusssatz (450) fasst er zusammen: „So wird Liturgie Offenbarung und zugleich immerfort Schule christlichen Glaubens sein."

[121] K. MEYER ZU UPTRUP, Gottesdienst – ein Lernprozess? Biblisches Gottesverhältnis, liturgische Tradition und Neuansätze in unserer Zeit. Entwurf einer theologischen Lerntheorie. In: WPKG 64 (1975) 13–27, hier 19.

[122] Vgl. ebd. 14: „Gottesdienst geschieht in einem doppelten Dialog; seine gegenwärtige Krise besteht darin, dass dort, wo Gespräch mit Gott geschieht, das Gespräch unter den Menschen zerbrochen ist, und dass dort, wo Menschen miteinander reden, sie nicht zum Dialog mit Gott finden."

[123] Vgl. ebd. 17: „*Lerntheoretische Denkmodelle*, die von ihrem Ansatz her die Dimension der Gottesbeziehung ausklammern, helfen der Praktischen Theologie nur begrenzt in der heutigen Krise des Gottesdienstes."

[124] Ebd. 21.

[125] Ebd. 24.

[126] Vgl. M. KUNZLER, Der Verlust der Stille. Theologische Überlegungen zu einem bedrohlichen Symptom. In: LJ 52 (2002) 158–183. Vgl. auch zeitgenössische Phänomene wie: ‚pure digital silence' (Melvins, Album Prick), Die große Stille (Kinofilm von Philip Gröning), No talk (DVD, ‚Talkshow' mit Roger Willemsen, Jürgen Domian, Alfred Biolek, Arabella Kiesbauer, Bärbel Schäfer und Giovanni di Lorenzo, in der 30 Minuten geschwiegen wird) . . .

[127] Vgl. F. MERKEL, Karl Barth und der kirchliche Gottesdienst. In: JLH 30 (1986) 30–42, hier 31. Was Barth hier mit ‚Sakrament des Schweigens' als Flucht ins Sakrale (miss-)deutet, muss im Gegenteil als dringend förderungsbedürftiges Desiderat angesehen werden (vgl. RICHTER [s. Anm. 102] 339–348)

[128] Vgl. KUNZLER (s. Anm. 126) 163f.

heiligen Schweigen, sondern von unheiliger Geschwätzigkeit erfüllt sind, dann ist dies womöglich tatsächlich „als Schwund einer Erfahrung der personalen Gegenwart Gottes zu deuten“[129]. Kunzler hat sicher recht, wenn er das Schwinden von erfüllter Stille und ehrfürchtigem Schweigen in Zusammenhang mit dem „Schwinden kultischer Umgangsformen“[130] bringt. Er schlägt als Therapie zur Wiedergewinnung der Erfahrung göttlicher Gegenwart vor, diese (schweigend) durch Bild und Symbol, durch die Eucharistie und durch den Kirchenraum zu suchen. Das Schweigen gewinnt seine besondere Bedeutung dadurch, dass es sowohl dem Wesen Gottes („Was immer im Gottesdienst gesagt und getan wird, mündet von sich aus ins Verstummen vor dem unerschöpflichen und erhabenen Gott, den weder Worte noch Begriffe letztlich zu begreifen vermögen.“[131]), als auch dem Wesen des Menschen gerecht wird, indem es ihn davor behütet, zu meinen, dass es in seiner Macht (und damit auch Verantwortung) stünde, den Unbegreiflichen zu begreifen, und dass er es ist, der den Gottesdienst ‚hält‘ – Gott selber hält ihn durch Jesus Christus, im Heiligen Geist. Deshalb sind wir „nicht danach gefragt, wie der Gottesdienst wohl am Besten unseren Vorstellungen von Feierlichkeit, Schönheit, Dramatik, Pädagogik, Psychologie, Mystagogik usw. entsprechen und wie er unter diesen Gesichtspunkten zu gestalten sei“[132], sondern wie wir offen und bereit die Begegnung mit Gott und den Menschen leben können.

Schlusswort

Wir sind ausgegangen von einer (liturgischen) Erfahrung im August 2006 in Assisi und stellten die Frage nach dem, was bleibt? Wenn Liturgie als im wörtlichen Sinn ästhetische (= wahrnehmende) Feier verstanden wird, im Sinne von „Begegnung des [. . .] erkennenden Menschen mit einer ihn ansprechenden, vor ihm liegenden Wahrheit“[133], und diese Feier gelungen ist, dann wurde etwas wahr-genommen, das bleibt, das in-formiert und damit bildet und er-zieht. Wem diese Begegnung und In-formation einmal geschenkt wurde, wird auch weiterhin in der Feier (Liturgie), in der Reflexion (Theologie) und im Leben (Ethik) für den Gott des Lebens offen sein. So kann eine doxologisch verstandene Liturgie zur Glaubens- und Lebensschule werden und eine liturgische Spiritualität zu einer beglückenden Lebenseinstellung, in der sich christliche Existenz entfalten kann, weil in ihr der Lebensaustausch[134] erfolgt, von dem das Gabengebet des 20. Sonntags im Jahreskreis (B) spricht:

„Herr wir bringen unsere Gaben dar für die Feier, in der sich ein heiliger Tausch vollzieht. Nimm sie in Gnaden an und schenke uns dich selbst in deinem Sohn Jesus Christus, der mit dir lebt und herrscht in alle Ewigkeit.“

[129] Ebd. 165.
[130] Ebd. 168.
[131] SCHILSON (s. Anm. 58) 248.
[132] K. BARTH, Gotteserkenntnis und Gottesdienst nach reformatorischer Lehre. 20 Vorlesungen über das schottische Bekenntnis von 1560, Zollikon 1938, 195 und Barth fügt (etwas bissig) hinzu: „– nach dem Allem ist offenbar bei der Entstehung der römischen Messe gefragt worden, aber nach dem Allem fragen die Heiden!“
[133] Ebd. 255.
[134] Vgl. E. AMON, Lebensaustausch zwischen Gott und Mensch. Zum Liturgieverständnis Johannes Pinsks. Regensburg 1988; Vgl. auch K. HELBLING, Magie oder Leben? Liturgie als Lebensaustausch zwischen Gott und Mensch. Luzern [u. a.] 1969.

Alfred Ehrensperger, Niederuzwil SG

Liturgie als Weg

Vorbemerkungen

Die Überschrift dieses Beitrages assoziiert zunächst liturgisch gestaltete Sonderformen christlicher Spiritualität, wie z. B. Wallfahrten, Bittgänge oder Prozessionen. Ich behandle hier das Thema konfessionsübergreifend und beschränke mich im Folgenden vorwiegend auf die Gottesdienstformen der Messe und des evangelisch-reformierten Predigt- bzw. Abendmahlsgottesdienstes. Dabei sollen nicht nur Bewegungsvorgänge innerhalb der Liturgie in ihrem Sinngehalt dargestellt, sondern die Gottesdienstformen als Ganze in ihrem Wegcharakter charakterisiert werden: Die Liturgien der genannten Gottesdienstformen selber werden als „Wege" begriffen. Das Liturgieverständnis wird unter dem Gesichtspunkt der Metapher „Weg" in den Blick genommen. Dass diese Dimension von gottesdienstlichen Feiern nur eine unter vielen anderen Aspekten des Liturgieverständnisses sein kann, versteht sich von selbst. Die Weg-Metapher kann und soll aber einerseits denen helfen, die für die Vorbereitung und Gestaltung eines Gottesdienstes verantwortlich sind; andererseits ist das Begreifen der Liturgie als ein Weg auch eine Verständnishilfe für alle, die am Gottesdienst aktiv teilnehmen und in ihm die ihnen zukommende liturgische „Rolle" ausführen. Das Bild von der Liturgie als einem Weg, den man miteinander begeht, sagt mehr aus als die gewohnten Ausdrücke, wie z. B. „Aufbau", „Ordnung", „Verlauf" oder „Inszenierung"; es macht die äußere und innere Dynamik deutlich, die zum Geheimnischarakter eines christlichen Gottesdienstes hinführt.

1. „Weg" als vieldeutige Metapher

Zum Begriff „Weg"

Unser ganzes Leben ist gekennzeichnet von Wegen aller Art. Jeder Mensch hat seinen ihm eigenen Lebensweg zu gehen. Christen und auch Angehörige anderer Religionsgemeinschaften haben ihren Glaubensweg. Völker, Nationalitäten, Regionen, Sprachgruppen, Kirchen und Gemeinschaften gehen in ihrer Geschichte einen Weg mit seinen Höhen und Tiefen, Gefahren, Bewährungen und Beglückungen, Siegen und Niederlagen, Traditionen und Erneuerungen, in der Geborgenheit gewachsener und geschaffener Ordnungen oder in chaotischen Verwirrungen, Ruhe und Aufbrüchen.[1] Die germanischen Sprachwurzeln für den Weg-Begriff weisen zunächst hin auf einen Vorgang: Fahren, ziehen, sich bewegen. Erst in einer späteren Entwicklungsstufe wurde dann die begangene oder noch bevorstehende Strecke mit dem Substantiv „Weg" bezeichnet. Der Begriff schließt häufig auch den dynamischen Charakter eines Geschehens und einer Bewegung mit ein.[2]

Wegerfahrungen

Zum Spannendsten auf unseren vielfältigen Wegen gehören Beobachtungen, Erfahrungen mit uns selber und jenen, die uns begleiten, unserem zwischenmenschlichen Verhalten,

[1] G. Stephenson, Das Bild des „Weges" in der Religionsgeschichte. In: ZRGG 45 (1993) 289–308, bes. 290.

[2] Ebd. 289.

unserer Umwelt; Neuentdeckungen („Aha"-Erlebnisse), Begegnungen, Ruhe und innere Einkehr. Vieles von dem geschieht in unseren Gottesdiensten ebenfalls: Erfahrung mit heiligen Räumen, an Gräbern und Gedenkstätten, auf Wallfahrten; Begegnungen mit biblischen Aussagen, die in uns weiterwirken, Auslegungen und Riten; Lieder und Liturgietexte, bekannte und unbekannte Menschen, die denselben Weg der Liturgie mit uns gehen; ergreifende, innerlich aufrichtende und tröstende Gebete und Rituale, eine eindrücklich-feierliche Atmosphäre. Es gibt Wege, die wir letztlich allein gehen müssen: Das eigene Sterben, eine schwere Erkrankung, einen Heilungsprozess, Folgen von Fehlentscheidungen, Verarbeiten von Geschehnissen; und es gibt solche, auf denen wir begleitet werden können: Stabile Freundschaften und Lebenspartnerinnen bzw. -partner, Vorbilder, Seelsorger und Berater. Gerade die Kirchen haben diesen Auftrag der seelisch-geistlichen Begleitung auf unseren Glaubenswegen wahrzunehmen; Gottesdienste sind auch in dieser Hinsicht Wegbegleiter. Wanderwege können breit und gut ausgebaut, sicher und klar bezeichnet sein; aber auch steil, eng und gefährlich. Es gibt Phasen des munteren Voranschreitens, innerer oder äußerer Bewegung; aber auch Phasen des Verweilens, Ausruhens, der Betrachtung, Besinnung und Vertiefung. Im liturgischen Geschehen beruht der Weg auf Handlungen, Anweisungen (Rubriken) oder Bewegungen: Etwa die Liedgestaltung, Wechselgesänge oder Bewegungsvorgänge, Sprechtexte, Veränderungen des Standortes der Liturgen, Gang zum Ambo oder auf die Kanzel, Einzug des Klerus in den Altarbereich, Decken des Abendmahlstisches im evangelischen Abendmahlsgottesdienst, Gabendarbringung usw.

„Weg" in religionsgeschichtlicher und antik-philosophischer Sicht

Im akkadischen Bereich bezeichnet der Begriff für „Weg" oder „Pfad" häufig das Handeln von Göttern und Menschen: Hier ist der Begriff stark ethisiert und auf das rechte Verhalten (auch der Götter!) bezogen. In seinem rituellen Handeln legt der Mensch Rechenschaft ab über seinen Lebenswandel.[3] Im antiken Ägypten ist der „Weg des Lebens" eine verbreitete Metapher für Unterweisungsliteratur.[4] Oft bezieht sich das Bild vom Weg im Altertum auch auf den himmlischen Bereich, z. B. auf die Wanderung der Sonne am Himmel.[5] Die jüdische „Halakha" ist der Weg zur normativen, handlungsanweisenden Auslegung der Schriften.[6] Verbreitet ist die Weg-Metapher in der altgriechischen Literatur, z. B. als Weg zum Aufbau einer Rede, als Weggabelung für eine Entscheidungssituation, als Weg zum Erfolg oder Versagen, oder (meist im Plural) als Wege der Forschung und Wahrheitsfindung. Bei Hesiod (um 700 v. Chr.) führt ein breiter, bequemer Weg zu niedrigem, sozialem Status; der steile und mühsame hingegen zu Anerkennung und erfolgreicher Erkenntnis. Hesiod scheint überhaupt als einer der ersten Dichterphilosophen die Weg-

[3] M. Ph. ZEHNDER, Wegmetaphorik im Alten Testament. Eine semantische Untersuchung der alttestamentlichen und altorientalischen Weg-Lexeme mit besonderer Berücksichtigung ihrer metaphorischen Verwendung. Berlin – New York 1999, 182ff.

[4] J. ASSMANN, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München 1997, 142. Auch das chinesische Tao hat eine ähnliche Bedeutung als der Urgrund allen Seins: Erschaffung, Entfaltung und Erhaltung sind im Wirken des Tao integriert. Die hohe Ethik und das Ziel des Taoismus soll der Mensch in seinem rituellen Handeln bewusst machen und auf dem Weg zu einer Harmonie der Gesellschaft einüben (M. EDER, Art. „Taoismus". In: LThK^2 9, 1294f).

[5] ZEHNDER (s. Anm. 3) 290.

[6] ASSMANN (s. Anm. 4) 142.

Metapher als Symbol menschlichen Handelns eingeführt zu haben.[7] Parmenides (1. Hälfte des 5. Jh. v. Chr.) bringt das Bild von den Pferden, die den wissenden Menschen über alle Wohnsitze und festgetretenen Pfade hinwegtragen durch den Weg der Rede, des Liedes und des Denkens.[8] Platon berichtet von seinem Lehrer Sokrates, dass dieser Scheinmeinungen seiner Gesprächspartner in seinen Dialogen Schritt für Schritt zu entlarven pflegte. Dies ergab ein etappenweises Voranschreiten auf dem Weg zur Erkenntnis der Wahrheit.[9]

Der hebräische Begriff „däräk"

Israels Religion war eine ausgesprochene Weg-Religion: Gott geht einen Weg mit seinem Volk. Damit sind nicht nur äußere Vorgänge, wie z. B. die Wüstenwanderung zwischen dem Auszug aus Ägypten und der verheißenen Landnahme oder die Rückkehr aus dem babylonischen Exil gemeint. Der Weg Gottes mit seinem Bundesvolk erstreckt sich von einer grundlegenden Verheißung bis zur messianischen Erfüllung.[10] Die biblisch-alttestamentliche Überlieferung braucht den Weg-Begriff „däräk" außerordentlich oft (706 mal). Grundmodell ist das Heilsereignis der Führung Gottes ins verheißene Land; Höhepunkt die Gottesbegegnung am Sinai. Dieses befreienden Aufbruchs zu einem noch ungewissen, aber verheißenen Weges wird besonders im Pessachkult gedacht. Die Ereignisse der Geschichte Israels werden verstanden als aufeinanderfolgende, durch Gottes Bund mit dem Volk verknüpfte Wegabschnitte, nicht nur als Einzelereignisse. In zahlreichen allegorischen Deutungen der Messe, besonders im Frühmittelalter[11], wird dieses Modell auf die Wegstücke einer Messliturgie übertragen.[12] Man hat auch festgestellt, dass die bildhafte Verwendung von „Weg" im Hebräischen stärker ausgebildet ist als in der Umwelt Israels. Hier wird die Weg-Metapher häufig verstanden als Lebenswandel, der Gottes Weisheit und Weisungen (Tora) entspricht.[13]

Zur Kultkritik der biblischen Propheten

Die Kultkritik der Propheten im alten Israel beginnt mit der Einsicht, dass das Volk in seinen Gottesdiensten nicht mehr Gottes Wegen folgt und die damit verbundenen Wagnisse unter seiner Führung auf sich nimmt: Die Menschen kreisten nicht nur um das goldene Kalb als dem Symbol eigenmächtiger Gottverherrlichung, sondern um sich selber, ihre Nöte, Sorgen, Ängste und Bedürfnisse. Der Horizont der gottgewirkten Geschichte ging zeitweise verloren, und Propheten wie z.B. Amos, Hosea, Elia, Jesaja oder Jeremia mussten

7 Th. Fleischhauer, Das Bild des Weges in der antiken griechischen Literatur: drei Streiflichter. In: Symbolik von Weg und Reise. Hg. P. Michel. Bern [u. a.] 1992, 1–17, bes. 1.

8 Ebd. 6f.

9 Ebd. 11–13.

10 P. Biehl, Symbole geben zu lernen: Einführung in die Symboldidaktik anhand der Symbole Hand, Haus und Weg. Neukirchen-Vluyn 1989, 102.

11 Z. B. Amalar zur Zeit der karolingischen Reformen der römisch-fränkischen Liturgie.

12 Z. B. J. Beumer, Amalar von Metz und sein Zeugnis für die Gestalt der Messliturgie seiner Zeit. In: ThPh 50 (1975) 416–426; H. B. Meyer, Benedikt von Aniane: Benedikt von Aniane (ca. 750–821). Reform der monastischen Tagzeiten und Ausgestaltung der römisch-fränkischen Messfeier. In: Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes. FS A. A. Häußling. Teil 1. Hg. M. Klöckener – B. Kranemann. Münster 2002 (LQF 88) 239–261, bes. 256–261; W. Steck, Der Liturgiker Amalarius. Eine quellenkritische Untersuchung zu Leben und Werk eines Theologen der Karolingerzeit. St. Ottilien 2000, bes. 21–55.121–156.

13 Zehnder (s. Anm. 3) 609.

ihn im Namen und Auftrag Gottes erst wieder bewusst machen.[14] Die Propheten erinnerten stets an den ganzen Horizont des Waltens Gottes.[15] Ihr anamnetisches Reden und Handeln im Gedenken an Gottes vollzogene Heilstaten (Schöpfung, Exodus), ihr mahnendes Wort zum Verhalten des Volkes oder einzelner seiner Repräsentanten in der Gegenwart, und ihre Erinnerung an die Verheißungen, die Gott erst noch erfüllen werde, entspricht der anamnetischen Dimension [16], die in jedem Gottesdienst zur Sprache kommt und sich besonders im eucharistischen Geschehen verdichtet. Es ist des gründlichen Nachdenkens wert, woher Stimmen und Einflüsse kommen, die uns zum Abgleiten von diesem urbiblischen, zielbewussten, liturgischen Weg veranlassen. Sind es Anbiederungen an momentane Bedürfnisse? Sind es unsorgfältig vorbereitete Gottesdienste? Sind es Anpassungen an einen oberflächlichen, auch ästhetisch fragwürdigen Zeitgeschmack? Oder ist es bloße Flucht ins Gewohnte, in unbedachte Traditionen, die nicht mehr zu überzeugen vermögen?

Der griechische Begriff „hodos"

In der Septuaginta findet sich der Begriff „hodos" (Weg) etwa 880 mal. An ca. 600 Stellen entspricht er dem hebräischen „däräk", besonders häufig in den Büchern Psalter, Proverbien, Jesaja, Jeremia und Ezechiel. „Hodos" wird in der Regel nicht als ein festgelegtes Wegstück verstanden, sondern bezeichnet einen Wandel („wandeln"), ein Verhalten, ein Unterwegssein, eine Lebensweise, gelegentlich eine ethische Bewertung.[17] Als christliche Richtungsbezeichnung umschreibt „hodos" sogar die Eigenart einer „Theologie derer, die unterwegs sind", besonders im Sprachgebrauch der Apg.[18] Gelegentlich schimmert auch eine Abgrenzung der Jesusbewegung von den Johannesjüngern durch, welche sich selber als „der Weg" oder als „der rechte Weg" bezeichneten.[19] Von seinen späteren Anhängern wurde Johannes der Täufer vom Wegbereiter des Messias (so noch bei den Synoptikern) zu diesem selber erklärt. In der nachbiblischen Annäherung der Johannessekte an die Mandäer lebte die Weg-Metapher für Glauben und Leben weiter.[20] Bei den Essenern und verwandten Bewegungen, auch im Bereich der judenchristlichen Apokalyptik, hat „hodos" als Wegbereitung und Richtungsbenennung in der Regel eine endzeitliche Bedeutung.[21] Jedenfalls fehlt mit wenigen Ausnahmen im Neuen Testament der Begriff „hodos" als geographische oder topographische Bezeichnung. Die Vorstellung eines breiten Weges, der ins Verderben führt, und eines schmalen, beschwerlichen Weges, der zum (eschatologisch verstandenen) Heil führt, taucht Mt 7,12–14 auf und wird dann in der Didache Kap. 1–6 thematisiert und ethisiert.[22] Joh 14,6 ist Jesus selber, in dem, was er sagt und tut, „der Weg, die Wahrheit und das Leben". Er ist Voraussetzung für das Zusammengehören seiner Jüngerschaft; der Weg zum göttlichen Vater, weil er die Vollmacht hat, die Seinen ins Haus des

[14] K. Koch [u. a.], Art. „däräk". In: ThWAT 2, Sp. 288–312, bes. Sp. 307.

[15] G. von Rad, Die Wege Gottes in der Weltgeschichte nach dem Zeugnis der Propheten. In: ders, Gottes Wirken in Israel. Vorträge zum Alten Testament. Hg. O. H. Steck. Neukirchen 1974, 213–229, bes. 219.

[16] Anamnese hat stets diese drei Dimensionen im Auge: Den Rückblick auf geschehenes Heil, den Einblick in die Situation der Gegenwart im Urteil Gottes, und ihren Ausblick auf das noch ausstehende, kommende Erlösungsgeschehen, das uns am Ende der Zeit bevorsteht.

[17] W. Michaelis, Art. „hodos". In: ThWNT 5, Sp. 42–101, bes. Sp. 47–52.

[18] So z. B. Apg. 9,2; 19,9.23; 22,4; 24,14.22.

[19] E. Repo, Der Weg als Selbstbezeichnung des Urchristentums. Helsinki 1964, 62.

[20] Ebd. 72–76.

[21] Ebd. 71.125.

[22] Vgl. Didache. Zwölf-Apostel-Lehre. Hg. G. Schöllgen. Freiburg [u. a.] 1991 (FC 1) 98–117.

Vaters mitzunehmen.[23] Liturgie in der Versammlung der christlichen Gemeinde widerspiegelt diesen Weg zu Gott durch Christi Gegenwart in der Kraft des Heiligen Geistes.[24]

2. Die Übertragung der Weg-Metapher auf die Liturgie

Liturgische Reflexionen zu den Begriffen „däräk" und „hodos"

Verschiedene liturgische Folgerungen, die sich vom Verständnis der Begriffe „däräk" und „hodos" her ergeben, wurden schon bisher angedeutet und können in folgenden Punkten zusammengefasst werden:

1. Die Einsicht, dass Menschenwege und Gotteswege nicht identisch sind: „Das Menschenherz denkt sich seinen Weg aus; aber der Ewige lenkt seinen Schritt" (Spr 16,9); oder: „Denn meine Gedanken sind nicht eure Gedanken, und nicht sind eure Wege meine Wege, spricht JHWH, sondern so hoch der Himmel über der Erde ist, so hoch sind meine Wege über euren Wegen und meine Gedanken über euren Gedanken" (Jes 55,8f). Diese Worte sind gewissermaßen mahnende Vorzeichen für die Vorbereitung und Gestaltung einer Liturgiefeier.
2. Der Wegcharakter einer jeden Liturgie bedingt eine sorgfältige Vorbereitung unter Beachtung einer sinnvollen Verknüpfung der liturgischen Elemente; aus den Herzen und Erwartungen der Teilnehmenden und aus der spürbaren Erfahrung von Gottes Gegenwart in Wort, Riten und Gemeinde. Gott ist durch unsere Gebete der zuverlässige Wegbegleiter unserer Gottesdienste.
3. In jeder Liturgie streben wir einen auf Heil, Tröstung, Erbauung und Ermahnung ausgerichteten Weg an, der eine seelsorgerliche Bestimmung hat und nicht ohne innere Beteiligung der Gemeinde (participatio actuosa), ihre Kommunikationsbereitschaft, und durch vorgegebene Traditionswege möglich wird. Nur ein Beispiel: Persönliches, individuelles Beten kann auf Dauer nicht ohne die stetige Nahrung durch die liturgische Weggemeinschaft lebendig bleiben.
4. Der gottesdienstliche Weg hat eine eigene Dynamik: Bewegung und Ruhe, Vorwärtsschreiten und besinnliches Betrachten, innere Andacht und Mitgehen auf der hier und jetzt vollzogenen, gemeinsamen Liturgiefeier, Anmarschwege und Höhepunkte gehören dazu. Diese Eigendynamik ist bestimmt von der Raumatmosphäre, von der stillen und persönlichen Zurüstung, von den verschiedenen Rollenwahrnehmungen im liturgischen Vollzug (Priesterdienst, Ministrantendienst, Lektoren und Kirchenmusikern/-innen).
5. Der Weg der Liturgie mit ihrem jeweiligen dramatischen Charakter hat in der katholischen Messe, wie im evangelisch-reformierten Abendmahlsgottesdienst seine unvertauschbare Eigenständigkeit [25]. Voraussetzung ist jedenfalls das Wissen und die Verantwortung für den thematisch-theologischen Schwerpunkt (Paschamysterium,

[23] MICHAELIS (s. Anm.17) Sp. 83.

[24] Diese Formulierung ist eine bewusste Anlehnung an die verbreitete, bereits frühchristliche Gebetsformel: Man betet zu Gott durch Christus im Heiligen Geist; vgl. ebd. 83–85.

[25] Ich lege Wert auf den Unterschied zwischen evangelischem Predigt- und Abendmahlsgottesdienst. Beide haben ihre je eigene Wegstruktur: Im Gesangbuch der Evangelisch-reformierten Kirchen der Deutschschweiz (Basel/Zürich 1998, 235–238) sind beide Wege miteinander vergleichbar: Nr. 150–152 das Gerüst des Predigtgottesdienstes, evtl. mit Taufe oder Bußteil; Nr. 153 das Gerüst des Abendmahlsgottesdienstes. Zu Letzterem eingehender A. EHRENSPERGER, Der evangelisch-reformierte Abendmahlsgottesdienst in den Kirchen der deutschsprachigen Schweiz. Sein Charakter, sein Aufbau und seine Vorbereitung. In: JLH 44 (2005) 9–41, bes. 26–31.

Predigttext, Kirchenjahreszeit, aktuelle Ereignisse in Gemeinde und Gesellschaft usw.).

6. Gottesdienste sind in einer Pfarrei und Gemeinde keine punktuellen Veranstaltungen. Sie haben immer auch vorangehende und nachfolgende Liturgiefeiern, stehen in einem Kontext zum übrigen pastoralen Geschehen und sind Glieder in einer Kette innerhalb des Kirchenjahreszyklus, den man als Weg durch's Jahr der Kirche verstehen kann. Liturgische Elemente, wie in der Messe das Proprium und das Ordinarium, im evangelischen Gottesdienst die thematischen Vorgaben und Predigttexte, prägen Weg und Ziel einer Liturgie.
7. Anamnetische und epikletische Elemente zeigen die beiden Wegrichtungen an: Eine horizontale, zeitliche Linie, und eine vertikale zwischen dem Geheimnis der göttlichen Gegenwart und den versammelten Menschen (anabatische und katabatische Vorgänge).
8. Wie schon in der jüdischen Synagoge die Lesungen, das Achtzehnbittengebet und das Bekenntnis („Sch'ma Israel"), sind auch im christlichen Gottesdienst bestimmte Wegstücke aus der Tradition gemeinsam (Vaterunser, biblische Perikopen oder Bahnlesungen bzw. „lectio continua" und ein breites, ökumenisches Liedgut); andere sind konfessionell geprägte Elemente (z. B. Akklamationen, Responsorien, Darbringung der Opfergaben und Konsekration): Sozusagen Wegmarken auf dem Weg einer Liturgie.

Ein Leitbild: Der Weg der Jünger nach Emmaus: Lk 24

Für den Wegcharakter einer Liturgie scheint mir die Geschichte vom Weg der Jünger nach Emmaus Lk 24 ein gleichnishaftes Leitbild darzustellen:

- Die beiden Jünger sind bedrückt und ratlos; sie haben die Erfahrung vom Tode Jesu nicht bewältigt; sie sind angesichts seiner Ankündigungen vom kommenden Gottesreich und der Erlösung Israels enttäuscht.
  Viele Menschen kommen mit ihren Belastungen und Erwartungen so zum Gottesdienst.
- Ein Unbekannter begegnet ihnen; er geht ein Stück Weges mit ihnen und kommt dabei mit ihnen (als der Fragende!) über das Geschehene ins Gespräch. Sie erkennen ihn nicht, weil sie mit sich selber beschäftigt sind; sie staunen und hören ihm zu.
  Viele Kirchgänger folgen dem Wortgottesdienst, vielleicht als Fragende, vielleicht ohne die nötige Konzentration, vielleicht aber auch als Hörende.
- Im Gespräch mit dem unbekannten Wanderer spüren die Jünger ihr Versagen: Sie lassen sich belehren und nehmen nach damaliger Sitte schließlich den Unbekannten in ihr Haus; „denn es will Abend werden, und der Tag hat sich geneigt".
  Kirche soll für alle ein gastliches Haus sein, wo man einander und in der Mahlgemeinschaft Gott begegnen möchte. Durch die Auslegung des Fremden wird ihnen warm zu Mute. Das ist die Grundhaltung des Betens: Die Offenheit, Gott (im Gast, als noch nicht Durchschaubaren, aber Gegenwärtigen) zu begegnen.
- Er lässt sich von ihnen einladen. Im Brechen des Brotes durch den Gast selber, nicht die Gastgeber, wie gewöhnlich, gehen ihnen die Augen auf: Er ist es, den wir suchten. Seine Gegenwart hat ihr Herz und ihre Sinne geöffnet; aber er bleibt auch in diesem rituellen Handeln Geheimnis. Er entschwindet ihnen als sichtbare Gestalt, nachdem sie ihn erkannt haben. Aber ihr Herz ist entflammt; er bleibt unter ihnen und mit seinen Gaben gegenwärtiges Mysterium.

– So, wie die beiden Jünger, werden Menschen in der Gegenwart des auferstandenen Christus, im Brechen des Brotes durch ihn, seine Zeugen. Ihr Alltag hat sich durch diesen Weg verändert. Die geheimnisvolle Begegnung mit dem Gekreuzigten und Auferstandenen schafft nicht nur eine Wandlung in den Mahlgaben, im Dankgebet (Eucharistia), sondern auch in ihnen selber. Sie werden seine Zeugen und verkündigen weiter, was sie erlebt haben: – Ein biblisches Grundmodell für den Wegcharakter einer christlichen Liturgie.[26]

Ebenen und Phasen des liturgischen Wegcharakters

Das Deutschschweizerische Evangelisch-reformierte Gesangbuch ist als Ganzes ein Dokument mit einem ausgesprochen übersichtlichen Wegcharakter. Er geht aus vom Gottesdienst in der Bibel, führt dann zum Gemeindegottesdienst mit seinen liturgischen Gerüstmodellen[27], durchschreitet dann den Gang des Kirchenjahres und der Jahreszeiten, nimmt dann die Ebene der kleineren Wegstücke des Tageslaufes in den Blick (Tagzeitenliturgien) und weitet sich schließlich aus in den alltäglichen Gottesdienst im Lebenskreis und Weltgeschehen mit der Zielhoffnung auf das kommende Reich Gottes. Dabei sind besonders in den Liedern Nr. 216–354 zahlreiche Stücke aus dem Eucharistieteil der Messe aufgenommen worden. Die einzelnen Gerüststrukturen in den Nr. 150–153 für bestimmte Gottesdiensttypen beschreiben nicht textlich ausgeführte liturgische Wegstücke, wie dies in bisherigen Agenden und herkömmlichen Liturgieformularen geschieht. Sie deuten nur stichwortartig die Hauptwegphasen an: Sammlung (Introitus); Lob (Anbetung Gottes); Verkündigung (Lesungen, Lieder und Predigt); Fürbitten (auch mit Abkündigungen); Abendmahlselemente; Segen und Sendung. Jeder Gottesdienst ist ja auch Zeuge der Geschichte und der jeweiligen Situation. Dies kommt zum Ausdruck in seiner Sprachgestalt, seinen Riten, seinen Verkündigungsschwerpunkten und Themen, seinen Traditionselementen, sowie in den Trägern der Liturgie.

Verschiedene Teilstücke eines liturgischen Weges

Wie auf jedem Weg und bei jeder Wanderung gibt es auch auf dem Weg eines Gottesdienstes verschiedenartige Phasen: Dazu gehört Gewohntes, Wiederholbares, das uns wie von selbst geläufig ist (z. B. der priesterliche Gruß mit der Antwort des Volkes); es gibt besondere Erlebnisakzente und Erwartungen, manchmal auch Missratenes, Langweiliges, Enttäuschungen; andererseits besondere Höhepunkte, Staunen erweckende Vorgänge, Bewegungen und rituell-feierliche Momente in Musik, Rede, Stille, Gebeten und Handlungen. Wer Gottesdienste vorzubereiten und zu leiten hat, braucht nicht allein Routine, sondern vor allem eine eigene, spirituell glaubwürdige Haltung und Freude auf die kommende Feier. Mag er noch so sehr traditionellen Formen entsprechen, ist jeder Gottesdienst ein Wagnis, ein nicht von Risiken freier Weg; wir spüren, dass wir bei aller professionellen „Inszenierung" nicht alles in der Hand haben. Wir möchten aber auf unseren liturgischen, wie auf unseren Lebenswegen, zielbewusst und überzeugend handeln. Wenn man den Wegcharak-

[26] Einen Anstoß zu dieser meiner Weg-Darstellung eines Gottesdienstes (natürlich unter Weglassung vieler wichtiger Einzelheiten!) gab mir St. Nösser – E. Reglin, Wir feiern Gottesdienst. Entwurf einer freikirchlichen Liturgik. Wuppertal 2001, 19–21. Eine lohnende Untersuchung ergäbe wahrscheinlich, dass in zahlreichen Messerklärungen vom frühen Mittelalter bis in die jüngste Zeit der Wegcharakter einer Liturgie mindestens implizit sichtbar gemacht werden könnte.

[27] Hier freilich nach dem Aufbau eines evangelisch-reformierten Predigtgottesdienstes gemäß dem Modell in Nr. 150 (s. Anm. 25).

ter von Liturgien ernst nimmt, spürt man, dass in der aktiven Teilnahme aller Beteiligten das Gelingen eines Gottesdienstes Geschenk Gottes ist, wie und wo uns Christus gegenwärtig wird, und dass Gottes Geist die Feier begleitet. Wir müssen liturgische Wege nicht mit allen möglichen Anziehungsmitteln, Belanglosigkeiten, Werbegags und Bedürfnisweckung „interessant" und „abwechslungsreich" gestalten wollen. Was wirklich Bestand hat, setzt sich allemal durch, wenn wir Menschen den Weg, die Wahrheit und das Leben in der Gegenwart Christi entdecken. Dass Gottes Wege, menschliche Lernprozesse[28], Wachsen im Glauben fördern und Nachwirkungen über die liturgische Feier hinaus ins Leben weiterführen, ist ebenfalls Teil des liturgischen Weges. Nicht die messbare, sondern die erfüllte Zeit ist Kriterium für das Gelingen.[29] Brücken sind besonders wichtige Wegstücke; sie verknüpfen die einzelnen Abschnitte und Elemente sinnvoll miteinander. Dies wird liturgisch z. B. deutlich in den Gesängen zwischen den Lesungen, durch Akklamationen oder auch durch Stille.[30]

Begriffe

Gottesdienste machen gelegentlich den Eindruck einer nicht sehr einsichtigen Aneinanderreihung[31] von Gebeten, Liedern, Lesungen, liturgischen Formeln, Anweisungen des Liturgen bzw. der Liturgin und rituellen Handlungen. In evangelischen Gottesdiensten ist der Zentrumscharakter der Predigt noch immer charakteristisch. Seit den Gottesdienstreformen in den 60-er Jahren des 20. Jahrhunderts hat man nicht nur unnötigen Ballast reduziert, sondern auch klarer erkannt, dass jede liturgische Feier ihre eigene Dynamik und Aussagekraft hat, welche deutlich zum Ausdruck kommen sollte: Eine Messe muss als solche im Wort- und Eucharistieteil als universale und ordnungsgemäße Feier erkennbar sein; ein evangelischer Predigt- oder ein Abendmahlsgottesdienst hat ebenfalls seine unverkennbare Grundform und ist nicht eine Veranstaltung origineller Einfälle oder persönlicher Kreativität des Liturgen/der Liturgin; auch die Tagzeitengebete entsprechen liturgisch gewachsenen, bewährten Formen. In allen diesen Beispielen gibt es genügend Freiraum für Aktuelles und Spontanes. Die Begriffe für solche Grundformen sind sehr verschieden und sollten nicht beliebig ausgewechselt werden: Im deutschschweizerischen, reformierten Gesangbuch ist z. B. die Rede vom „Gerüst" einer Liturgie; in evangelischen Agenden von „Formularen". Die Lutheraner sprechen in Analogie zu ihrem seinerzeitigen Strukturpapier 1974 von der „Struktur" im Sinne des Aufbaus einer Liturgie, sowie traditionellerweise von „Agenden".[32] Wenn vom „Aufbau" die Rede ist, denkt man eher räumlich an einen Gottesdienst als Bauwerk mit Fundament und zweckmäßigen Räumen. Der Begriff „Verlauf" liegt eher auf der zeitlichen Horizontalen; „Ordnung" ist ein statisch-traditioneller Begriff und beinhaltet vor allem das Wiederholbare, Gleichbleibende. Ein „Konzept" assoziiert vielleicht eher neuere, unkonventionelle Formen. Eine katholische „Wort-Gottes-Feier" ist nicht dasselbe wie ein „Wortgottesdienst".[33] Mein Vorschlag, Liturgie als „Weg" zu verste-

[28] Lernprozess Gottesdienst. Ein Arbeitsbuch unter besonderer Berücksichtigung der Gottesdienste in neuer Gestalt. Hg. D. Trautwein. Gerlnhausen – Berlin 1972, 20ff.

[29] BIEHL (s. Anm. 10) 99.

[30] Dazu A. EHRENSPERGER, In Stille und Vertrauen liegt eure Kraft. Erfahrungen mit Schweigen und Stille im Horizont des Gottesdienstes. In: LJ 46 (1996) 139–157; M. KUNZLER, Der Verlust der Stille. Theologische Überlegungen zu einem bedrohlichen Symptom. In: LJ 52 (2002) 158–183.

[31] NÖSSER – REGLIN (s. Anm. 26) 13.

[32] H. SCHWIER, Die Erneuerung der Agende. Zur Entstehung und Konzeption des „Evangelischen Gottesdienstbuches". Hannover 2000, 3–104.107–154.

[33] Auch im ökumenischen Bereich ein unklarer, besser zu vermeidender Begriff.

hen[34], möchte für die Hauptgottesdienste der Konfessionen die besondere Dynamik zwischen Ruhe und Bewegung, die charakteristischen Eigenheiten der verschiedenen Liturgiephasen, sowie die Notwendigkeit der sachlichen Verknüpfung der einzelnen Elemente hervorheben[35].

3. Deutungen und Konkretionen

Anfang und Ziel

Wege haben einen Anfang und ein Ziel. Sie können kürzer oder länger sein. In der frühen Kirche Mitte des 2. Jh. (z. B. bei Justin) scheint ein Gottesdienst mit Lesungen begonnen zu haben. Sein Weg führte über Gebete und evtl. einer Auslegung zum Ziel der Eucharistie. Was einer damaligen Versammlung voranging, wissen wir nicht. Bittgänge, Wallfahrten zu Märtyrergräbern, Formen einer Bestattung, sowie Prozessionen an Heiligentagen haben zu allen Zeiten eine große Rolle gespielt und waren insgesamt rituell begangene, von Gesang und Akklamationen begleitete Wege.[36] Wenn wir heute Liturgie feiern, möchten wir uns erst einmal äußerlich und innerlich sammeln und einstimmen lassen, bevor wir uns auf den gemeinsamen Weg der Liturgie einlassen. Nicht zufällig wurde schon in der alten Kirche, z.B. bei den päpstlichen Stationsgottesdiensten in Rom, und dann ohnehin vom Frühmittelalter an, der Introitusteil der Messe mehr und mehr erweitert. Auch heutige Liturgien beginnen mit einem Sammlungsteil, bestehend aus Begrüßung, Orgelspiel, evtl. Altarriten des Priesters und seiner Assistenz oder (reformierterseits) mit einem Lied und themabezogenen Eingangswort. Die Weggemeinschaft soll eingestimmt werden auf die Bitte um Gottes Gehör und Gegenwart bzw. soll seine Barmherzigkeit erbeten werden. Erst auf Lob und Anbetung Gottes erfolgt die Aufnahme seines Wortes in Lesungen und Predigt, das Bekenntnis des Glaubens, Gebet und Darbringung der Opfergaben in der Messe.[37]

Ziel, Gestalt und Schwerpunkte der Eucharistie bzw. des Abendmahls mögen sich mehr oder weniger voneinander unterscheiden; ihr Wegcharakter wird aber beiderseits deutlich in der Betonung der Anamnese, der Epiklese und des eucharistischen Gebetes (Danksagung) mit den Fürbitten. Ordnung und Wegleitung durch den Vorsteher der Liturgie (Priester, Bischof, evangelischer Pfarrer oder Pfarrerin) bilden einen verbindlichen und verbindenden Weg und Raum, innerhalb derer all das stattfindet, was Gott uns schenkt im Gedenken an

[34] Bereits in einem Aufsatz von 1966 habe ich im Kontext der damaligen Zürcher Gottesdienstreform erstmals die Wegmetapher für den Gottesdienst verwendet, die mir in der Literatur zum Gottesdienstverständnis vorher in der Literatur nirgends begegnet ist. Der Gottesdienst wird in diesem Aufsatz „als ein Weg markiert, den seine Teilnehmer miteinander gehen: Sie sammeln sich; sie beten zusammen Gott an, denken an ihre Umwelt (Fürbitte) und lassen sich wieder neu dorthin senden, wo Gott sie haben will" (A. EHRENSPERGER, Anmerkungen zur neuen Zürcher Liturgie im Vergleich zur Arbeit der deutschschweizerischen Liturgiekommission. In: SThU 36 [1966] 122–131, bes. 124). Diese Vorstellung von der Liturgie als Weg wurde zunächst während längerer Zeit nicht aufgenommen; sie tauchte dann einige Zeit später im liturgischen Kontext hin und wieder auf.

[35] R. KUNZ, Gottesdienst evangelisch reformiert. Liturgik und Liturgie in der Kirche Zwinglis. Zürich 2001, 302f.

[36] Ein klassisches, anschauliches Bild gibt uns die tagebuchartige Beschreibung der Pilgerin Egeria ins Heilige Land, besonders nach Jerusalem, wo sie um 380/84 die Passions- und Ostertage erlebte (EGERIA, Itinerarium. Reisebericht. Übersetzt und eingeleitet von G. Röwekamp. Freiburg i. Br. [u. a.] 1995 [FC 20] bes. 118–307).

[37] Auch im evangelisch-reformierten Abendmahlsgottesdienst soll der Tisch mit den Gaben erst an dieser Stelle der Liturgie gedeckt und zubereitet werden.

seinen Sohn, an das Heilsgeschehen und die Erfüllung seiner Verheißungen des kommenden Reiches Gottes.[38]

Erstes Beispiel: Römisch-katholische Messe

Der Wegcharakter der römischen Messe hat sich durch gewisse Änderungen der Liturgiereform im Zweiten Vatikanischen Konzil gegenüber dem vorkonziliaren Messordo des Tridentinums im 16. Jahrhundert gewiss in mancher Hinsicht verändert und verdichtet; nicht zuletzt durch eine einsichtigere Verknüpfung der Liturgieteile, durch das Gewicht des Wortgottesdienstes. Im wesentlichen Aufbau ist die Messe aber gleich geblieben: In ihrem Wegcharakter bilden die Ordinariumsstücke des Kyrie, Gloria (je nach Kirchenjahreszeit), Credo, Sanctus/Benedictus und Agnus Dei entscheidende Brückenpfeiler. Auch im Proprium zeigt der reicher gewordene Weg der Messfeier gleiche oder ähnliche Stücke: Z. B. in der Reihenfolge der Lesungen, in den Akklamationen, in Einzelheiten des rituellen Handelns, in der allgemeinen Sprachgestalt und Anpassung an teilkirchliche Gegebenheiten, in der Vermehrung der eucharistischen Hochgebete[39], in der Verdichtung der eucharistischen Anamnese auf den Höhepunkt des Pascha-Mysteriums[40] und im Entwurf heilsgeschichtlich bedeutsamer Ereignisse in Präfation und Gebeten. Mir scheint, dass es in der alten Kirche Liturgien und insbesondere Anaphoren gab, in denen der Wegcharakter besonders deutlich und bibelnah von Gottes Schöpfung, seiner Zuwendung im Inkarnationsgeschehen, in der Geschichte Israels, im Leben, Sterben und Auferstehen Jesu bis hin zur Erwartung der Parusie besonders deutlich zum Ausdruck kam.[41]

Zweites Beispiel: Zürcher Reformationsgottesdienst

Im Predigtgottesdienst der Zürcher Reformation, welcher liturgische Elemente aus dem vorreformatorischen, sakrament- und musiklosen Prädikantengottesdienst (Pronaus) übernommen hatte, war der liturgische Verlauf verhältnismäßig locker, und von einem Wegcharakter war zunächst wenig zu erkennen. Mindestens bis zur Zürcher Kirchenordnung von 1534, also über Zwinglis Tod hinaus, gab es noch keine feste, einheitliche Predigtliturgie; dies ganz im Gegensatz zu Zwinglis Abendmahlsordnung von 1525 („Action oder bruch des nachtmals"), welche in Stadt und Landschaft Zürichs und seiner Umgebung noch bis 1794 mit wenigen, sprachlichen Änderungen im Gebrauch war. Der zur Zeit Heinrich Bullingers praktizierte, sonntägliche Predigtgottesdienst hatte nun aber einen eindeutigen und einfachen Wegcharakter: Nach dem Gruß begann die Liturgie gleich mit Fürbitten, auch für die weltliche Obrigkeit, und dem Unser Vater. Dieses kurze Wegstück war eine direkte Zurüstung, eine Hinführung auf die Predigt hin. Zu ihr gehörten auch die Abkündigungen Verstorbener. Der weitere, umfangreichere Weg der Liturgie führte über die sogenannte „Offene Schuld" (Sündenbekenntnis mit Absolutionsbitte), das Apostolische Credo, die Verlesung der Zehn Gebote, dem Segen und Sendungswort „gond hin im Friden"!) als „Wegzehrungen" ins Alltagsleben hinein, wo nach damaliger reformierter Überzeugung der eigentliche Gottesdienst in Familie, Schule, werktäglichem Leben und politischem Geschehen stattfinden sollte. Dieser liturgische Weg hatte also den Sinn, die Gemeinde zunächst

[38] KUNZ (s. Anm. 35) 307 weist hin auf Überlegungen bei Th. MÜLLER, Evangelischer Gottesdienst. Liturgische Vielfalt im religiösen und gesellschaftlichen Umfeld. Stuttgart 1993, 52.148.

[39] Auch diese haben im Einzelnen ihren besonderen geschichtlichen Entwicklungsweg hinter sich.

[40] Nach evangelischem Verständnis die Gegenwärtigsetzung des Kreuzestodes und der Auferstehung Christi im konsekratorischen Geschehen.

[41] EHRENSPERGER (s. Anm. 25) 25–35.

auf das biblische Zeugnis hin zuzurüsten, und sie nach gehörtem Wort Gottes wieder auf den alltäglichen Lebensweg vorzubereiten und zu stärken. Ein Zeugnis dieser einfachen Weg-Form ist Bullingers private Agende.[42]

Drittes Beispiel: Osternachtfeiern

Besonders eindrückliche Beispiele, in denen Liturgie sich als Weg ereignet, sind Osternachtfeiern. Sie gehen auf eine sehr alte christliche Tradition der Ostervigil zurück und werden heute in der katholischen Kirche nach bereits vorkonziliaren, römischen Erlässen von 1951 und in evangelischen Gemeinden seit den 70-er Jahren des 20. Jh. mit einem ähnlichen Verlauf gefeiert. Falls die Osternachtfeiern sich auf den Raum der Kirche beschränken und an Samstagabenden oder in der Frühe des Ostermorgens stattfinden, bilden die Elemente eines Lichtritus, einer ausgewählten Reihe von Lesungen, Taufen oder Tauferinnerungsriten (auch Taufwasserweihe), das „Exsultet" (Jubelruf der Osterbotschaft) und eine Mahlfeier den liturgischen Weg. Dieser kann ohne Schwierigkeiten auch ökumenisch begangen werden, sofern er nicht als Eucharistie, sondern in Form einer Agape, einer frühchristlichen Mahlform in der Art einer „Teilete"[43], durchgeführt wird. In diesem Falle würden am Ostermorgen der feierliche Eucharistiegottesdienst bzw. der evangelische Abendmahlsgottesdienst getrennt stattfinden.

Es wäre aber sehr wünschenswert, wenn wir die Ostervigil wieder als eine Ganznacht-Feier mit Prozessionscharakter begehen könnten; wenn möglich ebenfalls ökumenisch. Eine kurze Skizzierung soll im Folgenden einen solchen Weg aufzeigen[44]: Die Prozessionsteilnehmenden versammeln sich am Osterfeuer bei der Kirche und tragen brennende Fackeln mit sich. Der gemeinsame, nächtliche Weg führt zu verschiedenen Stationen eines Dorfes oder Stadtquartiers, wo besonders markante Punkte zu einer kurzen Besinnung mit Stille angegangen werden; z. B. der Rathausplatz, ein Krankenhaus, ein Alters- und Pflegeheim, Marktplatz, Schulhaus, Friedhof usw. An jeder dieser Stationen soll ein aktuelles, vielleicht mahnendes oder an Christi Leidensweg erinnerndes Wort, evtl. ein entsprechender Bibeltext gesprochen und ein Gebet mit anschließender Stille gehalten werden. Man gedenkt evtl. auch Menschen, die durch Unfall oder ein Verbrechen an einem bestimmten Punkt der Ortschaft heimgesucht worden sind. Passende Gesänge je nach Situation und Größe des nächtlichen Prozessionszuges sind möglich. Jedenfalls sollte deutlich werden, dass Passion und das Osterereignis wieder vermehrt und breiter gestreut ins öffentliche Bewusstsein dringen, dorthin, wo dies eben im Alltag kaum mehr der Fall ist. Ein solcher Prozessionsweg kann, besonders in der Situation einer geschehenen Katastrophe, auch als ein Schweigemarsch mit Plakaten und in der Nacht lesbaren Spruchbändern durchgeführt werden und bekommt dadurch eine Art stillen Demonstrationscharakter.[45] Der Weg führt schließlich wieder zur Kirche zurück, wobei zwischendrin auch eine „Aufwärmung" mit Kaffee und Kuchen in einem nahegelegenen Raum (z. B. Kirchgemeindehaus, Pfarreiheim) eingefügt werden kann.

Die Feier in der Kirche setzt sich dann fort als Weg der Osternachtliturgie. Ich möchte dies an einem selbst erlebten Beispiel illustrieren: Man begibt sich in die noch dunkle Kir-

42 Vgl. L. WEISZ, Heinrich Bullingers Agenda. In: Zwing. 10/1 (1954) 1–23.

43 D. h. jeder nimmt etwas zu essen mit [Anm. d. Red.].

44 A. EHRENSPERGER, Die Osternachtfeier. Aspekte ihrer Geschichte, ihrer liturgischen Elemente und ihrer zukünftigen Gestaltung in den reformierten Kirchen der deutschsprachigen Schweiz. In: MGD 52 (1998) 46–57.

45 Vgl. STEPHENSON (s. Anm.1) 293.

che, wo höchstens beim Ambo bzw. Lesetisch eine Beleuchtung angebracht worden ist. Die Fackeln sind vorher gelöscht worden, während das Osterlicht vor der Kirche noch eine Weile weiterglüht. Jede(r) Teilnehmer(in) erhält am Eingang eine Kerze. Reihenweise werden diese Kerzen am großen Osterlicht angezündet, und so wird das schwache Licht von Mensch zu Mensch weitergegeben. Der Lichterzug begibt sich schweigend oder unter leisem Orgelspiel nach vorn, wo geeignete Ständer oder Sandkisten die brennenden Kerzen zu einem vereinten Lichtermeer aufnehmen. Sobald alle wieder an ihren Plätzen sitzen, beginnt der längere Leseteil.[46] Es hat sich bewährt, dass die große Zahl solcher Lesetexte nicht unmittelbar aneinandergefügt wird, sondern jeder einzelne Text für sich eine kleine „Liturgie" bildet. Die Texte zeigen, angefangen bei einer biblischen Schöpfungsgeschichte, weitergeführt durch Perikopen aus der Geschichte Israels (Tora), Prophetenworten, wichtige Heilsereignisse, Beispiele aus den biblisch-poetischen Büchern usw., zusammen ebenfalls einen gedanklichen Weg auf, der das Osterereignis vorbereitet bzw. zu ihm hinführt. Die einzelne „Lesetext-Liturgie" beginnt mit einer kurzen Einleitung durch den Liturgen bzw. durch die Liturgin; dann folgt die Lesung selber mit anschließender Stille. In einem kurzen Gebet werden Schwerpunkte des gelesenen Textes verinnerlicht, worauf ein Gemeindelied oder Orgelmusik zur nächsten „Lesetextliturgie" führt, die in derselben Weise gestaltet wird. Während dieses Leseteils ist der Kirchenraum mit Ausnahme der Kerzen noch nicht beleuchtet. Es folgt dann, gesprochen oder gesungen, das große Exsultet als Osterjubel, wobei die ganze Kirche ausgeleuchtet wird. Anschließend werden Taufen nach den üblichen konfessionellen Riten vorgenommen. Wenn keine Täuflinge da sind, erfolgt eine Tauferinnerung (z. B. durch Zeugnisse Getaufter) bzw. eine Taufwasserweihe. Eine Ansprache oder Osterpredigt erübrigt sich. Ziel dieses österlichen Vigil-Weges ist die Mahlfeier. Sie erfolgt bei den Katholiken als Eucharistiegottesdienst (Messe ohne oder mit stark verkürztem Wortteil), bei den Evangelischen als Abendmahlsfeier ohne die Liturgie vor den Fürbitten. Wird die Feier ökumenisch gestaltet, ergibt sich am Ziel des liturgischen Weges eine gemeinsame Agape-Feier im Sinne einer „Teilete".

Eine katholische Messfeier und ein evangelischer Abendmahlsgottesdienst finden in der Regel in jeder Pfarrgemeinde ohnehin am Ostersonntagmorgen statt.

Der Anfang einer solchen Ganznachtfeier sollte nicht zu früh angesetzt werden, damit sich der ganze liturgische Weg durch die Nacht bis zum frühen Morgengrauen ausdehnen kann. Eine wirkliche Vigil ist ein nächtliches Wachen mit den Höhepunkten des Auferstehungsjubels und der abschließenden Mahlfeier am frühen Morgen. Menschen, denen die ganze Teilnahme die Nacht hindurch nicht möglich ist, können irgendwo auf diesem Weg ein- oder aussteigen. Mir scheint wichtig zu sein, dass der Anamnese-, Epiklese-, Gebets- und Bekenntnischarakter eines solchen Osternachtweges liturgisch deutlich bewusst gemacht werden.

Viertes Beispiel: Tagzeitenliturgien

Die Struktur einer Tagzeitenliturgie mit ihrem Psalmenteil, Hymnus, Lesung, Versikeln, Orationen, Fürbitten, Cantica und evtl. Gesängen zeigt zunächst keinen deutlichen Wegcharakter. Einen solchen stellen unsere sonntäglichen Gottesdienste augenfälliger und selbstverständlicher dar. Ich möchte aber daran erinnern, dass das ausgebaute Stundengebet, wie es in Klöstern mit ihren regelmäßigen Horen gelebt wird, an den Passionsweg Christi erinnert und in diesem Sinne metaphorisch den Weg von der Meditation der Gotteserfahrung

[46] Ich denke hier an etwa sechs bis acht Lesungen, vorwiegend aus dem Alten Testament.

(Psalmen) ebenfalls den Weg Christi, seines Leidens, Todes und Auferstehens darstellt. In einzelnen Horen wird den Stationen des Passionsweges und der Parusie gedacht. Dies hier näher auszuführen, ist schon deshalb nicht möglich, weil in den verschiedenen Ordenstraditionen und Zeitepochen die Horen sehr verschiedenartigen Bedeutungshorizonten entsprechen. Die Sinngebung der Liturgien als liturgische Wege dient nicht nur dem Verständnis der liturgischen Vollzüge selber, sondern hilft auch den Gemeinden, Gottesdienste in aktiver Präsenz und innerer Teilnahme aufmerksamer mitzuvollziehen, nicht nur reflektierend, sondern auch im eigenen Erleben.

Reinhold Malcherek, Troisdorf-Bergheim

Lebendige Gottes- und Menschenbegegnung in der Liturgie

Liturgietheologie in heilsgeschichtlich-personaler Perspektive bei Altfrid Kassing (1924–1997)

I. Die Wiederentdeckung der soterischen Dimension der Liturgie in „Sacrosanctum Concilium"

Die Liturgie der Kirche hat durch das II. Vatikanische Konzil kaum zu überschätzende Impulse erfahren. Diese dokumentiert die Konstitution „Sacrosanctum Concilium" (SC), die als erster Konzilstext der Kirchenversammlung verabschiedet wurde.[1] Als gewichtigster Impuls der Liturgiekonstitution für die Liturgietheologie ist die Wiederentdeckung der soterischen Dimension liturgischer Feiern anzusehen. So stellt Reiner Kaczynski im neuesten Kommentar zu „Sacrosanctum Concilium" fest: „Die liturgietheologischen Aussagen der Konstitution nehmen die Heilsgeschichte, gipfelnd in der Person und im Erlösungswerk Jesu Christi, zum Ausgangspunkt."[2] Bereits der an der Erarbeitung der Liturgiekonstitution beteiligte Liturgiewissenschaftler Emil Joseph Lengeling hat in seinem richtungsweisenden Kommentarwerk von der „heilsgeschichtlichen Schau der Liturgie"[3] gesprochen, die das II. Vatikanum entwirft. Auch andere Kommentatoren betonen, dass sich in diesem Konzilsdokument die „heilsökonomische Betrachtungswiese [. . .] (wieder) durchgesetzt"[4] hat.[5] In

[1] Vgl. zu SC: Die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie. Lateinisch-deutscher Text mit einem Kommentar von Emil Joseph Lengeling. Hg. E. J. Lengeling. Münster [2]1965 (RLGD 5/6). – J. A. JUNGMANN, Einleitung und Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie. In: LThK[2] 12, 10–109. – H. SCHMIDT, Die Konstitution über die heilige Liturgie. Text, Vorgeschichte, Kommentar. Freiburg 1965. – Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Lateinisch-deutsche Studienausgabe. Hg. P. Hünermann. Freiburg i. Br. 2004 (HThK Vat. II. 1) 3–56. – R. KACZYNSKI, Theologischer Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie Sacrosanctum Concilium. In: HThK Vat. II. 2, 1–227.

[2] KACZYNSKI, ebd. 61.

[3] LENGELING (s. Anm. 1) 13. Auch Josef Andreas Jungmann akzentuiert diesen soterischen Aspekt. Vgl. JUNGMANN (s. Anm. 1) 18.

[4] W. HAHNE, De arte celebrandi, oder: Von der Kunst, Gottesdienst zu feiern. Entwurf einer Fundamentalliturgik. Freiburg 1990, 184.

[5] So konstatiert auch Angelus A. Häußling, dass der „heilsökonomische Sinn der Liturgie [. . .] dank der Liturgiekonstitution des 2. Vatik[anischen] Konzils" in der katholischen Kirche „abgesichert" ist (A. A. HÄUSSLING, Rezension zu Arno Schilson, Erneuerung in Vielfalt. Die Liturgiewissenschaft gewinnt an Aktualität. In: HerKorr 56 [2002] 91–98. In: ALW 45 [2003] 103). Peter Hünermann qualifiziert Heilsgeschichte als ein Leitwort von SC, vgl. P. HÜNERMANN, Erste Versuche einer theologischen Aufarbeitung des Konzils. In: Volti di fine concilio. Studi di storia e teologia sulla conclusione del Vaticano II. Hg. J. Dorè – A. Melloni. Bologna 2000 (TRSR N.S. 27) 155–192, hier: 185. Diese soterische Akzentsetzung wird von zahlreichen Autoren hervorgehoben u. a.: C. VAGAGGINI, Riflessioni in prospettiva teologica sui dieci anni di riforma liturgica. E sulla aporia del problema liturgico in questo momento. In: RivLi 61 (1974) 35–72, hier: 37. – L. GIRARDI, „Conferma le parole della nostra fede". Il linguaggio della celebrazione. Rom 1998 (BEL.S 95, Studi di Liturgia NS 34) 28–29. – J. J. FLORES ARCAS, Introducción a la teología litúrgica. Barcelona 2003 (Biblioteca Litúrgica 20) 216.235.238–239.

dieser so bedeutenden wie folgenreichen liturgietheologischen Akzentsetzung – Fabio Trudu spricht gar von einem revolutionären Wendepunkt[6] – manifestiert sich ein erneuerter Sinn für Geschichte, der sich in der vorkonziliaren Theologie entwickelte und auf dem II. Vatikanischen Konzil zur Entfaltung gelangte.[7] Demzufolge wandelte sich auch der Kontext der Aussagen über die Sakramente: Sie werden in primär soterischer Perspektive zum Thema des Konzils.[8] Ignacio Oñatibia macht darauf aufmerksam, dass die in der Liturgiekonstitution dargelegte heilsgeschichtliche Sicht der Erlösung eine theologische Grundlinie des Konzils darstellt, die in der ersten Konstitution vorweggenommen ist und sich in nachfolgenden Dokumenten aufgegriffen und weiterentwickelt findet.[9]

Für „Sacrosanctum Concilium" kann festgehalten werden, dass vom soterischen Aspekt als einem „liturgietheologischen Strukturprinzip"[10] in der Konstitution zu sprechen ist. Die heilsgeschichtliche Grundlegung, auf die die Aussagen der Liturgiekonstitution immer wieder zurückgreifen, findet sich konzentriert in SC 5–8. Diese Artikel, die eine Art theologischer Kurzformel des Wesens christlicher Liturgie bieten[11], schreiten den Weg der

6 Vgl. F. TRUDU, Liturgia e storia della salvezza in Sacrosanctum Concilium. In: Liturgia 35 (2001) 114–125, hier: 117–119. José Manuel Bernal und Ignacio Oñatibia betonen ebenso – um hier nur zwei weitere Stimmen aus zahlreichen Äußerungen zu dieser Thematik namhaft zu machen – die konstitutive Bedeutung der soteriologischen Dimension der Liturgietheologie in SC: J. M. BERNAL, La presencia de Cristo en la liturgia. In: Not. 20 (1984) 455–490, hier: 455. – I. OÑATIBIA, Reflexiones en torno a la liturgia como actualización del misterio pascual. In: El misterio pascual en la liturgia. Hg. Asociación Española de Profesores de Liturgia. Bilbao 2002 (Culmen et fons 4) 19–56, hier: 24.

7 Vgl. P. HENRICI, Das Heranreifen des Konzils in der Vorkonzilstheologie. In: Zweites Vaticanum – vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibungen. Hg. G. Wassilowsky. Freiburg 2004 (QD 207) 55–70, hier: 58–61. – P. HÜNERMANN, Deutsche Theologie auf dem Zweiten Vatikanum. In: Kirche sein: nachkonziliare Theologie im Dienst der Kirchenreform. FS H. J. Pottmeyer. Hg. W. Geerlings – M. Seckler. Freiburg 1994, 141–162, hier: 151–153. Bruno Forte spricht mit Blick auf das II. Vaticanum vom „Concilio della storia". Vgl. B. FORTE, Le prospettive della ricerca teologica. In: Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo. Hg. R. Fisichella. Milano 2000, 419–429.

8 So betont Dietrich Wiederkehr: „Die Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils setzte [. . .] die einzelnen Sakramente [. . .] in die wiedergewonnene Dimension der Gemeinschaft und des ganzen heilsgeschichtlichen Mysteriums zurück". Sakramente „sollten den Glaubenden einreihen in den Zug des pilgernden Gottesvolkes, in den heilsgeschichtlichen Horizont von Erinnerung, Vergegenwärtigung und Verheißung" (D. WIEDERKEHR, Vom isolierten zum integrierten Sakrament. Schritte liturgischer Erneuerung und Einübung. In: Vergegenwärtigung. Sakramentale Dimensionen des Lebens. Hg. J. Herten – I. Krebs – J. Pretscher. Würzburg 1997, 181–204, hier: 183). Vgl. dazu auch P. HÜNERMANN, 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: 309–311.

9 Vgl. I. OÑATIBIA, El proyecto litúrgico del Concilio Vaticano II. In: Lumen 35 (1986) 172–193, hier: 179. Maria Armida Nicolaci weist im Sinne dieses soteriologischen Aspektes auf die Beziehung von „Sacrosanctum Concilium" zur späteren Konstitution „Dei Verbum" hin. Vgl. M. A. NICOLACI, La storia della salvezza come chiave di lettura del mistero liturgico. In: Liturgia fonte e culmine. A 40 anni dalla Costituzione sulla Sacra Liturgia. Hg. Centro di Azione Liturgica. Rom 2004 (BEL.Pa 24) 19–70, hier: 20–21.

10 M. KLÖCKENER, Die Vision einer lebendigen Liturgie. In: Gottes Volk feiert . . . Anspruch und Wirklichkeit gegenwärtiger Liturgie. Hg. M. Klöckener – E. Nagel – H.-G. Wirtz. Trier 2002, 9–36, hier: 20.

11 Matías Augé spricht von einer „breve exposición teológica sobre la naturaleza de la liturgia", vgl. M. AUGÉ, Liturgia. Historia. Celebración. Teología. Espiritualidad. Barcelona ^{2}1997 (Biblioteca Litúrgica 4) 52.

Heilsgeschichte ab von den Anfängen über das zentrale Christusereignis bis hin zur verheißenen eschatologischen Vollendung.[12] In diesem soterischen Kontext ist der Gottesdienst der Kirche situiert, um herauszustellen, dass „sich im Geschehen der Liturgie die Heilsgeschichte fortsetzt"[13]. Somit ist deren Feier, was Martin Klöckener betont, „theologisch qualifiziert als Ort und Zeit des Handelns Gottes"[14]. Mit anderen Worten: Liturgie ist „Storia di salvezza in atto"[15] – das Heute der Geschichte Gottes mit den Menschen in der liturgischen Versammlung.

Diese heilsgeschichtliche Grundlegung der Liturgie geht einher mit einer personal-relationalen Perspektive. So wie die biblisch bezeugte Geschichte Gottes mit den Menschen – bei aller bleibenden Unterschiedenheit der „Partner" – ein personales Beziehungsgeschehen zwischen Gott und Mensch darstellt, so hat gleichfalls der liturgische Vollzug des Handelns Gottes zum Heil der Menschen diesen personal-relationalen Charakter eines Beziehungs- oder Begegnungsereignisses.[16] Folglich geht es um eine – wie vor allem Emil Joseph Lengeling herausgearbeitet hat – „‚dialogische' Konzeption"[17] von Liturgie, in der sie der privilegierte Ort der Begegnung mit Gott ist.[18] Liturgie zeigt sich dann ihrem Innersten nach als „korrespondierende[s] Tun Gottes und des Menschen"[19], oder mit SC 7 gesagt: Liturgie ist „Werk Christi, des Priesters, und seines Leibes, der die Kirche ist". Dieses gottmenschliche Miteinander im liturgischen Vollzug ist strukturiert in die Zuwendung Gottes des Vaters durch Jesus Christus im Heiligen Geist (Katabase), die im Beziehungsgeschehen Priorität hat, in die Annahme der göttlichen Zuwendung durch den Menschen und die Auf-

[12] Vgl. TRUDU (s. Anm. 6) 118–123. – B. KLOPPENBURG, Liturgia: 400 anos depois de Trento. In: REB 63 (2003) 582–600, hier: 585. – R. MALCHEREK, „Vollzug des Priesteramtes Jesu Christi" (SC 7). Liturgie in personaler Dimension. In: HlD 57 (2003) 205–218, hier: 207–210.

[13] JUNGMANN (s. Anm. 1) 18. So konstatiert auch Angelus A. Häußling u. a. mit Blick auf SC 5–8, dass dort eine „theologische Beschreibung der Liturgie" gegeben ist, die „nichts weniger als eine Kurzformel der Heilsökonomie überhaupt darstellt, in deren Kontext die Liturgie ihre unabdingbare Funktion hat" (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: 40–41).

[14] KLÖCKENER (s. Anm. 10) 22.

[15] M. SODI, A cinquant'anni dalla Mediator Dei. Il culto cristiano tra teologia e dimensione pedagogico-educativa. In: Il soggeto della celebrazione. A cinquant'anni dalla Mediator Dei. Atti del quinto Convegno liturgico-pastorale Palermo 4–6 marzo 1997. Hg. P. Sorci. Rom 1998 (Facoltà teologica di Sicilia – studi 1) 15–57, hier: 43.

[16] Vgl. R. MALCHEREK, Liturgie als Geschehen personaler Begegnung. Liturgietheologische Reflexionen im Licht von „Sacrosanctum Concilium" und theologischer Entwürfe im Umfeld des II. Vatikanischen Konzils. In: EO 21 (2004) 365–387 und Fortsetzung EO 22 (2005) 13–45.

[17] E. J. LENGELING, Zur Aktualpräsenz Christi in der Liturgie. In: Mens concordet voci. FS A. G. Martimort. Paris 1983, 518–531, hier: 519. Vgl. dazu auch DERS., Die Konstitution in katholischer Deutung. In: Ende der Gegenreformation? Das Konzil. Dokumente und Deutung. Hg. J. Ch. Hampe. Stuttgart – Mainz 1964, 121–123, hier: 122–123. – DERS., Liturgie, Dialog zwischen Gott und Mensch. In: Umkehr und Erneuerung. Kirche nach dem Konzil. Hg. Th. Filthaut. Mainz 1966, 92–135, hier: 117.

[18] Vgl. R. MALCHEREK, 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. – DERS. (s. Anm. 12) 215–218. Günter Lange spricht von der Liturgie als „Kontaktnahme" zwischen Gott und Mensch. „Sie ist Ort und Mittel der Begegnung der beiden Partner, ja ihres Austausches." (G. LANGE, Das Göttliche und Menschliche in der Liturgie. In: Liturgie in der Gemeinde 2. Hg. P. Bormann – H.-J. Degenhardt. Salzkotten 1965, 62–76, hier: 64).

[19] LENGELING (s. Anm. 1) 78*.

nahme in sein Leben (Diabase) sowie in die menschliche Antwort als reaktives Phänomen (Anabase). So lässt sich die dialogische Dynamik auch kurz als Wort-Antwort-Geschehen charakterisieren: Gott schenkt sich in seinem Wort den Menschen und die Menschen reagieren in der Annahme des Wortes Gottes sowie ihrer Antwort an ihn.[20]

Das hier skizzierte soterische Liturgieverständnis der Konstitution über die heilige Liturgie des II. Vatikanischen Konzils steht nicht beziehungslos im Raum. Vielmehr handelt es sich um eine Wiederentdeckung alter Überzeugungen der Kirche und der biblischen Tradition.[21] Diese Wiederentdeckung des Konzils war vorbereitet durch Entwicklungen innerhalb der Liturgischen Bewegung und deren theologischer Reflexion der Liturgie. Eine dieser vorbereitenden und zur Liturgiekonstitution hinführenden Linien manifestiert sich in den liturgietheologischen Überlegungen von Altfrid Kassing.

II. Altfrid Kassing (1924–1997) und seine heilsgeschichtlich-personale Liturgietheologie

1959 erschien in der Reihe der Laacher Hefte die 24. Ausgabe unter dem Titel „Liturgische Bewegung nach 50 Jahren". Darin findet sich unter den historisch und theologisch orientierten Beiträgen zur Frage der Liturgieerneuerung durch die Liturgische Bewegung auch ein Artikel des damaligen Mönchs der Abtei Maria Laach Pater Dr. Altfrid Kassing OSB: „Liturgie als Begegnung in den Wandlungen der Heilsgeschichte"[22]. Dieser gliedert sich in zwei Teile: Nach hermeneutischen Vorbemerkungen zur Intention und zum Kontext

[20] Vgl. KACZYNSKI (s. Anm. 1) 69–70. Vgl. dazu auch LENGELING (s. Anm. 17) 116–117.120–121. Bruno Bürki verweist in diesem Zusammenhang auf Martin Luther, der die Wort-Antwort-Bewegung der Liturgie von Gott zum Menschen und vom Menschen zu Gott in seiner Torgauer Kirchweihpredigt von 1544 benennt. Vgl. B. BÜRKI, 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: 207.

[21] Immer wieder weisen Kommentatoren auf den biblisch-patristischen Quellgrund von „Sacrosanctum Concilium" hin. So konstatiert Reiner Kaczynski, dass die Konzilsväter „eine an Schrift und Vätertheologie orientierte, liturgietheologische Grundlegung" erarbeitet haben (KACZYNSKI [s. Anm. 1] 60). Vgl. dazu auch: R. AUBERT – C. SOETENS, Resultate. In: Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur. Deutsche Ausgabe hg. von N. Brox. Bd. 13. Krisen und Erneuerung (1958–2000). Freiburg 2002, 72–100, hier: 77–78. – A. GRILLO, Liturgia e sacramenti. In: La Teologia del XX secolo un bilancio. 2. Prospettive sistematiche. Hg. G. Canobbio – P. Coda. Rom 2003, 411–481, hier: 415. Über die Zitation biblischer und patristischer Texte in der Liturgiekonstitution gibt Auskunft: PONTIFICIA UNIVERSITAS SANCTAE CRUCIS, Concilii Vaticani II Synopsis in ordinem redigens schemata cum relationibus necnon Patrum orationes atque animadversiones. Constitutio de Sacra Liturgia Sacrosanctum Concilium. Francisco Gil Hellín. Città del Vaticano 2003 (Studi sul Concilio Vaticano II, 5) 1095–1097.1105–1109.

[22] Vgl. A. KASSING, Liturgie als Begegnung in den Wandlungen der Heilsgeschichte. In: Liturgische Bewegung nach 50 Jahren. Gesammelte Aufsätze hg. von P. Th. Bogler OSB. Maria Laach 1959 (Laacher Hefte 24) 64–87. Dr. Altfrid Kassing wurde am 27.11.1924 in Essen geboren. Er trat in die Abtei Maria Laach ein und absolvierte seine theologisch-philosophischen Studien ebendort sowie in Beuron und an der Universität Löwen. Seine Profess legte er 1947 ab und wurde 1952 zum Priester geweiht. 1970 verließ Kassing die Abtei Maria Laach und wechselte in die Erzdiözese Köln über, wo er 1976 inkardiniert wurde. Von 1973 an war er ordentlicher Professor an der damaligen Pädagogischen Hochschule Köln, Abteilung Aachen. Kassing starb am 01.04.1997 in Aachen. Ich danke dem Archivar der Abtei Maria Laach P. Basilius Sandner OSB für die freundliche Auskunft über die biografischen Daten von Dr. Altfrid Kassing.

seines Beitrages wendet sich Kassing im ersten Teil der Fragestellung „Im Alten Bund“[23] zu, um dann im zweiten sein Thema unter der Rücksicht „Im Neuen Bund“[24] zu behandeln.

1. Hermeneutische Prämissen

Methodisch stellt Kassing seine Überlegungen in die „Situation des fragenden Gespräches“[25], in der er die Liturgische Erneuerung situiert sieht. Für ihn stellt sie sich als eine offene Bewegung dar, die noch unbeantwortete Fragen und unerfüllte Anliegen aufweist.[26] Deshalb erscheinen ihm für seine Ausführungen Wiederholung, Widerspruch und Kritik notwendig. Es geht darin um einen Beitrag zum Wachsen und Reifen der Liturgischen Erneuerung überhaupt.[27] Seine Überlegungen charakterisierend spricht Kassing davon, dass es „sich um eine allgemeine theologische Besinnung handeln“ soll, die für ihn „für alle Fragen liturgischer Entwicklung“ von einer „echten Notwendigkeit“ ist.[28] „Theologisch“ meint – in Abgrenzung gegenüber einer „schulisch-fachliche[n] Studie“ – eine „Bemühung um das Verständnis von Wirklichkeit und Wesen des christlichen Kultes“.[29] Angezielt ist demnach eine liturgietheologische Reflexion der Liturgie. Dabei wird der Bezug zur Heiligen Schrift als Leitlinie besonders akzentuiert.[30] Es ist Kassing – wie er am Schluss nochmals betont – um eine „Besinnung auf einige für alle liturgische Entwicklung wichtige Grundwahrheiten“ zu tun, nicht um einen „Programmentwurf“.[31]

Inhaltlich benennt Kassing in den hermeneutischen Prämissen seiner liturgietheologischen Reflexion die Begriffe „Wandlung“, „Weg“ und „Begegnung“. Die „wesentlichen Elemente des Christlichen“ liegen seiner Überzeugung nach „nicht einfach fertig vor uns“, weshalb für ihn „unsere Verantwortung und Entscheidung nicht in bloßer Annahme oder Ablehnung des Vorgegebenen geschieht“.[32] Die Kirche ist von Jesus Christus gegründet und geht unter dem Beistand des Heiligen Geistes „in unvertauschbarer Identität und Kontinuität durch die Geschichte“; indes handelt es sich dabei um einen „Weg von Wandlungen und Reifungen“, wie bei allem, „was wächst“.[33] Von dieser ekklesiologischen Einsicht her qualifiziert Kassing die Liturgie: „Der christliche Kult hat notwendigerweise Anteil an dem Wesenszug des Christentums, ein Weg zu sein.“[34] „Weg“ bringt zugleich die „unverzichtbare Identität und Gültigkeit des einen Weges, von dem nicht abgewichen werden darf noch

[23] Vgl. KASSING (s. Anm. 22) 65–75.
[24] Vgl. ebd. 75–87.
[25] Ebd. 64.
[26] „Was geschehen kann und was nicht, ist oft noch gar nicht absehbar“ (ebd.). Später schreibt er, dass das Entscheidende ist: „daß und wie der Weg weitergeht“ (ebd. 87).
[27] „Aber um wachsen und reifen zu lassen, was geschehen soll, darum muß alles ins Gespräch und in die gemeinsame Bereitschaft eingelassen werden, was wahr erscheint“ (ebd. 64).
[28] Ebd. 64.
[29] Ebd.
[30] So sieht Kassing sein theologisches Bemühen um die Liturgie dadurch bestimmt, dass sie „vor allem an Hand der lebendigen Lehre der Heiligen Schrift“ geschieht (ebd.).
[31] Ebd. 87.
[32] Ebd. 64. Dabei betont Kassing mit Blick auf diesen Wandlungsaspekt: „Mehr und mehr gewöhnt sich unser Bewußtsein wieder daran“ (ebd.).
[33] Ebd.
[34] Ebd. 65. Für Kassing ist „Weg“ eine der ältesten Selbstbezeichnungen des Christentums. Er verweist auf neutestamentliche Belege: Apg 9,2; 16,17; 18,25f.; 19,9.23; 22,4; 24,22; Joh 14,6 (vgl. ebd.).

kann", zum Ausdruck, sowie die „innere Dynamik des Weges der ständig weitergeht".[35] Es ist für Kassing von diesem Wegcharakter her klar, dass es keinen historisch fixierten Idealzustand der Liturgie geben kann, der für alle späteren Zeiten als Leitbild angesehen werden müsste. Der Gottesdienst der Kirche ist „wie alles christliche Leben [. . .] zu jeder Zeit eine neue Aufgabe", die nur „im Weitergehen auf dem einen überkommenen Weg" bewältigt werden kann.[36] Deshalb gibt es keine „fertige Liturgie"[37]. Kassing bestimmt das Ziel dieses Weges christologisch. Es geht darum, „alles in Christus zum Ziele zu führen", und von daher, die „Frage nach dem heilsgeschichtlichen Ort eines jeden Wegstückes" zu stellen, „nach den bewahrenden und verwandelnden Kräften" zu fragen, die hier wirken.[38] So erwächst aus der soterischen Dimension der Weg- oder Begegnungscharakter liturgischer Vollzüge und prägt die Liturgietheologie. Kassing merkt seine hermeneutischen Vorüberlegungen abschließend ausdrücklich an, dass das Motiv der Begegnung auf die Liturgie angewandt, „nicht als Definition verstanden" werden soll, wenn er auch davon überzeugt ist, dass „dieses Motiv es ermöglicht", die „verschiedenen Elemente" der Liturgie „gleichzeitig zu umgreifen".[39]

2. Liturgietheologische Entfaltung

Auf der Grundlage der benannten Prämissen entfaltet Kassing seine Liturgietheologie. Er geht dabei von der Heilsgeschichte als einer Begegnungsgeschichte aus. Unter diesem Paradigma betrachtet er den Alten wie den Neuen Bund als „Begegnung zwischen Gott und dem Menschen", und versucht, deren „heilsgeschichtliche Entwicklung" nachzuzeichnen.[40]

a) Der Alte Bund

Kassing macht im Alten Bund verschiedene Etappen der gott-menschlichen Begegnungsgeschichte aus. Am Anfang steht für ihn die Gestalt Abrahams. „Gott spricht zu ihm, Gott erscheint ihm, Abraham baut Gott Altäre und opfert ihm."[41] Einen persönlichen Umgang mit Gott erkennt er besonders in der Gottesbegegnung bei den Eichen von Mamre.[42]

Im Exodus Israels entdeckt Kassing ein neues Stadium der Begegnungsgeschichte. Der „Gott der Patriarchen" wird zum „Gott des Volkes, das er sich selbst durch diese Befreiungstat schafft".[43] Er geht davon aus, dass „jene Entwicklung in der Eigenart der Gottesbegegnung, die sich schon in den Patriarchengeschichten andeutete", sich „vertieft [. . .] im Exodus".[44] Gott erscheint einerseits als der „Ferne" und „Schreckliche"; andererseits ist er der, der die „Begegnung will" als Bundesschluss mit seinem Volk, als der Gott, der „bei seinem Volk wohnen und dessen Wege lenken will".[45] Diese doppelte Wirklichkeit von

35 Ebd. 65.
36 Ebd. Hier spricht sich bereits das weiter unten noch näher zu untersuchende Traditionsverständnis Kassings aus (vgl. ebd. 85–87).
37 Ebd. 86.
38 Ebd. 65.
39 Ebd. Kassing führt als solche Elemente christlicher Liturgie an: „Gedächtnis, Opfer, Lob, Bitte, Heilsempfängnis, Gemeinschaft" (ebd.).
40 Ebd. 66. „Man kann die ganze Heilsgeschichte als eine Geschichte dieser Entwicklung auffassen" (ebd.).
41 Ebd.
42 Vgl. ebd.
43 Ebd.
44 Ebd.
45 Ebd. 67.

Ferne und Nähe Gottes prägt auch den Kult Israels, der seinen Ursprung der göttlichen Initiative verdankt.[46] Die polare Spannung der Gotteserfahrung prägt Kassing zufolge die Zeit der Wüstenwanderung Israels, die tiefer einführt in das Geheimnis Gottes und auch die Versuchung kennt, die Polarität zur Seite des Menschen hin aufzulösen, was in der Erzählung vom goldenen Kalb deutlich wird.[47] Jedoch „Gott ist nicht der, den der Mensch sich selbst machen kann, um ihn anzubeten"[48].

Hier kündigt sich bereits die Dialektik von Sichtbar-Irdischem und Unsichtbar-Göttlichem an, die die Kultgeschichte Israels durchzieht. Die „Einrichtung des Kultes im Greifbar-Irdischen" ist notwendig, um den Menschen „da zu erreichen, wo er wirklich ist", jedoch ist es zugleich notwendig, „ihn da herauszuholen".[49] In diesen Kontext ordnet Kassing die Auseinandersetzung um den Bau des ersten Tempels ein. Grundlegend gilt: Die Wüstenzeit intendierte die „Beweglichkeit des Menschen unter dem Einsatz seiner gesamten Existenz", die Fähigkeit „auf dem Weg zu bleiben", während die Sesshaftigkeit immer Gefährdungen des Glaubens mit sich brachte.[50] Von daher war der Tempel zwar ein bedeutender religiöser Brennpunkt des Gottesvolkes, bedeutete aber auch eine Quelle der Gefährdung der Gottesverehrung. Er steht für den „Irdisch-Greifbaren Gott", für die „Darstellung und Einrichtung der Gottesverehrung im Räumlich-Dinglichen".[51] Das bringt für Kassing aber auch die Grenzen des Räumlichen und Zeitlichen mit sich. Sichtbares und Unsichtbares stehen in dialektischer Spannung. Entscheidend ist, dass der „unsichtbaren Mitte des Kultes" – Gott – alles „dient", was „sie sichtbar umgibt".[52] Kassing verweist in diesem Kontext dezidiert auf die Notwendigkeit des Sichtbar-Irdischen für den Menschen, weshalb es sich um eine wichtige Etappe der Heilsgeschichte handelt; es bleibt trotzdem eine Gefährdungen ausgesetzte vorläufige. Denn, wenn Kult und Tempel „nicht mehr dienende Mittel" sind, die den Menschen „über sich hinaus zum unsichtbaren lebendigen Gott weiterleiten", sondern in Verkehrung ihrer Funktion den „Weg zu ihm versperren", werden sie „zum Anstoß".[53] Kassing bezieht sich hier auf prophetische Kultkritik, die gläubige Selbstsicherheit und veräußerlichten Gottesdienst anprangert.[54]

Im Exil sieht sich Israel zurückgeworfen „in die entblößte Existenz der Anfänge"[55]. Tempel und Kult – so urteilt Kassing – „mußten fallen", weil sie der „wahren Gottesverehrung nicht mehr dienten", vielmehr ihr „im Wege standen"; nur so konnte die „echte Gottesbegegnung und Anbetung dort wieder keimen", wo ihr „eigentlicher Ort ist: im gläubigen Herzen".[56]

[46] Vgl. ebd.
[47] Vgl. ebd. 68.
[48] Ebd.
[49] Ebd.
[50] Ebd. 69.
[51] Ebd. 70. Kassing versteht unter diesem Räumlich-Dinglichen neben den Gebäuden, Anlagen und Kultgegenständen auch das Zeitliche des festen Rhythmus der Gottesdienste sowie die Ordnung des kultischen Apparates (vgl. ebd).
[52] Ebd.
[53] Ebd. 71.
[54] Vgl. ebd. 71–72. Die prophetische Kultkritik charakterisierend schreibt Kassing: „Das richtende Gotteswort des Propheten fährt in den ganzen liturgischen Aufwand dieser nur noch dinglichen Frömmigkeit hinein und schlägt wider die verhängnisvolle Illusion, mit all dem sei man Gottes versichert" (ebd. 71).
[55] Ebd. 72.
[56] Ebd. Kassing zitiert an dieser Stelle Dan 3,28.38–41, wo Zerstörung von Tempel und Kult beklagt werden, zugleich jedoch auch eine neue Annäherung an Gott zum Ausdruck kommt.

Als letzte alttestamentliche Etappe der gott-menschlichen Begegnungsgeschichte führt Kassing die Zeit des zweiten Tempels an. Dieser war – so urteilt er – „nur ein schwaches Abbild des alten", hatte „keine echte Wirklichkeit und keine Kraft mehr", jedoch war das Neue „noch nicht da", weshalb sich das „Suchen nach Gott und Gottesdienst in den Bahnen und Ausdrucksformen der Vergangenheit mühen" musste.[57] In dieser Situation geschieht das „letzte Reifen der geistlichen Armut und Demut"; der „menschliche Sinn löst sich vom Dinglichen, Sichtbaren, es geht eine Vergeistigung vor sich."[58] So vollzieht sich nach Kassing auf allen Lebensebenen die „Auflösung und Verwandlung" des Alten Bundes, denn der „vorläufige Bund ist am Ende angelangt".[59] Hier ist das lebendige Bewusstsein Israels bedeutsam, dass „vor der Ankunft des endgültigen Heiles noch einmal ein letzter Auszug in die Wüste erfolgen müsse", eine Revitalisierung jener „ursprünglichen Erfahrung des Hinübergangs Israels durch die Entblößung der Wüste in das Land der Verheißung".[60] Im Zeichen der Wüste zeigt sich für ihn die treibende Kraft, die im Alten Bund wirkt und ihn in Bewegung hält: die „Kraft des Auszugs", die den „Kern aller Gottesverehrung" darstellt, da „Gott nicht ein Ding dieser Welt ist."[61]

b) Der Neue Bund

Die Heilsgeschichte ist ein „langes Sich-Wandeln und Reifen und Neuwerden", was auch den Übergang vom Alten zum Neuen Bund betrifft, der ein Prozess ist, der „einen Menschenweg lang währt: das Leben des Menschen Jesus, des Sohnes Gottes".[62]

(1) Die Inkarnation als „Scharnier" zwischen dem Alten und dem Neuen Bund

Für Kassing ist die Inkarnation eine Scharnierstelle zwischen Altem und Neuem Bund. Sie ist die „letzte und dichteste Erfüllung des Alten Bundes", denn darin geschieht die Gegenwart Gottes in seinem Volke „in einer Unmittelbarkeit und Nähe, die in den Möglichkeiten des Irdisch-Greifbaren nicht mehr überboten werden kann"[63]. So kommt die Gottesbegegnung in der Inkarnation zur Vollendung. „Gott selbst ist nun da, mitten unter den Menschen seines Volkes, sichtbar", und – was vor allem wichtig ist –: „er ist ganz menschlich da, er ist selbst Mensch geworden".[64] Dieses neue Stadium der Begegnung zwischen Gott und Mensch erkennt Kassing in der Gegenüberstellung der Verkündigung der Geburt Johannes des Täufers an Zacharias sowie der Verkündigung der Geburt Jesu an Maria.

Während die Ankündigung der Geburt des Täufers im „offiziellen kultischen Rahmen des Alten Bundes" stattfindet (Tempel, Gottesdienst, Priester), und sich in der Glaubensschwäche des alten Priesters die „Kraftlosigkeit" des alttestamentlichen Kultes zeigt, ereignet sich in der Verkündigung Jesu von Gott her etwas „ganz Neues": kein kultischer Rahmen, sondern ein Mädchen, das „vorbehaltlose Zugänglichkeit für Gottes Botschaft und Wirken" zeigt.[65] Maria überantwortet sich dem Wirken Gottes, sie glaubt. In dieser Begegnung – so Kassing – geschieht das kraftvolle Neue: Einst war die Gegenwart Gottes „an die Bundes-

[57] Ebd. 73–74.
[58] Ebd. 74. Das bedeutet für Kassing zugleich eine „Lösung aus der nationalen Enge, eine Ausweitung ins Universale, Suche nach dem Allgemeingültigen" (ebd.).
[59] Ebd. 74–75.
[60] Ebd. 75.
[61] Ebd.
[62] Ebd.
[63] Ebd. 75–76. „Zwischen dem Alten und dem Neuen Bund steht die Menschwerdung" (ebd. 79).
[64] Ebd. 76.
[65] Ebd.

lade geknüpft", was „nur Vorbereitung und Vorbild" war, jetzt geschieht das „in einer ganz neuen, ganz und gar menschlichen Weise: Gottes Gegenwart in einem Menschen."[66]

Hier tritt bei Kassing erneut dezidiert die bereits mehrfach angemerkte Entgegensetzung von Altem und Neuem Bund zu Tage: „Gottes Gegenwart, einst ans hölzerne Ding der Lade geknüpft und an den Raum des Tempels gebunden, wird menschlich."[67] Jedoch betont er auch das Moment der Kontinuität. Denn die menschliche Gegenwart Gottes in Christus stellt die „Weiterführung und Erfüllung" dessen dar, was im Alten Bund begann: „Gott begegnet nun noch weitaus sichtbarer als damals"; die „letzte und dichteste Möglichkeit irdischer, sichtbarer Gegenwart wird hier erschöpft und erfüllt".[68] Kassing geht mit Verweis auf Jesu Tempelkritik christologisch vor: „Sein Tod wird auch der endgültige Tod des Alten Bundes sein; seine Verwandlung die Verwandlung der alttestamentlichen Gottesbegegnung in die neutestamentliche."[69]

(2) Die Universalisierung der Gottesbegegnung im Pascha-Mysterium

Die Gottesbegegnung des Neuen Bundes ist durch die Inkarnation zunächst eine raumzeitlich gebundene, die jedoch im Tod universal wird. „Der Weg zur universalen Begegnung geht für den Menschgewordenen durch den Tod."[70] Im Übergang Jesu zum Vater vollzieht sich der Übergang in die „über die Grenzen von Raum und Zeit überlegene Existenz"[71] des Auferstandenen. Für Kassing ist das „die entscheidende Wende der Heilsgeschichte", denn die Zeit der „wachsenden Konkretisierung und Festlegung ist zu Ende".[72] Tod und Auferstehung des Gottmenschen sind die „Erfüllung und endgültige [. . .] Ausführung" des bis dahin „ständigen Ausziehen-Müssens aus allem Irdisch-Greifbaren".[73]

Durch diesen Transitus stellt das Christusereignis die „Eröffnung der neuen Kultwirklichkeit des Neuen Bundes" dar, die Anbetung des Vaters im Geist und in der Wahrheit bedeutet: „nicht mehr nur [. . .] im Irdisch-Räumlich-Dinglichen, und nicht mehr nur im Vorbild und Zeichen", sondern „in der wirklichen Gottesbegegnung" an ihrem eigentlichen Ort, „im Herzen des Menschen".[74] So hebt Kassing die personale Dimension hervor: Die Christusgegenwart im Herzen der Gläubigen. Die Grenzen von Raum und Zeit wie des Nationalen sind gesprengt; das Stadium der Universalität ist erreicht.[75] Dieses meint aber immer noch ein Zwischenstadium unter dem eschatologischen Vorbehalt, denn die neue Begegnung mit Gott ist erst dann verwirklicht, wenn auch die Gläubigen durch Tod und Auferstehung zum Vater hinübergegangen sind. So bleibt das Gottesvolk des Neuen Bundes, wie das alttesta-

66 Ebd. 77. Diese Gegenüberstellung von alt und neu nochmals unterstreichend führt Kassing anschließend aus: „Dem kraftlosen Aufwand des Tempelkultes, dem die Lade, die Gegenwart Gottes und der Glaube im alten Priester fehlt, steht der junge Mensch Maria gegenüber, in dem Gottes unvergleichlich neue Gegenwart geschehen kann, zu dessen Herzen der Zugang für Gott durch nichts verbaut ist" (ebd.).

67 Ebd.

68 Ebd.

69 Ebd.

70 Ebd. 78.

71 Ebd.

72 Ebd.

73 Ebd.

74 Ebd. 79.

75 „Das ist gerade der Sinn seines [des Herrn] Hinüberganges, daß er nun alle in ihrer Zeit, an ihrem Ort, in ihrer Menschlichkeit erreicht, weil seine Menschlichkeit nicht mehr nur jüdisch, sondern universal geworden ist. Es gibt keinen privilegierten Ort mehr, kein privilegiertes Volk, keine privilegierte Sprache, keine privilegierte Zeit" (ebd. 79).

mentliche, „noch auf einem Weg des Auszuges", ständig „in der Nachfolge des Hinüberganges Jesu".[76]

Trotzdem ist gegenüber dem Alten Bund etwas Neues erreicht: im Menschlichen. Der „heilige Ort" der Gottesbegegnung „ist nun der Mensch"; die Jünger Jesu sind der „Tempel Gottes".[77] Von daher kommt „allem Kultischen im Neuen Bund" sein Wesen zu, und ist damit zugleich seine „grundlegende Verschiedenheit vom alttestamentlichen Kult" gegeben.[78] So versteht Kassing die Sakramente als „sichtbare Zeichen der Lebensvermittlung" und „Träger der Gottbegegnung".[79] Aber diese Sichtbarkeit entspricht dem neuen Stadium der Heilsgeschichte, denn es geht um „menschliche Dinge", die sich nicht auf das Dingliche an sich beziehen, sondern auf „Vorgänge am Menschen, für den Menschen".[80] In diesem personalen Sinne ist die Gottesbegegnung als Christusbegegnung im Menschen über die Liturgie hinaus bedeutungsvoll für das ganze christliche Leben. Kassing geht davon aus, dass Christus „keinen Kult begründet" hat, der „auf ‚Gottesdienst' im modernen Sinne des Wortes eingeschränkt wäre".[81] Deshalb gilt: Die „Gottbegegnung als Christusbegegnung im Menschen" ist „christlicher Kult auch ohne ‚Gottesdienst', aber kein ‚Gottesdienst' ist christlicher Kult ohne sie".[82]

(3) Konsequenzen für die kultische Begegnung der Menschen

Von der Begegnung zwischen Gott und Mensch her konzipiert Kassing die kultische Begegnung der Menschen. Auch dabei leitet ihn die bereits wiederholt namhaft gemachte Differenz von Altem und Neuem Bund. Im Alten Bund galt für den Kult vor allem, dass Gegenwart Gottes außerhalb des Menschen geschieht als einem Miteinander vor Gott, das – wie Kassing ausdrücklich anmerkt – von großer Innigkeit geprägt war.[83] Der Neue Bund bringt die Wandlung: „Gottbegegnung und Menschenbegegnung werden eins, weil Gott gefunden wird im Menschen"; durch das Christusereignis kann man Gott „in einer neuen Weise in jedem begegnen, in dem der erhöhte Herr wohnt".[84] Von daher stellt die Gemeinschaft der Jünger Jesu eine besondere Weise der Gottesbegegnung im Menschen dar. „Diese Gegenwart des Herrn in den Seinen schafft und erhält die Gemeinschaft", die universale „Gemeinschaft in ihm" ist.[85]

Damit verliert der Tempel für die Christen an Bedeutung, denn der „heilige Ort des christlichen Kultes" ist jetzt überall dort, „wo der lebendige Tempel Gottes, die Gemeinschaft der Jünger Jesu, sich zusammenfindet".[86] Dabei ist – wie Kassing in Kontinuität zum Alten Bund betont – festzuhalten: Die „Anbetung selbst gilt nach wie vor dem unsichtbaren Gott,

[76] Ebd. 79.
[77] Ebd.
[78] Ebd.
[79] Ebd.
[80] Ebd. 80. Kassing führt ebd. an: Wasser als Bad, Brot und Wein als tägliche Nahrung, Öl als Salbung, die Handauflegung von Mensch zu Mensch und das Wort als menschliches Wort.
[81] Ebd.
[82] Ebd.
[83] „Dieses [das Miteinander vor Gott] freilich wurde mit einer großen Innigkeit erlebt. Wir wissen, wie stark im Israeliten das glückliche Bewusstsein der Zusammengehörigkeit aus Gott, vor Gott und auf Gott hin war, genährt von aller gemeinsamen Vergangenheit und vor allem von der Hoffnung auf die verheißene gemeinsame Zukunft" (ebd. 80).
[84] Ebd.
[85] Ebd. 80–81. Der erhöhte Christus stiftet diese Gemeinschaft, „nicht mehr Fleisch und Blut, wie im Alten Bund" (ebd.).
[86] Ebd. 81.

nicht dem Menschen, in dem er begegnet“[87]. Es geht jedoch nicht um eine völlige Vergeistigung. Die „Bindung an das Sichtbare bleibt ein wesentlicher Garant“[88]. Aber durch die Universalisierung ist die neue Sichtbarkeit „Träger [. . .] der Durchdringung aller Räume und Zeiten“ und so „reiner Dienst am Geist und an der Wahrheit“.[89] Darin ist für Kassing der Maßstab formuliert, an dem sich alles sichtbar Fixierte in der christlichen Liturgie messen lassen muss. Deren sichtbare Zeichen sind „ganz ursprünglich in einer Lauterkeit“, die es allen Zeiten ermöglicht, „sich am Ursprung zu messen und zu unterscheiden, was zum Wesentlichen und was zum Wandelbaren gehört“.[90] Diese „Sendung in alle Räume der kommenden Menschheitsgeschichte“ gelingt, wenn die „Kräfte des Aufbruchs [. . .] nicht im Sich-Niederlassen und Sich-Einrichten erlahmen“.[91]

Dieser Wesenszug christlicher Liturgie bleibt allerdings anthropologisch betrachtet eingebunden in eine Dialektik. So räumt Kassing ein, dass ein „gewisses Maß an Einrichtung“ im liturgischen Handeln „durchaus unvermeidlich“ ist.[92] Die Gemeinschaft verlangt bei ihrer Zusammenkunft nach räumlicher wie zeitlicher Festlegung sowie nach Formen, die der Begegnung mit dem lebendigen Gehalt dienen, und seine Bewahrung sichern. Dialektisch muss zugleich betont werden: „Aber all das sind Mittel, den gegenwärtigen Menschen zu erreichen, und sie müssen sich wandeln, wie er sich wandelt.“[93] Das „Maß für das Unveräußerliche“ ist in diesem Prozess für Kassing der universal gültige Ursprung: die „Gegenwart des Herrn in den Menschen, die seine Jünger sind, im Geist und in der Wahrheit“.[94] Deshalb wird die Kirche eine „dialektische Spannung“ immer begleiten, nämlich die „zwischen der Sendung des christlichen Kultes in die sichtbare Welt, mit einem unveräußerlichen Urbestand sichtbarer Zeichen“, und der „beständigen Gefahr“, sich darüber hinaus „mehr auf Bindung im doch stets sich Wandelnden einzulassen, als es dem universalen Auftrag förderlich ist“.[95] In der Spannung tritt zu Tage, dass sich auch der Christ noch auf dem Weg der Heilsgeschichte befindet, der Weg des Auszugs aus der Welt zu Gott ist.

c) Liturgietheologische Leitlinien: Christliche Liturgie in der Spannung von Immanenz und Transzendenz in personal-relationaler Dimension

Kassings Reflexionen zur Liturgie im Kontext des Alten und des Neuen Bundes laufen im letzten Teil seines Beitrages in einer Bündelung zusammen und lassen so liturgietheologische Leitlinien – er spricht von „für alle liturgische Entwicklung wichtige Grundwahrheiten“[96] – erkennen, die das Wesen christlicher Liturgie markieren. Dabei zieht sich auch durch diese Ausführungen als roter Faden die für ihn kennzeichnende Gegenüberstellung von Altem und Neuem Bund, die zugleich deutliche Aspekte der Abgrenzung aufweist wie Elemente der Kontinuität beider zur Sprache bringt. Inhaltlich leitend zeigt sich dabei das spannungsreiche Beziehungsverhältnis von Immanenz und Transzendenz in der prägenden personal-relationalen Dimension.

87 Ebd.
88 Ebd. Kassing führt hier an: „Bindung an die sichtbare Wirklichkeit des Menschen, an die sichtbar und wirklich vollzogene Gemeinschaft, an die sichtbaren Zeichen der Sakramente“.
89 Ebd.
90 Ebd.
91 Ebd. 82.
92 Ebd.
93 Ebd.
94 Ebd.
95 Ebd.
96 Ebd. 87.

(1) Die Macht des Immanenten

Kassing setzt ein mit einem kritisch-distanzierenden Blick auf den Alten Bund und kommt hinsichtlich der Liturgiegeschichte zu dem Urteil: Ein „wachsender Ausbau" von „dinglich-sichtbarer Ausgestaltung geht vor sich", der „wie eine Rückentwicklung in alttestamentliche Kategorien erscheint".[97] Dieser Hang zum Immanenten äußert sich christlicherseits im erneuten Entstehen des sichtbaren Gotteshauses, des Altares als heiligem Tisch sowie der Verwendung liturgischer Paramente und Geräte.[98] Auch das Aufleben von Weihehandlungen, die dem eigentlichen liturgischen Gebrauch vorgelagert sind, gehört dazu. Die Altarweihe wird von Kassing insbesondere angeführt. Für ihn gibt es „kaum eine kultische Handlung, die in ihren Anliegen, Vorstellungsweisen und Ausdrucksformen so alttestamentlich wäre wie eine Altarweihe", wo alles „auf das Ding zugewandt" ist, den zu weihenden Stein.[99] Vom Neuen Bund her fragt er diese sich in der Weihehandlung manifestierende dingliche Symbolik an: „Wie ist es mit der Transparenz der Symbolik, auf die doch alles ankommt, wenn sie Hilfe sein soll? Ist sie größer geworden oder hat sie abgenommen?"[100] Seiner Auffassung nach gehört auch die Priesterweihe in diesen kritisch zu beurteilenden Kontext einer Rückentwicklung.[101]

Die in den exemplarischen liturgischen Erscheinungen zu Tage tretende „Handgreiflichkeit" macht für Kassing den „alttestamentlichen Charakter" aus im Gegenüber zur „Anspruchslosigkeit", der darin weitergegebenen, „aber oft doch stark verdeckten sakramentalen Ur-Zeichen".[102] In anthropologischer Rücksicht macht sich hierin die „ständige Neigung des Menschen" bemerkbar, „sich auf Sichtbares zu stützen".[103] Christlich steht und fällt jedoch alles mit der Antwort auf die entscheidende Frage, ob nämlich dieser anthropologische Aspekt hinreichend dazu angetan ist, zu christlicher Begegnung mit Gott zu verhelfen. Natürlich gilt – wie Kassing betont –, dass es „Kult ohne Symbol nicht gibt", aber es darf lediglich „Stütze zum Weitergehen" sein; Symbole müssen die „Bewegung über sich hinausführen zum Symbolisierten" und „selbst zurückbleiben".[104] Damit ist die Dimension der Transzendenz als Herausforderung des Neuen Bundes angesprochen.

(2) Die Transzendenz als Herausforderung des Neuen Bundes

Der Neue Bund gebietet nach Kassing hinsichtlich des Immanenten ein Hinausführen. Grundlegend erinnert er daran, dass neutestamentlich das „dichteste Gottessymbol" der Mensch ist, „in dem Gott gegenwärtig" wurde.[105] Diese personale Orientierung schafft kritische Distanz zur immanenten Dimension. Deshalb gibt es überall da, wo das „dingliche

[97] Ebd. 82.
[98] Vgl. ebd. 82–83.
[99] Ebd. 83.
[100] Ebd. Als einen kritischen Gegenpart hält Kassing es für „wichtig und tröstlich", dass „in den monastischen Vigilien des Kirchweihfestes" Jer 7,2–7 zu Wort kommt, wo der Prophet vor einem trügerischen Vertrauen auf den Tempel warnt. Ebenso sind die Hymnen des Festes „ein lichtvoller, auf die himmlische Vollendung blickender Gesang von der eigentlichen Kirche: der lebendigen Gemeinde, anknüpfend an die Festepistel" (ebd.).
[101] Kassing hebt hier Pius XII. lobend hervor, der geklärt hat, dass „im breit ausgestalteten Ritus der Priesterweihe nach wie vor die schlichte Handauflegung die für die Gültigkeit entscheidende Handlung ist", was der „Zeit des apostolischen Ursprungs" adäquat ist (ebd. 83).
[102] Ebd.
[103] Ebd.
[104] Ebd.
[105] Ebd. 83–84.

Symbol unter dem Vorbild des Alten Testamentes in den Dienst des Kultes genommen wird", notwendig „stets neue Schmerzen des Sich-Lösens und Wieder-Ausziehen-Müssens".[106] Das sichtbar Vollzogene bietet nur eine Illusion – oft genug eine verhängnisvolle dazu –, sich Gottes im dinglichen Kult sicher zu sein.

Die von Kassing benannte Gottesgegenwart im Menschen ist – wie dargelegt – christologisch begründet. Sie tritt in Jesus Christus in ihrer Vollgestalt in Erscheinung und prägt sich seinen Gläubigen ein. Dabei sind Tod und Auferstehung Jesu die entscheidende Kennmarke des Neuen Bundes. Denn der Transitus Jesu zum Vater bildet das neutestamentliche Paradigma und stellt deshalb „Quelle und Erfüllung aller unserer Gottesverehrung"[107] dar. Von diesem christologischen Einschnitt her muss es für Kassing christlich um eine zweifache Orientierung gehen: „Auszug aus allem Irdischen zur reinen und ganzen Begegnung mit dem Vater und Auszug in die Weite der Menschheit zur reinen und ganzen Begegnung mit dem Menschen."[108] Das bedeutet, dass „alles ganz personal"[109] wird, denn es geht immer um die Gottesgegenwart im Menschen.

Für die Liturgie heißt das: Sie ist „Weg und Vollzug dieses doppelten Auszuges" in transzendenter und personal-relationaler Orientierung, oder aber „sie ist keine christliche Liturgie".[110] Von daher ergibt sich für Kassing, dass bei allen Übernahmen oder Neubildungen liturgischer Formen der Liturgie nicht „dadurch geschadet" wird, dass die „Entwicklung erneut vom Menschlichen zum Dinglichen geht"; auch gilt es, eine „innere Freiheit" gegenüber allen übernommenen Gestalten zu wahren, die „sich des Unterschieds [. . .] von Wegstück und Ziel sehr lebendig bewußt bleibt".[111] In der der Liturgie eigenen „direkten Bezogenheit auf den Menschen" kommt zum Ausdruck, dass es „in Gottes Heilsgeschichte um das Heil des Menschen geht" und dieses „nirgendwo anders geschieht als am Menschen und im Menschen".[112] Hier bringt Kassing erneut seine liturgietheologische Leitlinie zur Sprache, die vom Heilsgeschehen des Neuen Bundes her, als eine heilsgeschichtlich und damit personal-relationale zu qualifizieren ist. Dass damit keine Spiritualisierung der Liturgie angezielt ist, wird deutlich, wenn er ausdrücklich anmerkt, dass seine Überlegungen nicht in einem „bilderstürmerischen Sinne missverstanden"[113] werden dürfen. Vielmehr geht es um die „christliche Freiheit", die sich im Gebrauch der Dinge auswirken muss: Der Christ „hat keine Angst vor dem Ding", sondern „nimmt es voll in Dienst", jedoch lässt er „sich nicht zu seinem Diener machen".[114] So kommt die grundlegende Dialektik zum Ausdruck: Einerseits ist anthropologisch das Dinglich-Sichtbare für den Menschen unerlässlich, zugleich muss der Christ sich andererseits vor einer Verdinglichung um Gottes und der Menschen willen hüten, und deshalb im Namen einer personal-relationalen Gottes- und Menschenbegegnung das Dingliche immer neu überschreiten. So wird in der Liturgie das Immanente nicht schlichtweg aufgehoben, sondern steht unter der Zugkraft der transzen-

[106] Ebd. 84.
[107] Ebd.
[108] Ebd.
[109] Ebd.
[110] Ebd.
[111] Ebd. 84–85.
[112] Ebd. 85. Dezidiert betont Kassing wieder in Abgrenzung zu einer Verdinglichung, dass das Heil des Menschen „nicht in dieser oder jener liturgischen Gestaltung liegt, nicht im Gotteshaus selbst, nicht im Altar, ja nicht einmal auf dem Altar" (ebd.).
[113] Ebd.
[114] Ebd.

denten Dimension, die die lebendige Entwicklung in Gang hält und der Erstarrung im Dinglichen wehrt.

(3) Tradition in christlicher Perspektive

Aus den liturgietheologischen Leitlinien erwächst für Kassing die Frage, ob das alles nicht dem „christlichen Traditionsprinzip" widerspricht, das als jenes „echt christliche Lebensprinzip der Bewahrung des Überkommenen [. . .] in allen Bereichen des christlichen Lebens gilt".[115] Er sieht hier keinen Widerspruch: „Nur muß dieses Prinzip recht verstanden werden."[116]

Kassing macht in negativer Abgrenzung deutlich, dass sich der Sinn des christlichen Traditionsprinzips nicht darin erschöpft, die „jeweilige Weiterführung dessen zu sichern, was gestern war"[117]. Gegenüber einem simplen konservieren betont er Tradition als „Kontinuität mit dem Ursprung", deren „Bewahrung lebensnotwendig ist".[118] Diese Kontinuität ist das entscheidende Moment. Hat sie gelitten, so „verlangt das Traditionsprinzip gerade die Korrektur der Entwicklung", denn es geht darum, „durch alle lebendigen Wandlungen hindurch das Unwandelbare zu erhalten".[119] Das bedeutet jedoch zugleich, „lebendige Wandlungen zu erlauben"[120]. Kassing hebt klar hervor, dass es im Wesen des „Ursprünglichen und Unwandelbaren selbst" liegt, „überall ganz gegenwärtig und lebendig zu werden", was dann notwendig „viele Wandlungen in seiner Erscheinungsform" mit sich bringt.[121] Für die Liturgie heißt das: „Es geht letztlich nie um Begegnung mit einer fertigen Liturgie, sondern mittels der Liturgie und in ihr um die Begegnung des lebendigen, gegenwärtigen Menschen mit dem lebendigen Gott und mit dem Menschen."[122] Kassing entwickelt sein Verständnis von Tradition konsequent von seinem Liturgieverständnis her, das soterisch und damit einher personal-relational qualifiziert ist. Immer steht die Dynamik der gott-menschlichen Begegnung im Fokus, auch bei der Tradition. Das ist, so Kassing, die „stete Dialektik unseres Themas"[123]. Er betont eigens, dass dieser Dialektik der Begegnung nicht nur ein rein konservierender Umgang mit der Liturgie widerspricht, sondern ebenso ein „zu starkes und nie ablassendes Herummodeln an den Erscheinungsformen der Liturgie", das „eigentliche Begegnung nicht zustande kommen läßt", da man stehen bleibt bei dem, „was nicht Ziel, sondern nur Mittel und Weg ist".[124] In diesem Kontext zeigt sich wiederum der grundlegende Aspekt, dass die Liturgie selbst eben nur Medium der gott-menschlichen Begegnung ist. Mit Kassing gesprochen: „Es gibt eigentlich keine Begegnung mit der Liturgie", sondern „nur durch sie und in ihr".[125]

[115] Ebd.
[116] Ebd.
[117] Ebd. Als Beispiel für die Fragwürdigkeit eines „allzu simplen Traditionsprinzips" führt Kassing an: „Als die Nachtfeier der Ostervigil wieder möglich wurde, konnte man zugunsten der Vorwegnahme am Karsamstagmorgen hören: ‚Wir bleiben bei der Tradition.'"
[118] Ebd. 85–86.
[119] Ebd. 86.
[120] Ebd.
[121] Ebd.
[122] Ebd.
[123] Ebd.
[124] Ebd. Dies unterstreichend betont Kassing nochmals: „Auch so kann die Liturgie den Weg zu Gott und zum Menschen verbauen" (ebd.).
[125] Ebd.

Von dieser Position aus problematisiert er Redeweisen der „Anfangssituation" der Liturgischen Bewegung – wie „die Liturgie sagt . . ." – in denen sie „gleichsam hypostasiert erscheint".[126] Ein solches Gegenüber trifft nicht den Kern des liturgischen Vollzuges. Nicht die Liturgie spricht zu uns, vielmehr begegnen wir in ihr „Gott und den Menschen um uns"[127]. Das „Gegenüber zur Liturgie" muss überwunden werden, damit „jene Begegnung erreicht" wird, die „in der Liturgie und durch sie geschieht in aller lebendigen Unmittelbarkeit und menschlichen Ganzheit".[128] Kassing will, dass man „in jedem besonderen Anliegen" – hier „im liturgischen" – das „wesentlich und allgemeingültig Christliche erkennt und sichtbar macht", denn erst dann ist die Liturgie „nicht mehr Sache einer bewußten ‚Bewegung'", sondern „wieder ein spontanes, unbewußtes Lebenselement des Christentums".[129]

III. Liturgietheologie auf dem Weg zum II. Vatikanischen Konzil: Ein Resümee mit Blick auf Altfrid Kassing

Dieser Beitrag ist den liturgietheologischen Reflexionen von Altfrid Kassing nachgegangen. Welche Grundlinien seines Begreifens der Liturgie der Kirche lassen sich festhalten? Zuerst ist die soteriologische Linie deutlich bestimmend. Kassings liturgietheologische Reflexionen haben die Geschichte Gottes mit den Menschen als Heilsgeschichte zum Fundament.

Als zweites fundamentales Merkmal ist bei ihm das Stichwort „Begegnung" zu nennen. Kassing versteht die Heilsgeschichte als eine Begegnungsgeschichte zwischen Gott und Mensch. Deshalb ist mit dem Soterischen untrennbar die personal-relationale Dimension gegeben. Gott wendet sich selbst den Menschen liebevoll zu, was in den Begegnungsereignissen im Alten und Neuen Testament zum Ausdruck kommt. Mit diesem personalen Verständnis nimmt er bereits Grundlinien der Offenbarungstheologie des II. Vatikanums vorweg. Dort wird in der dogmatischen Konstitution „Dei Verbum" die göttliche Offenbarung in personaler Perspektive als Selbstmitteilung Gottes begriffen.[130] Das, was Gott kundtut, ist „nicht einfach positive Setzung" im Sinne von ihm unterschiedener ewiger Wahrheit, sondern „Eröffnung der Partizipation an der Lebenswirklichkeit Gottes", also personale Beziehung.[131] Diese Selbstmitteilung Gottes in Begegnung kommt für Kassing im Neuen Bund in Jesus Christus zum Höhepunkt. Hier zeigt sich die christologische Fokussierung. In der Inkarnation des Gottessohnes tritt die Erfahrung Gottes und die Begegnung mit ihm

[126] Ebd. Gründe für diese Eigenart der Ausgangssituation der Liturgischen Bewegung erkennt Kassing in deren starker liturgiegeschichtlichen Orientierung sowie in der Prägung durch die Klöster. Vgl. ebd. 86–87.

[127] Ebd. 86. Die Liturgie als Gegenüber sieht Kassing in den Klöstern gegeben. Dort begegnet der Christ der liturgischen Feier „in einer Weise, die ihn zunächst einmal ihr gegenüberstellt", da er sich im Status eines „vorübergehenden Besucher[s]" befindet. Es handelt sich „trotz aller inneren Anteilnahme" an der Liturgie in einer Mönchskirche noch um eine „sehr unvollständige Beteiligung der von auswärts gekommenen Gläubigen", ebd. 86–87.

[128] Ebd. 86. Die „Liturgie wird selbst zur lebendigen Begegnung mit Gott und Menschen" (ebd. 87).

[129] Ebd. 87. Kassing nimmt hier offensichtlich eine kritische Position mit Blick auf die Liturgische Bewegung ein. Sie scheint ihm zu sehr von einem Gegenüber zur Liturgie geprägt zu sein. Vgl. ebd. 86–87. Auch meint er, dass sie wie jede „‚Bewegung' [. . .] mit einer Fixierung des Bewußtseins auf ihre besonderen Anliegen" ansetzt. Das ist zwar „selbstverständlich", jedoch muss eine solche Bewegung immer mehr „ihren Platz in der Ordnung des Ganzen" finden, „von dem sie eine Lebensäußerung ist" (ebd. 87).

[130] Vgl. DV 2–6.

[131] J. Werbick, Art. Offenbarung. VI. Systematisch-theologisch. In: LThK^3 7, 993–995, hier: 995.

endgültig in die personale Dimension ein. Ihre alle Menschen umfassende Universalisierung ereignet sich in Tod und Auferstehung Jesu Christi. Jetzt gilt: Die Gottesbegegnung ist Christusbegegnung in den Menschen. Dieses neutestamentliche Stadium steht jedoch für Kassing unter dem eschatologischen Vorbehalt. Erst wenn die Gläubigen des Neuen Bundes den Transitus Christi in ihrem eigenen Tod und Auferstehen vollzogen haben, kommt die volle christliche Wirklichkeit der Gottesbegegnung zum Tragen.

Kassings Soteriologie in liturgischer Perspektive hat ihre Mitte im Personal-Relationalen. Darin manifestiert sich für ihn auch das von Kontinuität und Diskontinuität bestimmte Verhältnis von Altem und Neuem Bund. Ziel der Heilsgeschichte ist das Personale als gottmenschliches Beziehungsgeschehen, das im Alten Bund angelegt ist, sich in der Geschichte Israels entwickelt und im Neuen Bund zum Durchbruch kommt. Durch die personal-relationale Dimension ergibt sich für Kassing eine dialektische Beziehung von Immanenz und Transzendenz. Das sich in der Heilsgeschichte durchsetzende Personale in der Erfahrung Gottes und der Begegnung mit ihm führt immer tiefer in das Wesen Gottes hinein, das alle sichtbar-dingliche Gestalt übersteigt. So wird ein kontinuierlicher Auszug aus dem Immanenten notwendig. Kassing erkennt insbesondere im Alten Bund einen ständigen Widerstreit der personalen Gottesbegegnung und Gotteserfahrung mit dem Dinglichen, das immer in der Gefahr der Verdinglichung der Beziehung zu Gott und damit des Götzendienstes steht. Zwar hat das Immanente seine anthropologische Berechtigung, jedoch darf es dem Personalen nicht im Weg stehen, denn Letzterem gegenüber hat es eine mediale Funktion: Ermöglichung der wesentlich personalen gott-menschlichen Begegnung zu sein. Die dialektische Dynamik von Immanenz und Transzendenz im Alten Bund, die für Kassing eine gewisse „Schlagseite" zum Dinglich-Sichtbaren aufweist, erfährt im Neuen Bund eine stärkere Eindeutigkeit hin zum Primat des Personalen.

Kassings beeindruckende soterische Perspektive seiner liturgietheologischen Überlegungen ist aus heutiger Sicht in seiner Verhältnisbestimmung von Altem und Neuem Bund kritisch anzufragen. Er ist zwar darum bemüht, die Kontinuität zwischen beiden herauszustellen, das Neutestamentliche als im Alttestamentlichen wurzelnd und sich aus diesem dynamisch entwickelnd aufzuzeigen. So betont er, dass die in Jesus Christus vollendet hervortretende personale und universal-transzendente Dimension der Gottesbegegnung und Gotteserfahrung bereits im Alten Bund grundgelegt und im geschichtlichen Weg des Volkes Israel immer mehr in Erscheinung getreten ist. Auch versteht er den Neuen Bund als vorläufige heilsgeschichtliche Etappe, die der eschatologischen Vollendung noch entgegen geht. Jedoch machen Kassings Überlegungen wiederholt den Eindruck eines vereinfachten Verständnisses von Verheißung und Erfüllung, in dem der Alte Bund doch eher als überholte Etappe der Heilsgeschichte angesehen und damit zu wenig in seinem Eigenwert wahrgenommen wird, oder zumindest als dunkle Folie für den Neuen Bund herhalten muss.[132]

[132] Vgl. zur Thematik Verheißung und Erfüllung: G. STEINS, Art. Verheißung. I. Biblisch-theologisch. 1. Altes Testament. In: LThK^3 10, 670–671. – Th. SÖDING, Art. Verheißung. I. Biblisch-theologisch. 2. Neues Testament. In: ebd. 671–672. – H. WAGNER, Art. Verheißung. II. Systematisch-theologisch. In: ebd. 672–673. Liturgiewissenschaftlich ist diese Frage in der Perspektive der Beziehung zwischen jüdischer und christlicher Liturgie in den letzten Jahren zunehmend diskutiert worden. Vgl. u. a. Christologie der Liturgie. Der Gottesdienst der Kirche – Christusbekenntnis und Sinaibund. Hg. K. Richter – B. Kranemann. Freiburg 1995 (QD 159). – D. KRANEMANN, Israelitica dignitas? Studien zur Israeltheologie Eucharistischer Hochgebete. Altenberge 2001 (MThA 66). – Identität durch Gebet. Zur gemeinschaftsbildenden Funktion institutionali-

In die personal-relationale Soteriologie bettet Kassing seinen Liturgiebegriff ein. Von daher ist christliche Liturgie für ihn im Kern Gottes- und Menschenbegegnung in Jesus Christus. Und weil sie wesentlich personales Beziehungsgeschehen im Miteinander von Gott und Mensch ist, hat der sichtbare liturgische Vollzug lediglich mediale Funktion. Er ist nicht selbst die Begegnung, sondern steht ganz in ihrem Dienst. Von dem durch Gott im Christusereignis gesetzten personalen Grund und Ziel her akzentuiert Kassing sehr deutlich den Charakter der Liturgie als Medium der Begegnung. Dabei wirkt sich die – oben am Alten und Neuen Bund aufgezeigte – soterisch bedingte Dialektik von Immanenz und Transzendenz liturgisch aus. Anthropologisch betrachtet braucht die Liturgie das Dingliche, muss es aber gleichzeitig ständig überschreiten, damit es transparent bleibt für die gott-menschliche Begegnung. So stellt für Kassing das Immanente – mit Werner Jetter gesprochen – eine „gefährliche Unentbehrlichkeit“[133] dar. Gefährlich deshalb, weil es zu einer Verdinglichung im liturgischen Vollzug kommen kann, die das Personal-Relationale behindert oder gar ganz verdrängt, was zum Götzendienst führt. Hier zeigt sich der christologische Schwerpunkt in der Liturgietheologie Kassings. In Jesus Christus kommt die personal-relationale Gottesbegegnung, deren Medium die Liturgie ist, unverstellt zur Erscheinung, und in seinem im Pascha-Mysterium vollzogenen Transitus gibt er die Bewegung des Auszugs für den christlichen Glauben vor, was die liturgische Feier dieses Glaubens einschließt. Von Christus her steht Liturgie in der kontinuierlichen Dynamik des Transitus auf den Gott zu, der alles Immanente transzendiert.

Vor diesem Hintergrund erscheint es verständlich, dass Kassing für sein Begreifen christlicher Liturgie dynamische Begriffe wie „Weg“ und „Begegnung“ wählt und sich im Sprachspiel von Beziehung ausdrückt. In diesen Kontext gehört dann konsequenterweise auch seine Auffassung von Tradition: Sie ist ein Miteinander von Bewahrung und Wandlung und schafft so Kontinuität mit dem Ursprung. Deshalb gibt es keine ein für allemal fertige Liturgie, vielmehr deren viele Erscheinungsformen auf dem Weg ihrer Geschichte, in denen sich das Unwandelbare – die Gottes- und Menschenbegegnung in Jesus Christus – je in einer konkreten Wegetappe zum Ausdruck bringt. Das Personal-Relationale verträgt kein rein konservierendes Traditionsprinzip, sondern braucht als etwas Lebendiges ein dynamisches.

Die Linien von Kassings Überlegungen hin zur Liturgietheologie von „Sacrosanctum Concilium“ sind kaum zu übersehen. Zunächst ist die konsequent soteriologische Fundamentierung der Liturgie zu nennen. Aus biblischer Quelle fasst Kassing liturgische Vollzüge als soterisches Geschehen. Nicht ewige Wahrheiten werden gefeiert, sondern Gottes Handeln in der Geschichte der Menschen vergegenwärtigt. Das stellt – wie oben gezeigt – den wesentlichen liturgietheologischen Gehalt der Liturgiekonstitution dar. Damit aufs engste verbunden ist der personal-relationale Aspekt. Der ansprechbare Gott ist es, der sich im Heiligen Geist in Jesus Christus in der Heilsgeschichte mitteilt und folglich auch in ihrer liturgischen Aktualisierung handelt. Er wendet sich in der Polarität von Nähe und Ferne als Du dem Menschen zu und tritt mit ihm in Beziehung. In SC 7 kommt diese Sicht in der

sierten Betens in Judentum und Christentum. Hg. A. Gerhards – A. Doeker – P. Ebenbauer. Paderborn 2003 (Studien zu Judentum und Christentum). –Dialog oder Monolog? Zur Liturgischen Beziehung zwischen Judentum und Christentum. Hg. A. Gerhards – H. H. Henrix. Freiburg 2004 (QD 208). –Kontinuität und Unterbrechung. Gottesdienst und Gebet in Judentum und Christentum. Hg. A. Gerhards – St. Wahle. Paderborn 2005 (Studien zu Judentum und Christentum).

[133] W. JETTER, Symbol und Ritual. Anthropologische Elemente im Gottesdienst. Göttingen ^{2}1986, 112. Werner Jetter spricht von den Ritualen als „gefährliche Unentbehrlichkeiten“.

Konzentration auf das Handeln Jesu Christi klar zur Sprache. Im Begriff der Begegnung zeigt sich bei Kassing die seine Überlegungen insgesamt orientierende Dimension des Personalen und Relationalen. Auch akzentuiert er – wieder konsequent vom soteriologischen Ansatz her – Gott als den Ersthandelnden und setzt damit nicht beim „cultus debitus" des Menschen, sondern beim Heilswillen Gottes an, was die Liturgiekonstitution gleich zu Beginn in SC 5 eindeutig klarstellt. Mit „Sacrosanctum Concilium" kommt Kassing ebenso in der christologischen Ausrichtung überein. In Jesus Christus hat christliche Liturgie ihre Mitte. In seiner Person kommt die personal-relationale Dimension der Heilsgeschichte zum Höhepunkt und prägt von daher alles liturgische Handeln. Auch hier ist wieder an SC 7 zu erinnern. In diesem Sinne stellt Kassing Christus ins Zentrum und betont das, was die Liturgiekonstitution später als das Pascha-Mysterium bezeichnet hat: Tod und Auferstehung Jesu Christi als der für die Liturgie wie für das christliche Leben entscheidende Transitus. Darin zeigt sich erneut der für Kassing bedeutsame Wegcharakter der Liturgie, der auch in „Sacrosanctum Concilium" soterisch fundiert ist und dort insbesondere durch die Beziehung der irdischen zur himmlischen Liturgie als Verweis auf die noch ausstehende eschatologische Vollendung (SC 8) zur Sprache kommt. So gehört Kassing mit seinem Begreifen christlicher Liturgie in die vor allem durch soteriologische Reflexionen bestimmte liturgietheologische Linie, die ebenso durch Theologen wie Ambroos Verheul, Emil Joseph Lengeling, Aimé-Georges Martimort sowie Cipriano Vagaggini ausgeprägt wurde und zur Liturgietheologie der Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils hinführt.[134]

[134] Vgl. MALCHEREK (s. Anm. 16) (I) 384–387; (II) 13–31.

Manfred Probst SAC, Vallendar

Pallottinerpater Richard Henkes SAC (1900–1945) † Kraft zur Lebenshingabe aus der Feier des Glaubens

Fragt man in Polen oder Deutschland oder in der weiten katholischen Welt nach P. Maximilian Kolbe, dem polnischen Märtyrer von Auschwitz, so wird man häufig auf die Kenntnis seiner Person und seines stellvertretenden Todes für einen Familienvater stoßen. Fragt man nach P. Engelmar Unzeitig oder P. Richard Henkes, die kurz vor Kriegsende im KZ Dachau Typhuskranke aus verschiedenen europäischen Ländern freiwillig gepflegt haben und dabei gestorben sind, so lautet die Antwort fast immer: Noch nie gehört. Dabei waren es KZ Häftlinge wie Pfarrer Josef Witthaut, die zuerst den Vergleich von beiden mit P. Maximilian Kolbe gezogen haben. Im Folgenden widmen wir uns P. Richard Henkes.[1]

1. Herkunft und Ausbildung

Richard Henkes[2] wurde am 26. Mai 1900 in dem Dorf Ruppach nahe bei Montabaur als fünftes von neun Kindern der Eheleute Peter und Anna-Katharina Henkes geboren. Um Pallottinermissionar in Kamerun zu werden, wechselte er 1912 von der Volksschule in das neu erbaute Studienheim der Pallottiner im etwa 20 km entfernten Städtchen Vallendar. Trotz Heimweh blieb er dort, weil er eine starke Berufung zum Priestertum in sich spürte. Zur gleichen Zeit berief der Limburger Pallottinerprovinzial P. Josef Kentenich zum Spiritual des Studienheims, der für die geistliche Entwicklung der Schüler zu sorgen hatte. Henkes beteiligte sich eifrig am Leben der dort von P. Kentenich gegründeten Marianischen Kongregation, in die er 1916 aufgenommen wurde. Als die älteren Schüler zum Kriegsdienst eingezogen wurden, übernahm er wichtige Aufgaben in der Betreuung der auswärtigen Sodalen und wurde schließlich Obmann der Missions-Sektion. Zugleich wurde er im Studienheim zum Verbindungsmann für eine Vallendarer Soldatengruppe bestellt, die sich auch im Kriegsdienst um ihre Ideale bemühte. Richard Henkes gehört also zu den später von der Schönstattbewegung so genannten Heldensodalen. Klassenkameraden waren Josef Engling, der als Protagonist der von P. Kentenich entwickelten Ideen gilt, Heinrich Schulte, der spätere Limburger Provinzial und P. Josef Hagel, der später Rektor von Richard Henkes in Frankenstein war.

Im Juni 1918 wurde Richard Henkes selber zum Militär nach Griesheim einberufen, wo er nach der Grundausbildung den Umgang mit einem schweren MG lernen musste. Seine anfängliche Begeisterung für das Militär wich bald einer tiefen Ernüchterung. Schließlich warnte er die jüngeren Vallendarer Schüler sogar vor dem preußischen Militär. Sein älterer Bruder Karl wurde durch einen Gasangriff schwer verwundet und für sein Leben gezeichnet. Wichtig für Richards weitere Entwicklung wurde die Erfahrung mit sich selbst, dass er nicht alle hohen Ideale verwirklichen konnte, die er in den zwei Jahren vorher vom sicheren

[1] Zu P. Engelmar Unzeitig vgl. A. L. BALLING, Eine Spur der Liebe hinterlassen. Pater Engelmar (Hubert) Unzeitig, 1911–1945, Marianhiller Missionar, „Märtyrer der Nächstenliebe" im KZ Dachau. Reimlingen 1984.

[2] Den folgenden Ausführungen liegt zugrunde M. PROBST, „Der Herrgott hat das letzte Wort". Das Leben des Pallottinerpaters Richard Henkes (1900–1945) und sein Sterben im KZ Dachau. St. Ottilien 2003; eine erweiterte und korrigierte Fassung steht vor dem Abschluss.

Studienheim aus den Soldaten im Feld sehr ans Herz gelegt hatte. Diese Entwicklung spiegeln die Briefe an seinen aus Oberschlesien stammenden Freund Karl Kubisch und an seinen Spiritual P. Josef Kentenich, dem die Sodalen im Feld schriftlich Rechenschaft über ihr geistliches Streben und Leben ablegten. Vor dem Fronteinsatz blieb R. Henkes bewahrt durch den Waffenstillstand von 1918. Er kehrte nach Vallendar zurück, von den Erfahrungen und Fragen der Soldatenzeit geprägt, und machte 1919 das Abitur.

Sein Antrag, bei den Pallottinern einzutreten, wurde erst durch eine Intervention seines Heimatpfarrers Grandpré angenommen. Es hatte im Studienheim Schwierigkeiten mit den zurückgekehrten Soldaten gegeben, in die vermutlich auch Richard Henkes verwickelt war. Im September 1919 begann er das Noviziat in Limburg und legte 1921 die erste Profess ab. Während seiner Studienzeit an der Pallottinerhochschule in Limburg zeigte er besonderes Interesse an philosophisch-weltanschaulichen Fragen. 1924/25 musste er eine tiefgehende geistliche Krise durchleiden, in der er auch Suizidgedanken hatte. Der um Hilfe gebetene Spiritual seiner Jugendzeit P. Josef Kentenich ging zunächst darauf ein, zog sich dann aber weitgehend zurück. Was den angehenden Priester, der jederzeit einen anderen Berufsweg hätte einschlagen können, durchtrug, war das Bewusstsein, von Gott gerufen zu sein und ein großes Vertrauen auf Maria, die dreimal wunderbare Mutter. Das zeigt der von ihm gewählte Spruch seines Primizbildes, das er zu seiner Priesterweihe 1925 in Limburg drucken ließ:

„An Maria: In deine lieben Hände leg' ich meine ohne Bangen.
Nimm du mich mit; du weißt den Weg, den er gegangen.
Es hat ihm nimmer ja gebrannt ein Herz, so wie das deine.
Und keine Liebe hat erkannt wie du die seine."

Darunter steht in größerer Schrift: „Im Heiligen Jahr 1925 hat Gott mich zum Priester gesalbt und zur Darbringung des hl. Opfers an den Altar geführt." Am Ende seiner Krise will Richard Henkes Opferpriester werden, anderen ihr Kreuz mittragen helfen.

2. Lehrer an pallottinischen Nachwuchsschulen

Nach dem Ende des Studiums 1926 wird P. Henkes ohne weitere Spezialstudien ein begeisternder Lehrer in den Nachwuchsschulen der Pallottiner, zunächst im Studienheim Schönstatt. Seine Tätigkeit wird nach einem Jahr jäh unterbrochen durch eine gefährliche Lungen-Tb, deren Schwere nicht sogleich erkannt wird. Im Krankenhaus in Ahrweiler und noch mehr bei seinem Aufenthalt in zwei Sanatorien im Schwarzwald muss der aktive junge Priester geduldig auf seine Genesung warten. Als der Provinzial ihn in die Mission nach Südafrika schicken will, lehnt er zunächst ab, ringt sich dann aber doch zu einer Bereitschaftserklärung durch. Er möchte gerne Lehrer bleiben. Da der Arzt von einer Versetzung nach Südafrika abrät und in den neu gegründeten Schulen der Pallottiner Personal fehlte, wurde P. Henkes 1928 zunächst Lehrer in Alpen am Niederrhein, dann 1929 wieder in Schönstatt. 1931 wurde er in die Pallottinerschule nach Katscher/OS versetzt, wo es aber nur die unteren Klassen gab. Hier stieg er neben seiner Lehrtätigkeit zunehmend in die außerordentliche Seelsorge ein. Diese erhielt eine stetige Dimension, als die Pallottiner in dem von Generalvikar Josef Martin Nathan in Branitz gegründeten Exerzitienhaus St. Josef die Standesexerzitien übernahmen. Rektor P. Peter Hahn übertrug P. Henkes die Mädchenjugend. Inzwischen machte er sich auch als Prediger einen Namen und wurde immer häufiger zu den damals beliebten Fastenpredigten eingeladen. Auch die jungen Priester des Ge-

neralvikariats luden ihn zu Vorträgen und Diskussionen ein, wie Prälat Eduard Beigel bezeugt.

3. Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus

Inzwischen hatten die Nationalsozialisten in Deutschland 1933 die Macht an sich gerissen. Die religiöse Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus wurde zu seiner zweiten große Berufung. P. Henkes vertrat mutig und öffentlich die Werte des Christentums in der Schule und zunehmend in Exerzitien für die Jugend sowie in seinen Predigten. So erinnert sich der frühere Schüler von P. Henkes, Alfons Foit, an das Wirken von P. Henkes in Katscher: „Es war für P. Henkes jene Zeit, in der er in besonderer Weise durch sein unerschrockenes Wirken an den Orten seines Einsatzes als Priester und als Glaubensbote der Kirche dem Ungeist der nationalsozialistischen Weltanschauung trotzte. Dies ist auch heute noch in Kreisen meiner ehemaligen Heimatstadt in Erinnerung geblieben." An anderer Stelle seines Berichtes unterstreicht er noch einmal: „Die Überzeugungskraft seines Wortes in den Predigten ist allen, die ihn hörten, buchstäblich unter die Haut gegangen. Ich habe ihn einige Male als Prediger während der Gottesdienste in der Pfarrkirche meiner Heimatstadt erlebt, wenn er mit seinem Kanzelwort ohne jeden Kompromiss die Sache Gottes verteidigte [. . .]". Besonders seine Fastenpredigten bekamen in dieser Zeit großen Zulauf. Frau Elisabeth Wolf aus Katscher berichtet: „Seine Fastenpredigten waren Stadtgespräch. Jedesmal wenn er predigte, war die Kirche gerammelt voll, ein Gemisch aus Gläubigen und Neugierigen. Man spürte, dass er das zu sagen wagte, was viele von uns nicht mehr zu sagen wagten. Zudem war inzwischen bekannt, dass auch ein Herr von der Gestapo irgendwo im Winkel saß. Er ließ es sich nicht nehmen, den bewussten Herrn zu provozieren: „Ersparen Sie sich ihr Stenogramm! In der Sakristei können Sie jederzeit eine Kopie abholen." Es war nur eine Frage der Zeit, wann die Gestapo sich P. Henkes vornehmen würde.

Im März 1937 nahm Richard Henkes als Vizerektor von Katscher am Provinzkapitel in Limburg teil. Am Sonntag machte er einen kurzen Besuch in der nahegelegenen Heimatgemeinde. Weil er darauf angesprochen worden war, hielt er am Sonntag eine Predigt „Was heute in der Welt los ist" und rechnete mit dem Nationalsozialismus und seiner Kirchenpolitik ab. Bei dieser Predigt gab es Tumult und er wurde von drei Männern angezeigt, wie eine im KZ Dachau befindliche Karteikarte der Gestapo Frankfurt am Main bezeugt. Dass P. Henkes auch ein politischer Gegner der Nationalsozialisten war, zeigen Äußerungen in seinen Briefen. In einem Brief an seinen Vater beschuldigt er die Nazis der Unwahrheit, nimmt Stellung gegen die Devisen- und Sittlichkeitsprozesse gegen Geistliche und nennt 1938 die Politik mit den Sudetendeutschen ein Verbrechen. Wegen einer angeblichen Verunglimpfung des Führers in Katscher wurde 1937/38 gegen P. Richard Henkes ein Prozess am Sondergericht in Breslau durchgeführt. Dieser blieb jedoch aufgrund des Amnestiegesetzes nach dem Anschluss Österreichs an das Deutsche Reich ohne Urteil. Doch mussten die Oberen den gefährdeten Mitbruder 1938 aus dem Schuldienst in Frankenstein nehmen, wohin er im Sommer 1937 versetzt worden war.

Danach arbeitete er von der Pallottinerniederlassung Frankenstein aus als Jugendseelsorger, Prediger von Eucharistischen Wochen und Fastenpredigten sowie als Exerzitienmeister in Branitz. Hier gehörte er zu dem Team von etwa dreißig Mitarbeitern von Prälat Nathan, die nach der Beschlagnahmung der geistlichen Häuser Exerzitien und geistliche Wochen in

den Pfarreien selbst durchführen sollten.[3] So nahm P. Henkes nach der Schließung der Pallottiner-Schulen in Katscher und Frankenstein seinen Wohnsitz in Branitz. Er predigte vor Tausenden in den großen Kirchen Oberschlesiens und auf dem Annaberg. Durch diese Tätigkeiten und seine offene Sprache wurde er den staatlichen Machthabern immer mehr ein Dorn im Auge. So sagte er in Branitz mit seiner riesigen Heil- und Pflegeanstalt auf der Kanzel nach der Erinnerung einer Zuhörerin: die Tötung Unschuldiger ist Mord. Mehrfach wurde er von der Gestapo vorgeladen.

4. Eine Beschwerde von Kardinal Innitzer

Die Grenzen des Wirkungsbereichs von P. Henkes dehnten sich immer weiter aus. 1940 wurde P. Henkes eingeladen, in Wien bei den Laxenburger Schwestern Exerzitien zu halten. In einem handschriftlichen Brief vom 10. Sept. 1940 beschwert sich Kardinal Innitzer von Wien bei P. Provinzial Johannes Baumann in Limburg. Wir geben das Schreiben[4] hier wörtlich wieder:

Der Erzbischof von Wien 10. Sept. 1940

Hochwürdiger P. Provinzial!

Mit Heutigem muß ich leider eine Beschwerde vorbringen. Bei den Kreuzschwestern in Laxenburg – Wien hielt im August der Priester Ihrer Kongreg. P. Richard Henkes Exerzitien. In den Vorträgen unterzog er die Haltung des Wiener Kardinals nach dem Umbruch einer abfälligen Kritik.

Wie gehört das in die Exerzitien? Und was geht das den Hochw. Herrn an? Übrigens leistete er sich noch die Äußerung, der Jüngling von Naim sei wohl nur scheintot gewesen! Die Schwestern verstanden es wenigstens so und diese Äußerungen erregten Verwunderung und Ärgernis.

Ich darf der Überzeugung Ausdruck geben, dass Sie, Hochw. P. Provinzial, solche Entgleisungen selbst nicht billigen, und erwarte Ihre entsprechenden Schritte.

Mit besten Grüßen

+ Th. Kard. Innitzer"

Auf der Rückseite der Briefkarte notiert der Provinzial handschriftlich:

„Urschriftlich gegen Rückgabe
an R. P. Henkes mit der
Bitte um sofortige Stellungnahme.
Limburg (Lahn), c.a.fr.
den 14. Sept. 1940 P. Baumann
P.S.M."

An Kardinal Innitzer schrieb er als erste Antwort:

Limburg (Lahn)
den 14. Sept. 40

Eminenz!

Hochwürdigster Herr!

Gestern von einer längeren Reise zurückgekehrt finde ich u.a. Ihr w. Schreiben vom 10. Sept. hier vor. Wenn P. Henkes die besagte Kritik geübt hat, so kann ich das nur tief bedauern. Auch die Bemerkung bezüglich des Jünglings von Naim wäre durchaus abwegig und verwerflich. Möglich ist, dass die Schwestern ihn missverstanden haben, denn bis jetzt ist mir nichts derartiges über seine Exerzitienvorträge zu Ohren gekommen. Ich habe ihn (*gestrichen*: zur Rede gestellt) die

[3] Vgl. M. STARK, Millionär aus Liebe. Der Lebensweg Josef Martin Nathans. Eschershausen 1965; W. GROCHOLL, Joseph Martin Nathan. Leben und Leiden für eine grenzenlose Caritas im mährisch-schlesischen Land. Eschershausen 1990.

[4] Hschriftl. Briefkarte des Kardinals mit Briefumschlag samt hschrftl. Antwortentwurf von Prov. Baumann (Provinzarchiv der Pallottiner Limburg, Personalakte R. Henkes.)

Beschwerde zugeschickt und ihn um sofortige schriftliche Äußerung (*gestrichen*: zu der Beschwerdekarte dazu) gebeten. Er ist nicht hier sondern in Frankenstein (Schlesien) stationiert. Weitere Mitteilung später, nach Eingang seiner Antwort.

Mit ehrfurchtsvollen Grüßen

Euer Eminenz sehr ergebener P. Baumann P.S.M."

Im Antwortbrief vom 20.9.1940 aus Burg Branitz teilt P. Henkes dem Provinzial mit, dass er seine Antwort an den Kardinal beilege. Er misst der Sache keine besondere Bedeutung zu. „Ich hoffe, dass dies genügt, um eine kindische Sache beizulegen".[5] Am 26.9.40 bestätigt P. Baumann: „Ihren Brief nebst Beilage habe ich erhalten. Für alles besten Dank! Die Beilage habe ich mit einem kurzen Begleitschreiben weitergeleitet. Ich nehme an, dass damit die Sache erledigt ist."[6]. Die Antwort von P. Henkes an Kardinal Innitzer scheint den sonst eher ängstlichen P. Provinzial Baumann zufriedengestellt zu haben. Jedenfalls hat P. Provinzial Baumann handschriftl. mit Tinte auf die Vorderseite der Briefkarte links oben geschrieben: „Erledigt 26.9.40". Er hatte wohl Recht damit, denn von einer Replik Kardinal Innitzers ist im Limburger Provinzarchiv keine Spur zu finden.

5. Pfarrverwalter in Strandorf (1941–1943)

1940 wurde P. Richard Henkes zur Musterung bestellt. Trotz seiner früheren schweren Lungen-Tuberkulose wurde er k.v. (d. h. kriegsverwendungsfähig) geschrieben. Um der Einberufung durch die Wehrmacht zu entgehen, gab ihm Generalvikar Nathan von Branitz die Stelle als Pfarrverwalter in Strandorf (1941–1943) im Hultschiner Ländchen. Der dortige tschechische Pfarrer Dr. Vrchovecky war von den deutschen Behörden ins Protektorat Böhmen und Mähren ausgewiesen worden. In der Gemeinde von ca. 800 Gläubigen entfaltete P. Henkes aufgrund seiner Erfahrungen als Lehrer wie auch der von Generalvikar Nathan initiierten Seelsorgsmethoden eine segensreiche pastorale Tätigkeit. Er kümmerte sich besonders um die Kinder und Jugendlichen und gab ihnen die Möglichkeit aktiver Beteiligung am Gottesdienst sowie im Religionsunterricht. Er hielt von der Liturgischen Bewegung inspirierte Sonntagsgottesdienste für die Gemeinde. Anna Baranek schreibt in ihren Erinnerungen: „In der Kirche war auf einmal alles anders [. . .]. Wenn ich aus der Kirche kam, konnte ich vieles erzählen. Andere Kinder auch [. . .]. P. Henkes kam gleich nach der hl. Messe zu uns und wir mussten uns aufstellen und er hat getadelt und gelobt. Im Religionsunterricht hat er jede Woche nach dem Sonntagsevangelium gefragt. Weil uns das die Eltern nicht sagen wollten, mussten wir während der hl. Messe Acht geben. Einmal hat er uns Büchlein mit deutschen Messtexten ausgeteilt.[7] Die hl. Messe hat er ganz gut erklärt. Dann mussten wir ab und zu in der Kirche die Messtexte beten. Vorbeter war immer der, der am meisten geschätzt war [. . .]. Nach und nach hatten wir Freude daran." P. Henkes warb auch für den Besuch der Werktagsmesse: „Wenn wir 3x werktags in der Woche in die Kirche gingen, bekamen wir ein Bildchen. Zwei oder dreimal im Jahre wurden für die, die zehn Bildchen hatten, Bücher verlost. Noch heute habe ich mein erstes Bildchen mit dem Spruch: ‚Weil der liebe Gott es will, bin ich in der Kirche still'", schreibt dieselbe Zeugin.

[5] Brief vom 20.9.1940: Provinzarchiv der SAC Limburg (= PASAC Limburg) Akte Frankenstein.

[6] Brief von P. Provinzial Baumann vom 26.9.1940 an P. Henkes. In: Ebd.

[7] Nach Aussage von vier Neffen und Nichten hat P. Henkes ihnen zur ersten hl. Kommunion ein Schott-Messbuch geschenkt. Ob auch eine große Anzahl des Wochenblattes „Lebe mit der Kirche" des Volks-liturgischen Apostolats von Klosterneuburg, die auf einem Speicher in Kozmice/Kosmütz zusammen mit persönlichem Eigentum von P. Henkes gefunden wurden, von ihm stammen, ist ungewiss, da sie aus den 30er Jahren stammen.

In einem Brief an den Soldaten Johann Malcharek[8] vom 18.11.42 formuliert P. Henkes das Ziel seiner Arbeit in der Gemeinde: „Es läge mir überhaupt viel daran, wenn es mir gelingen sollte, die Gemeinde dazu zu erziehen, dass sie bewusst den Gedanken der Gemeinschaft lebt. Das ist ja so notwendig in der heutigen Zeit. Wenn man alle Gelegenheiten benützen würde um die übernatürliche Gnadengemeinschaft zu dokumentieren, dann würde sich das Feindliche leicht ausscheiden und das Gesunde hätte aneinander einen starken Halt." Gemeinschaft vom Altare aus, könnte man das Bemühen von P. Richard Henkes in seiner Gemeinde auf eine Kurzformel bringen.

P. Henkes wusste, dass die Feier der Liturgie sich im Leben bewähren muss. So schrieb er den im Krieg befindlichen Soldaten seiner Gemeinde persönliche Briefe, hielt schriftlichen Kontakt mit dienstverpflichteten Mädchen und Frauen und spendete Trost der wachsenden Zahl von Familien, die den Sohn oder Vater im Krieg verloren hatten. Er suchte den direkten Kontakt mit allen Familien bei der üblichen Häusersegnung nach dem Fest Erscheinung des Herrn. In nur zwei Jahren Seelsorgetätigkeit entstand ein enges Band zwischen Pfarrer und Gemeinde, das nicht nur die KZ-Zeit überdauerte, sondern heute noch in der Pfarrei Strahovice nachwirkt.

6. Verhaftung am 8. April 1943 in Ratibor und Häftling im KZ Dachau

Am 8. April 1943 wurde Richard Henkes schließlich wegen einer Predigt in der Branitzer Pfarrkirche von der Gestapo in Ratibor verhaftet. In der Predigt hatte er von den römischen Soldatenmärtyrern am Rhein gesprochen und sie den Wehrmachtsoffizieren als Vorbild hingestellt. Eine Zeugin glaubt sich zu erinnern, dass er auch über die Uniformsucht der Nazis gespottet habe. Demnächst werde man noch den Säuglingen Uniformen anziehen. „Weil Sie die Kanzel zur Aufwiegelung des Volkes missbraucht haben, hat der Chef der Gestapo für Sie auf Kriegsdauer die Schutzhaft angeordnet", so lautete das Urteil des Führers der SS. Auf dem Transport nach Dachau lernte er in Breslau bereits einen Mithäftling kennen, der in der Ukraine verhaftet worden war. Die Verhältnisse im Gestapogefängnis von Salzburg waren nach brieflicher Aussage besonders schlimm. Am 10. Juli 1943 erreichte ihr Transport das KZ Dachau. Bei dem menschenunwürdigen Eingangszeremoniell erhielt P. Henkes die Häftlingsnummer 49642, Johannes Josef Peters 49641. Nach etwa dreiwöchigem Aufenthalt im Zugangsblock 15 wurden sie Anfang August auf den Priesterblock 26 eingewiesen.

In seiner Pfarrei und in seiner Familie wurde der Häftling nicht vergessen. Er hatte wohl im Gestapogefängnis von Ratibor seine Haushälterin als Anlaufadresse bestimmt; mit Ausnahme von Soldaten durften sie nur an eine Anschrift Post senden. In Strandorf sollten die Briefe abgeschrieben und an seine Familie im Westerwald geschickt werden. Familie und Pfarrei unterstützten von Anfang an P. Henkes mit Lebensmittelpaketen, die ihm das Überleben sicherten, da die Lagerkost alleine dafür nicht ausreichte.

Im KZ Dachau musste P. Henkes wie alle anderen unter menschenunwürdigen Bedingungen Zwangsarbeit leisten, zunächst in der Plantage der SS, dann im Postkommando und im gefährlichen Transportkommando. Dabei blieb er im Glauben stark, teilte seine Lebensmit-

[8] Johann Felix Malcharek, Jahrg. 1917, konnte vom Vf. am 17.12.2001 in seinem Hause im Hultschiner Ländchen über P. Henkes befragt werden. M. war als junger Mann Kapuziner, konnte aber wegen einer Nervenkrankheit nicht geweiht werden. So ergriff er einen weltlichen Beruf und heiratete. Aus historischem Interesse hat er nach dem 2. Weltkrieg Dokumente über die Geschichte von Strahovice gesammelt, darunter auch über P. Henkes.

telpakete mit vielen anderen und ermutigte seine Mitgefangenen. Schon im Oktober 1943 hielt er eine erste Predigt vor den Priesterhäftlingen, die dem österreichischen Lagerkaplan Georg Schelling[9] so gut gefiel, dass er ihn bald zu einer zweiten einlud. Der KZ-Häftling Johann M. Lenz nennt P. Henkes einen unserer besten Prediger. Sein früherer Spiritual P. Josef Kentenich meinte dagegen: „Richard, du musst noch viel lernen". Diese inhaltliche Kritik trug dazu bei, dass es im KZ Dachau zu keiner Annäherung und auch keiner engeren Zusammenarbeit zwischen den beiden kam. Eine Schönstattgruppe, die P. Henkes zunächst von P. Eduard Allebrod SAC übernommen hatte, löste sich im September 1943 auf.

In dieser Gruppe hatte er den damaligen Professor für Pastoraltheologie und Regens Josef Beran kennengelernt, den späteren Prager Erzbischof und Kardinal. Trotz der geringen Sprachbegabung, die seine Schulzeugnisse ausweisen, erlernte P. Henkes bei ihm die tschechische Sprache, weil er nach dem Krieg als Seelsorger im Osten bleiben wollte. Dieser war ihm zur zweiten Heimat geworden. Um mehr Zeit für das Erlernen der tschechischen Sprache zu haben, um nicht für die SS zu arbeiten und bessere Möglichkeit zur Seelsorge an den Mitgefangenen zu haben, suchte er einen entsprechenden Arbeitsplatz. Er fand ihn im Verlauf des Jahres 1944 als Kantinenwirt auf Block 17, der als zweiter Zugangsblock wechselnde internationale Belegschaft hatte. Pfarrer Josef Witthaut, der am 17.8.1944 in Dachau eingeliefert wurde, bezeugt, dass P. Richard Henkes ihm morgens vor dem Appell in einer Wybertdose heimlich die hl. Kommunion überbracht hat. Höchstwahrscheinlich war P. Henkes auch der deutsche Priester, der nach dem Bericht eines französischen Häftlings für diese von Block 26 die hl. Kommunion nach Block 17 mitbrachte.[10]

Die Briefe von P. Henkes aus dem KZ bezeugen ein ungebrochenes Gottvertrauen. Das drückt sich deutlich aus in einem Brief, den er vor Weihnachten 1944 geschrieben hat. Darin bittet er, sein Nachfolger in Strandorf, P. Wehner, solle der Gemeinde sagen, „dass mein tägliches Gebet bei ihnen ist. Wenn wir irdisches Glück suchten, dann wäre ja alles Opferleben vergebens, aber wenn wir durch alles mehr und mehr in der Gottesliebe wachsen, dann ist es ja nicht umsonst [. . .]. In Zukunft wollen wir alles dem lieben Gott überlassen. Er weiß, wie, wo, wann alles ein Ende hat. Es geht nicht immer, wie wir es wollen, aber Gott steht ja über allem."[11] In einem Brief vom 17.12.1944 an seine älteste Schwester Maria Wies berichtet er über außerordentliche liturgische Ereignisse: „In der letzten Zeit haben wir manch schöne Feier gehabt. Heute war sogar Priesterweihe. Kannst Du Dir das vorstellen? Am zweiten Weihnachtstage wird Primiz sein, aber der Primiziant wird nicht oft am Altare stehen, schwer lungenkrank, und ob seine Eltern ihn als Priester sehen werden, ist sehr zweifelhaft. Weihnachten halten wir das erste Mal Pontifikalamt. Die Gewänder und was dazu gehört, sind hier hergestellt und so billig ist wohl noch kein Bischof zu einer Ausstattung gekommen. Dass wir daran hängen, ist klar, denn es ist ja der (sic!), was uns seelisch immer wieder aufrichtet. In der Enge, in den unmenschlichen Wohnverhältnissen ist das der einzige Trost und die einzige Kraftquelle sonst würde man verzweifeln. So hilft uns aber der liebe Gott immer wieder. Und er wird uns wohl auch helfen bis zu einem guten Ende."

[9] Vgl. Zum Gedenken an unseren HH. Dekan und Pfarrer Msgr. Georg Schelling: Pfarrbrief Nenzing 1982; KZ-Lagerdekan Georg Schelling. 200 Briefe aus dem KZ. Hg. J. Fußenegger. Dornbirn 1991; seine schwierige Aufgabe im KZ Dachau verdiente eine eingehende Untersuchung und Würdigung.

[10] Vgl. Ch. BERNADAC, Les sorciers du ciel (editions France-empire). Paris 1969, 344.

[11] Brief vom November 1944, in: Briefe und andere Dokumente von P. Richard Henkes. Gesammelt von M. Probst. Vallendar 2002 (unveröffentlichtes Mskr.).

7. Tod für andere in Dachau

Als das Ende des Krieges schon absehbar wurde, brach im KZ Dachau Ende 1944 die zweite große Typhusepidemie aus. Noch ehe der Lagerdekan Schelling im Januar oder 11. Februar 1945 beim Lagergottesdienst Freiwillige unter den deutschen Priestern für die Pflege suchte, hatte sich P. Richard Henkes im Wissen um die eigene tödliche Bedrohung bei den Typhuskranken von Block 17 einschließen lassen. Vorher hatte er Block 17 nach der Arbeit verlassen, weil er zu Block 26 gehörte. Die Ehefrau von G.Z., der als Arzt oder als Pfleger im KZ Dachau tätig war, hat bezeugt, ihr Mann habe ihr oft von einem Richard Henkes erzählt, der liebevoll mit den Schwerkranken in der Typhusbaracke umgegangen sei, der sich aufgeopfert habe für die Kranken und Sterbenden. R. Henkes habe mit den Kranken sehr viel gebetet und ihnen die Kommunion gereicht. Wenn ihr Mann von diesem Richard Henkes gesprochen habe, habe er oft Tränen in den Augen gehabt. Dabei habe Henkes das alles nicht tun müssen, „das hat er freiwillig gemacht". Er habe auch mit ihrem Mann öfter ein Vaterunser gebetet. Vor seinem Tod habe R. Henkes ihm eine kleine Bibel geschenkt, die er zeitlebens wie eine Kostbarkeit aufbewahrt habe.[12] Nach wenigen Wochen anstrengender Seelsorge und Pflege infizierte er sich und innerhalb von fünf Tagen raffte ihn der Tod dahin. Pfarrer Richard Schneider und die pallottinischen Mitbrüder im KZ – damals zehn – konnten erreichen, dass sein Leichnam einzeln verbrannt und die Asche geborgen wurde. Diese wurde am 7. Juni 1945 am 20. Jahrestag seiner Primiz auf dem Pallottinerfriedhof in Limburg feierlich beigesetzt.

8. Der vergessene Glaubenszeuge

In der Öffentlichkeit wurde es bald still um P. Richard Henkes.[13] Die überlebenden KZ-Häftlinge der Pallottiner fanden eine zerstörte Provinz vor, die wieder geordnet und aufgebaut werden musste. Dann begannen die Visitationen des Schönstattwerkes, die die Aufmerksamkeit auf andere Angelegenheiten und Personen der Pallottiner lenkten. Doch völlig vergessen war P. Henkes nicht. In einem Brief vom 21. August 1968 richtete der ehemalige Dachauer KZ Häftling Pfarrer Josef Witthaut von Rimbeck an den Redakteur der „Stimmen von Dachau" Heinz Römer folgende Erinnerung: „In Deinem Necrologium oder besser Martyrologium vermisse ich bisher 2 gute Freunde, die es verdienen, neben P. Kolbe u.a. vor der Vergessenheit bewahrt zu werden: P. Richard Henkes SAC (Nr. 49642) Pfarrer in Strandorf (Olmütz) und P. Engelmar Unzeitig (Nr. 26147) aus Budweis. Beide meldeten sich im Winter 1944/45 mit P. Lenz und P. Roth freiwillig in die verlauste und typhusverseuchte Baracke." Der Vergleich des KZ-Zeugen von P. Unzeitig und P. Henkes mit P. Maximilian Kolbe lässt aufhorchen. Aber die Gefahr des Vergessenwerdens war dadurch noch nicht gebannt.

Den entscheidenden Anstoß zu einer bleibenden Neuentdeckung der deutschen Märtyrer von Dachau gab der Besuch von Papst Johannes Paul II. in Fulda im Jahre 1980. Bei einem

[12] Name und Anschrift sind dem Vf. bekannt. Frau Z. hat ihre Aussagen vor dem delegatus episcopi beeidigt. Die Aussage fand etwa fünf Jahre nach dem Tod ihres Mannes statt. Leider hat Frau Z. die kleine Bibel nicht mehr zu Hause gefunden.

[13] Das spiegelt sich bereits in dem Buch von P. F. KASTNER, Heiliges Marienland. Limburg 1947. In der Dankeswoche von 1945 wird auch der Tod von R. Henkes berichtet (39). In der Krönungswoche von 1946 erfolgt die „Beisetzung unserer Helden" P. Franz Reinisch und P. Albert Eise hinter dem Schönstattkapellchen. Dabei wird der in Limburg beigesetzte R. Henkes nicht mehr erwähnt (vgl. 53).

Zusammentreffen mit den deutschen KZ Priestern fragte er diese, ob sie nicht ähnliche Priestergestalten vorweisen könnten wie P. Maximilian Kolbe, die auch der Ehre der Altäre würdig seien. Die KZ-Priester griffen diese Anregung auf und erörterten sie bei ihren Treffen 1981 in Freiburg und 1982 in Regensburg. Schließlich einigten sie sich auf P. Engelmar Unzeitig, P. Richard Henkes und den Würzburger Diözesanpriester Anton Fränznik, die sie der Ehre der Altäre für würdig hielten. Während die Marianhiller bald einen Prozess für P. Unzeitig anstrengten, konnten die Limburger Pallottiner sich noch nicht für einen ihrer fünf Toten unter der Naziherrschaft entscheiden. Außerdem favorisierten die süddeutschen Pallottiner den Tiroler P. Franz Reinisch für eine Seligsprechung, der als einziger katholischer Priester den Fahneneid auf Hitler verweigert hatte und dafür in Brandenburg-Görden enthauptet worden war.

Einen Meilenstein in der Wiederentdeckung von P. Richard Henkes brachte das Jahr 1985. „Die Dachauer KZ-Priestergemeinschaft" und ihre Angehörigen richteten am 19.9.1985 von Würzburg aus einen Brief an den Bischof der Diözese Limburg Dr. Franz Kamphaus mit der Bitte „um Eröffnung des Seligsprechungsprozesses für ihren ehemaligen Mitbruder und Mitleidensgenossen P. Richard Henkes SAC (Pallottiner)". Am 22. Februar 1995 fand zum 50. Todestag von P. Henkes an der Hochschule in Vallendar eine große Gedenkfeier statt. Zelebrant und Prediger der Gedenkmesse war der Bischof von Pilsen, František Radkovský. Er nannte P. Richard Henkes eine „wirklich strahlende Gestalt der Geschichte"[14] und regte öffentlich die Seligsprechung an. Auf ihrer Sitzung am 3.–4. Oktober 2000[15] schloss sich die Tschechische Bischofskonferenz einstimmig der Überzeugung des Pilsener Bischofs an. Das Provinzkapitel der Limburger Pallottiner beauftragte im Januar 2001 die Provinzleitung, sie solle die Voraussetzungen für einen Seligsprechungsprozess von P. Richard Henkes schaffen.

Die Leitung des Bistums Limburg erklärte sich nach einigen Voruntersuchungen bereit, den Seligsprechungsprozess mit den Pallottinern als Aktor zu führen. Am 25. Mai 2003 wurde der Prozess in Limburger Marienkirche der Pallottiner durch Bischof Dr. Franz Kamphaus in Anwesenheit des Bischofs von Ostrava-Opava František Lobkowicz, zu dessen junger Diözese die Pfarrei Strahovice gehört, feierlich eröffnet.

Ob P. Richard Henkes die Ehre der Altäre zuteil wird, hängt sicher auch davon ab, wie weit seine mutige Lebenshingabe für von der Naziideologie als minderwertig eingestufte Menschen im Volk Gottes als bedeutsam auch für uns heute erkannt wird. Dieser Glaubenszeuge von Dachau verkörpert christliche Werte, die auch in der Postmoderne zum unaufgebbaren Kern des Christlichen gehören. Die Kraft, sie zu leben, schöpfte er aus der Feier der Liturgie. Nach dem Zeugnis des Briefes vom 17.12.1944 an seine Schwester Maria war sie ihm „der einzige Trost und die einzige Kraftquelle".

Weitere Literatur

G. REITOR, Glaubenszeuge im KZ. Pater Richard Henkes – Martyrer der Nächstenliebe. Leutedorf 1988; A. HOLZBACH, Pater Richard Henkes. In: Zeugen für Christus. Hg. H. Moll im Auftrag der DBK. Bd. 2. Paderborn 1999, 829–831; Zeugen für Christus. Pallottiner-Opfer unter der Nazi-Diktatur: ka + das zeichen 107 (2000).

[14] Richard Henkes heilig sprechen. Gedenkfeier mit dem Bischof von Pilsen zu Ehren des Pallottinerpaters am 22.2.95 in Vallendar: Pallottis Werk (Limburg) Nr. 2/1995, 8–10; vgl. auch Pallottinerpater Richard Henkes: Pallottis Werk 1/1995, 9–11.

[15] Brief der Tschechischen Bischofskonferenz vom 6. Dezember 2000 an den Limburger Provinzial der Pallottiner (PASAC Limburg).

Andreas Redtenbacher, Klosterneuburg

Berichte und Notizen

aus Liturgie und Liturgiewissenschaft

Zeitschrift „Bibel und Liturgie" ist 80

Im Rahmen einer Festveranstaltung zum Anlass „40 Jahre Österreichisches Katholisches Bibelwerk" am 21. Oktober 2006 in den Repräsentationsräumen des Stiftes Klosterneuburg mit dem bekannten Bibliker und Bischof von Brixen, Dr. Wilhelm Egger, wird heuer auch des 80-jährigen Bestehens der von Pius Parsch 1926 begründeten Zeitschrift „Bibel und Liturgie" gedacht. Vom „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft" (heute: „Archiv für Liturgiewissenschaft") abgesehen, ist das traditionsreiche Fachorgan die älteste Zeitschrift, die in der Zeit der Liturgischen Bewegung im Deutschen Sprachraum entstanden war und in weit reichender Breitenwirkung die Anliegen der Bewegung für die Kirche und unzählig viele Gemeinden erschlossen hat. Pius Parsch, dessen „Klosterneuburger Bibelapostolat" im Jahr 1966 infolge des Konzils zu einem offiziellen kirchlichen Institut der Österreichischen Bischofskonferenz unter dem neuen Namen „Österreichisches Katholisches Bibelwerk" aufgewertet wurde, leitete die Redaktion von „Bibel und Liturgie" selbst bis zu seinem Lebensende. Dann wurde sie für 3 Jahre von Prof. DDr. Floridus Röhrig CanReg wahrgenommen, der sie schließlich an Prof. Dr. Norbert Höslinger CanReg weitergab. Ihm vor allem ist es zu verdanken, dass sie auch heute noch erscheint, wenngleich sie zeitbedingt in Form und Inhalt immer wieder Akzentverschiebungen erfuhr.

Die Redaktion der Zeitschrift „Heiliger Dienst", der komplementären und jüngeren Schwester von „Bibel und Liturgie", gratuliert dem Hauptschriftleiter und den Herausgebern (Bibelwerk gemeinsam mit dem Pius-Parsch-Institut) zum 80. Geburtstag aufs Herzlichste und wünscht weiterhin: ad multos annos!

Prof. Dr. Christine Gleixner FvB wurde 80

Die langjährige und verdiente Sekretärin der Wiener Diözesankommission für Liturgie konnte vor geraumer Zeit ihren 80. Geburtstag feiern. Gemeinsam mit dem emeritierten Vorsitzenden der Kommission Prälat Dr. Rudolf Schwarzenberger war sie mehrere Funktionsperioden lang nicht zuletzt auch für die Umsetzung der durch die Liturgiekonstitution des II. Vaticanums angestoßenen Reformschritte zur Erneuerung des Gottesdienstes in der Erzdiözese Wien mitverantwortlich. Sie bestach dabei nicht nur durch die konsequente Präzision ihrer Protokollführung, sondern vor allem auch durch ihr kluges, kompetentes und intelligentes Mitdenken und Mitplanen und legte immer Wert darauf, dass es bei aller konkreten äußeren Erneuerung auch um Vertiefung des Verstehens und um die Anliegen einer liturgischen Bildung gehen müsse. Ihr ist mitzuverdanken, dass die Schritte der Liturgiereform in der großen Erzdiözese insgesamt den ausgleichenden Weg einer gesunden Mitte nahmen.

Liturgie und Ökumene berühren einander mehrfach. Die Ökumene wurde ihr eigentliches und großes Wirkungsfeld, auf dem sie Enormes für die Kirche in Österreich bewirkte. Das hängt nicht zuletzt mit ihrer Zugehörigkeit zur Kongregation der „Frauen von Bethanien" zusammen, der der ökumenische Dialog ein wichtiges Anliegen ist. Signal für diese Dia-

logbereitschaft ist auch die Bezeichnung des Wiener Sitzes der FvB. als „Offene Tür". Oberin Gleixner war und ist Vorsitzende der Diözesankommission für Ökumene und gehörte der renommierten von Kardinal König gegründeten Stiftung „Pro Oriente" sowie dem Beirat der „Kontaktstelle für Weltreligionen der Österreichischen Bischofskonferenz" an.

Schon seit 1970 arbeitete sie im „Ökumenischen Rat der Kirchen Österreichs" (ÖRKÖ) mit und wurde als erste Frau im Jahr 2000 von den Vertretern der Kirchen zur Vorsitzenden gewählt – ein „historisches Ereignis" (Bischof Krätzl). Im Mai desselben Jahres wurde sie von der Republik Österreich für ihre Verdienste um den ökumenischen Dialog mit dem Professorentitel ausgezeichnet. Einen Höhepunkt bildete das ökumenische Sozialwort des ÖRKÖ, aber auch ihre Berufung als Vertreterin der Kirchen in den Österreichkonvent für eine neue Bundesverfassung. Sie stand mit römischen Instanzen in Kontakt, war eine von Bischöfen – darunter die Kardinäle König und Schönborn – anerkannte Gesprächspartnerin und wird als „Mutter der Ökumene in Österreich" allseits hochgeschätzt. Wer die inneren Zusammenhänge zwischen Ökumene und Liturgie versteht, wird ihr Lebenswerk auch als ein für die Liturgie relevantes einschätzen dürfen.

Johannes H. Emminghaus posthum gewürdigt

Der weit über die Grenzen Österreichs bekannte und renommierte einstige Professor für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie an der Kath. Theol. Fakultät der Universität Wien, Johannes H. Emminghaus (1916–1989), wurde neulich von Prof. Dr. Jürgen Bärsch (Eichstätt) im Band 3 der Publikation „Christen an der Ruhr" (Hg. von R. Haas und J. Bärsch. Münster 2006, 242–262) in einem ausführlichen Lebensbild unter dem Titel: „Ein Leben für die Kirche und den Gottesdienst" in die Erinnerung zurückgerufen und entsprechend gewürdigt. Im Laufe voranschreitender Erkenntnisse in den wissenschaftlichen Disziplinen, neuer Fragestellungen und Forschungsfortschritte eines Fachbereiches, geraten – zumindest über gewisse Zeitspannen hinweg – oft auch bedeutende Namen in den Hintergrund, die mitunter Grundlegendes zur Entwicklung ihres Faches beigetragen haben. Emminghaus gehört zu ihnen. Der „Christ an der Ruhr", den es schließlich an die Wiener Universität verschlug, hat nicht nur (gemeinsam mit F. Klostermann) das Liturgiewissenschaftliche Institut der Wiener Fakultät begründet und aufgebaut, sondern zu zahlreichen Grundfragen der in Folge und im direkten Auftrag des II. Vatikanischen Konzils (SC 16) aufstrebenden Liturgiewissenschaft in markanten Publikationen Stellung genommen. Dabei zeigte er sich (von Kindheit an, wie er selbst sagt) dem Geist und Wirken Pius Parschs eng verbunden – gerade auch in seinem wissenschaftlichen Bemühen.

Bärschs Aufsatz wird abgerundet durch Literaturhinweise von und über Emminghaus sowie zur Kirchen- und Liturgiegeschichte, soweit sie themenrelevant sind. An dieser Stelle sei erinnert an einige wenige Hauptthemen seines Arbeitens: Forschungen und Publikationen zur Taufstätte, zum historischen und modernen Kirchenbau sowie zur postkonziliaren Altarraumgestaltung (vor allem in: Gestalt des Gottesdienstes. Sprachliche und nichtsprachliche Ausdrucksformen. Regensburg ^{2}1990 [GDK 3] 347–416), besonders aber sein Buch „Die Messe. Wesen – Gestalt – Vollzug", das in unzähligen – auch fremdsprachigen Auflagen – erschien und das für lange Zeit *das* Standardwerk zur Eucharistiefeier war. Schließlich befasste er sich intensiv mit dem Profil des Faches der Liturgiewissenschaft und publizierte darüber in der 600-Jahr-Festschrift der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Wien im Jahre 1984.

Liturgiewissenschaftliche Gesellschaft: Jahresversammlung 2006

Der im Pius-Parsch-Gedenkjahr 2004 gegründete „Verein zur Förderung der Liturgiewissenschaft – Liturgiewissenschaftliche Gesellschaft Klosterneuburg" (Präsident: Generalabt Bernhard Backovsky, Geschäftsführer: Dr. Andreas Redtenbacher) versandte dieser Tage seinen jährlichen Informationsbrief und hält am 7. November 2006 seine dritte Jahresversammlung ab. Neben den rechtlich notwendigen Vereinsagenden steht als wissenschaftliches Hauptthema am Programm der Tagung: „Liturgie und Kirchenraum – erneuerte Altarräume in Österreich". Den Hauptvortrag hält Univ. Prof. Dr. Rudolf Pacik (Salzburg). Die Gesellschaft hat ihren Mitgliederstand seit dem letzten Jahr mehr als verdoppeln können und zählt momentan bereits über 90 ordentliche Mitglieder; neu hinzu kamen insbesondere Fachwissenschaftler und Professoren der Liturgiewissenschaft, 5 Stifte bzw. deren Äbte (OSB, OCist, CanReg), der Bischofsvikar von Wien-Stadt Prälat Karl Rühringer und etliche Dechanten, Liturgieverantwortliche aus österreichischen Diözesen, aber auch der Superintendent AB i. R. Univ. Prof. Mag. Werner Horn, Vertreter von Wirtschaft und Politik, und viele andere. Neben liturgiewissenschaftlichen Veranstaltungen und solchen zur liturgischen Weiterbildung wurde die Gesellschaft auch tätig durch Übernahme von Druckkosten für Fachpublikationen sowie die Zur-Verfügung-Stellung von Drittmitteln für die Finanzierung des Postens eines Wiss. Mitarbeiters. Zum Aufbringen der nötigen finanziellen Mittel trägt ein eigenes Kuratorium der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft bei.

Erstaunliche Nachlese

Vermutlich nur sehr aufmerksamen Lesern des als Band 1 der Reihe „Pius-Parsch-Studien" im Jahr 2004 neu aufgelegten „Klassikers" von Pius Parsch „Volksliturgie. Ihr Sinn und Umfang" wird nicht entgangen sein, dass der österreichische Liturgiepionier vor mehr als einem halben Jahrhundert schon forderte, der Papst möge für die Universalkirche ein „Jahr der Eucharistie" proklamieren. Wie aus gesicherten Daten der Biographie Carol Wojtylas hervorgeht, hatte dieser als junger Studentenseelsorger in Krakau ja bekanntlich Texte und Bücher von Parsch mit Studenten und jungen Akademikern gemeinsam gelesen und in Diskussionen ausgewertet. Johannes Paul II. kannte also – wie sehr viele Väter des II. Vatikanischen Konzils auch – Parsch aus der persönlichen Lektüre und war in seiner Liturgiepastoral von ihm weitgehend inspiriert. Und er war es auch, der der Kirche gleichsam als letzte große Initiative seines Pontifikats schließlich das „Jahr der Eucharistie" aufgab: „Tut dies zu meinem Gedächtnis" ist so zugleich zu seinem eigenen Vermächtnis geworden. Damit war aber auch ein Herzenswunsch von Pius Parsch endlich zur Erfüllung gekommen.

Liturgiereform nie in Schwung gekommen?

Der Sekretär der Gottesdienstkongregation, Erzbischof Albert Ranjit, hat eine Neubewertung der Liturgiereform des Konzils gefordert. Dabei sei es nötig, „den wahren Geist des Konzils" zu treffen, sagte er in einem Interview mit „La Croix" im Juni. Die Liturgiereform sei nie wirklich in Schwung gekommen. Er meinte, das Konzil habe nicht unbedingt vorgeschrieben, dass sich der Priester den Gottesdienstteilnehmern zuwenden müsse und auch Latein als Liturgiesprache sei nicht verboten worden. „Wir erwarten, dass uns Papst Benedikt XVI. zu diesen Punkten Hinweise gibt", so Ranjit. Dabei ginge es nicht um „konservativ" oder „fortschrittlich", sondern eine neue Generation verlange nach größerer Hinwen-

dung zum Mysterium des Glaubens. Dabei gehe es nicht um die Form, sondern um die Substanz und der „mystische" Aspekt des Gottesdienstes dürfe nicht geleugnet werden, weil es sich dabei nicht um eine ausschließlich menschliche Realität handle. – Die weitere Entwicklung wird zeigen, was diese Aussagen des Kurienerzbischofs wirklich meinen.

Kirchenbau: Schiff mit drei geblähten Segeln

Zum Jubiläumsjahr 2000 sollte in Rom eine Jubiläumskirche errichtet werden. Obwohl der entsprechende Architektenwettbewerb bereits vor 10 Jahren ausgeschrieben war, wurde die einzigartige Kirche erst drei Jahre nach dem Jubeljahr wirklich fertig. Gewinner des Wettbewerbs war der jüdische Architekt Richard Meier, das fertig gestellte Resultat ist ein spektakulärer Sakralbau, der auch sehr effektvoll platziert ist: es handelt sich in der Tat um „hochklassige, spirituelle Kirchenarchitektur" (auch zum Folgenden: F. Leeb in „Die Presse" vom 9. Sept 2006). Die weiße – und weiß bleibende – Kirche ist inzwischen zum Stolz nicht nur der Verantwortlichen, sondern auch der Gemeindemitglieder im Wohnviertel Tor Tre Teste am östlichen Stadtrand Roms geworden. Sie gleicht einem Schiff mit drei riesigen vom Wind aufgeblähten Segeln. Der Platz rundum ist mit Travertin gepflastert und wirkt gleichsam als Ankerplatz des mächtigen Schiffs. Mauern umgeben die schlichte Piazza und halten die profane Welt gleichsam fern. So wirken Kirche und Platz als Hort der Ruhe und als eine städtebauliche Mitte im disparaten Arbeiterviertel der Umgebung. Trotz der Eigenwilligkeit erschließt sich das Gebäude jedoch sofort, wenn man es betritt. Gleichzeitig entspricht es durchaus den klassischen Konzeptionen mit Hauptschiff, Seitenschiffen und Glockenturm. Verglaste Dächer, die zwischen die weißen Betonscheiben gespannt sind, lassen den Raum mit viel Tageslicht durchfluten: die Kirche trägt den passenden Namen „Dives in Misericordia". Das strahlende Weiß wird erreicht durch Mehl aus Carraramarmor, mit dem die Betonfertigteile bearbeitet sind, dem Titanoxid beigemengt wurde („fotokatalytischer Zement"), der dafür sorgt, dass organische Schmutzpartikel durch Sonneneinstrahlung abgebaut werden. Auch das Innere der Kirche wirkt in seiner edlen Schlichtheit und Sauberkeit überzeugend. An Liturgieräumen interessierte Rombesucher sollten sich ihren Besuch nicht entgehen lassen.

BUCHBESPRECHUNGEN

Du atmest uns offen. Begeistert, bestärkt, bewegt. Hg. S. Ruschmann. Ostfildern 2006 (Feiern im Jahreskreis: Ideen, Materialien, Inspirationen 7).

Dieser Band enthält im ersten Teil 11 Impulse zu Themen, die um das große und weite Thema kreisen: „Lass mich Feuer fangen", Gott, für Dich und Jesus, in dem Gott selbst atmet und der erfüllt mit Heiligem Geist die Herzen der Menschen heute verwandelt. Vielfach sind die Einsatzmöglichkeiten angegeben und Hinweise, wo die Texte gut eingesetzt werden können. Die 9 liturgischen Feiern beginnen mit einem Firmvorbereitungsgottesdienst, einer Segensfeier für die Übernahme eines Amtes bzw. die Leitung einer Gruppe (in der Pfarrgemeinde), einem Salbungsgottesdienst und münden in eine Feier, die mit Entlassschülern gefeiert werden kann: Tief Luft holen (Gute Wünsche per Luftpost!). Die 17 Autorinnen und Autoren haben alle eine Sprache für Meditation und Liturgie gefunden, die ansprechend ist. Die Lieder wird man noch den „örtlichen" Gegebenheiten anpassen, ansonsten sind die Modelle direkt und sofort einsetzbar.

Pfr. P. Franz Lauterbacher OSB

Kultur der Liturgie. Grundfragen des Gottesdienstes heute. Hg. A. Redtenbacher. Ostfildern 2006.

In diesem wertvollen Band sind die großen Themen der Liturgiestudientage der Erzdiözese Wien aus den letzten 20 Jahren gesammelt. Er gliedert sich in 3 Teile: Grundfragen der Liturgie, Liturgie im Vollzug und Kultur der Liturgie. Der Weg von der Art, der Liturgie „beizuwohnen" zur vollen, bewussten und tätigen Teilnahme hat 40 Jahre gedauert und wir sind in den Gemeinden noch immer unterwegs, die Christen dafür aufzuschließen, dass die Feier der Liturgie für das ganze Volk Gottes *die* Quelle der Spiritualität wird (was etwa in der orthodoxen Glaubensgemeinschaft zum unverrückbaren Fundament gehört). Kurz gesagt: Fehlt der Liturgie der Bezug zum Leben, wird sie hohl und meint ein Christ, er brauche nicht die Liturgie, degeneriert das christliche Leben spürbar. Die „Transformation des Alltags in Liturgie" (Kardinal Josef Ratzinger) ist eine bleibende Aufgabe! In diesem Buch werden also „brennende Themen" behandelt wie etwa: Wo ist für die christliche Gemeinde der „Ort der Tauferneuerung"? Der Tisch der Eucharistie und der Ambo haben ihren Ort, doch wo ist die ekklesiologische Dimension der Taufe!? Was ist mit den Zeichen und Symbolen im Leben der Kirche (Artikel von Philipp Harnoncourt)? Wann sind sie wahrhaftig und durchsichtig? Sind die vielen Christen, welche liturgische Aufgaben (sprich: Rollen) übernommen haben, schon zu allererst Empfänger, dann erst Sender!? Lernen wir voneinander und miteinander konkrete Ökumene, denn eine ökumene-feindliche Haltung muss auch als Sünde bezeichnet werden (Lydia Burchhardt)! Sehr profund wird in diesem Band auch der Umgang mit Tod und Trauer (nicht nur in der Stadt) behandelt. Es ist einfach so, dass in der Trauer- und „Abschiedspastoral" ungeheure Möglichkeiten aber auch neue Distanz für und zur Kirche für Menschen entstehen kann. – Ein letzter Gedanke, den Rudolf Schwarzenberger tiefschürfend behandelt, sei hier noch erwähnt: Die konkrete Ausgestaltung einer Kirche ist immer wieder eine gute Chance, eine Feierkultur zu ermöglichen, wie sie Gemeinden heute suchen, um Gott

und als Gemeinschaft gut feiern zu können. Ich las das Buch mit Begeisterung und hoffe – ich spreche hier als Benediktiner – dass viele eine hohe Kultur der Liturgie entwickeln.

Mag. theol. P. Franz Lauterbacher OSB

BÜCHEREINGÄNGE

Folgende Publikationen wurden von Verlagen eingesandt. Eine jeweilige Besprechung folgt nach Möglichkeit.

In den helleren Morgen. Advent und Weihnachtszeit. Hg. S. Ruschmann. (Feiern im Jahreskreis: Ideen, Materialien, Inspirationen, Bd. 9). Ostfildern: Schwabenverlag 2006. 21 cm (92 S.). Kart. € (A) 10,10; € (D) 9,80; SFr 18,–. ISBN 3-7966-1288-1.

Kein Sonnenstrahl lässt sich umklammern. Gedenken, erinnern, trauern. Hg. U. Schauber. (Feiern im Jahreskreis: Ideen, Materialien, Inspirationen, Bd. 8). Ostfildern: Schwabenverlag 2006. 21 cm (84 S.). Kart. € (A) 10,10; € (D) 9,80; SFr 18,–. ISBN 3-7966-1289-X.

Komm, du Heiland aller Welt. Ansprachen und Impulse für die Advents- und Weihnachtszeit. Hg. H. Feifel. Ostfildern: Schwabenverlag 2006. 20,8 cm (132 S.). Kart. € (A) 16,–; € (D) 15,50; SFr 27,70. ISBN 3-7966-1291-1.

Qumran – Bibelwissenschaften – Antike Judaistik. Hg. U. Dahmen – H. Stegemann – G. Stemberger. (Einblicke Bd. 9). Paderborn: Bonifatius 2006. 22 cm (119 S.). Kart. € (A) 15,40; € (D) 14,90; SFr 26,80. ISBN 3-89710-347-8.

M. Roos, *Motive für die Erstkommunion.* Bastelideen, Predigten und Geschichten. Paderborn: Bonifatius 2006. 20,5 cm (154 S.). Kart. € (A) 14,30; € (D) 13,90; SFr 25,10. ISBN 3-89710-358-3.

Studien zu Sprache und Religion. Aktuelle Probleme der religiösen Kommunikation aus der Sicht Studierender. Hg. A. Greule unter Mitarbeit von S. Hackl-Rößler und G. Janner. (Philologia 88). Hamburg: Verlag Dr. Kovač 2006. 21 cm (282 S. mit 8 s/w-Abb.). Kart. € 78,–. ISBN 3-8300-2292-1.

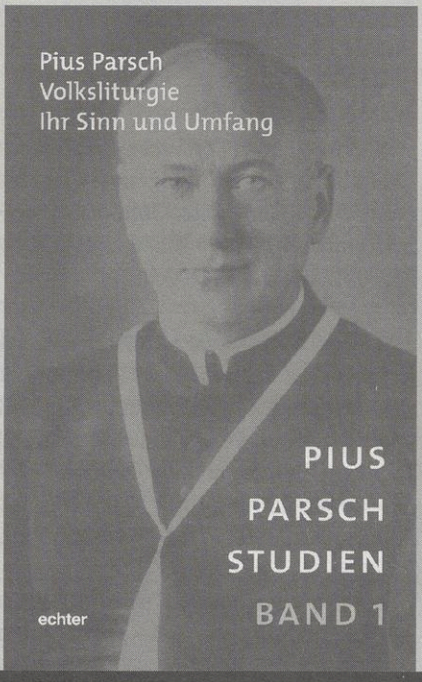
Werke von Pius Parsch
Volksliturgie & Messerklärung

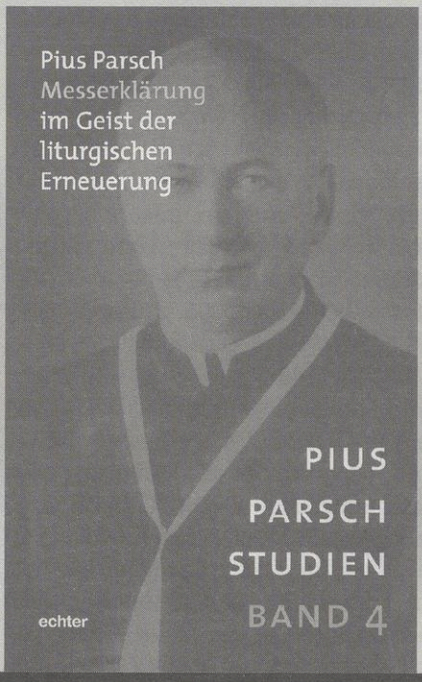
Pius Parsch: **Volksliturgie**
Ihr Sinn und Umfang

Pius-Parsch-Studien, Band 1
512 Seiten, Broschur
€ 48,– (D) / CHF 83.00 / € 49,40 (A)
ISBN 3-429-02613-X

Pius Parsch: **Messerklärung** aus
dem Geist der liturgischen Erneuerung

Pius-Parsch-Studien, Band 4
400 Seiten, Broschur
€ 39,– (D) / CHF 67.50 / € 40,10 (A)
ISBN 3-429-02773-X





Das Buch erhalten Sie
bei Ihrem Buchhändler.

echter verlag
www.echter-verlag.de

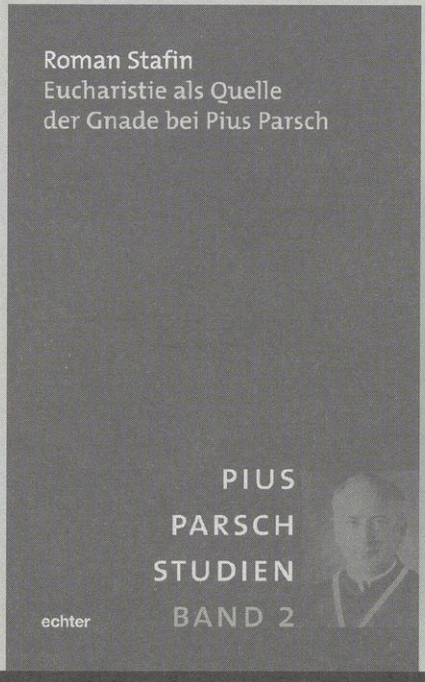
Studien zu Pius Parsch

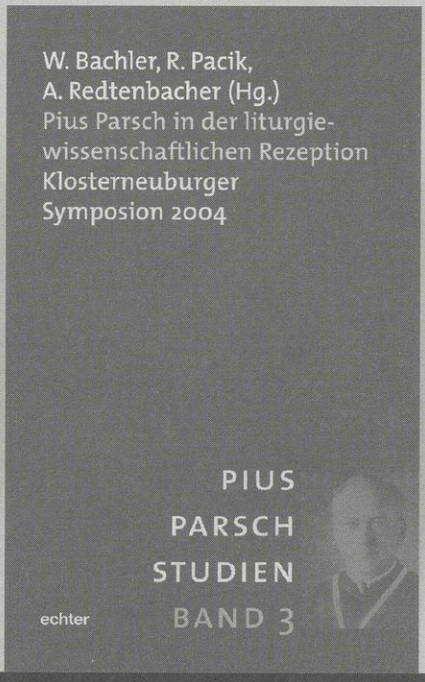
Roman Stafin: **Eucharistie als Quelle der Gnade bei Pius Parsch**
Ein neues Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen

Pius-Parsch-Studien, Band 2
320 Seiten, Broschur
€ 30,– (D) / CHF 52.40 / € 30,90 (A)
ISBN 3-429-02662-8

Bachler / Pacik / Redtenbacher (Hg.)
Pius Parsch in der liturgiewissenschaftlichen Rezeption
Klosterneuburger Symposion 2004

Pius-Parsch-Studien, Band 3
336 Seiten, Broschur
€ 30,– (D) / CHF 52.40 / € 30,90 (A)
ISBN 3-429-02695-4



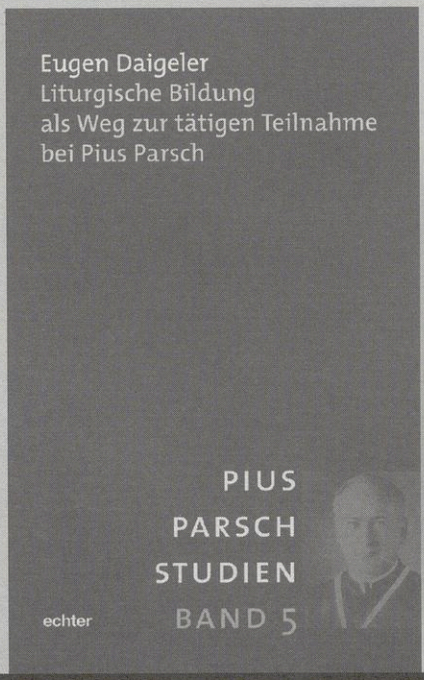


Das Buch erhalten Sie bei Ihrem Buchhändler.

echter verlag
www.echter-verlag.de

Die Liturgische Bildung bei Pius Parsch

Parschs Prinzip der permanenten Liturgischen Bildung wurde von der Liturgiekonstitution des II. Vaticanums fest verankert. Die Erkenntisse des weltbekannten Liturgikers werden in diesem Band für die Gegenwart des kirchlichen Handelns fruchtbar gemacht.



Eugen Daigeler
Liturgische Bildung
als Weg zur tätigen Teilanhme
bei Pius Parsch

Pius-Parsch-Studien, Band 5
180 Seiten, Broschur
€ 19,80 (D)
CHF 34.80
€ 20,40 (A)
ISBN 3-429-02850-7

Das Buch erhalten Sie
bei Ihrem Buchhändler.

echter verlag
www.echter-verlag.de

Im Dienst der Liturgie
60 Jahre HEILIGER DIENST

Inhaltsverzeichnis

Wort zu diesem Heft 222

Erzbischof Alois Kothgasser SDB
Geleitwort zu 60 Jahre HEILIGER DIENST 223

Grußwort zu HEILIGER DIENST Heft 1/1947:
† Bischof Joseph Calasanctius Fliesser
Das Institutum der Erzabtei St. Peter 224

Andreas Redtenbacher
60 Jahre Liturgieentwicklung
im Spiegel der Zeitschrift HEILIGER DIENST
Teil I: Von der Gründung bis zum Vorabend des Konzils (1947–1961):
Volksliturgische Bewegung und offizielle Reformpolitik 226

Robert Wentz
60 Jahre im Dienst der Liturgie
HEILIGER DIENST-Register der Jahrgänge 51 (1997) – 60 (2006) 241

Christoph Freilinger
„Vom Zauber der Liturgie"
Gedankenanstöße zur feiernden Gestalt(ung) des Glaubens 281

Birgit Hosselmann
Die modernen Ritual Studies
als Herausforderung für die Wissenschaft der Liturgie!? 290

Gerhard Langer
Persönlicher Nachruf
auf Univ.-Prof. Dr. Kurt Schubert († 4. Februar 2007) 294

Berichte und Notizen
aus Liturgie und Liturgiewissenschaft 296

Buchbesprechungen 300

Wort zu diesem Heft

Vor 60 Jahren gründete P. Dr. Adalbero Raffelsberger OSB – Benediktiner der Erzabtei St. Peter, Salzburg – ein Liturgisches Institut sowie eine liturgische Zeitschrift mit dem anspruchsvollen Namen „Heiliger Dienst". Die Zielsetzung dieser Zeitschrift formulierte Raffelsberger damals folgendermaßen: „Was wir tun, soll a l l e r liturgischen Arbeit zugutekommen; wir werden allen die Möglichkeit bieten, wesentliche Gesichtspunkte ihrer neuen liturgischen Publikationen in diesen Blättern zur allgemeinen Kenntnis zu bringen. Nur durch das fortlaufende Bekanntwerden der verschiedenen Formen, Versuche und Forschungsergebnisse – über die einzelnen Räume und Interessentengruppen hinaus – kann sich ein fruchtbares Gespräch und ein universelles organisches Wachstum entwickeln. [. . .] Es soll ein Merkmal dieser Werkblätter sein, daß jeder die Möglichkeit hat, ein Wort zu einem öffentlichen Gespräch beizutragen. In gemeinsamer Arbeit soll ein gemeinsames Ziel erreicht werden" (Heft 1/1947, S. 6). Der thematische Schwerpunkt dieses Heft liegt daher auf diesen Anfängen und wird durch einen aktualisierten Registerteil (s. u.) ergänzt.

In seinem Geleitwort zu 60 Jahre Heiliger Dienst dankt Erbischof Alois Kothgasser SDB, Vorsitzender der Liturgischen Kommission für Österreich, für die bisher geleistete Arbeit und wünscht der Zeitschrift auch in Zukunft eine segensreiche Wirkung für das liturgische Leben in den Gemeinden und Diözesen.

In Erinnerung an die Anfänge – und gleichsam als „Zeitzeuge" – wird das Grußwort zu Heft 1/1947 des damaligen liturgischen Referenten der Österreichischen Bischofskonferenz, Bischof Josephus Calasanctius Fliesser, Linz, in diesem Heft nochmals abgedruckt.

Die Anfänge der Zeitschrift „Heiliger Dienst" stehen in engem Zusammenhang mit der Gründung des Liturgischen Institutes in Salzburg. Andreas Redtenbacher, Redaktionsmitglied unserer Zeitschrift, zeichnet im ersten Teil seines Beitrages „60 Jahre Liturgieentwicklung im Spiegel der Zeitschrift Heiliger Dienst" den Weg von der Gründung bis zum Vorabend des Konzils nach. Für besonders aufklärungswürdig hält Redtenbacher dabei die Frage, warum der sich herausbildende offiziöse Charakter des Liturgischen Institutes in Salzburg und die Errichtung einer dort regelmäßig tagenden Österreichischen Liturgischen Kommission am damaligen liturgischen Zentrum Klosterneuburg einfach vorbeiging.

Im Anschluss an das Sonderheft „Fünfzig Jahre im Dienst der Liturgie" (1997), das neben der Dokumentation der Liturgischen Kommission für Österreich auch ein Register der ersten 50 Jahrgänge enthielt, wurde in diesem Heft in ähnlicher Weise ein Register erstellt, in dem die Beiträge der letzten zehn Jahre des „Heiligen Dienstes" (1997–2006) erfasst sind.

Nicht unmittelbar im Zusammenhang mit dem Jubiläumsanlass, aber dennoch sehr passend für das übergreifende Thema „im Dienst der Liturgie" stehen die Gedankenanstöße von Christoph Freilinger, Assistent an der Kath.-Theol. Privatuniversität Linz, zur feiernden Gestalt(ung) des Glaubens. In seinem Beitrag „Vom Zauber der Liturgie" weist er auf verschiedene kulturelle Dimensionen hin, die den Gottesdienst erst zu einer Feier im eigentlichen Sinn werden lassen.

Auf zwei Berichte sei noch kurz hingewiesen: Birgit Hosselmann, wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Erfurt, berichtet von der AKL-Tagung 2006, die der Herausforderung durch die modernen Ritual Studies gewidmet war.

Gerhard Langer, Professor für Alttestamentliche Bibelwissenschaft und Judaistik an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Salzburg, gedenkt in einem persönlichen Nachruf des kürzlich verstorbenen, international renommierten Judaisten Kurt Schubert.

Die Schriftleitung



Erzbischof Alois Kothgasser SDB, Salzburg
Vorsitzender der Liturgischen Kommission für Österreich

Geleitwort zu 60 Jahre HEILIGER DIENST

„Nimm an des Wortes heil'gen Dienst,
den Lobgesang zu deinem Ruhm."

Mit diesen Worten betet die Kirche im Hymnus der Ersten Vesper zum Sonntag. Gilt Ähnliches auch für das Wort in der Zeitschrift „Heiliger Dienst", die ihr 60-jähriges Jubiläum begeht? P. Adalbero Raffelsberger OSB († 27.9.1952), aus der Erzabtei St. Peter, gründete 1947 zur Förderung der Liturgischen Bewegung das Institutum Liturgicum, heute Österreichisches Liturgisches Institut, in Salzburg. Um aktuelle liturgische Verordnungen und Erklärungen der zuständigen Autoritäten und auch Anregungen und Erkenntnisse über Liturgie in geeigneter Weise zu veröffentlichen, die Liturgische Bewegung zu fördern und alle Interessierten über liturgisch aktuelle Fragen zu informieren, gründete P. Adalbero Raffelsberger OSB dazu eine eigene Zeitschrift und nannte sie „Heiliger Dienst". Bereits in diesem Namen sollte die Aufgabe dieses Mediums verdeutlicht werden: Auf seine Weise soll es dazu beitragen, dass die Feier der Liturgie, der Lobgesang an Gott, als heiliger Dienst verstanden und vollzogen wird. „Heiliger Dienst", auch Sprachrohr der Österreichischen Liturgischen Kommission bzw. der späteren Liturgischen Kommission für Österreich, steht seit seiner Gründung vor 60 Jahren im Dienst an diesem „Lobgesang zu deinem Ruhm".

Heute will die Zeitschrift dazu beitragen, dass die Liturgiereform des II. Vatikanischen Konzils mit Eifer gefördert und in rechter Weise umgesetzt wird. „Der Eifer für die Förderung und Erneuerung der Liturgie gilt mit Recht als ein Zeichen für die Fügungen der göttlichen Vorsehung über unserer Zeit, als ein Hindurchgehen des Heiligen Geistes durch seine Kirche; er gibt ihrem Leben, ja dem gesamten religiösen Fühlen und Handeln unserer Zeit eine eigene Note" (SC 43). Die liturgische Erneuerung kann nie ad acta gelegt werden, sie ist ein bleibender Auftrag. Auch hier gilt (in Abwandlung): „Liturgia semper reformanda". Dies kann freilich nur geschehen in enger Bindung an die Tradition der Kirche und nach den Weisungen der zuständigen Autorität der Kirche. Denn „die liturgischen Handlungen sind nicht privater Natur, sondern Feiern der Kirche, die das ‚Sakrament der Einheit' ist; sie ist nämlich das heilige Volk, geeint und geordnet unter den Bischöfen" (SC 26).

„Heiliger Dienst" als Fachzeitschrift für Liturgiewissenschaft und liturgische Praxis weiß sich all dem seit 60 Jahren verpflichtet.

Als Liturgiereferent der Österreichischen Bischofskonferenz und als Vorsitzender der Liturgischen Kommission für Österreich danke ich für 60 Jahre „Heiliger Dienst" der Erzabtei St. Peter in Salzburg, die diese Zeitschrift gestützt hat, den ehemaligen und gegenwärtigen Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen in der Redaktion und der Schriftleitung. Ich wünsche der Zeitschrift „Heiliger Dienst", dass sie auch in Zukunft von diesem „Hindurchgehen des Heiligen Geistes durch seine Kirche" getragen wird und auf diese Weise den rechten Eifer für das liturgische Leben in unseren Gemeinden und Diözesen fördert.

+ Alois Kothgasser

Abdruck einer Stellungnahme des damaligen Liturgischen Referenten der Österreichischen Bischofskonferenz, Bischof Dr. Joseph Calasanctius Fliesser, Linz

Das Institutum Liturgicum der Erzabtei St. Peter[*]

Die österreichische Bischofskonferenz vom Herbst 1945 hat ein Liturgisches Referat errichtet und den dermaligen Bischof von Linz zum Referenten in liturgicis gewählt. Es ist dem Referenten und der ganzen Bischofskonferenz von Anfang an klar gewesen, daß das Referat einer harmonischen Mitarbeit der schaffenden Liturgiker, und ihrer Gruppen und Schulen bedürfe, damit es nicht selbst ein neues Drittes oder Viertes werde, das wieder dasselbe tut, was andere einzeln bereits wirken, sondern daß eine zentrale Übersicht geboten und eine gewisse Einheitlichkeit und Lenkung angebahnt werde. Es soll einerseits einem willkürlichen Vielerlei in der allgemeinen Praxis vorgebeugt werden; andererseits darf der wissenschaftlichen Forschung und theoretischen Diskussion kein Hindernis bereitet werden; zum Dritten soll der praktischen Erprobung neuer Ergebnisse innerhalb gewisser Kreise die Möglichkeit gelassen werden. Und schließlich darf der Freiheit und Selbständigkeit der einzelnen Ordinarien und Diözesen nicht vorgegriffen werden. Die Gründung eines Liturgischen Amtes, das unmittelbar unter bischöflicher Autorität stünde, und die Herausgabe einer liturgischen Rundschau, die unmittelbar in allen Teilen als Enuntiation des bischöflichen Referates oder der Bischofskonferenz zu gelten hätte, kann aus obigen Gründen wohl nicht in Betracht kommen.

Es wurde deshalb von der österreichischen Bischofskonferenz vom Herbst 1946 (Oktober) sehr begrüßt, als die Erzabtei St. Peter ihre Absicht vortrug, ein Institutum Liturgicum zu errichten, welches selbständig, doch unter Fühlungnahme mit dem Liturgischen Referat der Bischofskonferenz, sich für alle Interessenten um die zentrale Schau über alle Publikationen und Bestrebungen und Erfahrungen der liturgischen Arbeit in Österreich bemühen, dem gesunden Fortschritt in Praxis und Wissenschaft durch Anregungen dienen und die liturgische Bewegung mit der autoritativen Lenkung in Einklang erhalten will.

Das Institutum Liturgicum der Benediktiner in der Erzabtei St. Peter zu Salzburg will diesen mehrfachen Zweck erreichen, indem es sich um eine Art Archiv der liturgischen Publikationen unseres österreichischen Raumes und der Weltkirche bemüht und Werkblätter herausgibt. Diese wollen unter dem Titel „Heiliger Dienst", aus dem Einlauf des Archivs schöpfend, aber auch durch Beitrag eigener Anregungen, Erkenntnisse und Urteile, und schließlich durch Veröffentlichung gemeinsamer oder einzelner Verordnungen und Erklärungen der Bischöfe und der römischen Behörden alle Seelsorgestellen und liturgisch interessierten Kreise über alle liturgisch aktuellen Fragen informieren.

[*] Der Text ist entnommen aus: HlD 1 (1947) H. 1/2, S. 3–4. Was den Charakter des Institutum Liturgicum – heute: Österreichisches Liturgisches Institut – betrifft, so ist zu beachten, dass in der 28. Sitzung der Österreichischen Liturgischen Kommission vom 8.1.1965 der Entwurf für Statuten einer Liturgischen Kommission für Österreich (LKÖ) vorgelegt wurde, in dem auch das Verhältnis des Institutum Liturgicum zur Liturgischen Kommission geklärt wird. In der aktuellen Fassung des Statutes der LKÖ wird dazu festgehalten, dass „das an der Erzabtei St. Peter in Salzburg bestehende Österreichische Liturgische Institut in Verbindung mit der LKÖ die Aufgabe eines pastoralliturgischen Institutes gemäß Art. 44 der Konstitution ‚Sacrosanctum Concilium' übernimmt" (Amtsblatt der ÖBK Nr. 19 [20.12.1996] 6–8, hier 8).

Die Bischofskonferenz nahm das Angebot der Erzabtei St. Peter zu Salzburg dankbar entgegen. Als Leiter des Liturgischen Referates der Bischofskonferenz konnte ich die Gründung des Institutum Liturgicum besonders begrüßen, weil es mir als die derzeit beste Möglichkeit erschien, um die Aufgaben, die mir als Liturgischen Referenten der Bischofskonferenz gestellt worden sind, konkretisieren zu können. Ich habe mich darum gerne als bischöflicher Referent hinter die Bemühungen des Leiters des Institutum Liturgicum gestellt, als er sich an die einzelnen liturgischen Autoren und Verleger wandte und sie um die Einsendung ihrer liturgischen Publikationen zur Schaffung einer übersichtlichen Gesamtschau bat.

Zu meiner großen Beruhigung und Freude fand auch die Einladung zu einer liturgischen Konferenz für Jänner nach Salzburg, die ich an Bischöfe, Seelsorgeämter, Fachleute und Autoren durch das Institutum Liturgicum ergehen ließ, zahlreiche und freudige Zusage. Schade, daß damals die Tagung wegen der plötzlich verlautbarten Verkehrseinstellung abgesagt und verschoben werden mußte. Sie wird nun am 27. und 28. März stattfinden. Die erfreuliche Zusage allein schon zeigt, daß der zentrale Gedanke bei den Vertretern der verschiedenen maßgebenden Richtungen und Schulen gut aufgenommen wurde.

So gebe ich als Liturgischer Referent der Bischofskonferenz dem neugegründeten Institutum Liturgicum und der ersten Nummer des „Heiligen Dienstes" gerne meine Empfehlung und meinen Segen.

Ist das Institutum Liturgicum der Erzabtei St. Peter auch keine „Dienststelle" der österreichischen Bischofskonferenz oder ihres Liturgischen Referenten, und sind die netten Werkblätter als solche auch nicht ein offizielles Organ der österreichischen Bischofskonferenz, so muß doch gesagt werden, daß Institut und Blätter wegen ihrer Zielsetzung einem lebhaften Wunsch der Bischofskonferenz entgegenkommen und darum Träger großer Hoffnungen des österreichischen Gesamtepiskopates sind.

Andreas Redtenbacher, Klosterneuburg

60 Jahre Liturgieentwicklung im Spiegel der Zeitschrift „Heiliger Dienst"

Teil 1: Von der Gründung bis zum Vorabend des Konzils (1947–1961): Volksliturgische Bewegung und offizielle Reformpolitik[1]

1. Wort zu Beginn

Die Zeitschrift „Heiliger Dienst" trägt von Anfang an das Wort „Dienst" in ihrem prägnanten Titel. Bei genauem Hinsehen sprechen zwei wichtige Dimensionen aus ihm zu uns:

Erstens bezieht sich das Wort vom „Dienst" (als heiliger) auf eine Grunddeterminante der Liturgietheologie schlechthin und ruft sie in Erinnerung: Liturgie ist das letztlich unerhörte und unfassbare Zukommen Gottes selbst auf den Menschen im liturgischen Vollzug des Wortes und des Zeichens – also Gottes Dienst und Handeln an uns in der menschlich-geschichtlich-greifbaren Zärtlichkeit der Sakramente und sakramentlichen Feiern, und zugleich des Menschen Antwort auf diese Neigung Gottes zu ihm im glaubenden Mitvollzug dieser Feier verbunden mit der Hingabe seines Lebens. Erst dadurch wird Liturgie auch zum Dienst des Menschen für Gott, der sich fortsetzt als Dienst *an* den Menschen und an der Welt. Dieser beiderseitige Dienst macht jede Liturgie in der Tat zum „Lebensaustausch zwischen Gott und Mensch" (Johannes Pinsk).[2] Und sie verwandelt den Menschen, wo er sich in den Vollzug dieses „heiligen Dienstes" mit seiner personalen Existenz wirklich hineingibt und hingibt. Die Kraft der Liturgie wirkt so auch Welt verändernd: je spirituell tiefer ihr Vollzug, umso „politischer" wirkt sie sich aus. Dass sich dies im Leben unserer Gemeinden ereignen und vom priesterlichen Volk Gottes verstanden und vollzogen werden kann, dafür gibt es den „Heiligen Dienst" und dazu möchte er wie vor 60 Jahren auch heute dienen.

Zweitens also ist in diesem Sinn die Zeitschrift selbst ein guter „Dienst" – angefangen von ihren ersten Tagen im Jahr 1947.[3] Sie wollte damals die inzwischen an ihrem eigentlichen Ziel, nämlich die Pfarrgemeinden und das breite Gottesvolk angekommene Volksliturgische Bewegung begleiten und fördern, indem sie unter der Leitung des „Institutum Liturgicum" – heute „Österreichisches Liturgisches Institut" – die Bewegung konsequent als offizielles Pastoralprogramm in der Kirche Österreichs verwurzelte. Das war damals und ist heute ohne tiefere theologische Durchdringung des Gottesdienstes und ohne umfassende liturgische Bildung auf Dauer nicht zu machen. Auch dafür ist die Zeitschrift bis zur Stunde ein gutes Beispiel.

Der internationale Siegeszug der Liturgischen Bewegung hatte am 4. Dezember 1963 in der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils „Sacrosanctum Concilium"[4] seinen universalkirchlichen Kulminationspunkt erreicht. Nachdrücklich zeigt uns auch die

[1] Teil II: „Vom II. Vaticanum bis zur Gegenwart" erscheint im kommenden Jahrgang 61 (2007); siehe unten Kapitel 4.

[2] Vgl. E. AMON, Lebensaustausch zwischen Gott Mensch. Zum Liturgieverständnis Johannes Pinsks. Regensburg 1988 (StPaLi 6).

[3] Gründung und Anfangsphase siehe unten Kapitel 2.

[4] Liturgiekonstitution: AAS 56 (1964) 97–138; II. Vatikanisches Konzil: 11.10.1962–8.12.1965.

Konzilskonstitution in den Artikeln 14–19 das sorgfältige Bemühen um liturgische Bildung bei Seelsorgern und Gemeinden als zentrale seelsorgliche Herausforderung für die Zukunft. „Heiliger Dienst" hat dafür in all den Jahren einen beachtlichen Beitrag geleistet. Er konnte das oft festgestellte diesbezügliche liturgiepastorale Vakuum der letzten Jahrzehnte dort und da entschärfen, aber bei weitem nicht beheben: zu sehr gilt Liturgie in Verkündigung und Leben der Gemeinden noch immer als bloß *ein* Zielfeld neben vielen anderen, nicht aber als dessen zentrierende Mitte[5], zu der liturgiebildnerisch und mystagogisch beständig und immer wieder neu hinzuführen wäre und aus deren Dynamik umgekehrt Verkündigung und Leben der Gemeinden neue Kraft und Inspiration beziehen könnten[6] – auch mit Blick auf ihre missionarische Dimension. In diesem Sinn wäre heute eine pastorale Umkehr mit entsprechend neuer Schwerpunktsetzung zu fordern und zu fördern. Und zugleich wäre auch irritierenden liturgischen Zwischenrufen, die uns heute entgegentönen, dadurch sachlicher und kompetenter zu begegnen.[7] Aus seinem geschichtlichen Werden, seiner vielfach interessanten Entwicklung, der im Folgenden nun nachzugehen ist, und aus den gegenwärtigen Herausforderungen weiß sich „Heiliger Dienst" nach über 40 Jahren Konzilskonstitution der großen Aufgabe verpflichtet, Liturgie und Liturgiepastoral als die zentrierende, kraftvoll-dynamische Mitte allen pastoralen Mühens wieder neu zu wecken, anders gesagt: den „Geist der Liturgie" aufs Neue zu entfachen. Dieser Auftrag ergibt sich sehr unmittelbar auch aus der sichtbaren Spannung, die zwischen der gelebten Geschichte der liturgischen Erneuerung selbst und den Intentionen der Zeitschrift mit ihrer eigenen Geschichte notgedrungen liegen muss. Der Blick in die Geschichte beider kann so zum (guten) Stachel für die Zukunft werden.

2. Liturgiegeschichtliche Einordnung der Gründungsphase

(a) Die Volksliturgische Bewegung setzt sich durch

Als im Jahr 1947 der Benediktiner der Erzabtei St. Peter, P. Dr. Adalbero Raffelsberger[8] in Salzburg das „Institutum Liturgicum"[9] und eine „Österreichische Liturgische Kommission"[10] zur Koordination und Förderung der damaligen Kräfte der Liturgischen Bewegung in den österreichischen Diözesen gründete, war bald klar: dieses Unternehmen konnte seine Aufgaben ohne eigenes Publikationsorgan auf Dauer nicht bewältigen. Raffelsberger wuss-

5 In der Sprache des Konzils: „culmen et fons" = „Höhepunkt und Quelle" (SC 10).

6 Dies war vor dem Konzil schon das charakteristische Programm Pius Parschs, das er in seinen Schriften mit Nachdruck vertrat und mit der Gemeinde St. Gertrud beispielhaft lebte; dazu siehe heute: E. DAIGELER, Liturgische Bildung als Weg zur aktiven Teilnahme bei Pius Parsch. Würzburg 2006 (PPSt 5).

7 Neulich z. B.: R. PACIK, Kleriker-Latein. In: Die Furche, Februar 2007; und: A. GERHARDS, Wie viel sind viele? in: HerKorr 61 (2007) 79–83; u. a.

8 P. Dr. Adalbero Raffelsberger OSB: 19.3.1907 – 27.9.1952.

9 Heute: „Österreichisches Liturgisches Institut", dessen Leiter zugleich Sekretär der Liturgischen Kommission für Österreich und Hauptschriftleiter der Zeitschrift „Heiliger Dienst" ist. Im deutschen Trier gründete im selben Jahr 1947 Johannes Wagner das „Deutsche Liturgische Institut", andere Länder folgten bald nach.

10 Die ersten Sitzungen der zunächst als „Österreichische Liturgikerkonferenz" bezeichneten Zusammenkunft dokumentiert: HlD 1 (1947) 3/4, 3 und 9/10, 3 sowie HlD 2 (1948) 3/4, 35 und 9/10, 131. Die erste gemeinsame Konferenz tagte unter Vorsitz des damaligen Liturgiereferenten der Österreichischen Bischofskonferenz Dr. Joseph Calasanz Fliesser (von 1946 bis 1955 Diözesanbischof von Linz.

te sich der Unterstützung der Erzabtei St. Peter[11] und der Bischöfe Österreichs[12] sicher, war die Liturgische Bewegung doch längst im Leben vieler Pfarrgemeinden und Diözesen angekommen und hatte bereits beachtliche Erfolge aufzuweisen. Er nannte die neue Zeitschrift „Heiliger Dienst", brachte sie mit dem Untertitel „Werkblätter" anfangs zweimonatlich, ab 1950 als „Vierteljahresschrift" heraus und wollte damit kein reines Wissenschaftsorgan, sondern eine Zeitschrift für die Praxis der liturgischen Erneuerung. „Heiliger Dienst" verbindet bis heute Liturgiepastoral und Liturgiewissenschaft mit klarer Ausrichtung auf den „Endverbraucher" in der liturgischen Verantwortung von Gemeinden und Diözesen und steht bis zur Stunde in der Rechtsträgerschaft des Verlags der Erzabtei St. Peter und der Herausgeberschaft des Österreichischen Liturgischen Instituts.

Auf universalkirchlicher Ebene erschien im selben Jahr 1947 die als „Magna Charta"[13] der Liturgischen Bewegung gepriesene und in der Folge vieldiskutierte Enzyklika „Mediator Dei" von Papst Pius XII.[14] Österreich selbst kam damals eine beachtenswerte internationale Vorreiterrolle[15] durch die Volksliturgische Bewegung zu, jenes zweiten Zweiges der Liturgischen Bewegung[16], dem es in erster Linie um die Hereinnahme des Volkes in das Celebrare des liturgischen Vollzugs ging. Ihr Schlüsselbegriff war die „actuosa participatio"[17], der wenig später zum „Cantus firmus"-Begriff der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils[18] werden sollte. Es war der Klosterneuburger Augustiner-Chorherr

[11] Unter dem Erzabt Dr. Jakobus Reimer OSB (8.8.1877–7.10.1958; Erzabt: 22.12.1931–7.10.1958).

[12] Der offizielle Beschluss der Bischofskonferenz für Salzburg fiel bereits in ihrer Konferenz vom 2. Oktober 1946; bedenkt man die Vorlaufzeit, die ein solcher Beschluss normalerweise braucht, kommt man zu dem Schluss, dass Raffelsberger sich ganz offensichtlich schon deutlich früher mit seiner Initiative der Bischofskonferenz angeboten hatte. Die Bischöfe rekurrierten expressis verbis auf das „Angebot" aus Salzburg: so Bischof Fliesser in seinem Gründungsbrief „Das Institutum Liturgicum der Erzabtei St. Peter" in: HlD 1 (1947) 1/2, 3f; Text siehe auch oben S. 224f.

[13] E. J. Lengeling, Die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie. Münster ^{2}1965 (RLGD 5/6) 45*.

[14] AAS 39 (1947) 521–595; vgl. 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; und A. Heinz, Die Liturgiereform vor dem Konzil. Die Bedeutung Pius' XII. (1939–1958) für die gottesdienstliche Erneuerung. In: LJ 49 (1999) 32–38.

[15] Vgl. F. König, Wie es zur Liturgiekonstitution kam – aus der Sicht eines Zeitzeugen und Konzilsteilnehmers. In: Die Zukunft der Liturgie. Gottesdienst 40 Jahre nach dem Konzil. Hg. A. Redtenbacher. Innsbruck 2004, 14–24, hier 20f (= HlD 57 [2003] 163–170); zum Folgenden und zum Begriff „Volksliturgie" siehe: P. Parsch, Volksliturgie. Ihr Sinn und Umfang. Neuausgabe der 2. Auflage von 1952. Würzburg 2004 (PPSt 1) sowie: Pius Parsch in der liturgiewissenschaftlichen Rezeption. Klosterneuburger Symposion 2004. Hg. W. Bachler – R. Pacik – A. Redtenbacher. Würzburg 2005 (PPSt 3).

[16] Vgl. Th. Maas-Ewerd, Pius Parsch und die Liturgische Bewegung im deutschen Sprachgebiet. In: Mit sanfter Zähigkeit. Die biblisch-liturgische Erneuerung. Hg. N. Höslinger – Th. Maas-Ewerd. Klosterneuburg 1979 (SPPI 4) 79–119, hier 100f.

[17] R. Pacik, „Aktive Teilnahme" – zentraler Begriff in Pius Parschs Werk. In: Pius Parsch in der liturgiewissenschaftlichen Rezeption (s. Anm. 15) 31–56. Dazu und zum Folgenden: St. 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). – Der Begriff wird erstmals 1903 offiziell verwendet im Motu Proprio „Tra le sollecitudini" von Pius X.; die berühmt gewordene Formulierung Dom Lambert Beauduins OSB auf dem Mechelner Katholikentag 1909: „il faut démocratiser la liturgie" meint der Sache nach dasselbe.

[18] Die Liturgiekonstitution „Sacrosanctum Concilium" vom 4. Dezember 1963 handelt darüber an nicht weniger als 15 Stellen: AAS 56 (1964) 97–138.

Pius Parsch[19], der seit den zwanziger Jahren in unzähligen in allen europäischen Sprachen erschienenen Publikationen[20] aufgezeigt hatte, dass „aktive Teilnahme" ein inneres Wesensmerkmal, ein *theologisches Existenzial des Liturgiebegriffs selbst* ist und daher die Gestalt des Liturgievollzugs grundlegend bestimmen muss[21]. „Man macht sich heute kaum noch eine Vorstellung von der Bedeutung, die die Werke von Parsch in den zwanziger bis vierziger Jahren hatten. Sie hatten entscheidend das Bewusstsein der ganzen Kirche geformt", schrieb Joseph Kardinal Ratzinger noch kurze Zeit vor seiner Papstwahl.[22] In der Tat war Klosterneuburg mit den Veröffentlichungen Parschs und der liturgischen „Basisgemeinde" St. Gertrud[23] zur weltweiten „Wiege der Volksliturgischen Bewegung" geworden[24]. Sein theologisches und pastoralliturgisches Konzept beeinflusste in der Folge ganz wesentlich die Liturgiekonstitution des Konzils. Kurzum: die Geburt der Zeitschrift „Heiliger Dienst" war bestimmt durch eine außerordentlich markante Etappe der Liturgieentwicklung und – wie schon ein erster Blick in die Startnummern zeigt – zugleich Ergebnis einer faszinierenden, in der Liturgischen Bewegung gewonnenen neuen geistlichen Dynamik.

Romano Guardini unterschied später nicht zwei, sondern drei Phasen der Liturgischen Bewegung: eine restaurative (Solesmes), eine akademische (Beuron, Maria Laach, Akademikerverband) und eine realistische (Rothenfels, Leipziger Oratorium, Klosterneuburg), in der sie an der Kirchenbasis ankam.[25] Die Volksliturgische Bewegung wäre demnach in der realistischen Phase anzusiedeln. Das ist nicht falsch, vieles spricht jedoch dafür, dass sie sich einer solchen allzu schematisierenden Zuordnung entzieht: „akademisch" war ja nicht nur, was Beuron und Maria Laach geleistet hatten. Und ob die damals ebenfalls weithin akademisch geprägte Jugendbewegung in Rothenfels und anderswo ohne wenn und aber so einfach zur „realistischen" Phase zu zählen ist, bleibt fraglich, genauso wie das Leipziger Oratorium – entgegen der Reihung Guardinis – historisch nachweislich erst ein Jahrzehnt später als Parsch volksliturgisch initiativ wurde[26]. Die gesamte Volksliturgische Bewegung war deutlich umfassender und die Grenzen zu fließend, als dass sie als bloßer Teilbereich einer dritten oder „realistischen" Phase bezeichnet werden könnte. Jedenfalls war durch den prägenden Reformeinfluss der von Klosterneuburg ausgehenden Volksliturgischen Bewegung der Boden für die von Raffelsberger in Salzburg ergriffenen Initiativen gerade hierzu-

19 Prof. Dr. Pius (Johann) Parsch CanReg: 18.5.1884–11.3.1954.

20 Schriftenverzeichnis in: PARSCH (s. Anm. 15) 504–511; vgl. dazu insgesamt die (bisher 5) Bände der Reihe: Pius-Parsch-Studien. Quellen und Forschungen zur Liturgischen Bewegung. Würzburg 2004ff.

21 Zur Wendung „theologisches Existenzial des Liturgiebegriffs" siehe: A. REDTENBACHER, Einführung in das Thema. In: Pius Parsch in der liturgiewissenschaftlichen Rezeption (s. Anm. 15) 11–16, hier 14 (mit weiteren Verweisen).

22 Ebd. 11; am 20. Juli 2004 in einem Brief an den Verfasser.

23 J. A. JUNGMANN, Sankt Gertrud in Klosterneuburg. In: GrEnt 8 (1952/1953) 205f, wiederabgedruckt in: HlD 58 (2004) II [= Themenheft Pius Parsch], 120f; auch: N. HÖSLINGER, Die Liturgische Gemeinde St. Gertrud in Klosterneuburg. In: Mit sanfter Zähigkeit (s. Anm. 16) 177–185.

24 J. ZABEL, Pius Parsch. Wegbereiter der liturgischen Erneuerung. Königstein ^{3}1970, 44; vgl. PARSCH (s. Anm. 15) 36.

25 R. GUARDINI, Tagebucheintragung vom 26. Mai 1953, zit.: A. GRILLO, Der Liturgiebegriff bei Pius Parsch und seine Stellung im Rahmen der Liturgischen Bewegung des 20. Jahrhunderts. In: Pius Parsch in der liturgiewissenschaftlichen Rezeption (s. Anm. 15) 191–209, hier 191.

26 Mitunter in direktem Bezug auf Parsch; vgl. dazu die Arbeiten von A. POSCHMANN, Das Leipziger Oratorium. Liturgie als Mitte einer lebendigen Gemeinde. Leipzig 2001 (EThSt 81); vor allem: DERS., Klosterneuburg und Leipzig – zwei Zentren der Liturgischen Bewegung. In: HlD 58 (2004) 133–141.

lande weitgehend bereitet[27] und insofern konnte auch die neue Zeitschrift mit Akzeptanz rechnen. Erstaunlich war dies allemal, gab es doch im deutschen Sprachraum bereits zwei einschlägige Fachorgane: seit 1921 das „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft" der Benediktiner von Maria Laach (ab 1950 „Archiv für Liturgiewissenschaft") und seit 1926 die von Parsch selbst begründete Klosterneuburger Zeitschrift „Bibel und Liturgie", die gewissermaßen das „Urorgan" der Volksliturgischen Bewegung[28] war und – wie die beiden anderen – auch heute noch erscheint.

(b) Klosterneuburg und Salzburg

Es gehört – trotz erfolgter Recherchen im vorhandenen Salzburger Protokollmaterial der damaligen Zeit – zu den bislang noch nicht ganz geklärten Geheimnissen der jüngeren Liturgiegeschichte Österreichs, weshalb neben dem längst weltbekannten Liturgiezentrum Klosterneuburg mit dem hocheffizienten Initiator und Theologen Pius Parsch an der Spitze durch die Initiative Raffelsbergers und im offensichtlichen Einvernehmen mit den Bischöfen[29] „in liturgicis" ein zweites Zentrum und mit „Heiliger Dienst" gleich auch eine weitere Fachzeitschrift in Österreich begründet wurden.[30] Die ersten greifbaren Protokolle im Salzburger Archiv schweigen darüber.[31] Auch im Klosterneuburger Pius-Parsch-Archiv findet sich kein einschlägiger Hinweis.[32] Aber es fällt auf, dass der liturgieverantwortliche Bischof Fliesser und Raffelsberger selbst anlässlich der Gründung nicht nur einmal betonen, dass der „zentrale Gedanke" Salzburgs „bei den Vertretern der verschiedenen maßgebenden Richtungen und Schulen gut aufgenommen" worden sei, und dies zur „großen Beruhigung und Freude" des Bischofs.[33] Das war nun in der Tat verdächtig, denn es verschleierte diplomatisch die tatsächlichen Gegebenheiten. Der Bischof ahnte offensichtlich sehr wohl, dass dies für Klosterneuburg, Österreichs wichtigstes liturgisches Reformzentrum mit internationaler Breitenwirkung, nicht zutraf (übrigens auch nicht für die Benediktinerabtei Seckau). Die kompetenten Zeitzeugen Floridus Röhrig als Historiker und Norbert Höslinger als langjähriger Sachwalter des Parsch-Erbes in Klosterneuburg berichten übereinstimmend, dass Parsch die Initiativen Raffelsbergers als „Affront" empfunden hatte und in der Folge „mit Salzburg nichts zu tun haben wollte"[34]. Da erst sieben Jahre später Bischof

[27] Siehe unten die These *Erstens* mit Anm. 54, 55 und 56.

[28] … und als solches von Pius Parsch selbst angedacht und konzipiert war.

[29] Vgl. oben Anm. 12 und unten die Thesen *Viertens* und *Fünftens,* bes. Anm. 62 und Anm. 65.

[30] Zu bedenken ist darüber hinaus, dass Parsch damals die Zeitschriften „Lebe mit der Kirche" (vorübergehend als finanziell bedingten Nachkriegsersatz für „Bibel und Liturgie"), sowie „Theologen-Gemeinschaft. Rundbriefe an Theologen" herausgab (früher bis 1934 außerdem „Liturgische Jugend", und bis 1939 und später wieder die „Kirchliche Wandzeitung"). Später sollte ab 1950 im deutschen Sprachraum noch das vom Deutschen Liturgischen Institut in Trier herausgegebene renommierte „Liturgische Jahrbuch" hinzukommen (vgl. auch Anm. 9).

[31] Es gibt nur indirekte Hinweise aus Teilnehmerlisten und erst 1954 eine erste protokollierte Intervention betreffend Teilnahme Klosterneuburgs (und Seckaus): Mitteilung von DDr. Robert Wentz (Österreichisches Liturgisches Institut).

[32] Mündliche Mitteilung des derzeitigen Leiters des Pius-Parsch-Instituts Dr. Dr. hc. Norbert Höslinger.

[33] FLIESSER (s. Anm. 12) 4; vgl. in diesem Heft oben S. 225.

[34] Stiftsarchivar, -bibliothekar und Kirchenhistoriker a.o. Univ. Prof. DDr. Floridus Röhrig im Gespräch am 4. Februar 2007; Röhrig ist sich ebenfalls keiner direkten diesbezüglichen schriftlichen Quelle bewusst. Prof. Dr. Dr. hc. Norbert Höslinger bestätigte dies ausdrücklich in einem (fernmündlichen) Gespräch am 9. Februar 2007. Parsch selbst nahm auch erst die 2. Konferenz der Österreichischen Liturgiekommission vom Oktober 1947 in einer Chroniknotiz zur Kenntnis (Lebe

Fliesser den Propst von Klosterneuburg, Generalabt Gebhard Koberger, „anlässlich des Hinscheidens von Parsch (sic!) den Wunsch zur Mitarbeit seines Hauses ans Herz gelegt" hatte und es in der Sitzung der Österreichischen Liturgischen Kommission vom 17. März 1954 einer ausdrücklichen Intervention des Wiener Diözesanvertreters Pfarrer Josef Ernst Mayers bedurfte, Klosterneuburg (ähnlich wie auch Seckau) – eigenartigerweise 6 Tage *nach* dem Tod Pius Parschs – nachdrücklich um die Mitarbeit in der Österreichischen Liturgischen Kommission am Salzburger Institut zu bitten, war die Verstimmung offensichtlich viel gewichtiger als zugegeben und hatte auch entsprechend lange gedauert.[35] Erst ab 1955 nahm endlich mit Prof. Petrus Tschinkel CanReg, dem designierten „Parschnachfolger", ein gewichtiger Vertreter des Stiftes Klosterneuburgs teil; ihm folgte dann 1959 bis 1991 Norbert Höslinger.[36]

Diese gesamte Gründungsphase war 1997 bereits einmal Gegenstand einer durchaus verdienstvollen Untersuchung[37], die unter dem Titel: „Im Dienst der Liturgie. Zum 50 Jahr-Jubiläum des Österreichischen Liturgischen Institutes, der Liturgischen Kommission für Österreich und der Zeitschrift ‚Heiliger Dienst'" veröffentlicht wurde.[38] Der als Erstinformation interessante Beitrag ist aber in mehreren Punkten heute ergänzungsbedürftig. Er läuft – wohl unbeabsichtigt – einigen Irrtümern auf, von denen etliche durch die Forschung der letzten Jahre relativiert werden konnten.[39] Unbeabsichtigt wird er damit aber zum Zeugen für die eben beschriebene komplexe und in vielem missverständliche Situation von damals. Dem nachzugehen, erweist sich für eine Klärung hilfreich. Einige Beispiele verdeutlichen dies sofort[40]:

(1) Beispielsweise heißt es hier, Parsch „ruft" nach Volksliturgie und „fand ein Echo in der liturgischen Bewegung"[41]. Das ist zumindest ungenügend, wenn schon nicht

mit der Kirche 14 [1947] 49), und schweigt über die Salzburger Gründung, während er im April 1948 die Gründung des Deutschen Liturgischen Instituts in Trier sehr wohl vermerkt (14 [1948] 189). Erst in einem darauf erschienenen Beitrag: „Liturgische Bewegung eine Weltbewegung?" (14 [1948] 210–216, hier 212) scheint das „Institutum liturgicum" als liturgisches Zentrum endlich auf. Parsch selbst verweigerte die Teilnahme an den Salzburger Konferenzen, entsandte jedoch Dr. Johann Zabel in den Jahren 1947–1949, danach war Klosterneuburg bis zum Tode Parschs 1954 überhaupt nicht vertreten. Die Weigerung Parschs, an den Sitzungen teilzunehmen, führt Raffelsberger in der Eröffnungsrede der Oktoberkonferenz 1947 auf eine Entschuldigung Parschs wegen „seines noch immer sehr geschwächten Gesundheitszustandes" und strapaziöse Reisebedingungen zurück: Nun hatte Parsch in der Tat damals gesundheitliche Probleme, diese können aber nicht erklären, weshalb er selbst bis zu seinem Tod 1954 nie (und Dr. Zabel als Vertreter nur kurze Zeit) teilgenommen haben, also Klosterneuburg erst nach dem Tod Parschs ab 1955 wirklich vertreten war.

35 Protokoll der XII. Konferenz der Österreichischen Liturgischen Kommission am Institutum Liturgicum, 17. März 1954, Abschnitt III (Allfälliges), 6, sowie: Protokoll der XIII. Konferenz am 2. Juni 1955.

36 Siehe die Protokolle der Salzburger Konferenzen Nr. XIII (1955) bis XX (1959).

37 Als Verfasser zeichnet Albert Thaddäus Esterbauer.

38 HID 50 (1997) 252–262.

39 Vgl. u. a. die Ergebnisse des internationalen Parsch-Symposions 2004 (s. Anm. 15).

40 Der Beitrag enthält auch einige Ungenauigkeiten bzgl. historisch bekannter Fakten: (1.) *Der* „Markstein" zu Beginn der Liturgischen Bewegung war nicht das Motuproprio „Tra le sollecitudini" von Pius X. (und vor allem nicht von Pius XI.!) im Jahr 1903, sondern bereits die Gründung von Solesmes durch P. Guéranger. (2.) Das „Chorherrenstift Klosterneuburg" wird unter die Benediktinerstifte (sic!) gereiht. (3.) Die für die liturgische Erneuerung in Österreich so wichtige Abtei Seckau (OSB) hingegen fehlt in der Auflistung.

41 ESTERBAUER (s. Anm. 38) 252.

falsch, denn die Klosterneuburger Volksliturgische Bewegung ist selbst der von Parsch international ausgelöste zweite große Zweig[42] der Gesamtbewegung, der dann vom Konzil aufgegriffen und weitergeführt wurde[43] – vom historisierenden benediktinischen (ersten) Zweig der Liturgischen Bewegung hatte Parsch sich ja expressis verbis abgehoben[44].

(2) Der Benediktiner Raffelsberger mit dem Institut der Erzabtei St. Peter musste nicht erst die Bewegung in den Pfarren etablieren – dort war sie längst durch Pius Parsch und die Volksliturgische Bewegung von Klosterneuburg angekommen.[45]

(3) Völlig unkritisch wird auch Johannes Wagner in Anm. 4 übernommen, der das Überspringen der Bewegung von Abteien und Akademikerkreisen auf die Jugendbewegung als ihr eigentliches Ankommen in den Gemeinden feiert, sodass (erst durch sie) eine „gewaltige ‚volksliturgische Bewegung'" entstanden wäre.[46] Das stimmt in Elementen, bei weitem aber nicht fürs Ganze des deutschen Sprachgebietes.

(4) Raffelsberger, so liest man weiter[47], brachte Mitte der 40er Jahre eigene „liturgische Textbehelfe" heraus und hätte damit in Salzburg die Liturgische Bewegung vom Stillstand bewahrt, weil angeblich solche Textbehelfe damals „gänzlich fehlten" (sic!).[48] Dem steht historisch nachweislich die Tatsache gegenüber, dass die inzwischen in Millionenauflagen und in allen europäischen Sprachen erschienenen Texte und liturgischen Behelfe des bereits 1926 (!) von Parsch gegründeten „Volksliturgischen Apostolats Klosterneuburg" in ganz Österreich längst bekannt waren und hierzulande im Gebrauch der Gemeinden standen.[49] Verblüfft staunt man dann auch noch zu lesen, dass ausgerechnet mit dieser (eigentlich überflüssigen) Textproduktion die Notwendigkeit zur Errichtung des Salzburger Instituts begründet wird.[50]

(5) Aus einer solchen Konkurrenz musste notgedrungen auch eine anfängliche Unsicherheit im Selbstverständnis des Instituts folgen: einmal sollte die Gründung des Instituts sehr wohl der „hierarchisch gelenkten Entfaltung" der liturgischen Erneuerung dienen, ein andermal sollte es eben doch „keine offizielle Stelle" sein und wird als Initiative beschrieben, die „anderen Zentren" in Österreich „nicht übergeordnet ist" und „volle Freiheit" lässt.[51] Man fragt sich dann nach dem Warum einer offiziellen Österreichischen Liturgischen Kommission und des Strebens nach expliziter Anerkennung des Instituts als offizielles Kompetenzzentrum für Österreich, ausgerüstet

[42] MAAS-EWERD (s. oben in Anm. 16).
[43] Siehe oben Kapitel 2, Abschnitt (a).
[44] Vgl. z. B. PARSCH (s. Anm. 15) 24f.
[45] Siehe auch oben Kapitel 2. Esterbauer bemüht für sich J. P. Michael (in LThK^2) und Th. Maas-Ewerd (in LThK^3), (s. Anm. 38) bes. 254 und 252.
[46] Ebd. 252.
[47] Ebd. 255.
[48] Ebd., wegen der Kriegs- und Nachkriegsnotzeit wird betont; dennoch gab es die Textbehelfe von Parsch in den Pfarren.
[49] Das derartig bekannte historische Faktum bedarf eigentlich keines näheren Nachweises; vgl.: Mit sanfter Zähigkeit (s. Anm. 16), hier bes. 103–105 (Maas-Ewerd).
[50] A. Th. Esterbauer wörtlich: „Das gute Echo, das diese Texte fanden, führten zu Überlegungen, ein eigenes Institut zu gründen, das sich diesem Aufgabengebiet widmet" (s. Anm. 38) 255. Man liest demgegenüber von ganz anderen Aufgaben für das „Institutum Liturgicum" u. a. in der Ansprache Raffelsbergers in der Konferenz vom 2./3. Oktober 1947 (zit. Esterbauer wie in Anm. 38, hier 256), sowie im Gründungsbrief von Bischof Fliesser (s. Anm. 12).
[51] Ebd. 255 (hier auch unter Berufung auf F. Abendroth), und 256 (Raffelsberger, zit. HlD 1 [1947] 1/2, 5f.).

mit entsprechenden Befugnissen durch die Bischofskonferenz?[52] Jedenfalls erweckt die Darstellung in vielen Punkten den sachlich hinterfragbaren Eindruck, die Volksliturgische Bewegung in den Pfarren Österreichs hätte neben Klosterneuburg eines eigenen und neuen Instituts bedurft, um weiter wirken zu können.[53]

(c) Die Überwindung einer Irritation

Eine um Sachlichkeit bemühte Erklärungshypothese wird deshalb nach in der Sache selbst liegenden und historisch objektiven Gründen suchen müssen. Ich lege im Folgenden fünf Faktoren als Begründung vor, die bei allen menschlichen Ungereimtheiten der Gründung auch sachlich-inhaltlich standzuhalten scheinen und verifizierbar sind. Sie betreffen auf den ersten Blick zwar vorwiegend die Gründung des Instituts insgesamt, als dessen offizielles Organ aber ursächlich auch die Zeitschrift „Heiliger Dienst":

Erstens: Zwei Richtungen liturgischer Erneuerung

Einen ersten Grund wird man im Unterschied beider Zentren sowohl der Richtung als auch dem Grad ihrer Wirksamkeit nach sehen können. Während Klosterneuburg als Reformzentrum im zielstrebig-dynamischen und liturgietheologisch reflektierten Wirken Parschs die Sache der „Volksliturgie" als solche konsequent von innen her verfolgte und darin „charismatisch" eine umfassend geistliche Erneuerung der Kirche anzielte, lag das Bemühen Raffelsbergers vielmehr organisatorisch-koordinierend auf der Ebene der offiziellen amtlichen und ortskirchlichen Struktur, in welcher die liturgische Erneuerung durch das vorangehende Wirken Parschs zunehmend an Boden gewonnen hatte[54], denn: „Pius Parsch

[52] Ebd. 256. Die offiziellen Befugnisse durch die Bischofskonferenz waren bereits am 2. Oktober 1946 zugleich mit der bischöflichen Anerkennung der Errichtung des „Institutum Liturgicum" erteilt worden. Dabei spielt es keine Rolle, dass die Bischöfe damit kein rechtliches Organ der Bischofskonferenz, sondern eine offiziöse Arbeitsstelle ihres Liturgiereferenten errichteten: immerhin hatte der bischöfliche Liturgiereferent von Anfang an den Vorsitz der zentralen Liturgischen Kommission (Konferenz) und der Institutsleiter fungierte ex offo als Sekretär derselben und immerhin hatte die Bischofskonferenz dem Institut ja auch offizielle Befugnisse übertragen. Daraus erhellt, dass das Bemühen Raffelsbergers von Anfang an – also schon deutlich *vor* den 1947 öffentlich gewordenen Schritten – klar darauf angelegt war, für Salzburg diesen offiziellen Kompetenzstatus zu fordern; und dieser wurde nicht erst hinterher gewährt: Raffelsberger hatte sich im Gegenteil von sich aus und von vornherein den Bischöfen zu dieser Initiative angeboten (übrigens auch nicht umgekehrt; vgl. oben Anm. 12). Daher ist das Institut (auch unabhängig von seinem selbstgesetzten offiziösen Anspruch) nicht die natürliche Entwicklungsfolge einer charismatischen Basisunternehmung „von unten", die ggf. *später* auch eine amtliche Bestätigung gefunden hätte, sondern letztlich eine organisierte Konstruktion „von oben" im Zusammenspiel von Erzabtei und Bischöfen, freilich unter der treibenden Kraft Raffelsbergers. Diese Feststellung schmälert natürlich nicht die nachfolgenden Verdienste des Instituts, auch nicht die seiner Zeitschrift „Heiliger Dienst".

[53] Als Referenzadresse für Teil I kann der Beitrag Esterbauers daher weiter nicht herangezogen werden (dies gilt jedoch nicht für Teil II; siehe dort).

[54] Vgl. oben. – Ordensgeschichtlich ereignet sich damit ein interessantes Umkehrungsphänomen: spirituell ursprünglich auf Seiten des Charismatischen der Kirche stehende (Benediktiner-)Mönche engagieren sich für die Liturgie nun auf der kirchenamtlichen Ebene, während die von vornherein im Amt stehendenden, zu manchen Geschichtsperioden sogar als Teil der Amtsstruktur selbst gesehenen Regularkanoniker (Chorherren), charismatisch für die Liturgie wirken. Zum theologischen Eigenprofil der Regularkanoniker siehe: A. REDTENBACHER, Zukunft aus dem Erbe. Charisma und Spiritualität der Augustiner-Chorherren im Licht des II. Vatikanischen Konzils. Wien 1984 (2. Auflage in Vorbereitung).

hat das historische Verdienst, dass er die Liturgische Bewegung in das Volk getragen hat. Hier war sie auf ihrem ureigensten Gebiet" (Landersdorfer).[55] „Während anderswo die Liturgische Bewegung lange Zeit auf Studierende und Akademiker beschränkt blieb und der Gefahr des Ästhetentums nicht immer entging, ist es Pius Parsch zu danken, dass in Österreich zuerst der Durchbruch ins Pfarrleben erfolgt ist; erst erheblich später ist ein ähnlicher Vorgang in Deutschland und Frankreich festzustellen" (Jungmann).[56] Salzburg „besetzte" also gleichsam das von Parsch längst bestellte Ackerfeld in Österreich. Fortan sollte der Erneuerungsprozess in den Pfarren von Salzburg aus offiziell und amtlich gesteuert werden.

Zweitens: Entlastung für Pius Parsch

Zwar unbeabsichtigt, war es für Parsch – wenn auch fürs Erste ärgerlich – letztlich von sachlich großem Vorteil, dass sein eigenes Bemühen um die Liturgie nun ohne sein Zutun und gleichsam „wie von selbst" in Salzburg einen zusätzlichen und institutionell abgesicherten Rahmen fand, durch den es die Leitungsebene der Ortskirche erreichte, während er selbst seine Sache (bei allem Praxisbezug) inhaltlich und grundsätzlich weiter vorantreiben konnte.

Drittens: Verstärkter biblischer Schwerpunkt

Parsch hatte seinen Wirkradius nach dem Krieg zunehmend mehr auf die Bibel ausgeweitet.[57] Nach der Rückkehr aus der Gemeindepastoral der Wiener Großstadtpfarre Floridsdorf, seinem Exil während der Zeit der nationalsozialistischen Terrordiktatur[58], war er an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Klosterneuburg[59] auf den Lehrstuhl für Neutestamentliche Bibelwissenschaft gewechselt und gründete 1950 das „Klosterneuburger Bibelapostolat"[60], aus dem postkonziliar das „Österreichische Katholische Bibelwerk" hervorging[61]. Hätte er die offiziösen Aufgaben des „Institutum Liturgicum" mit übernehmen müssen, wäre sein breites biblisches Engagement mit diesem beachtlichen Umfang wohl nicht möglich gewesen.

[55] Der Liturgiereferent der Fuldaer Bischofskonferenz Simon Konrad Landersdorfer OSB, Brief vom 15. Juni 1964 [Archiv des Pius-Parsch-Instituts], veröffentlicht in: N. HÖSLINGER, Pius Parsch in der Sicht seiner Zeitgenossen. Eine Dokumentation. In: Mit sanfter Zähigkeit (s. Anm. 16) 281–296, hier 228.

[56] J. A. JUNGMANN, Pius Parsch †. In: GrEnt 9 (1953/54) 220.

[57] Siehe auch: A. STÖGER, Pius Parsch und die Bibelbewegung. In: Mit sanfter Zähigkeit (s. Anm. 16) 120–154.

[58] M. BITTNER, Parsch in einer Großstadtpfarre (1941–1946) [Pius Parsch in der Pfarre Floridsdorf]. In: Ebd. 194–198.

[59] Das Stift Klosterneuburg, seit alters ein ausgewiesener Wissenschaftsstandort, ist seit 1796 auch Träger einer Philosophisch-Theologischen Hochschule, die 1971 mangels Hörer zwar stillgelegt wurde, deren staatliche und kirchliche Anerkennung aber rechtlich weiter besteht.

[60] Vgl.: Zeittafel über das Leben und Wirken von Pius Parsch, in: HlD 58 (2004) 113f.

[61] In Folge des Zweiten Vaticanums errichtete die Österreichische Bischofskonferenz unter Kardinal Franz König im Stift Klosterneuburg das ÖKB als kirchliches Institut; der entsprechende Beschluss der Bischöfe war noch während des Konzilsgeschehens auf der Konferenz vom 17./18. März 1964 gefallen; vgl. N. HÖSLINGER, Das Fortleben des Werkes in Klosterneuburg. In: Mit sanfter Zähigkeit (s. Anm. 16) 305–320, hier 311f. Direktor des ÖKB ist dzt. der Neutestamentler und em. Rektor des Österreichischen Hospizes in Jerusalem Msgr. Dr. Wolfgang Schwarz; Gründungsdirektor war Prof. Dr. Dr. hc. Norbert Höslinger CanReg.

Viertens: die Persönlichkeit Parschs

Bei aller persönlichen Bescheidenheit und trotz seiner offenkundigen Begabung zu effizient-zielorientiertem Handeln wird ihm nachgesagt, er sei ein völlig, bisweilen ans Unkluge grenzend „unpolitischer" Mensch gewesen, der auch vor Romkritik nicht zurückschreckte. Dennoch bleibt die klare Option der österreichischen Bischöfe für Salzburg rätselhaft.[62] Vermutlich hatte man vor der durchschlagenden Dynamik Parschs, seiner geradlinigen Konsequenz und der fallweise offenen Romkritik allzu großen Respekt, obwohl der Wiener Kardinal Theodor Innitzer auf seiner Seite stand und die Leistungen Parschs auch öffentlich zu würdigen wusste. Es verwundert nicht, dass die kirchenamtliche Ebene (die ohne „politisches" Handlungsgeschick, ohne Kompromissbereitschaft und ständige „Kleindiskussionen" über Fragen, die eigentlich liturgisch längst geklärt waren, nicht durchkommt) ihn nur sehr bedingt interessierte. Vermutlich hätte er von sich aus den Bischöfen auch nie einen Vorschlag zur offiziellen „Institutionalisierung" seines Werkes vorgelegt, weil er in eigener Sicht – wohl objektiv zurecht – von der öffentlichen Wirksamkeit und Anerkennung seiner Sache ohnehin überzeugt war. Wie oben schon bemerkt[63], hätte ihn ein stärker kirchenamtliches Engagement an der Weiterentwicklung seiner Ziele behindert – auch bezüglich seiner Zeitschrift, die ja „Bibel *und* Liturgie" umfasste. Salzburgs „Heiliger Dienst" stand demgegenüber von Anfang an im unmittelbaren Dienst der zwar nun zunehmend offiziell akzeptierten, aber gerade deshalb auch reglementierten Wirkungen der Volksliturgischen Bewegung. Die ersten Jahrgänge der Zeitschrift sind denn auch der direkte Spiegel dieser liturgiegeschichtlichen Etappe.

Fünftens: geographisch-politischer Faktor

Nimmt man die folgende politisch-geographische Vermutung hinzu, kommt man mit einem auf den ersten Blick unbeachteten zeitgeschichtlichen Detail auf einen fünften Faktor. Ob nämlich im Österreich der unmittelbaren Nachkriegszeit (1945 bis 1955) auch die östliche Lage Klosterneuburgs in der russischen Besatzungszone für die Gründung eines Instituts im westlicheren Salzburg eine Rolle spielte, kann immerhin vermutet werden.[64] Möglicherweise war es für die Bischöfe und Liturgieverantwortlichen der Diözesen von praktisch-politischer Bedeutung[65], das kirchenamtliche Liturgiezentrum Österreichs in einer durchlässigeren, von der Mehrzahl der Betroffenen leichter erreichbaren Westzone und mit Blick auf die unsichere politische Zukunft des Landes nicht ausgerechnet im kommunistischen Machtbereich positioniert zu wissen[66]. Selbstredend mitbetroffen wären Erscheinungsort und Redaktionssitz von „Heiliger Dienst".

Die anfänglichen Irritationen zwischen Adalbero Raffelsberger und Pius Parsch gelten heute als überwunden und stellen keinerlei Schwierigkeiten mehr für das liturgiepastorale Wirken in Österreich dar. Klosterneuburg und Salzburg arbeiten gegenwärtig in vielen Punkten vorbildlich zusammen.[67]

[62] Möglicherweise finden sich in den Protokollen oder Archivakten der Österreichischen Bischofskonferenz nähere Hinweise zur Begründung der Option für Salzburg; dem wäre noch nachzugehen. Zum Beschluss der Bischofskonferenz (am 2. Oktober 1946) s. oben: Anm. 12 und Anm. 52.

[63] In den Thesen *Zweitens* und *Drittens*.

[64] N. Höslinger am 9. Februar 2007 (s. Anm. 34).

[65] Dies wäre ein Entlastungsargument für die rätselhafte Option der Bischöfe für Salzburg; vgl. oben These *Viertens* und Anm. 35.

[66] Der Abzug der russischen Besatzungsmacht war 1947 noch nicht vorhersehbar.

[67] So ist einerseits der derzeitige Salzburger Institutsleiter P. Mag. Winfried Bachler OSB Mitglied der „Liturgie-wissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg" sowie des Herausgebergremiums

3. Auf dem Weg zum Zweiten Vatikanischen Konzil

(a) Theologische Voraussetzungen und liturgische Konsequenzen

Zeitgleich zum Kontext dieser fünf Faktoren entsteht „Heiliger Dienst" auch im historischen Rahmen der unmittelbaren Vorkonzilszeit: bis zur Konzilsankündigung am 25. Jänner 1959 durch Johannes XXIII. war es wenig mehr als ein Jahrzehnt, bis zur Konzilseröffnung am 11. Oktober 1962 gerade noch anderthalb Jahrzehnte. Bekanntlich reichte der lange Weg zur Liturgiekonstitution des nahenden Konzils aber erheblich weiter zurück: Sein Anfang lag bereits im 19. Jahrhundert im Erwachen der Liturgischen Bewegung – markiert durch die Benediktinergründung Solesmes unter Abt Prosper Guéranger.[68] Jedoch auch dieser Anfang war schon Frucht eines noch tiefer zurückreichenden und vielschichtigen theologischen Erneuerungsprozesses[69], der sich in theologiegeschichtlicher Retrospektive weit über die Fragen der Liturgie hinaus erstreckte. Es kam endlich – ganz kurz gesagt – zu einer neuen, von den Quellen her erneuerten Theologie[70], deren Erkenntnisse in ursächlicher Wechselwirkung zur Liturgischen Bewegung standen und die schließlich vor und auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil in eine umfassende Erneuerung von Theologie, Liturgie und Kirche mündeten. „Heiliger Dienst" gibt ein gutes Zeugnis, wie sich dieses neue Denken in den Bestrebungen der Liturgieerneuerung damals sichtbaren Ausdruck verschaffte. Dies war die glückliche Konsequenz aus der Mitarbeit zahlreicher kompetenter wie prominenter Autoren sowohl aus dem akademisch-universitären Umfeld, als auch aus der Praxis der liturgischen Erneuerung. Ihre Beiträge erreichten oftmals beachtliches theologisches Niveau, spiegelten aber auch konkrete Kompetenz und Aktualität in der liturgischen Reformarbeit wieder. Das vertiefte sich nochmals, als nach dem Tod Raffelsbergers 1952 die Schriftleitung an das Tandem Pater Dr. Anselm Schwab OSB[71] und Univ.-Prof. Pater Dr. Thomas Michels OSB[72] überging. Die großen Themen der bis an die Schwelle des Konzils geführten liturgischen Reformdebatte sind in den Jahrgängen dieser Phase[73] deutlich zu erkennen. Ein folgender Themenquerschnitt[74] versteht sich als Auswahl der wichtigeren in „Heiliger Dienst" kommentierten Ereignisse und der bedeutenderen Diskurse bis zum Erscheinungsjahr 1961 unmittelbar vor dem Konzil. Dabei werden die Auswahlbeiträge und ihre Autoren nur mit Thema[75] und Nachnamen angeführt; die vollständigen bibliographische Angaben finden sich im Registerband der Jahrgänge 1 (1947) bis 50 (1996)[76] und im Folgeregister der Jahrgänge 51 (1997) bis 60 (2006) im vorliegenden Jubi-

der Reihe „Pius-Parsch-Studien. Quellen und Forschungen zur Liturgischen Bewegung"; anderseits ist der Klosterneuburger Chorherr und Liturgiewissenschaftler Dr. Andreas Redtenbacher CanReg Mitglied der Redaktion „Heiliger Dienst" und Vorsitzender der Österr. Liturgiereferentenkonferenz am Österreichischen Liturgischen Institut.

68 Dom Prosper-Louis-Pascal Guéranger OSB: 4.4.1805–30.1.1875.

69 Auf den Gebieten der Bibelwissenschaft, Patristik, Geschichte der frühen Kirche, Geschichte des Mönchtums, Ekklesiologie, Geschichte der Liturgie, nicht zuletzt auch der Pastoraltheologie.

70 Insbesondere durch die „nouvelle théologie" des französischen Sprachraums.

71 Pater Dr. Anselm Schwab OSB, 3.6.1910–23.5.1983.

72 O. Univ.-Prof. Pater Dr. Thomas Michels OSB, 28.10.1892–13.1.1979; 1917 in Maria Laach zum Priester geweiht, habilitierte er sich 1929 in Salzburg für Liturgiewissenschaft, Patrologie und Religionsgeschichte (vgl. E. VON SEVERUS, Gloria Dei vivens homo. P. Thomas Michels zum Gedächtnis. In: HlD 33 [1979] 77–79).

73 Die Jahrgänge I (1947) bis XV (1961).

74 Erhoben aus der vollständigen Durchsicht der Bände der zit. Jahrgänge.

75 Teilweise auch in Kurzform.

76 Erstellt von a.o. Univ.-Prof. Dr. Erich Renhart (Graz).

läumsheft[77]. Mit den beiden verdienstvollen Registerarbeiten ist „Heiliger Dienst" in allen 60 bisher erschienenen Jahrgängen vollständig dokumentiert.

(b) Wichtige Ereignisse und Dokumente vor dem Konzil

Die Gründung

Ausführlich werden im ersten Heft die Gründungen „Institutum Liturgicum" (Bischof Fliesser), „Heiliger Dienst" und „Österreichische Liturgische Kommission" (Raffelsberger) dargelegt. Solche strukturellen Neueinrichtungen zur Förderung des liturgischen Lebens und der liturgischen Erneuerung waren international gesehen für diese Zeitperiode charakteristisch und reihen sich daher ohne weiteres in die liturgiegeschichtliche Großraumlage von damals ein. In den kommenden 15 Jahrgängen wird dann regelmäßig und relativ ausführlich über Themen und Ergebnisse der weiteren *Sitzungen der Liturgischen Kommission* berichtet, um – klugerweise – die Mitarbeiter in Diözesen und Pfarren gleich von Anfang an in die Detailschritte der Liturgieerneuerung einzubinden. Leider endet diese informative redaktionelle Einrichtung schon mit dem Jahrgang 1961 unmittelbar vor dem Konzil.[78] Aufschlussreich – auch betreffend Selbstverständnis des Salzburger Instituts[79] – ist der Überblick, den Raffelsberger 1949 unter dem Titel *„Zur österreichischen Arbeit"* gibt, ähnliche Beiträge aus seiner Feder finden sich in einigen der folgenden Jahrgänge, jedoch nicht regelmäßig.

Liturgische Kongresse und Studientagungen

Zeitgerecht nehmen relativ breiten Raum Berichterstattungen und Kommentare zu den *Internationalen Liturgischen Kongressen* und Studientreffen ein: I. Deutscher Liturgischer Kongress Frankfurt (1950, Aengenvoort), I. Internationales Studientreffen Maria Laach (1951, Raffelsberger), II. Internationales Studientreffen Odilienberg/Elsaß (1952, Wagner), III. Internationales Studientreffen Lugano (1953, Schwab), sowie die vier weiteren Internationalen Liturgischen Studientreffen (in: Löwen, Assisi, Montserrat, München), II. Deutscher Liturgischer Kongress München (1955, Schwab), I. Internationaler Pastoralliturgischer Kongress Assisi/Rom (1956, Repper, Schneider, Verdroß), Internationale Studienwoche über Mission und Liturgie Nijmegen (1957, Bruggisser), um nur ganz wichtige zu nennen. Dazu kommen mitunter bedeutende mit *kirchenmusikalischen und kunstbezogenen Themen*, sowie etliche national ausgerichtete, aber für Teilnehmer anderer Länder offene Veranstaltungen. Zugleich besticht die Zeitschrift dieser Jahre durch auffallend viele Lageberichte über den Stand der liturgischen Erneuerung in anderen Nationen und Kontinenten. Der Blick über die Grenzen war als informative internationale Vernetzung in der Berichterstattung zweifellos eine Stärke von „Heiliger Dienst", die gegenwärtig weniger ausgeprägt ist.[80] Die bemerkenswerte Internationalität spiegelte die typische vorkonziliare Aufbruchsstimmung dieser Zeit, die dann – voll wirksam geworden auf dem Konzil – die Kirche ihr weltweites Gesicht finden ließ, die vorkonziliaren Bemühungen um die Liturgiereform haben daran ihren Anteil.

[77] Erstellt von DDr. Robert Wentz (Salzburg) und veröffentlicht im vorliegenden Heft (vgl. unten S. 241–280).

[78] Es wäre lohnend, diesen redaktionellen Brauch in komprimierter Form zukünftig wieder neu zu beleben.

[79] Vgl. oben die „Liturgiegeschichtliche Einordnung der Gründungsphase" in Kapitel 2.

[80] Auch diese Erkenntnis könnte als Denkanstoß für die zukünftige redaktionelle Arbeit dienen.

Römische Verlautbarungen

„Heiliger Dienst" muss sich naturgemäß als offiziöses Organ für Liturgie auch mit dem auseinandersetzen, „was aus Rom kommt": nach dem Erscheinen der wichtigen *Enzyklika „Mediator Dei"* präsentierte Raffelsberger sie zwar in einer dreiteiligen Serie, in weiterer Folge findet dann außer einem Aufsatz von Beauduin leider keine tiefere Diskussion und Aufarbeitung mehr statt. Dagegen wird öfter auf Themen aus dem *Pontifikat Pius X.'* zurückgegriffen, z. B.: „Vom Auftrag zur Erfüllung – das Reformwerk Pius X." (Kusche), „Das Frühkommuniondekret Pius X." (Kusche) und mehrmals wird auch zur *Brevierreform* Stellung genommen (Capelle, Schneider). Aus heutigem Wissensstand erstaunlich spät wird die zentrale Frage der *Osternacht- und Karwochenreform* in „Heiliger Dienst" erst dann ausführlich diskutiert, als die langersehnten römischen Dekrete der Jahre 1951 und 1955 bereits vorliegen. Während die anderen liturgischen Reformzentren und Publikationsorgane des deutschen Sprachgebietes seit Jahrzehnten darum kämpfen (darunter federführend Pius Parsch in Klosterneuburg: „Gebt uns Ostern wieder!"), erscheint Salzburg vorsichtiger: erst nach dem offiziellen Erscheinen der Dekrete der Ritenkongregation über die Osternacht (1951) und die Wiederherstellung des Karwochenordo (1955) wird ab Jahrgang 1952 das Thema expressis verbis und in der Folge ausführlich aufgegriffen (Antonelli, Baumann, Bonell, Drinkwelder, von Gardener, Löw, Michels, Raffelsberger, Reetz, Schwab u. a.). Andere wichtige römische Dokumente werden ebenfalls nicht nur dargestellt, sondern mitunter auch ausführlicher besprochen. Die wichtigeren darunter waren: die Unterweisung des Heiligen Offiziums an die Ordinarien über die *kirchliche Kunst* (1952, Weißenhofer), das Dekret über die *Vereinfachung der Rubriken* von 1955 (1956, Schneider), das Dekret *über den Tabernakel* (1957, Löw), ein *Direktorium für die Messe* (1957, Lercaro, Schwab); die Erklärung der Ritenkongregation über die *Form der Paramente* (1957, Schwab); die *„Instructio de sacra musica et sacra liturgia"* (1958, Antonelli, Löw), das *Motu Proprio Johannes XXIII.'* über die Approbation des neuen Corpus des römischen Breviers und Missales (1960, Löw) mit dem gewichtigen Generaldekret des neuen *„Codex rubricarum"* (1960, Löw), auf Grund dessen u. a. noch unmittelbar vor dem Konzil am 23. Juni 1962 eine neue Editio typica des Missale Romanum erschien; die Instruktion der Ritenkongregation zur *Neuordnung der Proprien* (1961, Pfab). Vieles davon ist Ausdruck des präkonziliaren Ringens zwischen ausgesprochen konservativen Kräften der Kurie, teilweise kundigeren Kräften der Reformkommission Pius XII.' und den entschlossenen Kräften der heraufziehenden Erneuerung aus der Inspiration der Liturgischen Bewegung. Obgleich in etlichen Beiträgen das nahende Konzil bereits vernehmbar wird, mutet es aus heutiger Sicht verschämt an, wenn „Heiliger Dienst" erstmals 1961 auch einen expliziten Bericht über *vorbereitende Konzilsarbeiten* (Subkommission in Freiburg) bringt. Im Übrigen wird an den Autorennamen deutlich, dass die Redaktion in vielen Fällen darauf Wert gelegt hat, offiziellere Materien in der Bearbeitung möglichst auch offiziellen, oft römischen Autoren, zu überlassen.

(c) Theologie der Liturgie und pastoralliturgische Praxis vor dem Konzil

Einen guten Volumensteil der vorkonziliaren Jahrgänge nimmt die Behandlung von Grundsatzfragen zur Liturgie ein, die – oft deutlicher als die in (b) genannten Ereignisse und Dokumente, und je länger je mehr – durch die Feder qualifizierter theologischer Autoren ausführlich und kompetent behandelt werden. Erfreulich zeigt sich dabei, dass „Heiliger Dienst" den Weg des bloßen Werkblattes verlässt und nicht mehr nur unmittelbar anstehen-

de pastoralliturgische Reformfragen aufgreift, sondern immer mehr in die Tiefe liturgietheologischen Denkens vordringt und damit die Voraussetzungen der damaligen Reformen deutlich machen kann. Das Praxisblatt gewinnt an theologischem Profil hinzu und wird erst dadurch zum wirklichen Spiegelbild einer liturgiegeschichtlichen Epoche. Jedenfalls ist damit die für die Zeitschrift auch heute typische Balance zwischen Liturgiepastoral und Liturgiewissenschaft gewonnen. Wichtigere Schwerpunktthemen der vorkonziliaren Jahrgänge decken sich zugleich mit Themen der vorbereitenden und späteren eigentlichen Konzilsarbeit. Es verwundert nicht, dass dieselben Themen in dieser Phase oft mehrmals und unter verschiedenen Titeln auftreten, auch bisweilen Jahrgänge übergreifend.[81] Diese werden hier daher bezüglich ihres Titels meist thematisch zusammengefasst ausgewiesen.

Grundfragen der Liturgietheologie und Liturgiespiritualität:

Dogma und Liturgie (Hopfenbeck); Liturgie – eine lebendige Theologie (Reetz); Liturgie und Liturgiebegriff: Definition, Hierarchie und Tradition (Beauduin); Das Bild Gottes nach dem Zeugnis der Liturgie (Leist, Umberg); Heiliger Geist und Liturgie (Baumann, Pinsk); Neuschöpfung in Christus (Baumann); Unser Christusopfer (Zanetti); das Mysterium der Erfüllung und der Entscheidung (Michels); Des Herren Kommen in Niedrigkeit und Herrlichkeit (Drinkwelder); Reich und Reichtum des Wortes (Baumann); Einheit im Glauben durch die Liturgie (Lehner); Fest als Anbruch der Endzeit (Leist); Begegnung mit Gott im Beten der Kirche, auch: Liturgie – die Frömmigkeit der Kirche (Hildebrand); Liturgie und Mission (Heim, Jungmann, Mayer, Michels); Gottesdienst und Nächstendienst, auch: Liturgie und Brüderlichkeit (Dillersberger); Psychologie und Liturgie (Betschart, Nass)

Grundfragen und Geistigkeit der Liturgiereform:

Zentrale theologische, pastorale und spirituelle Aussagen finden sich auch anlässlich der Darstellungen theologischer Reformmotive unter den Stichworten: „Geist der Liturgie" (Solignac); „Zeitlich-zeitlose Reform" (Michels); „Äußerer oder innerer Gottesdienst" (Drinkwelder, Reetz); „Liturgiebegriff und liturgische Erneuerung" (Raffelsberger); „Aktive Teilnahme" (Drinkwelder), sowie: „Das rechte Verhältnis von Liturgiepflege und Seelsorge" (Mayer); „Lebt die Pfarre als Gemeinde?" (Simmerstätter); und die „Grundsätze der liturgischen Erziehung" (Brugisser).

Theologie und Feier einzelner Sakramente:

In geschichtlicher oder theologischer Perspektive werden ausführlicher nur behandelt: Eucharistiefeier, Hochgebet, Konzelebration (Amon, Beauduin, Bonell, Gamber, Jungmann, Michels); Taufe (Baumann, Wevers); Bischofs- und Priesterweihe (Drinkwelder); Eheschließung (Schneider); dazu reihen sich noch Studien zur ostkirchlichen Begräbnisfeier (Gardner) an.

Fragen der Liturgiegestalt:

Kultsprache bzw. Muttersprachlichkeit der Liturgie (Bonell, Heim, Reetz, Zagiba); Kunst und Kult (Ballmann, Lercaro); Der Altar (Roguet); Kirchenbau (Birchler); Moderner Kirchenbau im Geiste der Liturgie (Kramreiter, Meyer); Moderne Kunst im sakralen Raum (Betschart, Waltenspühl). Musikalische Fragen zur Liturgie (Drinkwelder, Kosch, Pretzenberger, Raffelsberger, Roder, Wolf).

[81] Daher werden hier die Themen im Einzelnen ohne Jahrgangsangabe vorgestellt.

Fragen der praktischen Reform:

Alle übrigen, hier nicht einzeln auszuweisenden Beiträge betreffen vornehmlich die konkret-praktische Seite der Liturgiereform bzw. den in „Heiliger Dienst" als „Werkraum" bezeichneten Bereich. Wichtigste Beispiele sind: Kalenderreform, Herrentag, Osterurkunde an der Osterkerze, Fronleichnamsfeier, Hochamtsfragen, Laien-, Schwestern- bzw. Gemeindestundengebet, Übertragung liturgischer Texte, Perikopenfragen, Fürbitten, Rosenkranzgebet, Körperhaltungen und Bewegungsgestaltungen, Gebrauch der Technik, Fernsehübertragungen, Frauen in der Liturgie, Jugend und Liturgie.

Einzelne Spezialfragen (hier nur Kurztiteln):

Pfingsten im AT und NT; Quadragesima im 4. Jahrhundert; Maria in der Liturgie; Herz Jesu und Liturgie; Rom – Byzanz – Moskau; Ikone als Kultbild der Ostkirche; Priester und Ostern; Priester und Volk.

4. Wort zum Schluss

Der Blick in die Geschichte der Zeitschrift macht (trotz einzelner oben aufgezeigter Defizite) deutlich:

1. „Heiliger Dienst" wurde geboren und geprägt in der markanten Phase der Volksliturgischen Bewegung zwischen dem Zweiten Weltkrieg und dem Konzil.
2. „Heiliger Dienst" bewegte sich mitten in der theologischen Debatte vor dem Konzil und beteiligte sich thematisch am damaligen Liturgiediskurs.
3. „Heiliger Dienst" weiß sich der Balance zwischen Liturgiepastoral und Liturgiewissenschaft verpflichtet.
4. „Heiliger Dienst" wendet sich primär an Multiplikatoren und Liturgieverantwortliche in Pfarrgemeinden und Diözesen.
5. „Heiliger Dienst" steht für die offizielle Seite der Reform und ist das offiziöse Liturgieorgan der Kirche Österreichs.

Die bewegte Geschichte der Zeitschrift „Heiliger Dienst" – beginnend mit der dramatischen Anfangsphase mitten in der Zeit der Volksliturgischen Bewegung über ihre charakteristische Profilierung als Forum zwischen Liturgiepastoral und Liturgiewissenschaft bis hin zum Ringen um eine umfassende Liturgiereform an der Schwelle zum Zweiten Vatikanischen Konzil – ist zugleich der schriftlich geronnene Ausschnitt einer aufregenden Etappe der Liturgiegeschichte selbst. „Heiliger Dienst" hat mit einer – heutige Auflagenzahlen berücksichtigend – doch zahlreichen und vor allem stabilen Leserschaft einen festen Boden unter den Füßen gewinnen und sich unter nicht wenigen einschlägigen Fachorganen behaupten können. Der Grund dafür wurde bereits vor dem Konzil gelegt. Durch die damals schon erreichte Breitenwirkung ist die Zeitschrift selbst zu einem Handlungsfaktor im liturgischen Erneuerungsgeschehen geworden und schrieb so selbst ein gutes Stück Liturgiegeschichte mit. Das gilt auch für die Jahrgänge der kommenden Zeit.

Über diese wird folgend in den Kapiteln (5), (6) und (7) des II. Teils gehandelt, der im kommenden Jahrgang 61 (2007) – voraussichtlich in Heft 2 – erscheinen wird:

Vom Zweiten Vaticanum bis zur Gegenwart (1962–2006)

(5) Vom Konzil bis zum 25. Anniversarium von „Sacrosanctum Concilium"
(6) Über das 40. Anniversarium der Liturgiekonstitution bis zur Gegenwart
(7) Wort zum Schluss

Robert Wentz, Salzburg

60 Jahre im Dienst der Liturgie

*„Heiliger Dienst"-Register der Jahrgänge 51 (1997) – 60 (2006)**

Übersicht

1. Allgemeine Beschreibung 241

1.1 Bibliographisches 241
1.2 Verzeichnis der Jahrgänge 51–60 242
1.3 Verzeichnis der Redaktionsmitglieder (1997–2006) 242
1.4 Verzeichnis der Themenhefte 243

2. Verzeichnis zu den Abhandlungen und Beiträgen 244

2.1 Verzeichnis der Beiträge nach Autorinnen bzw. Autoren 244
2.2 Verzeichnis der Rezensionen 264
2.3 Personalia 270
2.3.1 In memoriam 270
2.3.2 Gruß- und Dankadressen 270
2.3.3 Portrait-Abbildungen 271

3. Verzeichnis der Abbildungen 271

4. Stichwortindex 273

1. Allgemeine Beschreibung

1.1 Bibliographisches

Titel:	Heiliger Dienst
Titel-Abk.:	HlD
Orientierung:	HlD ist eine Fachzeitschrift, die sich mit den Themenbereichen Liturgiewissenschaft und liturgische Praxis beschäftigt.
Herausgeber:	Österreichisches Liturgisches Institut, Salzburg, in Zusammenarbeit mit der Liturgischen Kommission für Österreich und den universitären liturgischen Instituten.

* Dieses Register setzt das Register der ersten 50 Jahrgänge fort, vgl.: Fünfzig Jahre im Dienst der Liturgie. „Heiliger Dienst" und „Liturgische Kommission für Österreich". Register 1 (1947) – 50 (1996) und Dokumentation. Erstellt von Erich Renhart – Robert Wentz. Hg. im Auftrag des Österreichischen Liturgischen Institutes. Graz – Salzburg 1997.

Schriftleitung: Mag. Winfried BACHLER OSB, DDr. Robert WENTZ
Erscheinungsweise: jährlich vier Hefte
Verleger: Verlag St. Peter, Postfach 113, A-5010 Salzburg
ISSN: 0017-9620
Adresse: Österreichisches Liturgisches Institut, Erzabtei St. Peter, Postfach 113, A-5010 Salzburg
Tel.: 0662/844576-84; Fax: 0662/844576-80
E-Mail: oeli@liturgie.at; Internet: www.liturgie.at

1.2 Verzeichnis der Jahrgänge 51–60

Jahrgang	Jahr	Erscheinungsweise	Paginierung
51	1997	H. 1–4	1–312
52	1998	H. 1–4	1–264
53	1999	H. 1–4	1–284
54	2000	H. 1–4	1–336
55	2001	H. 1–4	1–304
56	2002	H. 1–4	1–294
57	2003	H. 1–2, 3/4	1–304
58	2004	H. 1–4	1–352
59	2005	H. 1–4	1–288
60	2006	H. 1–4	1–

1.3 Verzeichnis der Redaktionsmitglieder (1997–2006)

Im Folgenden werden die Schriftleitung sowie die in den einzelnen Heften der letzten zehn Jahre verzeichneten Redaktionsmitglieder angeführt, ergänzt durch Angaben bzgl. der jeweiligen Dauer der entsprechenden Tätigkeit.

Schriftleitung:

Mag. P. Winfried BACHLER OSB 43 (1989) H. 3/4 –
DDr. Robert WENTZ 48 (1994) –

Redaktionsmitglieder:

P. Rupert SCHINDLAUER OSB 27 (1973) –
Mag. P. Winfried BACHLER OSB 43 (1989) H. 3/4 –
MMag. Albert Thaddäus ESTERBAUER 45 (1991) –
Dr. Gabriele MAX 55 (2001) –

Dr. Michael MAX 59 (2005) H. 3 –
em. Univ.-Prof. Dr. Franz NIKOLASCH 45 (1991) – 56 (2002) H. 2
Univ.-Prof. Dr. Rudolf PACIK 45 (1991) –
Dr. Andreas REDTENBACHER CanReg 45 (1991) – 47 (1993) H. 3; 52 (1998) –
Ao. Univ.-Prof. Dr. Erich RENHART 45 (1991) – 60 (2006) H. 2
Ass.-Prof. Dr. Frank WALZ 51 (1997) –
DDr. Robert WENTZ 48 (1994) –

1.4 Verzeichnis der Themenhefte

Jahrgang	Jahr	Heft	Thema
51	1997	1	Frauen und ihre Rolle in liturgischen Feiern
52	1998	1	Viele Gruppen – viele Messen – EINE Gemeinde (Symposium 1997)
52	1998	2	Liturgie und Volksfrömmigkeit
52	1998	3	Kirchenbau
53	1999	1	Liturgie als Heilsereignis? (Dokumentation eines Expertengesprächs)
54	2000	1	Getauft sein – Christ werden. Wege wachsenden Taufbewusstseins (Symposium 1999)
54	2000	2	Liturgische Musik
54	2000	4	Liturgie und Ökumene
55	2001	1	Die Schrift in der Liturgie (Symposium 2000)
55	2001	2	Liturgischer Kalender
55	2001	3	Liturgie und Pastoral im Umfeld von Sterben und Tod
56	2002	1	Gott loben in versöhnter Verschiedenheit – Ökumene und Liturgie (Symposium 2001)
56	2002	3	Initiation
56	2002	4	Zur sprachlichen Gestalt des Gottesdienstes
57	2003	1	Der tägliche Gottesdienst in der Gemeinde (Symposium 2002)
57	2003	2	Liturgische Tradition im Wandel der Zeit
57	2003	3-4	40 Jahre Liturgiekonstitution. Relecture und Zukunft

58	2004	1	Alttestamentliche und jüdische Glaubenserfahrungen in der christlichen Liturgie (Symposium 2003)
58	2004	2	Pius Parsch – Pionier liturgischer Erneuerung
58	2004	3	Kirchenraum und Liturgie im Spannungsfeld von Wandel und Bestand
58	2004	4	Tätige Teilnahme an der Liturgie: Wo stehen wir heute?
59	2005	1	Wege der Umkehr und Versöhnung (Symposium 2004)
59	2005	2	Liturgie und Sakralität. Zeichenhafte Begegnung mit dem Heiligen
59	2005	3	Aspekte zur ars celebrandi
59	2005	4	Die Vielfalt der Liturgie
60	2006	1	Anlass-Gottesdienste. Liturgische Feier zwischen theologischem Anspruch und pastoraler Wirklichkeit (Symposium 2005)
60	2006	2	Vom Schatz der Kirchenmusik
60	2006	3	Liturgie und Leben
60	2006	4	60 Jahre „Heiliger Dienst“

2. Verzeichnisse zu den Abhandlungen und Beiträgen

2.1 Verzeichnis der Beiträge nach Autorinnen bzw. Autoren

Im Folgenden werden die Autorinnen und Autoren alphabetisch aufgelistet und im Falle mehrerer Beiträge einer Autorin oder eines Autors chronologisch geordnet. Rezensionen sind in diesem Verzeichnis nicht enthalten, sie werden im Abschnitt 2.2 eigens angeführt.

Ausgewiesene Ordensbezeichnungen und Titel werden in das alphabetische Namensregister nicht aufgenommen.

Die kursiv gedruckten Zahlen weisen auf die Jahrgangsnummer hin, gefolgt von den Seitenzahlen.

ACHRAINER Katharina
Auf dem Land: Pfarre ohne Priester am Ort *52*, 7–9

AMES Richard
Gebetsschatz des Judentums *58*, 7–19

ANGENENDT Arnold
Wie ist Liturgie zu reformieren? *57*, 219–224

ANGULANZA Marianne
Bußpraxis in der Familie *59*, 58

ARINGER-GRAU Ulrike
Te Deum laudamus. Kompositionen für das Offizium und für Andachten von Wolfgang Amadeus Mozart und Johann Michael Haydn *60*, 111–122

ARZT Silvia
Inklusive Sprache in der Liturgie *51*, 75–78

AUMAYER M. Ruth
Die Vielfalt der Liturgie und die vielfältige Arbeit des pfarrlichen Liturgieausschusses. Ein Praxisbericht *59*, 257–263

BACHL Gottfried
Stationsgottesdienst: „Wasser des Lebens" *54*, 47–51

BACHLER Winfried
Neuer Erzabt in St. Peter. Erzabt Edmund Wagenhofer OSB folgt Erzabt Franz Bachler OSB als 86. Abt und 4. Erzabt von St. Peter *51*, 98–100

BACKOVSKY Bernhard
Pius Parsch und das Stift Klosterneuburg *58*, 100–103

BALL Matthias
Die Feier der Eingliederung Erwachsener. Zeitgemäß – adressatengerecht – benutzerfreundlich *56*, 154–164

BAUERNFEIND Hans
Metakultur Kirche und Kultur der Welt oder: Wie Liturgie heute gelingt. Ein Bericht über das V. Passauer Symposion „Liturgie und Ökumene" *54*, 310–317

BÄUMER Regina
Mitteilung statt Wiedergabe. Zum Sinn sprecherischer Inszenierung biblischer Texte im Gottesdienst *56*, 287–291

BAUMGARTNER Konrad
„Dass wir den Übergang bestehen". Begleitung von Trauernden in pastoraler Sicht *55*, 197–209

BELLOTTO Lilo
Sprache hat Musik, Musik hat Sprache *56*, 282

BERGER-HOLZKNECHT Ruth
Gottesbilder in der Bibel *51*, 72–74

BIERBAUMER Franz
Jubiläumsfeiern mit der Feuerwehr – Ein Erfahrungsbericht *60*, 5–8

BLECKER Iris Maria
Den Schatz der Liturgie zum Leuchten bringen. Wie man die Vielfalt des gottesdienstlichen Lebens in der Gemeinde entdecken und gestalten kann und wie der Materialbrief „praxis gottesdienst" dabei hilft 59, 221–229

BÖHM Thomas
Ars moriendi. Reminiszenzen zu einem Seminar *55*, 195–196

BRAULIK Georg
.1 „Die Nacht ist meine Erleuchtung, sie wird mir zur Wonne". Ansprache zur Verabschiedung von Hansjörg Auf der Maur am 2.8.1999 *53*, 152–154
.2 Rezeptionsästhetik, kanonische Intertextualität und unsere Meditation des Psalters *57*, 38–56

BRÜSKE Gunda
„Kein verkleidetes Latein". Sinn und Grenze sakraler Sprache in volkssprachlicher Liturgie *59*, 62–72

BUCHINGER Harald
Zur Hermeneutik liturgischer Psalmenverwendung. Methodologische Überlegungen im Schnittpunkt von Bibelwissenschaft, Patristik und Liturgiewissenschaft *54*, 193–222

CABAN Peter
Pastoralliturgische Überlegungen zur Teilnahme Jugendlicher an der Liturgie *59*, 254–256

COX Geoffrey
Impulse zur Zukunft der liturgischen Musik. Aus dem Diskussionsprozess rund um das „Snowbird Statement" *54*, 140–151

CZERNIN Anna
Frauen erlebten und erleben Liturgie . . . *51*, 3–9

DASCHNER Dominik
Darstellung des Herrn und Palmsonntag. Überlegungen zu ihrer derzeitigen Feierstruktur und Alternativmodelle *51*, 108–129

DÖRLER Elisabeth
Ganzheitliche Elemente im Gottesdienst *51*, 71

DORNEGER Karl
„Gotteslob" und vieles andere . . . Liturgischer Gemeindegesang im Spiegel der österreichischen Gesangbuchlandschaft *54*, 104–117

EBENBAUER Peter
.1 Gottesdienst und Gottesdienstraum im Wechselspiel. Theologische Gesichtspunkte *52*, 156–163
.2 Wort zu diesem Heft *54*, 81–82
.3 Einführung in die Tagung *58*, 5–6
.4 Segnen – Urakt des Glaubens in Judentum und Christentum *58*, 80–82
.5 Gemeindegesang: Grundelement, Stolperstein und Zukunftschance lebendiger Liturgie *58*, 303–312

EBERTZ Michael N.
.1 Getauft sein – Christ werden? Religionssoziologische Anmerkungen zur Asymmetrie der Perspektiven im Blick auf liturgische Akte *54*, 7–15
.2 Anlassgottesdienste. Anpassung statt Angleichung – Anpassung und Angleichung *60*, 18–39

EDER Petrus
Das Lob Gottes in der Muttersprache. Johann Michael Haydns Deutsches Hochamt „Hier liegt vor deiner Majestät" *60*, 123–129

EGLOFF Thomas
Vergessene Dimensionen der Liturgie *51*, 245–246

EHAM Markus
Zeit-gemäß beten. Zur Feiergestalt(ung) von Morgen- und Abendlob in der Gemeinde *57*, 57–81

EHRENSPERGER Alfred
.1 Was ist ein ökumenischer Gottesdienst? *54*, 269–286
.2 Ein neues, evangelisch-reformiertes Liturgiebuch *54*, 318–327
.3 Ökumene im Geist und in der Wahrheit. Möglichkeiten und Grenzen ökumenischer Gottesdienste *56*, 25–38
.4 Liturgie als Weg *60*, 172–184

EISNER Johanna
Weltgebetstagsgottesdienst und Ökumene *56*, 44–47

ESTERBAUER Albert Thaddäus
.1 Im Dienst der Liturgie. Zum 50 Jahr-Jubiläum des Österreichischen Liturgischen Institutes, der Liturgischen Kommission für Österreich und der Zeitschrift „Heiliger Dienst" *51*, 252–262
.2 Der Regionalkalender für das deutsche Sprachgebiet *55*, 95–108

FABSITS Engelbert
Regelmäßiger Gottesdienst im Pfarrverband Neudau – Wörth *57*, 5–6

FEICHTINGER Hans
Das Recht auf Firmung. Kanonistische Überlegungen zur Sakramentenpastoral *56*, 207–228

FISCHER Ingrid
„Resurrexi . . .“ Christologie aus den Psalmen *58*, 76–80

FISCHER Michael
Gotteslob aus dem Essigmund. Kirchenlieder der Moderne im Einheitsgesangbuch „Gotteslob“ *54*, 223–235

FLECK-BOHAUMILITZKY Christine
Eltern trauern über den Tod ihres Kindes *55*, 215–229

FLIESSER Joseph Calasanctius †
Grußwort zu Heiliger Dienst Heft 1/1947 *60*, 224–225

FORT Bernard
Hören, Klang, Raum. Zu Fragen der Akustik in Kirchenräumen *56*, 283–286

FRANZ Ansgar
Schriftgemäßheit als Anspruch an das Kirchenlied *55*, 21–36

FREILINGER Christoph
„Vom Zauber der Liturgie“. Gedankenanstöße zur feiernden Gestalt(ung) des Glaubens *60*, 281–289

GALL Sieghard
.1 Wahrnehmungen und Erwartungen von Gottesdienst – eine empirische Untersuchung *59*, 161–172
.2 „Nun freut euch ihr Christen . . .“ Rezeption traditioneller Kirchenlieder *60*, 130–135

GALLEE Elke
Die Bibel in der Liturgie – Stimmen aus der Gemeinde (1) *55*, 9–10

GALLEE Karl
Die Bibel in der Liturgie – Stimmen aus der Gemeinde (2) *55*, 11–12

GASTAGER-REPOLUST Christina – WALLISCH-BREITSCHING Christian
Mitgehört in der Pfarrkanzlei. Das Kind nicht mit der Taufe ausschütten . . . *54*, 3–6

GERHARDS Albert
.1 Liturgiewissenschaft nach 40 Jahren Sacrosanctum Concilium – Perspektiven und Aufgaben *57*, 273–282
.2 Jüdische und christliche Liturgie – Gemeinsamkeiten, Differenzen, Herausforderungen *58*, 20–31

GLADE Winfried
.1 Verschiedenes Sprachempfinden – allgemeine Verständlichkeit *52*, 54
.2 Schriftpredigt und Schriftauslegung *55*, 58–59
.3 Kultur des Feierns – Ars celebrandi *55*, 235–249

GLEIXNER Christine
In der Stadt: die vielen Messen *52*, 5–7

GNILSEN Harald
Das „Wiener Modell". Altarraumgestaltung in der Erzdiözese Wien. Teil 2: Exemplarische Projekte *58*, 216–231

GRETHLEIN Christian
Die Liturgiereform des II. Vatikanischen Konzils aus evangelischer Sicht. Eine Reform auf dem Weg der stets zu reformierenden Kirche *57*, 297–303

GREULE Albrecht
Die liturgischen Text- und Redesorten *56*, 231–239

GREULE Albrecht – KUCHARSKA-DREISS Elżbieta – MAKUCHOWSKA Marzena
Neuere Forschungen zur Sakralsprache im deutsch-polnischen Vergleich *59*, 73–91

GROEN Bert
.1 Das Fest der Darstellung des Herrn. Ursprung, Struktur und Theologie dieses Festes im byzantinischen und im römischen Ritus *55*, 109–137
.2 Zum Umgang mit der alttestamentlichen Lesung in der Gemeindeliturgie *58*, 87–88
.3 Wort zu diesem Heft *58*, 286–287
.4 Einige Aspekte der heutigen ‚tätigen Teilnahme' *58*, 288–302
.5 Die Krankensalbung und ihr Platz in der heutigen Krankenhausseelsorge *59*, 100–118

GÜNTNER Diana
Die Frau als Vorsteherin der Liturgie *51*, 87–96

GY, Pierre-Marie
P. Pierre-Marie Gy im Dienst des Konzils (Interview) *53*, 95–107

HAGER Georg
Streiflichter zur Gemeindesituation: In Fremdenverkehrsgebieten *52*, 9–10

HAHNEN Peter
Singbare Brücken des Glaubens? Zur spirituellen Valenz des Neuen Geistlichen Liedes *54*, 118–139

HAIDINGER Christian
Beten mit der Jugend *57*, 83–84

HARNONCOURT Philipp
.1 Die versammelte Gemeinde feiert Liturgie *52*, 41–50
.2 Das „Steirische Modell" für die Planung und Ausführung liturgiegerechten Bauens *52*, 143–155
.3 Unterwegs zu einem gemeinsamen Ostertermin aller christlichen Kirchen? *55*, 78–94
.4 Die Bedeutung der Liturgie für die Verständigung der Kirchen *56*, 59–65
.5 Erreichtes – Nichterreichtes – Zurückgenommenes? Ein kurzer kritischer Rückblick auf 40 Jahre Liturgiereform *57*, 198–204
.6 Kirchengesänge als Grenzgänger. Hymnologen aus Österreich waren maßgebend am Hymnologen-Kongress in Kanada beteiligt *58*, 259–272

HAUKE Manfred
Das spezifische Profil der Firmung zwischen Taufe und Eucharistie *56*, 192–206

HAUNERLAND Winfried
.1 Krankenpastoral und sakramentaler Heilsdienst. Ein Diskussionsbeitrag *51*, 216–225
.2 Werk Christi und seiner Kirche. Liturgietheologische Aspekte und Akzente *52*, 220–226
.3 Wort zu diesem Heft *54*, 1–2
.4 Die kirchliche Begräbnisfeier. Aktuelle Herausforderungen für ein liturgisches Buch *55*, 167–176
.5 Sprachkultivierung und Gottesdienst. Zur praktischen Relevanz einer liturgischen Textsortenlehre *56*, 240–248
.6 „Du aber geh in deine Kammer!" Das Gebet der Glaubenden und der Gottesdienst der Gemeinde *57*, 8–22
.7 „Die Kirche befriedigt nicht Erwartungen, sie feiert Geheimnisse". Vorüberlegungen zu einer diakonischen Gottesdienstpraxis *60*, 49–63
.8 Anlassgottesdienste feiern – statt eines Resümees *60*, 90–92

HAUNERLAND Winfried – FREILINGER Christoph
Bibliographie Hans Hollerweger *54*, 53–62

HÄUSSLING Angelus A.
.1 Was geschieht eigentlich in der Liturgie? Der Anstoß von Odo Casel *53*, 4–10
.2 Biblische Grundlegung christlicher Liturgie *55*, 13–20
.3 Die Übung der Tagzeiten in der Geschichte der Kirche *57*, 23–37

HEINZ Andreas
.1 Vor 40 Jahren – Aufbruch in und mit der Liturgie *57*, 103–107
.2 Das Liturgische Institut in Trier und seine Bedeutung für die Rezeption der Liturgiekonstitution in Deutschland *57*, 234–243

HILLINGER Petra
Gedanken zur Sterbebegleitung *55*, 210–214

HOFHANSL Ernst
Trauung bekenntnisverschiedener Paare *56*, 9–17

HOLZHERR Georg
Unterwegs mit der Kirche von Rom. 30 Jahre „Synoden"-Hochgebet der Schweiz *57*, 260–266

HOLZSCHUH Wolfgang
Fortbildungskonzept ‚Trauerbegleitung' für Pastoralberufe am Lehrstuhl für Pastoraltheologie der Universität Regensburg *55*, 188–194

HORN Werner
Leiturgia semper reformanda. Die gottesdienstliche und musikalische Reformarbeit der Evangelischen Kirche in Österreich *57*, 267–272

HOSSELMANN Birgit
.1 „Das christliche Leben unter den Gläubigen mehr und mehr zu vertiefen . . ." (SC 1) *58*, 273–276
.2 Die modernen Ritual Studies als Herausforderung für die Wissenschaft der Liturgie!? Tagungsbericht zur AKL 2006 in den Niederlanden *60*, 290–295

HUBER Sebastian
Sonntagsgottesdienst der Gemeinde contra Feier eines Vereins: unvereinbar oder bereichernd? *52*, 57–58

IVANOV Vladimir
Die Bedeutung der Liturgie für die Verständigung der Kirchen *56*, 48–58

JANSEN Gregor M.
Berühren, nicht belehren. Jugendkirche Wien: Start eines „heiligen Experiments" *59*, 246–253

JASCHINSKI, Eckhard
Gottes Wort und menschliche Antwort. Zur dramaturgischen Entfaltung des Wortgottesdienstes *53*, 191–201

JÖCHLINGER Wolfgang
Lesermeinung *59*, 135–136

JUNGMANN Josef Andreas †
Sankt Gertrud in Klosterneuburg *58*, 120–121

KAPELLARI Egon
.1 Antwort der Kirche auf das Wort *51*, 251
.2 „Sacrosanctum Concilium" und die Praxis heutiger Liturgie *51*, 272–279
.3 Worte zur Eröffnung des Symposions *53*, 3; *56*, 3–4; *57*, 4; *58*, 4; *59*, 7
.4 Schlusswort *53*, 80
.5 40 Jahre Liturgiekonstitution – aus der Sicht des liturgieverantwortlichen Bischofs für Österreich *57*, 171–179
.6 Liturgie 50 Jahre nach Pius Parsch und 40 Jahre nach Sacrosanctum Concilium: Worauf es heute ankommt *58*, 104–112
.7 Die Liturgie im Leben der Gläubigen *60*, 94–101

KASPAR Peter Paul
.1 Musik: Ornament am Rand der Liturgie? Impulse zur Erneuerung der liturgischen Feierkultur *54*, 92–103
.2 Zwischen Kirchendienst und Gottesdienst – Mozarts geistliche Musik *60*, 102–105

KIRCHGESSNER Bernhard
.1 Eucharistiegemeinde contra Pfarrgemeinde? *53*, 255–264
.2 Gottes Wort: Gefeiert, verkündet und in Zeichen gedeutet. Die sonntägliche Wort-Gottes-Feier im Kontext der theologischen Disziplinen *54*, 181–192

KIRCHSCHLÄGER Walter
.1 Feuer: Biblisches Motiv und liturgisches Zeichen *51*, 145–157
.2 Die liturgische Versammlung. Eine neutestamentliche Bestandsaufnahme *52*, 11–24

KOCH Jakob Johannes
„Der Klerus unterbrach die Musik geräuschhaft . . ." Die Problematik der Orchestermesse in erneuerter Liturgie am Beispiel W. A. Mozarts *60*, 106–110

KOCH Kurt
Liturgietheologie und amtlicher Dienst. Zur sakramentalen Dimension der kirchlichen Gemeinde *57*, 283–291

KOHLSCHEIN Franz
.1 Lesermeinung: Zu Franz Nikolasch: Überlegungen zur Struktur des Meßordo *52*, 139–140
.2 Alte Gebetstexte trotz veränderter Sprache? Zum Umgang mit der liturgischen Tradition heute *57*, 94–102

KÖLBL Alois
Autonome Kunst im sakralen Raum. „Zwei Schwestern, die sich nur mehr aus der Ferne grüßen . . .“ *58*, 333–341

KÖNIG Franz
Kardinal Franz König im Gespräch. Interview anlässlich des 40. Jahrestages der Promulgation der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils am 4. Dezember 1963 *57*, 163–170

KÖNIG Markus
„Wir haben die Herrlichkeit Gottes gesehen“. Sonntagsgottesdienste mit neuer Qualität: Einige Ergebnisse des Projektes „Gottesdienstqualität“ in Wien *59*, 151–160

KÖRNER Bernhard
Trauung bekenntnisverschiedener Paare *56*, 18–24

KOTHGASSER Alois
Geleitwort zu 60 Jahre Heiliger Dienst *60*, 223

KOWALD Alois
Die Bibel in der Liturgie – Erfahrungen eines Pfarrers *55*, 5–7

KRANEMANN Benedikt
.1 Die Versöhnung mit Gott und den Menschen in der Feier der Gemeindemesse. Zum Ort des Bußaktes im Ordo Missae *51*, 101–107
.2 Liturgiereform – ein Baustein der Liturgiegeschichte *57*, 225–233

KRANEMANN Daniela
„Unsere Väter, die Söhne Israels . . .“ Zeitgenossenschaft von Israel und Kirche in der christlichen Liturgie – Chancen und Desiderate *58*, 45–58

KRÄTZL Helmut
Festrede anlässlich der Buchpräsentation von: Pius Parsch in der liturgiewissenschaftlichen Rezeption *59*, 276–280

KRAWCZYK Boleslaw J.
Zur aktiven Teilnahme der Laien an der Liturgie. Der neue Typus des liturgisch bewegten Laien *58*, 177–182

KURZKE Hermann
Tu auf, tu auf du schönes Blut *54*, 236–243

LANGER Gerhard
Persönlicher Nachruf auf Univ.-Prof. Dr. Kurt Schubert *60*, 294–295

LENZ Hubert
Von der täglichen Messe zum täglichen Gottesdienst *57*, 84–85

LEONHARD Clemens
.1 Liturgische Institute stellen sich vor (3): Institut für Liturgiewissenschaft Wien *53*, 143–147
.2 Pesachfeier in christlichen Gruppen. Anfragen an Praxis und Theorie des Osterfestes *54*, 287–297

LEONHARD Clemens – AMES Richard
Jüdische Rituale in christlichen Gemeinden? Chancen und Probleme interreligiöser Festgestaltungen *58*, 83–87

LIES Lothar
.1 Der dreifaltige Gott: tragender Grund und bergende Zielgemeinschaft der Eucharistie *53*, 244–254
.2 Eucharistie als Höhepunkt kirchl. Lebens – auch in der Gemeinde *57*, 111–120
.3 Zum Wirken Jesu in der Eucharistie *59*, 119–125

LOHFINK Norbert
Zur Perikopenordnung für die Sonntage im Jahreskreis *55*, 37–57

LÖSCHBERGER Erwin
.1 Kirchenmusiker – ein zeitgemäßer pastoraler Beruf der Kirche *54*, 163–168
.2 „Actuosa participatio" auf steirisch: Analyse konkreter Beispiele aus der liturgischen Praxis steirischer Pfarrgemeinden *58*, 347–352

MAIER Hans
Die Kirchen und die Künste *51*, 263–271

MALCHEREK Reinhold
.1 „Politischer Gottesdienst". Eine Stellungnahme der Evangelischen Kirche in Deutschland *51*, 294–307
.2 Die Liturgie im Pastoralgespräch des Erzbistums Köln *53*, 108–126
.3 Liturgie im Jugendverband. Anmerkungen zum „Handbuch Liturgie" der Katholischen Landjugendbewegung Deutschland e. V. *56*, 115–132
.4 „Vollzug des Priesteramtes Jesu Christi" (SC 7). Liturgie in personaler Dimension *57*, 205–218
.5 Lebendige Gottes- und Menschenbegegnung in der Liturgie. Liturgietheologie in heilsgeschichtlich-personaler Perspektive bei Altfrid Kassing (1924–1997) *60*, 185–202

MAX Gabriele
.1 Der Gestus der Traditio Instrumenti in der Beauftragungsfeier zum Lektorat nach dem römischen Pontifikale von 1972 unter historischem und analytischem Aspekt *55*, 265–280
.2 Die Firmung: ein Sakrament mit vielen offenen Fragen *56*, 173–185

MAX Gabriele – MAX Michael
Nobilis Pulchritudo – Der päpstliche Zeremoniär zieht Bilanz *59*, 264–275

MAX Michael
Die Liturgie des Katechumenates – Impulse für die Vorbereitung auf Erstkommunion und Firmung *56*, 165–172

MESSNER Reinhard
.1 Anfragen an die heutige Bußpraxis der Kirche aus bußgeschichtlicher Perspektive *52*, 235–243
.2 Wort zu diesem Heft *53*, 1–2
.3 Taufgottesdienst und Menschenbild *54*, 16–25
.4 Einführung *56*, 5–6
.5 Zur Bestimmung des Menschen aus jüdischer und christlicher Gebetsweisheit *58*, 32–44

MOSER Wolfgang
.1 Fragen zur Altarraumgestaltung nach dem II. Vatikanischen Konzil *58*, 198–209
.2 Damit sich Himmel und Erde verbinden . . . Kardinal König als bischöflicher Vorsteher liturgischer Feiern *59*, 2–6

MÜLLER Elisabeth
Wort-Gottes-Feier in der Pfarre *57*, 82–83

MÜLLER, Wolfgang W.
.1 Welche Bedeutung kommt dem Symbol in der Liturgie zu? *53*, 182–190
.2 Inmitten der Zeit. Überlegungen zum Platz des Kirchenjahres in der Moderne *55*, 69–77

MUSCHIOL Gisela
Reinheit und Gefährdung? Frauen und Liturgie im Mittelalter *51*, 42–54

NAGEL Eduard
.1 Ein erwachendes Bewußtsein. Frauen in offiziellen Texten und Dokumenten zur Liturgie *51*, 55–69
.2 Was können wir mitnehmen? Wie kann es weitergehen? Einleitung zur Schlussrunde des Symposions *54*, 35–36

NIKA Renate
„Die Heilige Schrift als mein persönliches Lebensbuch" *55*, 59–

NIKOLASCH Franz
.1 Domitian von Millstatt – ein Kärntner Heiliger des Frühmittelalters *51*, 158–168
.2 Überlegungen zur Struktur des Meßordo für ein Meßbuch 2000 *51*, 179–189

PACIK Rudolf
.1 Die Kantillation – gehobene Vortragsweise des Wortes *56*, 277–281
.2 Das Konzilstagebuch von Josef Andreas Jungmann SJ *57*, 244–259
.3 Aktive Teilnahme des Volkes an der Messe. Die von Pius Parsch entwickelten Modelle *58*, 122–132
.4 Wort zu diesem Heft *60*, 93

PAIANO Maria
.1 „Sacrosanctum Concilium". Der schwierige Weg der Liturgiekonstitution des II. Vaticanums (1. Teil) *53*, 82–94
.2 „Sacrosanctum Concilium". Der schwierige Weg der Liturgiekonstitution des II. Vaticanums (2. Teil) *53*, 155–167

PAPAUSCHEK Elisabeth
Geschichte und Anliegen des „Weltgebetstages der Frauen" – weltweit und in Österreich *56*, 39–43

PARSCH Pius †
Liturgisches Mindestprogramm *58*, 183–186

PLANK Michael
„Sinnesrausch und Gotteserlebnis" – Weihrauch als Droge? *55*, 281–292

PLANK Peter
Gottesdienst als Heilsereignis? Perspektive eines Orthodoxen *53*, 61–64

POMELLA Anton
Kirchenmusikreform als Liturgiereform *57*, 108–110

POSCHMANN Andreas
Klosterneuburg und Leipzig – zwei Zentren der liturgischen Bewegung *58*, 133–141

PRANTER Horst
Erfahrungen mit Tagzeitenliturgie in der Gemeinde *57*, 6–7

PRASSL Franz Karl
.1 Hymns at York 1997. Bericht über die 19. Konferenz der IAH *51*, 308–309
.2 Verkündigung im Gesang. Fränkisch-römischer Choral als Ausdruck liturgischer Theologie *56*, 249–265
.3 Political correctness in der Liturgie? Vom Umgang mit schwierigen Gesängen und Perikopen *58*, 59–75
.4 Kirchenmusik in Österreich – Bemerkungen zur Situation *58*, 313–326

PREDEL Gregor
Aspekte der Vielfalt des Gottesdienstes *57*, 121–127

PRIELER Edith M.
„Seids ruhig und merkts auf mit Fleiß . . .“ Religiöses Spiel als Zeugnis lebendiger Volksfrömmigkeit *52*, 91–100

PROBST Manfred
.1 Vorschlag zur Anreicherung der Liturgie der Firmung *56*, 186–191
.2 Pallottinerpater Richard Henkes SAC (1900–1945) – Kraft zur Lebenshingabe aus der Feier des Glaubens *60*, 203–211

PRÜLLER-JAGENTEUFEL Veronika
„Aufrecht pries sie Gott“. Liturgische Feiern von und mit Frauen aus der Sicht feministischer Theologie *51*, 14–23

PUZICHA Michaela
„Es geschehe mit Demut, Ernst und Ehrfurcht.“ (RB 47,3) Der Dienst des „Lektors“ in der Benediktusregel *56*, 266–276

REDTENBACHER Andreas
.1 Immer noch Zukunftsvision: „Volksliturgie“ nach Pius Parsch. Über die uneingelösten Ziele der Liturgischen Bewegung *52*, 118–122
.2 Zur Quelle des Lebens finden. Taufe durch Untertauchen *52*, 227–234
.3 Lesermeinung: Zur Diskussion über die Wiener Studienausgabe der Begräbnisfeier *55*, 293–299
.4 Altarräume für die Zukunft. Die Richtlinien für die Gestaltung eines neuen Altares und der übrigen liturgischen Funktionsorte in den Kirchen der Erzdiözese Wien *56*, 94–102
.5 Berichte und Notizen aus Liturgie und Liturgiewissenschaft *57*, 141–144; *58*, 89–95; *59*, 130–134.187–192.281–284; *60*, 143–147.212–215.296–299
.6 Wort zu diesem Heft *57*, 159–162; *58*, 98–99
.7 Sacrosanctum Concilium – eine notwendige Hinführung nach 40 Jahren *57*, 180–190
.8 Zeittafel über das Leben und Wirken von Pius Parsch *58*, 113–114
.9 Pius Parsch in der liturgiewissenschaftlichen Rezeption. Veröffentlichte und unveröffentlichte Arbeiten über Pius Parsch *58*, 142–167
.10 Veranstaltungen zum Pius-Parsch-Gedenkjahr *58*, 187–188
.11 „Anlass-Gottesdienste“ – Theologischer Anspruch und pastorale Realität. Einführung in die Tagung *60*, 11–17
.12 Kirchliche Riten für alle Lebenslagen? *60*, 86–87
.13 60 Jahre Liturgieentwicklung im Spiegel der Zeitschrift Heiliger Dienst *60*, 226–240

REINDL Rupert
.1 Erfahrungen aus der Arbeit in der Ökumene 56, 7–8
.2 Freier Gesprächskreis zu: „Bekenntnisverschiedene Paare“ *56*, 66–68

REISINGER Wolfgang
Klassik oder Rockmesse. Zwei Jahre als Kirchenmusiker in den USA *60*, 136–142

RENHART Erich
.1 Wort zu diesem Heft *52*, 141–142
.2 Die liturgische (Neu-)Gestaltung von Kirchenräumen. Eine Umschau in der jüngeren historisch arbeitenden Literatur *52*, 192–198
.3 Liturgie und Ökumene *52*, 261
.4 Die älteste armenische Anaphora *54*, 298–309
.5 Anmerkungen zum Kirchenbau in der Diözese Graz-Seckau in den letzten Jahren *58*, 232–236
.6 „Aktive Teilnahme" – im nachvatikanischen Kirchenbaugeschehen der Diözese Graz-Seckau *58*, 342–346

RESCH Wiltraud
.1 Kirchliche Kunst im Spannungsfeld von Auftraggeber und Künstler. Ein Beitrag zum Dialog über Kirche und Kunst *52*, 164–181
.2 Die Bedeutung der Architektur und der Ausstattung des Kirchenraumes für die Liturgie *58*, 327–332

RICHTER Klemens
.1 Die Theologie der kirchlichen Trauung *52*, 244–253
.2 Das Verhältnis von Kirche und Liturgie. Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils *54*, 171–180
.3 Die Liturgie angesichts des Todes in nachchristlicher Zeit *55*, 155–166
.4 Auch 40 Jahre „danach": Liturgiereform als Mitte der Erneuerung von Glaube und Kirche 57, 191–197

RÖHRIG Floridus
Pius Parsch und die biblisch-liturgische Erneuerung im historischen Kontext *58*, 115–119

RONIG Franz
Die Trierer „Doppelkirchenanlage" von Dom und Liebfrauen als Beispiel für die sich wandelnden Räume unter dem Einfluss einer sich wandelnden Liturgie 58, 237–258

RUFF Anthony
De gustibus . . .? Zum ästhetischen Charakter liturgischer Musik *54*, 83–91

RUFF Anthony W. [u. a.]
Das „Snowbird Statement zur katholischen Kirchenmusik" *54*, 152–162

SCHACHL-RABER Ursula
.1 Wenn Frauen und Männer beten . . . Impulse für eine gerechte Sprache für Frauen und Männer in der Liturgie *51*, 24–41

.2 Erfahrungen von Frauen in der Liturgie und Gemeinde in der Vergangenheit und Gegenwart *51*, 80–86

SCHMID-KEISER Stephan
.1 Bewegtes liturgisches Leben in Schweizer Kirchen im 20. Jahrhundert *56*, 103–114
.2 Von der Suche nach Sinn und Transzendenz in gottesdienstlichen Versammlungen *59*, 92–99
.3 Die Rezeption liturgischer Erneuerung am Beispiel des Pioniers Pius Parsch *59*, 126–129
.4 „Theopraxis". Anmerkungen zur Theopraxis – formuliert aus pastoralliturgischer Sicht – im Interesse lebensdienlicher Gottes-Dienst-Feiern *59*, 173–181

SCHMIDT-LAUBER Hans-Christoph
Evangelisches Gottesdienstbuch *54*, 63–77

SCHMÖLZER Renate
Möglichkeiten für Frauen im traditionellen Gottesdienst *51*, 79

SCHNEIDER-BRANDAUER Elisabeth
Mein Zugang zu Liturgie – unvollständige Sequenzen *51*, 10–11

Schriftleitung
Wort zu diesem Heft *51*, 1–2.97.177.249–250; *52*, 1–2.61–62.201–202; *53*, 81.149.213; *54*, 169–170.249; *55*, 1–2.65–66.153–154.233–234; *56*, 1.69–70.137.229; *57*, 1.89; *58*, 1.193; *59*, 1.61.145.201–202; *60*, 1–2.157.222

SCHWARZ Alois
Ich bin getauft und Gott geweiht. Anmerkungen zu einem Leitbild eines Christen heute *54*, 26–34

SCHWARZ Roland
.1 Fernstehende in frühchristlichen Gemeinden. Überlegungen zu Anlass-Gottesdiensten *60*, 40–48
.2 Die Bibel als Wort Gottes *60*, 88

SCHWARZBAUER-HAUPT Dorothea
.1 Mitverantwortung von Frauen in der Liturgie – ein Gebot der Stunde *51*, 12–13
.2 Erfahrungen von Frauen in der Gottesdienstleitung *51*, 70
.3 Anliegen von Frauen in der Verkündigung – Beobachtungen *55*, 7–9
.4 Schriftauslegung aus der Perspektive von Frauen *55*, 60

SCHWARZENAUER Richard
Feier der Sakramente mit der ganzen Gemeinde *52*, 56–57

SIEBENROCK Roman A.
Kann die Gnade Christi heute den Menschen erreichen? Der Beitrag Karl Rahners zu einer Theologie des Gottesdienstes *53*, 15–32

SIGL Brunhilde
Sakramentenkatechese und Umkehrpastoral mit Kindern (Grundschule 6–10 Jahre) *59*, 57–58

SINDELAR Martin
Das „Wiener Modell". Altarraumgestaltung in der Erzdiözese Wien. Teil 1: Die Wiener Richtlinien und die Arbeit des Altarbeirates *58*, 210–215

SLENCZKA Reinhard
Gegenwart und Handeln Gottes in Wort und Sakrament *53*, 42–47

SÖDING Thomas
Umkehr und Versöhnung. Jesu Botschaft und Praxis im Kontext der Heiligen Schrift *59*, 8–22

SPITALER Elisabeth
„Die Fleischweihe" – Die Osterspeisensegnung in der Steiermark *60*, 3–5

SPRINGER Joachim M.
Der Dialog im Gesang als Heraus-forderung? *59*, 182–186

STAIKOS Michael
Liturgie als Leben. Gedanken aus ökumenisch-orthodoxer Sicht *57*, 292–296

STEFAN, Hans-Jürg
Kurzbericht: „Straßburger Gespräche" 1999 – Ländertagung der EKEK 2000 *53*, 284

STEFAN, Hans-Jürg – WIESLI, Walter
Zwei neue Kirchengesangbücher in der Schweiz. Modell eines ökumenischen Aufbruchs? *53*, 168–181

STEINWENDER Hans
Gemeinsames (Eucharistie) feiern von Kindern und Erwachsenen *52*, 55–56

STRUTZENBERGER Anton
Auf dem Weg zur einen Feier mit den vielen Gruppen *52*, 51–53

STUBENRAUCH Bertram
Die Feier der Versöhnung aus römisch-katholischer und ökumenischer Perspektive *59*, 23–31

TAFT Robert F.
Zur Theologie der Tagzeitenliturgie *56*, 71–82

TANGL Eva
Kirchenbauerweiterungen in der Diözese Graz-Seckau. Lösungen und Probleme *52*, 182–191

TESAR Heinz
Überlegungen zum Kirchenbau heute *58*, 194–197

THALER Anton
„Tut dies zu meinem Gedächtnis" (1 Kor 11,24; Lk 22,19). Liturgietheologische und ökumenische Aspekte zur Feier der Eucharistie *51*, 190–204

THIERMEYER A.-A.
.1 Impulse aus der kirchlichen Tradition. Zur Gestaltung sonntäglicher Wortgottesdienste *51*, 286–293
.2 Installation bzw. Einführung eines Pfarrers. Ein praktischer Vorschlag *52*, 123–138
.3 Außerschulische Erstkommunionvorbereitung in der Pfarrei *52*, 254–260

THÖNNES Dietmar
.1 Anamnese als Weg der Vergegenwärtigung oder: Vom Christusmysterium in der Liturgie *51*, 205–215
.2 „Und wäre Jesus tausendmal in Bethlehem geboren und nicht einmal in dir, du wärest ewiglich verloren" (Angelus Silesius) *53*, 236–243

UNTERMOSER Karin
Das Fastentuch *52*, 101–107

VALDÉS Regina –FONES Mary Ann
Volksreligiosität im Norden Chiles *52*, 108–117

VALENTIN Heinrich
„Die Feier der Krankensakramente". Stellungnahme zur zweiten, überarbeiteten Auflage der deutschen Ausgabe *51*, 226–236

VOLGGER Ewald
.1 Das Wasser der Taufe und die Tränen der Buße – Kirchliche Wege und liturgische Formen der Umkehr und der Versöhnung unter besonderer Berücksichtigung der so genannten Bußfeier *59*, 42–56
.2 Jugend im Gottesdienst – Leitlinien zur Gestaltung jugendgerechter und lebendiger Gottesdienste *59*, 239–245

WACHINGER Lorenz
Schuldig-geworden-sein, Schuldgefühle: Abwehr, Trauerarbeit und Versöhnung aus psychotherapeutischer Sicht *59*, 32–41

WAGNER Karl
Versuch einer zeitgemäßen Begräbnisliturgie. Vorstellung der Studienausgabe für die Begräbnisfeier in der Erzdiözese Wien *55*, 177–187

WALTHER Volkmar
.1 „Celebratio versus populum". Evangelisches Echo und Fragen an den evangelischen Gottesdienst *53*, 137–142
.2 Zur Dauer der Realpräsenz in evangelisch-lutherischer Sicht *53*, 265–279
.3 Abendmahlsempfang nur unter einer Gestalt? Ein Beitrag aus der evangelischen Kirche zum ökumenischen Gespräch *54*, 244–247

WALTL Manfred
„Hallo, Hallo, wenn wir uns treffen werden wir froh . . ." Gedanken zum Kleinkindgottesdienst in der Pfarrgemeinde *59*, 230–238

WALZ Frank
.1 Liturgische Institute stellen sich vor (2): Institut für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie an der Paris-Lodron-Universität Salzburg *51*, 237–244
.2 „Die Feier der Eucharistie im 3. Jahrtausend". Ein Seminar am Institut für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie an der Paris-Lodron-Universität Salzburg *51*, 280–285
.3 Jugend und „ihre" Gottesdienste *52*, 58–59
.4 Der „Dialog für Österreich" aus der Sicht eines Liturgiewissenschaftlers *53*, 127–136
.5 Die Vielfalt der Liturgie als Antwort auf eine dialogische Anthropologie? Beispiel: Familienliturgie *59*, 203–220
.6 Gottesdienst als In-formation oder: Die Entfaltung der christlichen Existenz im (liturgischen) Feiern. Eine Skizze *60*, 158–171

WEAKLAND Rembert
Liturgie zwischen Erneuerung und Restauration *56*, 83–93

WEINERT, Franz Rudolf
.1 Das „Gesicht" des Guten-Hirten-Sonntags. Liturgische und spirituelle Erschließung des vierten Sonntags der Osterzeit *53*, 202–208
.2 Blumen und Pflanzen in der Liturgie und im christlichen Brauchtum 55, 138–147

WEINMANN Michael
Gottesdienst-Übertragungen in Hörfunk und Fernsehen in Österreich *57*, 128–140

WEISMAYER Josef
Participatio actuosa – mit geistlichem Gewinn *59*, 146–150

WEKERLE Michael
Mystagogie bei Pius Parsch *58*, 168–176

WENTZ Robert
.1 „Herr, gedenke deines Bundes!" Ein Beiträg zum Verständnis liturgischer Anamnese *52*, 203–219
.2 Liturgisches Gedenken in Typologie und Allegorese *53*, 214–235
.3 Zur Darbringung des Messopfers. Ein erneuertes Anamneseverständnis als Grundlage ökumenischer Verständigung *54*, 252–268
.4 Vom anamnetischen Sinn liturgischer Symbolhandlungen. Plädoyer für einen Paradigmenwechsel im Verständnis liturgischer Zeichen *55*, 250–264
.5 60 Jahre im Dienst der Liturgie. Heiliger Dienst-Register der Jahrgänge 51 (1997) – 60 (2006) *60*, 241–280

WESS Paul
.1 Firmung in zwei Stufen? Ein Vorschlag *51*, 130–144
.2 Der wechselseitige Zusammenhang von Initiation und Gemeinde. Pastoraltheologische Überlegungen zu einer zentralen Frage kirchlicher Erneuerung *56*, 138–153
.3 Taufe, Trauung zwischen theologischem Anspruch und pastoraler Wirklichkeit *60*, 8–10
.4 Liturgiepastoral zwischen Fundamentalismus und Anpassung. Die fundamentale Bedeutung der gemeindekirchlichen Praxis für den Glauben und die Konsequenzen für die Hinführung zu den gottesdienstlichen Feiern *60*, 64–84
.5 Taufe, Trauung … *60*, 85–86
.6 Persönliches Resümee *60*, 89–90

WIEDENHOFER Siegfried
Die Gottesdienstfeier und ihre ekklesiologische Bedeutung *52*, 29–40

WILLA Josef-Anton
Die Erneuerung des gemeinschaftlichen Betens als pastorale Notwendigkeit und ökumenisches Anliegen *57*, 86–88

WOLF Helga Maria
.1 Volksfrömmigkeit und christlicher Glaube. Hinführung zum Thema *52*, 65–66
.2 Alte und neue Bräuche. Ein Forschungsprojekt in Wiener Pfarren *52*, 67–90

ZULEHNER Paul
Gottesdienstversammlungen – pastoralsoziologische Anmerkungen *52*, 25–28

2.2 Verzeichnis der Rezensionen

Im Folgenden werden die rezensierten Bücher in alphabetischer Reihenfolge aufgelistet, d. h. das Verzeichnis orientiert sich am Nachnamen des (ersten) angeführten Autors bzw. der (ersten) angeführten Autorin. Handelt es sich um ein Werk ohne eigens ausgewiesenen Autor, wird nach dem Haupttitel alphabetisch gereiht.

In Klammern wird der jeweilige Rezensent bzw. die jeweilige Rezensentin angeführt, gefolgt von Bandnummer und Seitenzahl.

Ausgewiesene Ordensbezeichnungen und Titel werden bei den Rezensenten bzw. Rezensentinnen nicht aufgenommen.

Als du den Stein ins Rollen brachtest. Fastenzeit und Ostern. Hg. A. König. Ostfildern: Schwabenverlag 2006 (Reihe: Feiern im Jahreskreis, Bd. 6) (*Franz Lauterbacher*) *60*, 303

ANGENENDT Arnold, Liturgik und Historik. Gab es eine organische Liturgieentwicklung? Freiburg i. Br.: Herder 2001 (QD 189) (*Andreas Redtenbacher*) *55*, 301–302

BALL Grit – BALL Matthias, Segen für unser Glück. Das Buch zur kirchlichen Trauung. München: Kösel-Verlag 1999 (*Albert Thaddäus Esterbauer*) *53*, 280

BARAIS R. –HUMEAE J. M., Kranke Menschen im Gebet begleiten. Kehl 2002 (*Franz Lauterbacher*) *59*, 59

Berufungsabenteuer in der Bibel. Predigten zur Fastenzeit. Hg. M. Feldmann. Paderborn 2003 (*Franz Lauterbacher*) *58*, 282

BRAULIK Georg – LOHFINK Norbert, Osternacht und Altes Testament. Studien und Vorschläge. Frankfurt/M. 2003 (ÖBS 22) (*Martin Lang*) *59*, 193–195

CABAN Peter, Vybrané kapitoly z dejín liturgickej hudby pre poslucháčov konzervatórií [Die ausgewählten Kapitel aus der Geschichte der liturgischen Musik für Konservatoriumsstudenten]. Hg. Priesterseminar von Hl. Franz Xaver. Banská Bystrica – Badín 2005 (*Katarína Miková*) *59*, 195–196

CABAN Peter, Dejiny liturgickej hudby [Geschichte der liturgischen Musik]. Hochschulskriptum. Hg. Priesterseminar von Hl. Franz Xaver. Banská Bystrica – Badín 2005 (*Katarína Miková*) *59*, 196

Christliche Begräbnisliturgie und säkulare Gesellschaft. Hg. A. Gerhards – B. Kranemann. Leipzig 2002 (EThS 30) (*Andreas Redtenbacher*) *56*, 293

CLARET Bernd J., Hoffnung in einer „zerbrochenen Welt". Ein Antwortversuch auf die Sinnfrage. Offenbach am Main: PHV-Verlag ^{2}1998 (*Franz Lauterbacher*) *57*, 153

DASCHNER Dominik, Die gedruckten Messbücher Süddeutschlands bis zur Übernahme des Missale Romanum Pius V. (1570). Frankfurt a. M.: Lang 1995 (RSTh 47). (*Jürgen Bärsch*) *51*, 169–171)

Das Geheimnis lasst uns künden. Liturgie zwischen Wissenschaft und pastoraler Wirklichkeit. Hg. N. Baumann – M. Stuflesser. Münster: dialogverlag 2005 (*Franz Lauterbacher*) *60*, 303

Das Lemberger Evangeliar. Eine wiederentdeckte armenische Bilderhandschrift des 12. Jahrhunderts. Hg. G. Prinzing – A. B. Schmidt. Mit Beiträgen von A. von Euw [u. a.]. Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag 1997 (Sprachen und Kulturen des christlichen Orients 2) (*Erich Renhart*) *54*, 328–332

Der Sakristanendienst. Das Handbuch für die Praxis. Hg. von der Arbeitsgemeinschaft der Sakristanenverbände des deutschen Sprachgebiets. Freiburg 2005 (*Frank Walz*) *60*, 150–151

Die eine Sendung – in vielen Diensten. Gelingende Seelsorge als gemeinsame Aufgabe in der Kirche. Hg. G. Augustin – G. Risse. Paderborn 2003 (*Franz Lauterbacher*) *58*, 283–284

Die Schriften des Brixner Dommesners Veit Feichter (ca. 1510–1560). Bd 1. Das Brixner Dommesnerbuch. Mit elektronischer Rohtextversion und digitalem Vollfaksimile auf CD-ROM. Im Auftrag der Stadt Brixen hg. von A. Hofmeister-Winter (Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft. Germanistische Reihe 63). Innsbruck 2001 (*Jürgen Bärsch*) *56*, 133–134

DOELL Thomas, Zurück zu den Wurzeln. Werte neu entdecken. Bergisch Gladbach 2004 (*Franz Lauterbacher*) *59*, 59

Du atmest uns offen. Begeistert, bestärkt, bewegt. Hg. S. Ruschmann. Ostfildern 2006 (Feiern im Jahreskreis: Ideen, Materialien, Inspirationen 7) (*Franz Lauterbacher*) *60*, 216

Du bist da. Jugendgebetbuch. Hg. J. Rosen – T. M. Rimmel. Augsburg: Pattloch 1998 (*Franz Lauterbacher*) *52*, 199

Du mit uns. Neue Lieder für Jugend und Gemeinde. Hg. Haus der Stille. Heiligenkreuz a. W. 2006 (*Renate Nika*) *60*, 153; (*Franz Karl Prassl*) *60*, 301–302

Eine Zeit zum Suchen. Neue Gottesdienstformen. Hg. Ch. Bundschuh-Schramm – J. Gaab – M. Schäfer-Krebs. Ostfildern 2003 (*Frank Walz*) *58*, 280–281

EIZINGER Werner, Wortgottesdienste. Modelle für die Sonn- und Festtage der Advents- und Weihnachtszeit A, B, C. Regensburg 1998 (Konkrete Liturgie) (*Frank Walz*) *53*, 281–282

FLORES ARCAS Juan Javier, Las horas diurnas del *Liber Horarum* de Silos. Introducción y edición crítica. (Cod. Silos, Arch. Monástico, 7). Silos 1997 (Studia Silensia 21). (*Jesús Camarero*) *51*, 247

Gebete meines Lebens. Hg. Eleonore Beck. Schwabenverlag 1999 (*Albert Thaddäus Esterbauer*) 53, 281

HARNISCHMACHER Klaus, Abschied . . . Sechs Andachten zum Totengebet. Paderborn 2003 (*Franz Lauterbacher*) *58*, 284

HARNONCOURT Philipp, Gott feiern in versöhnter Verschiedenheit. Aufsätze zur Liturgie, zur Spiritualität und zur Ökumene. Freiburg/Br. 2005 (*Dietmar W. Winkler*) *60*, 148–149

HAUNERLAND Winfried, Die Primiz. Studien zu ihrer Feier in der lateinischen Kirche Europas. Regensburg: Pustet 1997 (StPaLi 13) (*Andreas Redtenbacher*) *52*, 262–263

HEINZ Andreas, Die gedruckten liturgischen Bücher der Trierischen Kirche. Ein beschreibendes Verzeichnis mit einer Einführung in die Geschichte der Liturgie im Trierer Land. Prof. Dr. Balthasar Fischer zum 85. Geburtstag am 3. September 1997 (Veröffentlichungen des Bistumsarchivs Trier, 32). Trier: Paulinus-Verlag 1997 (*Winfried Glade*) *53*, 209

HEINZ Andreas, Die Eucharistiefeier in der Deutung syrischer Liturgieerklärer. Trier: Paulinus 2000 (Sophia Bd. 33) (*Dietmar W. Winkler*) *57*, 145–147

HEINZ Andreas, Feste und Feiern im Kirchenjahr nach dem Ritus der Syrisch-Orthodoxen Kirche von Antiochien (M'ad'dono). Trier: Paulinus 1998 (Sophia. Quellen östlicher Theologie 31) (*Dietmar W. Winkler*) *54*, 332–334

HOFRICHTER C. – HINZ A., Wir möchten, dass unser Kind getauft wird. Eine Handreichung für Taufgespräche in Elterngruppen. München 2003; und das Elternheft: C. HOFRICHTER – M. BALL, Wie Mütter Väter, Patinnen und Paten die Taufe aktiv mitfeiern können. München 2003 (*Franz Lauterbacher*) *58*, 284

HOLZHERR Georg, Die Benediktsregel. Eine Anleitung zu christlichem Leben. Freiburg 2005 (*Johannes Perkmann*) *59*, 285

Kinder im Gemeindegottesdienst. Lesejahr C. Eure Kinder dürfen mitziehen. Hg. A. Seeberger. Ostfildern: Schwabenverlag 1997 (*Franz Lauterbacher*) *52*, 199

KOBIENIA J., Muttersprachliche Elemente im Rituale. Eine Studie zu den Breslauer Diözesan-Ritualien von 1319–1931 [Vorwort Erzbischof Alfons Nossol; Zusammenfassung in polnischer Sprache]. Uniwersytet Opolski * Wydzial Teologiczny (Seria: Opolska Biblioteka Teologiczna 54). Opole 2002 (*Franz Kohlschein*) *57*, 145

Kultur der Liturgie. Grundfragen des Gottesdienstes heute. Hg. A. Redtenbacher. Ostfildern 2006 (*Franz Lauterbacher*) *60*, 216–217

KUNZLER Michael, Zum Lob Deiner Herrlichkeit. Zwanzig neue Lektionen für Männer und Frauen in liturgischen Laiendiensten. Paderborn: Bonifatius 1996 (*Ursula Freilinger*) *51*, 171–175

LANGWALD Marie L. – BLUM Michael, Getauft und selbstbewusst. Beuron 2003 (Reihe Sakramente: Die Taufe) (*Franz Lauterbacher*) *58*, 283

Liturgiereform. Eine bleibende Aufgabe. 40 Jahre Konzilskonstitution über die heili-ge Liturgie. Hg. K. Richter – Th. Sternberg. Münster 2004 (*Franz Lauterbacher*) *59*, 285

MALCHEREK Reinhold, Liturgiewissenschaft im 19. Jahrhundert. Valentin Thalhofer (1825–1891) und sein „Handbuch der katholischen Liturgik". Münster: Aschendorff Verlag 2001 (LQF 86) (*Andreas Redtenbacher*) *55*, 148–149

Manifestatio Ecclesiae. Studien zu Pontifikale und bischöflicher Liturgie. FS R. Kaczynski. Hg. W. Haunerland [u. a.]. Regensburg 2004 (StPaLi 17) (*Andreas Redtenbacher*) *59*, 137–141

MASCHER Paul – NUENER Christian – BÖHM Thomas H., In Gottes Namen versammelt. Werkbuch für Liturgiekreise. München 2003 (*Franz Lauterbacher*) *58*, 282–283

MESSNER Reinhard, Einführung in die Liturgiewissenschaft. Paderborn: Schöningh 2001 (*Andreas Redtenbacher*) *55*, 300–301

MEYER Hans Bernhard, Zur Theologie und Spiritualität des christlichen Gottesdienstes. Ausgewählte Aufsätze. Hg. R. Meßner – W. G. SCHÖPF. Münster/W.: LIT-Verlag 2000 (Liturgica Oenipontana. Hg. R. Meßner. Bd. 1) (*Die Redaktion*) *54*, 334

MÜLLING Christina, Der Baum des Lebens. Ein Arbeits- und Exerzitienbuch zur Franziskanischen Spiritualität. Mit Holzschnitten von S. May und einer Neuübersetzung von Bonaventuras „Baum des Lebens" von M. Schlosser. Paderborn 2002 (*Frank Walz*) *58*, 279–280

ODENTHAL Andreas, Liturgie als Ritual. Theologische und psychoanalytische Überlegungen zu einer praktisch-theologischen Theorie des Gottesdienstes als Symbolgeschehen. Stuttgart 2002 (PTHe 60) (*Frank Walz*) *58*, 277–279

PACIK Rudolf, „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: Pustet 1997 (StPaLi 12) (*Eckhard Jaschinski*) *51*, 310–311

PARSCH Pius, Volksliturgie. Ihr Sinn und Umfang. Würzburg 2004 (PPST 1) (*Alexander Saberschinsky*) *58*, 189–190

PÂTRUNJEL Serafim, Die Orthodoxe Spiritualität der Osterzeit – Kommentar zum Pentekostarion. Mit einem Vorwort des Metropoliten Serafim von Deutschland und Zentraleuropa. Würzburg: Der Christliche Osten 1999 (*Alja Payer*) *53*, 211–212

Pilger in Rom. Ein spiritueller Kunstführer. 2. verbesserte Aufl. Regensburg: Verlag Schnell & Steiner 2002 (*Michael Max*) *56*, 294

Pius Parsch in der liturgiewissenschaftlichen Rezeption. Hg. W. Bachler – R. Pacik – A. Redtenbacher. Klosterneuburger Symposion 2004. Würzburg 2005 (PPSt 3) (*Hubert Lenz*) *60*, 151–153

POSCHMANN Andreas, Das Leipziger Oratorium. Liturgie als Mitte einer lebendigen Gemeinde. Leipzig 2001 (EThSt 81) (*Andreas Redtenbacher*) *56*, 292–293

PROBST Manfred – RICHTER Klemens, Exorzismus oder Liturgie zur Befreiung vom Bösen. Informationen und Beiträge zu einer notwendigen Diskussion in der katholischen Kirche. Münster 2002 (*Frank Walz*) *57*, 147–148

REDTENBACHER Andreas, Liturgie und Leben. Erneuerung aus dem Ursprung. Liturgiewissenschaftliche Beiträge. Mit einem Vorwort von Franz Kardinal König. Würzburg 2002 (*Alexander Saberschinsky*) *57*, 148–150

REINDERS Angela M. T., Erstkommunion. Mein Erinnerungsalbum. Mit Bildern v. Marc Chagall. Augsburg: Pattloch 1999 (*Albert Thaddäus Esterbauer*) *53*, 280

REINDERS A., Unser Kind geht zur Erstkommunion. Augsburg: Pattloch 1998 (*Franz Lauterbacher*) *57*, 152

RINGSEISEN Paul – Wolfgang BRETSCHNEIDER – Markus EHAM – Stefan KLÖCKNER – Heinz Martin LONQUICH, Morgenlob – Abendlob. Mit der Gemeinde feiern. Hrsg. vom Amt für Kirchenmusik im Ordinariat des Erzbistums München und Freising (Koordination: Bernward Beyerle) in Verbindung mit der Fakultät für Religionspädagogik und Kirchliche Bildungsarbeit der Katholischen Universität Eichstätt. 3 Bände in je zwei Ausgaben (für die Gemeinde und für die „Dienste"). Promultis-Verlag: Planegg 2000 (*Markus Eham*) *54*, 78–79

SCHAUBER Vera – SCHINDLER Michael, Heilige und Namenspatrone im Jahreslauf. Augsburg: Pattloch Verlag 1998 (*Franz Lauterbacher*) *57*, 151–152

Segenswünsche aus Irland. Mit Fotografien von W. Snowdown und O. Hoyer. Textauswahl: U. Soergel. Augsburg: Pattloch 1999 (*Frank Walz*) *53*, 281

SEMMET Otto H., Zwiegespräch. Gebete nach der Kommunion. (Reihe Konkrete Liturgie). Regensburg: Pustet 2001 (*Franz Lauterbacher*) *56*, 134–135

SERAPHIM Hans-Christian, Thesen zur Gastbereitschaft. In: KuD 50 (2004) 201–207 (*Andreas Redtenbacher*) *59*, 141–143

STUBENRAUCH Thomas, Wer ist Träger der Liturgie? Zur Rezeption des II. Vatikanischen Konzils im Codex Iuris Canonici von 1983. Trier: Paulinus-Verlag 2002 (TThSt 68) (*Andreas Redtenbacher*) *57*, 150–151

STUFLESSER Martin – WINTER Stephan, Grundkurs Liturgie. Bd. 1: Wo zwei oder drei versammelt sind. Regensburg 2004 (*Franz Lauterbacher*) *59*, 59

TAMMEN Björn R., Musik und Bild im Chorraum mittelalterlicher Kirchen 1100–1500. Berlin: Reimer 2000 (*Jürgen Bärsch*) *55*, 303–304

TRIPPS Johannes, Das handelnde Bildwerk in der Gotik. Forschungen zu den Bedeutungsträgern und der Funktion des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Hoch- und Spätgotik. Berlin: Gebr. Mann 1998 [^{2}2000] (*Jürgen Bärsch*) *55*, 61–63

TRUFFER Gustav, Das Matthäusevangelium im Minutentakt. La Salette Verlag 2001 (*Franz Lauterbacher*) *57*, 152–153

Von Gott berufen. Fastenpredigten zu Gestalten des Alten Testamentes. Hg. M. Feldmann. Paderborn: Bonifatius 2001 (*Franz Lauterbacher*) *56*, 134

WAGNER Karl, Die Feier der Beerdigung. Werkbuch. Freiburg i. Br.: Herder 2001 (*Andreas Redtenbacher*) *55*, 230–231

WALTER Silja, Gesamtausgabe. Spiritualität II. Bd. 10. Freiburg/Schweiz 2005 (*Frank Walz*) *60*, 149–150

Wo Gott die Mitte ist. Ordensgemeinschaften in der Erzdiözese Freiburg in Geschichte und Gegenwart. Hg. Th. Hogg – B. M. Kremer. Lindenberg 2002 *(Frank Walz) 58*, 281–282

WOLF Helga Maria, Das neue Brauchbuch. Alte und junge Rituale für Lebensfreude und Lebenshilfe. Wien: Österr. Kunst- und Kulturverlag 2000 (*Christoph Baumgartinger*) *55*, 149–150

WÜNSCHE Peter, Kathedralliturgie zwischen Tradition und Wandel. Zur mittelalterlichen Geschichte der Bamberger Domliturgie im Bereich des Triduum Sacrum (LQF 80). Münster: Aschendorff 1998 (*Jürgen Bärsch*) *53*, 210–211

Zeugen für Christus. Das deutsche Martyrologium des 20. Jahrhunderts. Bd. 1–2 im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz. Hg. H. Moll. Paderborn: Schöningh 2000 (*Andreas Redtenbacher*) *55*, 302–303

2.3 Personalia

2.3.1 In memoriam

In memoriam Prof. Dr. Hansjörg AUF DER MAUR († 22.7.1999) (*Harald Buchinger – Clemens Leonhard – Ewald Volgger*) 53, 150–151

In memoriam † Erzabt Franz BACHLER OSB (*Winfried Bachler*) *57*, 90–92

In memoriam Erzbischof DDr. Karl BERG † 1. September 1997 (*Rupert Schindlauer*) *51*, 178

„Von der Schale zum Kern". In memoriam Balthasar FISCHER († 27. Juni 2001). Zum Tod des Nestors der deutschsprachigen Liturgiewissenschaft (*Andreas Redtenbacher*) *55*, 67–68

In memoriam † Franz Kardinal KÖNIG (1905–2004) (*Andreas Redtenbacher*) *58*, 2–3

In memoriam Theodor MAAS-EWERD († 19.9.2002) (*Andreas Redtenbacher*) *56*, 230

Univ.-Prof. Dr. Hans Bernhard MEYER SJ † (*Rudolf Pacik*) *56*, 2

In memoriam † Anton POMELLA (*Rudolf Pacik*) *57*, 93

In memoriam Prälat Bruno REGNER († 5. Mai 1998) (*Winfried Bachler*) *52*, 63–64

In memoriam Arno SCHILSON († 29. März 2005) (*Stephan Schmid-Keiser*) *59*, 181

Persönlicher Nachruf auf Univ.-Prof. Dr. Kurt SCHUBERT († 4. Februar 2007) (*Gerhard Langer*) *60*, 294–295

In memoriam Erzbischof Dr. Alois WAGNER († 25.2.2002) (*Hans Hollerweger*) *57*, 2–3

2.3.2 Gruß- und Dankadressen

Ehrendoktorat für Prof. Dr. Philipp HARNONCOURT (*Erich Renhart*) *52*, 261

Theologisches Ehrendoktorat für P. Angelus Albert HÄUSSLING OSB (*Martin Klöckener*) *54*, 250–251

Hans HOLLERWEGER vollendet sein 70. Lebensjahr (*Winfried Haunerland*) *54*, 52–53

Bischof Dr. Egon KAPELLARI neuer Diözesanbischof von Graz-Seckau (*P. Winfried Bachler OSB*) *55*, 3–4

Franz NIKOLASCH – zum 65. Geburtstag (*Frank Walz*) *52*, 3–4

2.3.3 Portrait-Abbildungen

Hansjörg Auf der Maur *53*, 150
Erzabt Franz Bachler OSB *51*, 98; *57*, 90
Generalabt Bernhard Backovsky *58*, 100
Erzbischof Karl Berg *51*, 178
Balthasar Fischer *55*, 67
Hans Hollerweger *54*, 52
Bischof Egon Kapellari *55*, 3
Kardinal Franz König *57*, 163; *58*, 2
Theodor Maas-Ewerd *56*, 230
Hans Bernhard Meyer SJ 56, 2
Franz Nikolasch *52*, 3
Pius Parsch *58*, 113
Anton Pomella *57*, 93
Prälat Bruno Regner *52*, 63
Erzabt Edmund Wagenhofer *51*, 98
Erzbischof Alois Wagner *57*, 2

3. Verzeichnis der Abbildungen

52, 165: Plan des Klosters von St. Gallen (9. Jh.)
52, 167: Ausschnitt vom Tafelwerk des Verduner Altars, Klosterneuburg 1181
52, 168–169: Gottesplagenbild an der Südwand des Grazer Domes (um 1480)
52, 174: Hochaltar Maria Zell (1692)
52, 186: Pfarrkirche in Edelsbach (Grundriss)
52, 186: Pfarrkirche in Edelsbach (Aufriss)
52, 187: Pfarrkirche in Edelsbach
52, 189: Pfarrkirche St. Peter, Graz (Grundriss)
52, 190: Pfarrkirche St. Peter, Graz
52, 230: Pfarrkirche St. Vitus in Klosterneuburg-Kritzendorf (Grundriss)
58, 194: Evangelische Kirche Klosterneuburg (Grundriss)
58, 195: Evangelische Kirche Klosterneuburg

58, 196–197: Kirche „Christus, Hoffnung der Welt", Donaucity Wien

58, 203–208: Dom zu St. Stephan, Wien

58, 221–222: Pfarrkirche St. Peter und Paul, Wien XI, Kaiser-Ebersdorf

58, 224–227: Pfarrkirche St. Gertrud und Laurentiuskapelle, Wien XVIII, Währing

58, 229: Pfarrkirche „Zur heiligen Dreifaltigkeit", Wiener Neustadt; Neukloster

58, 230–231: Pfarrkirche „Zum Allerheiligsten Erlöser", Wien-Mauer

58, 240–247: Trier, antiker Kirchenkomplex

58, 253: Trierer Dom (Längsschnitt)

58, 256: Trierer Dom (Grundriss)

58, 337: Andreaskapelle in der Grazer Andräkirche

58, 338: Vergoldete Fiberglaskugel, Katharinenkirche in Graz

58, 341: St. Peter, Köln

60, 112: Hofkapellmeister, Domchoralist, Chorherr, Hoftrompeter: Salzburg, um 1785

60, 121: Auszug aus dem Hirtenbrief von Fürsterzbischof Colloredo (1782)

4. Stichwortindex

Das Stichwort ist jeweils durch Kursivschrift hervorgehoben bzw. in der Folge durch den kursiven Anfangsbuchstaben abgekürzt.

Abendlob: Morgenlob – *A.* Mit d. Gemeinde feiern *54*, 78–79; zur Feiergestalt(ung) von Morgenlob u. *A.* in der Gemeinde *57*, 57–81

Abendmahl: Empfang d. *A.*s nur unter einer Gestalt? *54*, 244–247

Akustik: A. in Kirchenräumen *56*, 283–286

Allegorese: Lit. Gedenken in Typologie u. *A.* *53*, 214–235

Altarraumgestaltung: s. Kirchenbau

Amtlicher Dienst: Lit.theologie u. *A.* *57*, 283–291

Anamnese: s. Gedächtnis

Anaphora: älteste armenische *A.* *54*, 298–309

Anlassgottesdienste: 60, 1–92; eine soziologische Annäherung *60*, 18–39

Ars celebrandi: 55, 235–249; Aspekte zur *a.* *59*, 145–186; Gedankenanstöße zur feiernden Gestalt(ung) d. Glaubens *60*, 281–289

Auf der Maur, Hansjörg: In memoriam *53*, 150–151; zur Verabschiedung v. H. A. d. M. *53*, 152–154

Bachler, Franz: In memoriam *57*, 90–92

Beauftragungsfeier: Traditio instrumenti in d. *B.* zum Lektorat *55*, 265–280

Begräbnis: s. auch Totenlit.; die kirchl. *B.*feier. Aktuelle Herausforderungen f. ein lit. Buch *55*, 167–176; Aufgaben d. christl. Gemeinde *55*, 165–166; Totenlit. u. Biographie *55*, 162–163; Versuch einer zeitgemäßen *B.*lit. Studienausgabe f. d. *B.*feier in d. ED Wien 55, 177–187; Zur Diskussion über d. Wiener Studienausgabe d. *B.*feier *55*, 293–299

Berg Karl, In memoriam *51*, 178

Bibel/biblisch: Symposion d. LKÖ: Die Schrift in d. Lit. *55*, 5–60; *b.* Grundlegung christl. Lit. *55*, 13–20

Blumen: B. u. Pflanzen in d. Lit. u. im christl. Brauchtum *55*, 138–147

Bußakt: zum Ort des *B.* im Ordo Missae *51*, 101–107

Bußfeier: Kirchl. Wege u. lit. Formen d. Umkehr u. Versöhnung *59*, 42–56

Bußpraxis: heutige *B.* aus bußgeschichtl. Perspektive 52, 235–243

Byzantinismus: 56, 50–52.55–57

Celebratio versus populum: Ev. Echo u. Fragen an d. ev. Gottesdienst *53*, 137–142

Choral: fränkisch-röm. *Ch.* als Ausdruck lit. Theologie *56*, 249–265

Darbringung: zur *D.* d. Messopfers *54*, 252–268

Darstellung des Herrn: derzeitige Feierstruktur u. Alternativmodelle *51*, 108–129; Ursprung, Struktur u. Theol. im byz. u. im röm. Ritus *55*, 109–137

Diakonie: Zusammenhang v. Lit. u. *D.* *55*, 159160

Dialog für Österreich: aus d. Sicht eines Lit.wissenschaftlers *53*, 127–136

Domitian von Millstatt *51*, 158–168

Ekklesiologie: eucharistische *E.* *54*, 173–175

Elemente: ganzheitl. *E.* im Gottesdienst *51*, 71

Epiklese: in d. Eucharistie *53*, 244–254

Erinnerung: s. Gedächtnis

Erneuerung: Lit. zwischen *E.* u. Restauration *56*, 83–93; Gottesdienstl. *E.* in d. Schweizer Kirchen *56*, 103–114; *E.* d. Kirche auf d. Weg Jesu 56, 150–153; lit. *E.* bei Pius Parsch 59, 126–129; s. auch Lit.reform

Erstkommunionvorbereitung: Außerschulische *E.* in d. Pfarrei *52*, 254–260

Eucharistie: ökumenische Aspekte *51*, 190–204; Feier d. *E.* im 3. Jahrtausend *51*, 280–285; der dreifaltige Gott als tragender Grund u. bergende Zielgemeinschaft d. *E.* *53*, 244–254; Aufbewahrung d. *E.* *53*, 265–279; *E.* als Höhepunkt kirchl. Lebens *57*, 111–120; zum Wirken Jesu in d. *E.* *59*, 119–125

Evangelisches Gottesdienstbuch: Vorstellung d. neuen Agende f. d. Gottesdienste an Sonn- u. Feiertagen *54*, 63–77

Evangelisch-reformiertes Liturgiebuch: Vorstellung d. neuen ev.-ref. Lit. *54*, 318–327

Expertengespräch: Dokumentation eines *E.*s zum Thema: Liturgie als Heilsereignis *53*, 1–80

Familienliturgie: *59*, 203–220; s. auch Kleinkindergottesdienst

Fastentuch: *52*, 101–107

Fernsehen: Gottesdienst-Übertragung in Hörfunk u. *F.* *57*, 128–140

Fernstehende: *F.* in frühchristl. Gemeinden *60*, 40–48; diakonische Gottesdienstpraxis *60*, 49–63; kirchl. Riten f. alle Lebenslagen? *60*, 86–87

Fest: Lit. als *F.* *55*, 242–247

Feuer: Bibl. Motiv u. lit. Zeichen *51*, 145–157

Firmung: in zwei Stufen *51*, 130–144; d. *F.*: ein Sakrament mit vielen offenen Fragen *56*, 173–185; Vorschlag zur Anreicherung d. Lit. d. *F.* *56*, 186–191; d. spezifische Profil d. *F.* zwischen Taufe u. Eucharistie *56*, 192–206; d. Recht auf *F.* Kanonistische Überlegungen *56*, 207–228

Fischer, Balthasar: In memoriam *55*, 67–68

„Fleischweihe“: Osterspeisensegnung in d. Steiermark *60*, 3–5

Fremdenverkehrsgebiete: Gemeindesituation in F. *52*, 9–10

Frauen: Symposion d. LKÖ: *F.* u. ihre Rolle in lit. Feiern *51*, 1–96; *F.* in d. Lit. *51*, 3–13.24–41; *51*, 79; *F.* in d. Gottesdienstleitung *51*, 70.87–96; *F.* in d. Verkündigung *55*, 7–9; Lit. Feiern aus d. Sicht feministischer Theol. *51*, 14–23; gerechte Sprache für *F.* u. Männer in d. Lit. *51*, 24–41.75–78; *F.* u. Lit. im Mittelalter *51*, 42–54; Schriftauslegung aus d. Perspektive von *F.* *55*, 60; *F.* in offiziellen Texten u. Dokumenten d. Lit. *51*, 55–69

Gebet: Das *G.* d. Glaubenden u. d. Gottesdienst d. Gemeinde *57*, 8–22; alte *G.*texte trotz veränderter Sprache? *57*, 94–102

Gedächtnis, lit.: *51*, 190–204.205–215; zum Verständnis lit. Anamnese *52*, 203–219; *G.* in Typologie u. Allegorese *53*, 214–235; Erinnerung in der Lit. *53*, 236–243; Anamnese in d. Euchari-

stie *53*, 244–254; ein erneuertes A.verständnis als Grundlage ökumenischer Verständigung *54*, 252–268; v. anamnetischen Sinn lit. Symbolhandlungen *55*, 250–264

Gemeinde: Symposion d. LKÖ: viele Gruppen – viele Messen – eine *G.* *52*, 5–59; wechselseitiger Zusammenhang von Initiation u. *G.* *56*, 138–153

Gesang: Verkündigung im *G.* *56*, 249–265; z. Bedeutung d. Gemeinde-*G.* f. eine lebendige Lit. *58*, 303–312; d. Dialog im *G.* *59*, 182–186

Gesangbuch: Kath. *G.* d. deutsprachigen Schweiz *53*, 168–181; Ev.-ref. G. d. deutschsprachigen Schweiz *53*, 168–181; „Gotteslob" u. österr. Gesangbuchlandschaft *54*, 104–117

Gottesbilder: *G.* in d. Bibel *51*, 72–74

Gotteslob: *G.* u. österr. Gesangbuchlandschaft *54*, 104–117; Kirchenlieder d. Moderne im *G.* *54*, 223–235

Gruppen: Symposion d. LKÖ: viele *G.* – viele Messen – eine Gemeinde *52*, 5–59; viele *G.* u. eine Feier *52*, 51–53

Gute-Hirten-Sonntag: Lit. u. spirituelle Erschließung d. 4. Sonntags d. Osterzeit *53*, 202–208

Harnoncourt, Philipp: Ehrendoktorat *52*, 261

Häußling, Angelus A.: Theol. Ehrendoktorat *54*, 250–251

Heiliger Dienst: 50 Jahr-Jubiläum *51*, 251–262; 60 Jahre *H.* *60*, 222–280

Henkes, Richard: Pallottinerpater *H.* *60*, 203–211

Hochgebet: „Synoden"-*H.* d. Schweiz *57*, 260–266

Hollerweger, Hans: vollendet sein 70. Lebensjahr *54*, 52–53; Bibliographie *54*, 53–62

Hymnologie: *58*, 259–272; s. auch IAH

IAH: Bericht über die 19. Konf. d. IAH in York 1997 *51*, 308–309; Hymnologen-Kongress in Kanada *58*, 259–272

Initiation: wechselseitiger Zusammenhang von *I.* u. Gemeinde *56*, 138–153; Feier d. Eingliederung Erwachsener in d. Kirche *56*, 154–164

Inkulturation: Instruktion „Röm. Lit. u. *I.*" (1994) *57*, 98–99

Inszenierung: *I.* lit. Texte *56*, 241–243; zum Sinn sprecherischer *I.* bibl. Texte im Gottesdienst *56*, 287–291

Installation eines Pfarrers: Ein praktischer Vorschlag *52*, 123–138

Institut: Österr. Lit. I.: 50 Jahr-Jubiläum *51*, 252–262; *I.* f. Lit.wiss. u. Sakramententheol. Salzb. *51*, 237–244; *I.* f. Lit.wiss. Wien *53*, 143–147; Lit. *I.* in Trier u. seine Bedeutung f. d. Rezeption d. Lit.konstitution in Deutschland *57*, 234–243; 60 Jahre Lit.entwicklung im Spiegel d. Zeitschrift Heiliger Dienst *60*, 226–240

Jubiläumsfeiern: *J.* mit d. Feuerwehr *60*, 5–8

Judentum/jüdische Liturgie: *58*, 4–58

Jugend: *J.* u. „ihre" Gottesdienste *52*, 58–59; Lit. im *J.*verband. Anm. zum „Handbuch Liturgie" d. Kath. Land*j.*bewegung Deutschland e.V. *56*, 115–132; Beten mit d. *J.* *57*, 83–84; *J.* im Gottesdienst – Leitlinien d. Diözese Bozen-Brixen *59*, 239–245; *J.*kirche Wien *59*, 246–253

Kalender, lit.: *55*, 69–108; d. Regionalkalender f. d. deutsche Sprachgebiet *55*, 95–108; gemeinsamer Ostertermin al-

ler christl. Kirchen? *55*, 78–94; Kirchenjahr in d. Moderne *55*, 69–77

Kantillation: *56*, 277–281

Kapellari, Egon: neuer Diözesanbischof v. Graz-Seckau *55*, 3–4

Katechumenat: *K.*riten *54*, 20–22; Erfahrungen mit d. *K.* *56*, 155–156.160–164; die Lit. d. *K.*es *56*, 165–172

Kinder: gem. Feiern von *K.* u. Erwachsenen *52*, 55–56

Kirche: zum Verhältnis v. *K.* u. Lit. *54*, 171–180

Kirchenbau: Das „Steirische Modell" *52*, 143–155; Gottesdienst u. -raum im Wechselspiel: theol. Gesichtspunkte 52, 156–163; *K.*erweiterungen in d. Diözese Graz-Seckau *52*, 182–191; lit. (Neu-)Gestaltung v. Kirchenräumen *52*, 192–198; Altarräume f. d. Zukunft *56*, 94–102; Kirchenbau heute *58*, 194–197; Fragen zur Altarraumgestaltung *58*, 198–209; das „Wiener Modell" zur Altarraumgestaltung *58*, 210–231; Anm. z. *K.* in d. Diözese Graz-Seckau *58*, 232–236; s. auch Kirchenraum; „aktive Teilnahme" im nachvatikanischen *K.*geschehen d. Diözese Graz-Seckau *58*, 342–346

Kirchenjahr: zum Platz d. *K.*s in d. Moderne *55*, 69–77

Kirchenlied: Schriftgemäßheit als Anspruch an d. *K.* *55*, 21–36

Kirchenmusik: *54*, 81–168; zum ästhetischen Charakter lit. Musik *54*, 83–91; Musik als Ornament d. Lit.? *54*, 92–103; zur Zukunft lit. Musik *54*, 140–151; *K.*reform als Lit.reform *57*, 108–110; *K.* in Österreich *58*, 313–326; vom Schatz d. *K.* *60*, 93–142; Mozarts geistl. Musik *60*, 102–105; Problematik d. Orchestermesse in erneuerter Lit. *60*, 106–110; Kompositionen f. Offizium u. Andachten v. Mozart u. J. M. Haydn *60*, 111–122; Haydns dt. Hochamt „Hier liegt vor deiner Majestät" *60*, 123–129; zur Rezeption traditioneller Kirchenlieder *60*, 130–135; Klassik od. Rockmesse *60*, 136–142

Kirchenmusiker: zum Beruf d. *K.*s *54*, 163–168

Kirchenraum: *58*, 194–258; Bedeutung d. Architektur u. d. Ausstattung d. *K.* für d. Lit. *58*, 327–332; s. auch Kirchenbau; Kunst

Kleinkindergottesdienst: *59*, 230–238; s. auch Familiengottesdienst

Koinonia: in d. Eucharistie *53*, 244–254

Kommission, Österr. Lit.: 50 Jahr-Jubiläum *51*, 252–262

Kommunion: Empfang d. *K.* nur unter einer Gestalt? *54*, 244–247

König, Franz: In memoriam *58*, 2–3; *K.* als bischöfl. Vorsteher lit. Feiern *59*, 2–6

Kranke: Pastoral u. Lit. *51*, 216–236

Krankensalbung: *59*, 100–118

Kultur: Kirche u. *K.* *54*, 310–317; *K.* d. Feierns *55*, 235–249; Ablehnung moderner *K.* u. Kunst *56*, 87–88

Kunst: Kirche u. *K.* *51*, 263–271; Kirchl. *K.* im Spannungsfeld v. Auftraggeber u. Künstler *52*, 164–181; Ablehnung moderner Kultur u. *K.* *56*, 87–88; autonome *K.* im sakralen Raum *58*, 333–341

Lektor/Lektorin: Dienst d. *L.* in d. Benediktusregel *56*, 266–276

Lektorat: Traditio instrumenti in d. Beauftragungsfeier zum *L.* *55*, 265–280

Liturgiam authenticam: s. Übersetzung

Liturgie: vergessene Dimensionen d. *L.* *51*, 245–246; Werk Christi u. seiner Kirche: Lit.theol. Aspekte *52*, 220–226; Expertengespräch d. LKÖ: *L.* als Heilsereignis *53*, 1–80; was geschieht eigentlich in d. *L.*? *53*, 4–10; *L.* im Pastoralgespräch des Erzbistums Köln *53*, 108–126; *L.* als Leben *57*, 292–296; *L.* u. Leben *60*, 157–211; Entfaltung d. christl. Existenz im lit. Feiern *60*, 158–171; *L.* als Weg *60*, 172–184; lebendige Gottes- u. Menschenbegegnung in d. *L.* *60*, 185–202

Liturgieausschuss: zur vielfältigen Arbeit d. pfarrl. *L.* *59*, 257–263

Liturgiekonstitution: „Sacrosanctum Concilium" u. d. Praxis heutiger Lit. *51*, 272–279; der schwierige Weg zur *L.* *53*, 82–94.155–167; 40 Jahre *L.* – Relecture u. Zukunft *57*, 159–303; Lit. Institut in Trier u. seine Bedeutung f. d. Rezeption d. *L.* in Deutschland *57*, 234–243; Symposions-Bericht anlässl. 40 Jahre *L.* *58*, 273–276; Grazer Studientag anlässl. 40 Jahre *L.* *58*, 285–352

Liturgiepastoral: L. zw. Fundamentalismus u. Anpassung *60*, 64–84

Liturgiereform: Interview mit P.-M. Gy als Mitarbeiter der *L.* *53*, 95–107; Lit. zwischen Erneuerung u. Restauration *56*, 83–93; Aufbruch in u. mit d. Lit. *57*, 103–107; Kirchenmusikreform als *L.* *57*, 108–110; *L.* als Mitte d. Erneuerung von Glaube u. Kirche *57*, 191–197; kritischer Rückblick auf 40 Jahre *L.* *57*, 198–204; Wie ist Liturgie zu reformieren? *57*, 219–224; *L.* – ein Baustein d. Lit.geschichte *57*, 225–233; d. Konzilstagebuch von Jungmann *57*, 244–259; gottesdienstl. u. musikalische Reformarbeit in der Evangelischen Kirche in Österreich *57*, 267–272; *L.* aus evangelischer Sicht *57*, 297–303; 60 Jahre Lit.entwicklung im Spiegel d. Zeitschrift Heiliger Dienst *60*, 226–240

Liturgiewissenschaft: Perspektiven u. Aufgaben d. *L.* *57*, 273–282

Maas-Ewerd, Theodor: In memoriam *56*, 230

Marini, Piero: Bilanz d. päpstl. Zeremoniärs *59*, 264–275

Medien: Gottesdienst-Übertragung in Hörfunk u. Fernsehen *57*, 128–140

Messbuchrevision: Stand d. *M.* *57*, 97–98

Messe: die vielen *M.* in d. Stadt *52*, 5–7; von d. tägl. *M.* zum tägl. Gottesdienst *57*, 84–85

Messopfer: zur Darbringung d. *M.*s *54*, 252–268

Messordo: Überlegungen zur Struktur des *M.* *51*, 179–189; *52*, 139–140

Meyer, Hans Bernhard: In memoriam *56*, 2

Milieu: neue M.s *60*, 24–36

Mimese: Lit. Gedenken in Typologie u. Allegorese *53*, 214–235; mimetische Dimensionen der Lit. *53*, 236–243

Morgenlob: M. – Abendlob. Mit d. Gemeinde feiern *54*, 78–79; zur Feiergestalt(ung) von *M.* u. Abendlob in der Gemeinde *57*, 57–81

Neues Geistliches Lied: zur spirituellen Bedeutung *54*, 118–139

Neumen: *56*, 251–258

Nikolasch, Franz: zum 65. Geburtstag *52*, 3–4

Ökumene/ökumenisch: was ist ein *ö.* Gottesdienst? *54*, 269–286; Lit. u. *Ö.* 54, 310–317; Symposion d. LKÖ: *Ö.* u. Lit. *56*, 3–68; Erfahrungen aus d. Arbeit in d. *Ö.* 56, 7–8; Möglichkeiten u. Grenzen *ö.* Gottesdienste *56*, 25–38;

Bedeutung d. Lit. f. d. Verständigung d. Kirchen *56*, 48–65

Opfer: zur Darbringung d. *O.*s Jesu *54*, 252–268

Ostertermin: gemeinsamer *O.* aller christl. Kirchen? *55*, 78–94

Palmsonntag: derzeitige Feierstruktur u. Alternativmodelle *51*, 108–129

Papstgottesdienst: Bilanz d. päpstl. Zeremoniärs Piero Marini *59*, 264–275

Parsch, Pius: „Volksliturgie" nach *P.* 52, 118–122; Aufbruch in u. mit d. Lit. *57*, 103–107; Pionier lit. Erneuerung *58*, 98–190; *P.* in d. lit.wissenschaftl. Rezeption *59*, 276–280; 60 Jahre Lit.entwicklung im Spiegel d. Zeitschrift Heiliger Dienst *60*, 226–240

Participatio actuosa: s. Teilnahme, tätige

Perikopenordnung: f. d. Sonntage im Jahreskreis *55*, 37–57

*Pesach: P.*feier in christl. Gruppen *54*, 287–297

Pfarre: ohne Priester am Ort *52*, 7–9

Pfarrgemeinde: Eucharistiegemeinde contra *P.*? *53*, 255–264

Politischer Gottesdienst: Stellungnahme d. Ev. Kirche in Deutschland *51*, 294–307

Pomella, Anton: In memoriam *57*, 93

„Praxis Gottesdienst": 59, 221–229

Psalmen: zur Hermeneutik lit. *P.*verwendung *54*, 193–222; Perspektivenwechsel in der *P.*auslegung *57*, 38–42; zum kanonischen Umgang mit *P.* *57*, 49–51; d. Psalter als Meditationstext *57*, 42–46; *P.*-Meditation als Konstitution von Welt *57*, 51–54; zur geistl. Erschließung d. *P.* *57*, 68–70; *P.* in d. Tagzeitenlit. *57*, 70–73; lit. Funktion u. Ausführungsformen d. *P.* *57*, 73–74; *P.* in d. Lit. *58*, 67–71

Prosphora: in d. Eucharistie *53*, 244–254

Qualität: lit. *Q.*sicherung *56*, 240–241; *57*, 141; zur Gottesdienst-*Q.* *59*, 151–160; Wahrnehmungen u. Erwartungen v. Gottesdienst *59*, 161–172

Rahner, Karl: Der Beitrag *R.*s zu einer Theol. d. Gottesdienstes *53*, 15–32

Realpräsenz: zur Dauer der *R.* in ev.-luth. Sicht *53*, 265–279

Reformierte Liturgie: 54, 318–327

Regner, Bruno: In memoriam Prälat *R.* *52*, 63–64

Restauration: Lit. zwischen Erneuerung u. *R.* *56*, 83–93

Rituale: Alltags-*R.* als Übergangs-Helfer *57*, 60–61

Ritual Studies: Die modernen *R.* als Herausforderung für d. Wissenschaft d. Lit.!? *60*, 290–293

Sakramente: Feier d. *S.* mit d. ganzen Gemeinde *52*, 56–57

Schilson, Arno: In memoriam *59*, 181

Schriftauslegung: Schriftpredigt u. *S.* 55, 58–59; aus d. Perspektive v. Frauen *55*, 60

Schriftpredigt: S. u. Schriftauslegung *55*, 58–59

Schubert, Kurt: Persönl. Nachruf *60*, 294–295

Schweizer Kirchen: Bewegtes lit. Leben in *S.* im 20. Jh. *56*, 103–114

Sinus-Milieus: 60, 24–36

Snowbird Statement: zur Zukunft lit. Musik *54*, 140–151; deutsche Übersetzung *54*, 152–162

Spiel: Liturgie als *S.* *57*, 123

Sprache: inklusive *S.* *51*, 24–41.75–78; versch. *S.*empfinden – allg. Verständlichkeit *52*, 54; lit. Text- u. Redesorten *56*, 231–239; *S.*kultivierung u. Gottesdienst *56*, 240–248; *S.* u. Musik 56, 282; alte Gebetstexte trotz veränderter *S.*? *57*, 94–102; Sinn u. Grenze sakraler *S.* in volkssprachlicher Lit. *59*, 62–72; Sakral-*S.* im deutsch-poln. Vergleich *59*, 73–91

Sterbebegleitung: Gedanken zur *S.* *55*, 210–214

Stille: Schweigen u. *S.* *54*, 189.191

Stundengebet: s. Tagzeitenlit.

Symbol: S. in d. Lit. *53*, 182–190; v. anamnetischen Sinn lit. Symbolhandlungen *55*, 250–264; Lit. u. *S.* *57*, 121–123

Tagzeitenliturgie: Morgenlob – Abendlob. Mit d. Gemeinde feiern *54*, 78–79; zur Theologie d. *T.* *56*, 71–82; Erfahrungen mit *T.* in d. Gemeinde *57*, 6–7; *T.* in der Geschichte d. Kirche *57*, 23–37; *T.* zeit-gemäß beten *57*, 57–81; Psalmengebrauch in d. *T.* *57*, 70–73; lit.wissenschaftl. Kolloquium zur *T.* *57*, 86–88

Taufe: T. durch Untertauchen *52*, 227–234; Symposion d. LKÖ: Getauft sein – Christ werden. Wege wachsenden *T.*bewusstseins *54*, 1–79; *T.*eucharistie *54*, 24–25; *T.*gottesdienst u. Menschenbild *54*, 16–25; *T.*kleid *54*, 17–20; *T.* u. Christsein heute *54*, 26–34; religionssoziologische Anm. *54*, 7–15; zw. theol. Anspruch u. pastoraler Wirklichkeit *60*, 8–10

Teilnahme, tätige: Einige Aspekte d. heutigen *T.* *58*, 288–302; *T.* bei Pius Parsch *58*, 122–132; *T.* im nachvatikanischen Kirchenbaugeschehen d. Diözese Graz-Seckau *58*, 342–346; „actuosa participatio“: aus d. lit. Praxis steirischer Pfarrgemeinden *58*, 347–352; *T.* mit geistl. Gewinn *59*, 146–150

Theologie des Gottesdienstes: Werk Christi u. seiner Kirche: Lit.theol. Aspekte *52*, 220–226; Lit. als Heilsereignis *53*, 1–80; was geschieht eigentlich in d. Lit.? *53*, 4–10; der Beitrag *R.*s zu einer *T. d. G.* *53*, 15–32; Gegenwart u. Handeln Gottes in Wort u. Sakrament *53*, 42–47; Gottesdienst als Heilsereignis? *53*, 61–64

Theopraxis: Anm. z. *T.* *59*, 173–181

Tod: Lit. u. Pastoral im Umfeld v. Sterben u. *T.* *55*, 153–229; ein sich verändernder Umgang mit *T.* 55, 157–158; Lit. angesichts d. *T.*s in nachchristl. Zeit *55*, 155–166; Verkündigung angesichts d. Todes *55*, 204–206; ars moriendi *55*, 195–196; Eltern trauern über d. *T.* ihres Kindes *55*, 215–229

Totenliturgie: s. auch Begräbnis; *T.* als Feier v. Trauer u. Hoffnung *55*, 203–204; *T.* als Hilfe in d. Trauer *55*, 159–162; Verkündigung angesichts d. Todes *55*, 204–206

Tradition: Zum Umgang mit d. lit. *T.* heute *57*, 94–102

Transzendenz: Sinn u. *T.* in gottesdienstl. Versammlungen *59*, 92–99

Trauer: Fortbildungskonzept ‚*T.*begleitung‘ f. Pastoralberufe 55, 188–194; Begleitung v. *T.*nden in pastoraler Sicht *55*, 197–209; *T.*begleitung in d. Gruppe u. durch sie *55*, 207–208; zur Psychologie d. *T.* *55*, 199–200; *T.*phasen u. Lit. *55*, 161–162

Trauung: Theol. d. kirchl. *T.* *52*, 244–253; *T.* bekenntnisverschiedener Paare *56*, 9–24.66–68; zw. theol. Anspruch u. pastoraler Wirklichkeit *60*, 8–10

Trost: f. eine Pastoral d. *T.*es *55*, 208–209

Tu auf, tu auf du schönes Blut: 54, 236–243

Typologie: Lit. Gedenken in *T.* u. Allegorese *53*, 214–235

Übergaberiten: Ü. in d. Beauftragungsfeier zum Lektorat *55*, 265–280

Übersetzung: Instruktion über d. *Ü.* lit. Texte (1969) *57*, 95–96; Instruktion „Röm. Lit. u. Inkulturation" (1994) *57*, 98–99; Instruktion „Der Gebrauch d. Volkssprachen" („Liturgiam authenticam" 2001) *57*, 99–100; Thesen zum Umgang mit lit. Texten *57*, 100–102

Übertragung: Gottesdienst-*Ü.* in Hörfunk u. Fernsehen *57*, 128–140

Umkehr: U. u. Versöhnung *59*, 7–58; im Kontext d. Hl. Schrift *59*, 8–22; s. auch Versöhnung; kirchl. Wege u. lit. Formen d. *U.* u. Versöhnung *59*, 42–56

Verein: Sonntagsgottesdienst d. Gemeinde contra Feier eines *V.*s *52*, 57–58

Versammlung: lit. *V.*: neutestamentl. Bestandsaufnahme *52*, 11–24; Gottesdienst-*V.*: pastoralsoziol. Anm. *52*, 25–28; ekklesiologische Bedeutung *52*, 29–40; Liturgiefeier d. versammelten Gemeinde *52*, 41–50; d. Gläubigen: d. Wesen d. *V. 56*, 88–89

Versöhnung: *V.* in d. Gemeindemesse *51*, 101–107; Umkehr u. *V. 59*, 7–58; Umkehr u. *V.* im Kontext d. Hl. Schrift *59*, 8–22; Feier d. *V.* aus röm.-kath. u. ökum. Sicht *59*, 23–31; kirchl. Wege u. lit. Formen d. Umkehr u. *V. 59*, 42–56; Abwehr, Trauerarbeit u. *V.* aus psychotherapeutischer Sicht *59*, 32–41;

Vielfalt: V. d. Gottesdienstes *57*, 121–127; *V.* d. Lit. *59*, 201–275

Volksfrömmigkeit: V. u. christl. Glaube *52*, 65–66; alte u. neue Bräuche *52*, 67–90; religiöses Spiel als Zeugnis lebendiger *V. 52*, 91–100; *V.* im Norden Chiles 52, 108–117

Wagenhofer Edmund OSB: Neuer Erzabt in St. Peter *51*, 98–100; Portrait *51*, 98

Wagner, Alois: In memoriam *57*, 2–3

Wasser: Stationsgottesdienst „*W.* d. Lebens" *54*, 47–51

Weihnachten: Heute *W.* feiern *53*, 236–243

Weihrauch: W. als Droge? *55*, 281–292

Weltgebetstag der Frauen: Geschichte u. Anliegen d. *W.* 56, 39–47

Wortgottesdienst: zur dramaturgischen Entfaltung des *W. 53*, 191–201

Wort-Gottes-Feier: Zur Gestaltung sonntägl. *W. 51*, 286–293; sonntägl. *W.* im Kontext d. theol. Disziplinen *54*, 181–192; *W.* in der Pfarre *57*, 82–83

Zeichen: Plädoyer f. einen Paradigmenwechsel im Verständnis lit. *Z. 55*, 250–264

Zeit: Heiligung d. *Z. 57*, 35; Trends im Umgang mit d. *Z.* heute *57*, 58–59; österl. Wahrnehmen d. *Z. 57*, 61–64

Christoph Freilinger, Linz

„Vom Zauber der Liturgie“[1]

Gedankenanstöße zur feiernden Gestalt(ung) des Glaubens

Die Verbindung von Zauber und Liturgie mag missverständliche Assoziationen hervorrufen. Gerade in einer Zeit, in der einerseits vermittelt wird, man könne und müsse alles selbst in der Hand haben, und andererseits zugleich das Leben so unüberschaubar komplex geworden ist, dass viele überfordert sind, scheint ein magisches Verstehen gerade auch liturgischer Vollzüge wieder zuzunehmen: man erhofft, mittels Ritualen das Unverfügbare beeinflussen und steuern zu können. Im Folgenden ist jedoch nicht diese Art von „Zauber“ gemeint, sondern vielmehr das, was wir gemeinhin mit einem französischen Lehnwort als „Charme“ bezeichnen (von Lateinisch „carmen“, Lied/Zauberspruch).

Als charmant bezeichnen wir eine Person, die uns bezaubert, in ihren Bann zieht. Wesentlich ist dabei die gewisse Ausstrahlung. Um charmant zu wirken, muss ein Mensch nicht einfach äußerlich *schön* sein. Mitunter wirken Leute, die den aktuellen Schönheitsvorstellungen überhaupt nicht entsprechen, trotzdem charmant. Oft lässt sich nicht einmal genau bestimmen, was die Ausstrahlung eines Menschen ausmacht. Fix ist aber, dass sie von innen heraus kommt. Ich versuche unter diesem Fokus eine erste – narrative – Annäherung an den Zauber der Liturgie.

Bevor sich der russische Fürst Wladimir von Kiew (10. Jh.) zum Christentum bekehrte, ließ er die Gottesdienste der verschiedenen Religionen bzw. Konfessionen auskundschaften. Die Gesandten charakterisierten (einseitig und wenig differenziert) daraufhin unter anderem: „Und wir kamen zu den Deutschen und sahen sie in ihren Tempeln viele Gottesdienste halten, aber wir sahen keinerlei Schönheit.“ Von den Griechen in Konstantinopel berichteten sie aber: „wir wissen nicht, waren wir im Himmel oder auf der Erde; denn auf Erden gibt es einen solchen Anblick nicht oder eine solche Schönheit; und wir vermögen es nicht zu beschreiben. Nur das wissen wir, dass dort Gott bei den Menschen weilt.“[2]

Nun mag es – für damals (und, ich will es nicht ausschließen, teilweise auch für heute) – stimmen, dass den Gottesdiensten der römisch-westlichen Tradition, „der Deutschen“, keine solche „Schönheit“ wie der göttlichen Liturgie eignet. Dennoch ist auch hier zu erleben, dass Gottesdienste berühren, in eine Stimmung mit hinein nehmen, innerlich umdrehen und verwandeln können, obwohl sie äußerlich ganz schlicht und unspektakulär sind. Und es gibt gar nicht so selten die Erfahrung, dass auch (fern stehende) Menschen bei uns im liturgischen Feiern ergriffen werden. Woher rührt diese Ergriffenheit? Die Gesandten der angesprochenen Erzählung vermögen es nicht genau zu beschreiben. Analog zum Charme von Menschen gilt offenbar auch bei der Liturgie, dass ihre Wirkung wahrgenommen, aber nicht restlos analysiert werden kann. Eines aber wissen die Abgesandten des Fürsten Wladimir genau: „dass dort Gott bei den Menschen weilt“.

[1] Zu diesem Thema veranstaltete das Liturgiereferat der Erzdiözese Salzburg ein Seminar, auf dem dieses Referat als Impuls gehalten wurde. Bei der Überarbeitung wurde der Vortragscharakter weitgehend beibehalten.

[2] L. MÜLLER, Helden und Heilige aus russischer Frühzeit. München 1984 (Quellen und Studien zur russischen Geistesgeschichte 3) 36–38, hier 38.

Das führt zu einer Vorbemerkung, die bei allem Folgenden wesentlich mitbedacht werden muss: Liturgie lebt in und aus der Kraft des Geistes Gottes. Sie ist es, die „verzaubern" und „bezaubern" kann. Liturgie kann daher zutiefst und wesentlich nicht „gemacht" werden! Es geht weniger um ein „Ergreifen" (also ein geplantes und herstellbares „Verzaubern" von Menschen, das der grundsätzlichen Zweckfreiheit der Liturgie widersprechen würde[3]), als vielmehr um ein „Ergriffen-Werden". Aber sollten auf diesem Hintergrund alle Bemühen vernachlässigt und die Gestaltung der Vollzüge als reine Äußerlichkeiten abgetan werden können?

Dazu eine zweite narrative Annäherung, wie sie der Filmemacher und Regisseur Peter Brook anhand einer Szene aus der Dreigroschenoper erschließt[4]:

> „‚Siehst du den Mond über Soho?' singt dort McHeath, den sie Macky Messer nennen. ‚Ich sehe ihn, Lieber', antwortet Polly Peachum, seine Braut. Und mit ihr sollen auch die Zuschauer den Mond über Soho sehen. Dazu muss kein blasses Licht durch die Kulissen scheinen, keine blanke Sichel am nachtschwarzen Bühnenhimmel glänzen. Da genügt eine Geste, ein Blick, eine Folge von Klängen. ‚Mit Yoshi habe ich viele Monde gesehen', schreibt Peter Brook über den japanischen Schauspieler Yoshi Oida. Dem hat ein alter Mime einst erklärt: ‚Ich kann einem jungen Schauspieler beibringen, mit welcher Geste man auf den Mond deutet. Alles andere, von der Fingerspitze bis zum Mond, liegt bei ihm.' Yoshi, nunmehr selbst alt geworden, resümiert: ‚Für mich ist es ohne Belang, ob den Zuschauern nach der Vorstellung noch in Erinnerung ist, wie schön die Geste war. Mich interessiert nur eins: Haben sie den Mond gesehen?'"[5]

Auf das liturgische Feiern übertragen bedeutet das: Unser Bemühen muss der Aufgabe dienen, dass die Mitfeiernden „den Mond sehen", dass sie erfahren: „Hier weilt Gott". Keine geringe Aufgabe! Analog zum Schauspieler-Beruf geht es um die Kunst (d.h. um die geschenkte Fähigkeit und das eingeübte Können), Nicht-Sichtbarem eine mit den Sinnen fassbare Gestalt zu geben. In diesem Sinn kann und muss sogar von Liturgie gestalten die Rede sein. Unser Tun muss zum Ausdruck bringen, dass im liturgischen Vollzug der Mensch mit dem Heiligen „umgeht" und Gott im Spiel ist.[6] Das setzt freilich eine gewisse Qualität dieser Vollzüge und der in ihnen verwendeten Symbole voraus.

Insbesondere die katholische Tradition wusste tendenziell immer schon, dass Glaube nicht nur zu denken und (moralisch) zu handeln gibt; Glaube will auch geschmeckt, gefühlt, gesehen, getan – kurz: erlebt werden. Das gilt insbesondere heutzutage in einer Zeit starker Erlebnisorientierung, betonter Leiblichkeit und Sinnlichkeit, die unsere Kultur prägen. Das fordert uns neu heraus zu einer liturgischen Ästhetik. Diese ist zu unterscheiden von einer bloß ästhetischen Liturgie, der es vordergründige um Schönheit und gefälliges Design ginge.[7] Eine liturgische Ästhetik hingegen setzt tiefer an: Sie nimmt ernst, dass das

[3] Zur Zweckfreiheit der Liturgie vgl. R. GUARDINI, Vom Geist der Liturgie. Mainz – Paderborn [20]1997 (= ND Freiburg 1918) 59. Zur Frage des persönlichen Ergriffen-Werdens als „Zweck" der Liturgie vgl. auch unten Anm. 17.

[4] Vgl. K.-H. BIERITZ, Spielraum Gottesdienst. Von der „Inszenierung des Evangeliums" auf der liturgischen Bühne. In: Drama „Gottesdienst". Zwischen Inszenierung und Kult. Hg. A. Schilson – J. Hake. Stuttgart – Berlin – Köln 1998, 69–101, hier: 69f.

[5] Ebd.

[6] Vgl. W. HAUNERLAND, Mystagogie, liturgische Bildung und Feierkultur. Zu bleibenden Aufgaben der Liturgiereform. In: Priester und Liturgie. FS M. Probst. Hg. G. Augustin [u. a.]. Paderborn 2005, 343–367, 359.

[7] Vgl. zu dieser Unterscheidung J. WOLMUTH, Jesu Weg – unser Weg. Kleine mystagogische Christologie. Würzburg 1992, 15: „Das Verhältnis von Ästhetik und Liturgie ist nicht so zu bestimmen, daß das Ergebnis eine *ästhetische Liturgie* wäre. In einer solchen würde nämlich eine außerliturgische Ästhetik formale und inhaltliche Kriterien vorgeben, die bestimmen, ob Liturgie überhaupt eine ästhetische Dimension hat." Vgl. zu einem inhaltlichen Angelpunkt der Differenz

Wahrnehmen mit den Sinnen unseren Geist öffnet für die Begegnung mit Wirklichkeit. Liturgische Ästhetik versteht die Leiblichkeit demnach nicht als ausschließenden Gegenpol, sondern als Angelpunkt auch für die transzendente Wirklichkeit. Eine liturgische Ästhetik weiß deshalb auch, dass es einen bestimmten Inhalt nicht ohne eine konkrete Gestalt gibt[8]; sie sensibilisiert also für das Dar-Stellen des Nicht-Sichtbaren. Eine liturgische Ästhetik fragt schließlich danach, welche Gestaltungen und Formen den Menschen helfen können, sich vom Unbegreifbaren der Wirklichkeit Gottes berühren zu lassen. Für unser gottesdienstliches Feiern lassen sich daraus manche Anregungen und Zu-Mutungen formulieren.

1. Der Charme einer Feier entscheidet sich oft längst vor dem Einzug in den Feierraum – mit einer Kultur des Hinhörens

Hinzuhören ist auf das Vorgegebene in zweifacher Hinsicht: Hinzuhören ist erstens auf die Menschen, mit denen wir feiern. Wenn wir ernst nehmen, dass die versammelte Gemeinschaft der Getauften zusammen mit Jesus Christus Trägerin der Liturgie ist, dann ist ihre Lebenswelt, ihre Kultur, dann sind die Voraussetzungen der Anwesenden für das Feiern wesentlich für das Gestalt-Geben des gefeierten Glaubens. Darauf hinhören bedeutet zu fragen: Mit wem feiere ich? Welche Hilfen für ein Hineinfallen-lassen-in-das-Feiern sind notwendig und können angeboten werden (Mystagogie im Feiern)? Welche Angebote/Formen an liturgischer Bildung sind notwendig (Veranstaltungen, Liturgiekreisarbeit)? An welche kulturellen Vorgaben kann unser Gottesdienst-Gestalten anknüpfen?

Hinzuhören ist aber auch auf die Texte und rituellen Vorgaben.[9] So wesentlich die anwesenden Menschen sind; wenn der Fokus allein auf ihnen liegt und die Verantwortlichen nur fragen, was entspricht deren Bedürfnissen, wird die Inszenierung zur Verlängerung des Alltags, zur Inszenierung der Bedürfnisse und Sehnsüchte und zur Selbstdarstellung der Akteure. So gerät Gottesdienst nicht nur bald schal und inhaltsleer, sondern muss im Vergleich mit den Events der Erlebnisgesellschaft aufgrund der fehlenden personellen wie finanziellen Ressourcen das Nachsehen haben.[10] Die vorgesehenen Texte und Vollzüge im guten Sinn als Vor-Gaben zu verstehen, verdeutlicht die Unverfügbarkeit Liturgischen Feierns und hilft, dem Raum zu geben, was uns immer schon übersteigt und unseren Alltag verwandeln kann.[11]

auch J. WERBICK, Theologische Ästhetik nach dem Ende der Kunst. In: CPB 105 (1992) 19–29, hier 27: „Die Zumutung des Kreuzes bleibt freilich gerade darin Zumutung, daß sie es streng verbietet, den Zusammenfall von Wahrheit und Schönheit für eine nahe liegende und schon im menschlichen Kunstwerk erreichbare Möglichkeit zu halten. Zuallererst bricht die Umkehr der Vorstellungskraft, wie sie vom Kreuz Jesu Christi abverlangt wird, mit der Vorstellung, daß die Schönheit, in der Wahrheit erscheint, sich konsumieren und genießen ließe.“

8 Vgl. E. FEIFEL, Was ist ästhetische Erfahrung? Prolegomena einer religionspädagogischen Ästhetik. In: CPB 105 (1992) 3–18, 8: „Ästhetische Erfahrung unterscheidet sich von anderen Formen der Erfahrung dadurch, dass in ihr die Inhaltsfrage als Formfrage präsent ist.“ Vgl. ebd. 15: „So macht der Vorgang des Symbolisierens das unterscheidend Ästhetische deutlich: Gestalt, die die Form zum Inhalt werden läßt und dabei selbst zum Inhalt wird.“

9 Vgl. A. A. HÄUSSLING, Liturgie und Leben. In: LS 39 (1988) 169–174, hier 172: „Aber auch wenn nun der Mensch als das Subjekt der Liturgie definiert wird, kommt diese immer noch erst auf ihn zu“.

10 Vgl. dazu die grundlegenden Bemerkungen bei W. HAUNERLAND, „Die Kirche befriedigt nicht Erwartungen, sie feiert Geheimnisse“. Vorüberlegungen zu einer diakonischen Gottesdienstpraxis. In: HlD 60 (2006) 49–63, hier v. a. 51f.

11 Vgl. dazu H.-G. HEIMBROCK, „Feier des Lebens“ als kulturelles Phänomen. In: Liturgisches Kompendium. Hg. C. Grethlein – G. Ruddath. Göttingen 2003, 42–76, 43: „Christlicher Gottes-

2. Diesem zweifachen Hinhören dient eine angemessene Vorbereitung

Vorbereitung meint freilich nicht nur die Meditation der Schrifttexte im stillen Kämmerlein, sondern auch das regelmäßige Arbeiten in Gruppen. Vorbereitungsgruppen sind nicht einfach Zulieferer, die regelmäßig ein Endprodukt an den Vorsteher abliefern, das dieser dann – nicht selten mit innerer Spannung – gehorsam ausführt oder unabgesprochen so abändert, dass er sich damit identifizieren kann.[12] Sie bieten eine enorme Chance für persönliche Glaubenserfahrungen, für den Austausch persönlichen Glaubens, Fragens und Suchens. Vorbereitungsgruppen ermöglichen zudem das aktive Hinhören auf die Menschen, mit denen dann gefeiert wird. Sie sind also bereits Teil einer gediegenen Predigtvorbereitung, weil der Prediger persönliche Erfahrungen kennen lernt, wie sie sonst gar nicht so leicht zugänglich sind. Auf diese Weise kann Liturgie bei aller „Objektivität" des Ritus biografisch orientiert der Sehnsucht nach Lebensdeutung im Licht des Glaubens beispielhafte Antworten anbieten.

So verwundert es nicht, wenn Menschen immer wieder bekunden, dass sie nach einer solchen vorausgehenden Auseinandersetzung völlig anders im Gottesdienst präsent sein können und im Feiern ergriffen werden. Außerdem stellen Vorbereitungsrunden ein ungezwungenes spirituelles Angebot dar – vielerorts ein Desiderat!

3. Gottesdienste leben von der Besonderheit der Räume und Orte, der bewusst gesetzten Zeiten sowie einer „eigenen" Sprache

Keine Frage: *Theologisch* betrachtet sind Gottesdienstfeiern überall möglich. Mit Blick auf heutige Menschen gilt es aber, die in unserer Kultur weithin vorhandene Sehnsucht nach Erhebung und Weihe ernst zu nehmen. Wir brauchen Räume/Orte, die aus der Alltäglichkeit herausführen, hinein in eine andere Welt. Dazu bedarf es künstlerisch hochwertiger Räume, die über sich und über die Alltäglichkeit hinausweisen.[13]

Nicht nur der besondere Ort, auch die geeignete Zeitwahl kann eine Feier zum Erlebnis – ja mehr noch: zum *Ereignis* – machen. Das wissen alle, die etwa schon einmal die Osternacht wirklich als Nachtfeier bis zum Morgen hin miterlebt haben. Das betrifft aber auch den rechten Zeitansatz bei den Horen der Tagzeiten jeweils an den Schwellen des Tages.[14]

Dabei geht es freilich nicht vordergründig um ein Zugeständnis an den zeitgeistigen Erlebnishunger. Vielmehr führt uns die gegenwärtige Suche nach dem Besonderen wieder auf eine wichtige – theologische – Dimension zurück: Liturgie ist von ihrem Wesen her ein verdichteter Zeit-Raum, in dem der Himmel hereinbricht, die Heiligkeit Gottes mitten in

dienst soll das in Christus erschienene ‚Neue Leben' feiern, mit Wort und Zeichen, mit allen Sinnen und tatkräftig." Ebd. 45: Das „Evangelium zielt auf Vergewisserung des Lebens, dies aber nicht als distanzlose Verdoppelung oder blinde Affirmation zum Alltag, sondern in spannungsreich-konstruktiver Bezugnahme auf diesen, als Möglichkeit zur Distanz gegenüber Banalität alltäglicher Routine, dem Unsinn und der Unfreiheit der Welt und doch in bleibendem Kontakt zum alltäglichen Leben".

12 Vgl. A. GERHARDS, Resümee: Gottesdienst als Weggemeinschaft. In: Wahrhaftig, Gott ist bei euch! Wie feiern wir heute Liturgie? Hg. A. Gerhards [u. a.]. Paderborn 1994, 55–63, hier 61f.

13 Vgl. 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, hier 172–176.

14 Vgl. Die rechte zeitliche Verankerung der Tagzeitenliturgie im kosmischen Rhythmus von Tag und Nacht kann zur ganzheitlichen Ausdrucksgestalt des christlichen Osterglaubens werden, zur erlebbaren Feier des Paschamysteriums. Vgl. statt anderer GERHARDS, ebd. 176f.

die Endlichkeit der Welt. „Heilig“ und „profan“ sind jedoch keine absoluten Gegensätze, denn Gott handelt immer innerhalb des geschenkten Daseinraumes der Schöpfung.[15] Die Orte und Zeiten, in denen Gott handelt, markieren eben dadurch, dass Gott handelt, eine Differenz zum Alltag. Einer Liturgie, die als „charmant“ erfahren wird, gelingt es, diese Differenz zum Alltag offen zu halten sowie dem Anderssein Gottes und seinem Gedächtnis Raum und Ausdruck zu geben – eben durch entsprechende Räume, Zeiten und (sprachliche[16]) Vollzüge. Sie müssen die Differenz markieren und Unterbrechung ermöglichen. Unterbrechung aber nicht als Flucht aus dem Alltag, sondern als Veränderung und Verwandlung der Feiernden, die den Alltag verwandelt gestalten lässt.[17]

4. Dem Charme einer gottesdienstlichen Feier dient es, wenn der Übergang in den symbolisch verdichteten Feierraum/ZeitRaum gestaltet wird

Nicht selten gibt es unmittelbar vor dem Gottesdienst noch allerhand Unruhe und Hektik in der Sakristei. Es bedarf keiner großen Erfahrung um wahrzunehmen, dass liturgische Rollenträger, vor allem Leitungspersonen, eine starke Unruhe auf die ganze Versammlung übertragen können und eine konzentrierte Feieratmosphäre erschweren, wenn sie hektisch, nervös oder gar – wegen der Probleme bei den kurzfristigen Absprachen vorher – verärgert agieren. Umgekehrt kann ein ruhiger und besonnener Vorsteher erreichen, dass unsichere andere Rollenträger die Versammlung nicht daran hindern, sich geistlich aufmerksam auf die Feier einzulassen. Deshalb scheint es hilfreich, entlastende Strukturen im Übergang zur Feier zu etablieren. Entlasten kann etwa – insbesondere bei besonderen Festen – ein Zeremoniär, der/die im Vorfeld für die Koordination und Absprachen zuständig ist und ggf. auch bei der Feier selbst die organisatorische Verantwortung wahrnimmt, so dass der Leiter frei ist für die konzentrierende und motivierende Leitung der Feier. Entlastend wirkt auch ein klarer Regieplan für die Feier mit eindeutiger Aufgabenklärung, der allen rechtzeitig an die Hand gegeben wird.

Darüber hinaus ist es wichtig, eine Zeit der unmittelbaren Vorbereitung festzulegen. Die deutschen Bischöfe sprechen in diesem Zusammenhang von einer „Schleuse der Stille“[18], die freilich das rechtzeitige Eintreffen der Dienste erfordert. Als Beispiel sei die Praxis mancher Gemeinden erwähnt, einige Minuten vor Beginn eine Kerze in der Sakristei anzuzünden, für die Ministrant/innen und Mesner und alle anderen ein Zeichen, still zu werden und sich (betend) auf die Feier einzustimmen. Das fördert nicht nur die liturgische Präsenz[19] der Dienste, sondern darin auch die der ganzen Gemeinde. Überlegenswert ist auch,

15 Vgl. G. Brüske, „Kein verkleidetes Latein“. Sinn und Grenze sakraler Sprache in volkskirchlicher Liturgie. In: HlD 59 (2005) 62–72, 65.

16 Wesentlich ist, dass Differenz markieren nicht schon „Unverständlichkeit“ heißt. Vgl. diesbezüglich hinsichtlich der liturgischen Sprache den Titel des Beitrags von G. Brüske in Anm. 15.

17 Vgl. B. Kranemann, „Feiertags kommt das Vergessene . . .“ Zu Deutung und Bedeutung des christlichen Festes in moderner Gesellschaft. In: LJ 46 (1996) 3–22, 8: Im Mittelpunkt christlicher Feste, und Liturgie ist Fest in diesem Sinn, steht nicht „vorrangig die Erbauung, d. h. nicht primär das persönliche und individuelle Erlebnis des einzelnen Christen. Die jüdisch-christliche Tradition weist dem Fest die Funktion zu, Leben zu verändern und nach einer dem Fest entsprechenden Lebenspraxis zu suchen.“

18 Vgl. Räume der Stille. Gedanken zur Bewahrung eines bedrohten Gutes in unseren Kirchen, 14. Februar 2002. Hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 2003 (Die deutschen Bischöfe – Liturgiekommission 26) 30.

19 Vgl. C. Freilinger, „Erhebet die Herzen!“. Zur Achtsamkeit in der Liturgie. In: ThPQ 152 (2004) 346–356, hier 349f unter Aufnahme von M. Meyer-Blanck und K.-H. Bieritz.

welche Zonen des Übergangs für die Feiergemeinde insgesamt aus dem Lärm der Alltagswelt in Raum und Zeit der verdichteten Gottbegegnung gestaltet werden können. Selbst wenn nicht Musik und angenehmer Geruch die Zusammenkommenden erwartet, ist es förderlich, wenn wenigstens nicht noch Minuten vor dem Einzug der Dienste eine Schola probt, laute Stimmen aus der Sakristei zu hören sind oder noch fleißig im Gottesdienstraum hergerichtet und hantiert wird.

5. Liturgie als Ritual

Nach Jahrzehnten der Betonung von Authentizität, Spontaneität und Rationalität ermutigt die heutige Renaissance von Ritualen, auch *Liturgie wieder betont als Ritual zu verstehen und zu inszenieren.*[20] Rituale leben aus der Wiederholung geprägter Formen; als Symbolhandlungen entfalten sie ihre Kraft an der Schnittstelle zwischen Bewusstem und Unbewusstem und erreichen so unsere Tiefenschichten. Ritualinszenierungen entlasten so die Mitfeiernden – sie können sich getragen fühlen vom Vor-Gegebenen, sie werden mitgenommen durch das Tun und die Stimmung, selbst dann, wenn sie nicht alles Gesagte vollkommen verstehen und jedes einzelne Wort mit vollem Bewusstsein nachvollziehen können.

6. Erleichtert wird dies durch einfache, klare Strukturen und eine stimmige Dramaturgie

Gottesdienste sind nicht einfach eine Abfolge von beliebig angesammelten Einzelelementen. Gottesdienste sind im Kern ein Drama, d. h. ein Handlungsgeschehen[21], das uns in Gottes Heilswirken hineinverwickeln möchte.[22] Eine gekonnte Inszenierung weiß um den zugrunde liegenden Spannungsbogen mit seinen Höhepunkten, sie lebt aus der Dynamik von Spannung und Entspannung, von Handlung und Unterbrechung. Vorausgesetzt ist freilich das Wissen um die Bedeutung und die Funktion der Einzelelemente sowie um ihre Beziehung zum Ganzen.

Die elementaren Grundstrukturen traditioneller christlicher Gottesdienste bieten dafür eine wertvolle Hilfe. Wer sie verstanden hat, findet darin eine Basis, auf der selbst Wortgottesdienste nicht zu einer bloßen „Kopf"-Veranstaltung und zu einer spannungslosen Anhäufung von gesprochenen und gesungenen Texten werden müssen.

7. Das Feiern mit heutigen Menschen verlangt nach Elementarisierung

Ich unterscheide Elementarisierung ausdrücklich von bloßer Vereinfachung. Elementarisierung bedeutet Verdichtung, bedeutet gekonnte Konzentration auf das Grund-Legende, auf das elementar Wesentliche. Das bietet vielfältige Anschlussmöglichkeiten für Men-

[20] Zur Liturgie als Ritual vgl. A. ODENTHAL, Liturgie als Ritual. Theologische und psychoanalytische Überlegungen zu einer praktisch-theologischen Theorie des Gottesdienstes als Symbolgeschehen. Stuttgart 2002 (PTHe 60) hier v. a. 194f.

[21] Vgl. Anregungen zur Dramaturgie aus der Kunst der Filmregie bei F. BALTRUWEIT, Von der Idee zur Inszenierung. Grundbegriffe für Ganzheitlichkeit: Raum/Dramaturgie/Visualisierung/Licht/Musik/Symbolik. In: Für den Gottesdienst 60/2004, 12–22, hier u. a. 14f.

[22] Vgl. statt anderer K.-H. BIERITZ, Spielraum Gottesdienst. Von der „Inszenierung des Evangeliums" auf der liturgischen Bühne. In: Drama „Gottesdienst". Zwischen Inszenierung und Kult. Hg. A. Schilson – J. Hake. Stuttgart 1998, 69–101, v. a. 90–95 („Ebenen der Inszenierung").

schen in den unterschiedlichsten Milieus[23] und Kontexten – und zwar ohne Trivialisierung oder Nivellierung der Botschaft. Zur Elementarisierung gehört unmittelbar auch:

8. Eine liturgische Ästhetik im Sinn des Gestalt-Gebens und Wahrnehmens im gottesdienstlichen Feiern sensibilisiert für eine radikale Umkehr vom Übergewicht des Wortes hin zu einer reichen Symbolik[24]

Ich habe bereits angesprochen, dass heutige Menschen wieder ein tiefes Bedürfnis nach Symbolen und Ritualen haben und gleichzeitig einen neuen Zugang zu diesen Formen der Erfahrung mitbringen. Deshalb gilt es, den Schatz der eigenen Riten aufmerksam zu pflegen. Es gilt neu zu lernen, die ureigenen Symbole kraftvoll und ganzheitlich zu inszenieren. Wenn Symbole und Rituale nicht einfach stilisiert erledigt werden, sondern wirklich sinnenfällig gesetzt und vollzogen werden, spielt die Dauer liturgischer Feiern eine relativ geringe Rolle! Das ändert sich freilich sofort, wenn jedes Zeichen bzw. jede Zeichenhandlung erklärt und zerredet wird. Wir müssen die „Elemente“, die wir als Symbole inszenieren, so gegenwärtig setzen, dass sie selbst-verständlich sind und daher sprachlos in Zeichen und Vollzug wirken können.[25] Dabei geht es auch um einen sparsamen Umgang mit katechetischen Zeichen, die von ihrer Natur her schon auf Erklärung angewiesen sind.

Als ein Beispiel unter vielen anderen für den an sich vorhandenen, aber zu wenig wahrgenommenen Schatz erwähne ich das Verwenden von entsprechender Materie – etwa beim Umgang mit Wasser in der Liturgie. Wer sich den Text etwa des ersten Formulars für die Anrufung Gottes über dem Wasser[26], letztlich die Sinn-Gebung des Wasserritus, vergegenwärtigt, muss fragen: Werden ein paar Tropfen Wasser auf das Haupt der Täuflinge zum Sinn-Bild der Rede von Sintflut, Exodus, Reinigen und Waschen? Oder: Finden die Worte von Psalm 51 („Herr wasche ab meine Schuld . . .“) bei der Gabenbereitung Ausdruck, wenn ebenfalls nur wenige Tropfen gegossen werden – häufig noch dazu aus dem gleichen Kännchen, aus dem Wasser für die Mischung des Weines genommen wird?

9. Das Verkosten der Texte

Zur Abkehr vom Übergewicht der Worte gehört auch, dass wir *unsere zentralen Texte verkosten statt mit einer Vielzahl von Texten abspeisen*. Das Verkosten der Texte beginnt bei der Auswahl, die asketisch sein sollte. Dieses Verkosten der Texte setzt zudem eine intensive Aneignung bei der Vorbereitung voraus und einen entsprechenden Vortrag. Aber auch: Stille und Schweigen und Zeit haben!

10. Eine charmante Feier lebt von Stille und Zeit lassen

Von einer „Schleuse der Stille“ in die Feier hinein war schon die Rede. Stille und gemeinsames Schweigen innerhalb der Eucharistiefeier wurde insgesamt in den Jahrzehnten nach dem Konzil eher vernachlässigt, trifft jedoch heute ein wichtiges Bedürfnis der Men-

[23] Vgl. die Darstellung und Deutung der Sinus-Milieus, in: M. N. EBERTZ, Anlassgottesdienste. Anpassung statt Angleichung – Anpassung und Angleichung. In: HlD 60 (2006) 18–39.

[24] Vgl. zu dieser Formulierung sowie zum folgenden Gedanken: A. SCHILSON, Das Verhältnis von Liturgie und Kult heute, 80 Jahre nach Romano Guardinis „Vom Geist der Liturgie“ (1918) und 75 Jahre nach „Liturgische Bildung“ (1923). In: Drama Gottesdienst (s. Anm. 22) 13–67, 60.

[25] Vgl. ebd.

[26] Vgl. Die Feier der Kindertaufe, 36f (Nr. 23).

schen. Dabei geht es nicht um eine Art Unterbrechung des gemeinsamen Tuns, damit jede/r für sich andächtig sein kann. Zur richtigen Zeit eingehalten, ist das Schweigen[27] in Gemeinschaft überhaupt erst die Möglichkeitsbedingung für eine fruchtbare, spirituelle Mitfeier.[28] Nur im Schweigen kann sich der Mensch auf Gottes Gegenwart besinnen, also die Sinne darauf hinrichten. Schweigen ist u. a. Voraussetzung zum verstehenden Aufnehmen des Schriftwortes. Deshalb ermutigt das Missale Romanum 2002 in einem eigenen Absatz der Allgemeinen Einführung dazu, in der Feier des Wortes Gottes – gegen jede Eile – Momente der Stille zu halten nach dem Hören der Schrifttexte, ggf. auch nach der Homilie.[29]

Zum Verkosten der Texte gehört auch:

11. Eine sachgerechte Feierkultur trachtet danach, die Wort-Handlungen in ihrer Eigenart zu beachten

Nur knapp soll auf den Vollzug der Wort-Handlungen eingegangen werden. Dabei will ich jetzt nicht hinaus auf die Auswahl und Länge der Texte, auf die Vielzahl von Worten in unseren Feiern. Mir geht es um eine Sensibilität für den unterschiedlichen Charakter verschiedener Worthandlungen[30], die eigentlich auch einer unterschiedlichen Inszenierung bedürften: da kann und muss einerseits unterschieden werden zwischen *vorgegebenen* Texten (etwa: Schriftwort, gewissen Orationen) und *freien* Worten (Einleitung, Predigt, u. a.). Gerade Letztere brauchen eine gediegenen Vorbereitung, weil sie für die Qualität der Feier von entscheidender Bedeutung sein können; in ihnen kann und muss nämlich eine Sprache gefunden werden, die Rücksicht nimmt auf die konkreten Menschen einer Feiergemeinde. Unterschiede gibt es auch in der Funktion einzelner Wort-Handlungen: ein Gebetswort, eine Oration unterscheidet sich von einem mystagogischen Hinweis, Fürbitten haben eine andere Funktion als ein paränetisches Predigtwort u. v. m. Nicht selten ist zu beobachten, dass etwa Fürbitten aber auch frei formulierte oder abgeänderte Orationen zur moralischen Botschaft entarten[31], dass beim Beten gepredigt und belehrt und selbstreflektiert wird, oder dass eine Hinführung zum Leitgedanken der Feier mit mehr Ausdruck und innerer Anteilnahme vorgetragen wird als die zentrale Botschaft des Evangeliums und so schließlich alles zu einem Einheitsbrei wird, der als Überfülle von Worten erlebt wird.

Zu einer Sensibilität für die unterschiedlichen Textsorten gehört auch das Wahrnehmen, dass etwa ein Gebetswort an Gott nicht den Blickkontakt mit der Versammlung erfordert, in deren Namen gesprochen wird, während es lähmend ist, wenn bei der Begrüßung oder beim Predigen überhaupt keine Beziehung hergestellt wird.

[27] Vgl. AEM 23.

[28] Vgl. R. M. PIRASTU, Das Schweigen als Ort der *actuosa participatio*. Zum frommen Vollzug der Stundenliturgie nach dem II. Vaticanum. Linz 2002 [Diplomarbeit, masch.]. Zu den unterschiedlichen Formen des Schweigens vgl. A. HEINZ, Schweigen – Stille. In: R. BERGER [u. a.], Gestalt des Gottesdienstes. Sprachliche und nichtsprachliche Ausdrucksformen. Regensburg 1987 (GDK 3) 240–248 sowie: Räume der Stille (s. Anm. 18) 13f.

[29] Vgl. IGMR 2002, Nr. 56; vgl. auch Räume der Stille, ebd. 13: Denn hier „tritt der Mensch mitsamt der in seiner Person zusammengefassten Welt in Beziehung mit einem persönlichen Gott, der ihn in der Verkündigung seines Wortes angesprochen hat und auch jetzt ansprechen will".

[30] Vgl. W. HAUNERLAND, Sprachkultivierung und Gottesdienst. Zur praktischen Relevanz einer liturgischen Textsortenlehre. In: HlD 56 (2002) 240–248; vgl. auch A. GREULE, Die liturgischen Text- und Redesorten. In: HlD 56 (2002) 231–239.

[31] Vgl. zu den „Fehlformen liturgischer Gebete": M. B. MERZ, Gebetsformen in der Liturgie. In: BERGER (s. Anm. 28) 97–130, 126–130.

12. Eine liturgische Ästhetik sensibilisiert schließlich neu für die Bedeutung des Mit-Tun-Könnens im Handlungsgeschehen: durch Singen, durch Bewegungselemente, durch Körperhaltungen und Gesten

Dabei geht es nicht um Aktionismus und trendige Publikumsbeteiligung! Bewegung und Körperausdruck im Gottesdienst sind kein Selbstzweck. Ebenso wenig ist Musik ein schmückendes Beiwerk, das beliebig zum Stimmung-Machen eingesetzt werden dürfte. Eine Beteiligung der Mitfeiernden am Handlungsgeschehen darf nicht zur Attraktivitätssteigerung aufgesetzt werden. Vielmehr erwachsen die Handlungen und Vollzüge einer sachgerechten Gestaltung aus dem *Eigen-Sinn* des Feierns und entfalten so das Wesen des Gottesdienstes sinnvoll und sinnen-fällig in Körperhaltungen und Gebärden, in Prozessionen und Tänzen, in „Wortrede und Klangrede"[113].

Schluss

Die Kultur der Erlebnisgesellschaft ist in hohem Maß eine Kultur der Sinnlichkeit: Mit allen Sinnen wahrnehmen und sich ausdrücken, betonte Leiblichkeit und die Ästhetisierung aller Lebensbereiche gehören zur Signatur der Zeit. Christlicher Gottesdienst kann und muss nicht die direkte Konkurrenz zu den entsprechenden Inszenierungen der Gegenwartskultur suchen, indem er unkritisch auf den Erlebnischarakter schielt, auf bloße Bedürfnisbefriedigung zielt und durch billige Anbiederungen versucht, die eigenen Feiern als Event zu vermarkten. Etliches unserer Lifestyle-Kultur findet jedoch durchaus Entsprechungen in Aspekten und Dimensionen von Liturgie. Ganzheitlichkeit und Sinnlichkeit im Gottesdienst brauchen nicht neu erfunden zu werden. Symbole und Rituale gehören zu unseren Schätzen. Wenn wir sie neu entdecken und daran partizipieren, wenn wir eine entsprechende Feierkultur und den überlieferten Charme unserer Liturgie liebevoll pflegen, wird im Gottesdienst-Feiern unser Glaube erlebnisnah Gestalt und Ausdruck finden – und darin bezaubern.

[113] Vgl. dazu den Titel des Vortrags beim Liturgieseminar „Vom Zauber der Liturgie" von P. P. Kasper, „Wortrede – Klangrede". Musik und Sprache im Gottesdienst. Vgl. auch DERS., Musik: Ornament am Rande der Liturgie. Impulse zur Erneuerung der liturgischen Feierkultur. In: HID 54 (2000) 92–103, hier 95 differenziert P. P. Kasper zwischen der „Sprache der Worte (im Lesen bestimmter Texte und in freier Rede)" und – weitgreifender – der „Sprache der umfassenden Sinnlichkeit (im Vollzug bestimmter Gesten und Riten, in Gesang und Bild, in Essen und Trinken, in Form der Zeichen und Symbole)", zu der eben auch Musik und Klang gehören.

Birgit Hosselmann, Erfurt

Die modernen Ritual Studies als Herausforderung für die Wissenschaft der Liturgie!?

Tagungsbericht zur AKL 2006 in den Niederlanden

Die letzte Tagung der Arbeitsgemeinschaft katholischer Liturgikdozentinnen und -dozenten im deutschsprachigen Raum (AKL) war überschrieben mit „Die modernen *Ritual Studies* als Herausforderung für die Liturgiewissenschaft". Der implizite Ausruf als auch die Fragestellung in der hier gewählten Überschrift gleichem fast schon einem Fazit der einwöchigen Tagung, zu der knapp achtzig Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler aus Deutschland, den Niederlanden, Österreich, der Schweiz, Polen, Tschechien, Belgien und aus den USA in Soesterberg bei Amersfoort in den Niederlanden zusammen kamen.

Theologische und gesellschaftliche Brisanz der modernen Ritual Studies

Im Fokus des Interesses stand nicht nur Begriff und Funktion des Ritus/des Rituals, sondern vor allem auch eine Verhältnisbestimmung von *Ritual Studies* und Liturgiewissenschaft. Da dieser Dialog in der niederländischen Liturgiewissenschaft schon länger sehr fruchtbar geführt wird, boten sich die Niederlande als Tagungsort besonders an. Unabhängig davon veranschaulichte der Sprecher der AKL, Benedikt Kranemann (Erfurt), die gesellschaftliche und theologische Brisanz einer solchen Auseinandersetzung, in dem er sowohl auf die vielfältigen außerkirchliche Ritualangebote hinwies als auch auf das große Angebot von entsprechenden Ritualbüchern und Ratgebern im Buchhandel. So würden sie nicht nur ein großes gesellschaftliches Interesse an Ritualfeiern signalisieren, sondern ebenso zeigen, dass die Kirchen nicht mehr alleinige Anbieter in diesem Bereich sind. Um aber das eigene liturgische Ritualbewusstsein zu schärfen, eigene liturgiewissenschaftliche Kriterien und Perspektiven neu zu bedenken und ggf. weiterzuentwickeln, sei die interdisziplinäre wie die innertheologische Auseinandersetzung um das Verständnis des Rituals unerlässlich, das sich in jüngster Zeit markant verändert.

Ritualverständnis und Ritual Studies

Besaß es bislang normativen Charakter, bestätigte es Bestehendes, zeichnete es sich durch seine Wiederholbarkeit und durch seine Unveränderlichkeit aus, setzte es Tradition, Autorität und hierarchische Ordnung voraus und wirkte es gesellschafts- und identitätsstiftend, so sind dies heute keine Eigenschaften mehr, die einem Ritual zwingend zugeschrieben werden. Diese Erkenntnis verdankt sich nicht zuletzt der Existenz der modernen *Ritual Studies*. Konstitutiv ist für sie die Beschäftigung mit Riten bzw. mit rituellen Handlungen, weshalb mit verschiedenen anderen wissenschaftlichen Disziplinen, wie z.B. der Soziologie, der Anthropologie, der Ethnologie und neuerdings auch der Neurobiologie Allianzen geschlossen werden.

Eine Allianz mit den modernen Ritual Studies

Eine solche liturgiewissenschaftliche Allianz befürwortet auch der niederländische Liturgiewissenschaftlicher Paul Post (Tilburg). Indem er zunächst die wechselvolle Geschichte mit dem Umgang des Rituals in der Liturgie und in der Liturgiewissenschaft in den letzten vierzig Jahren Revue passieren ließ, analog aber auch die Entstehung und das Anliegen der modernen *Ritual Studies* vorstellte, problematisierte er die Engführung des liturgischen Ritualbegriffs. Es sei zu wenig in den Blick geraten, dass unterschiedliche Gruppen mit stark variierenden Anforderungen an der Liturgie teilnehmen. Um diesen – aber auch der Liturgie insgesamt – in ihren theologischen Aussagen selbst gerechter zu werden, plädierte Post für die Auseinandersetzung mit den modernen *Ritual Studies*. Denn sie böten die gebündelte Möglichkeit, liturgische Rituale neu zu hinterfragen und zu erläutern, und ermöglichten so neue Erkenntnisse.

Neue Ritendefinitionen

Die Frage nach der Bedeutung der *Ritual Studies* für die Liturgiewissenschaft vertiefte der amerikanische Liturgiewissenschaftler Nathan Mitchell. Im Kontext von Guardinis Frage nach der Liturgiefähigkeit des Menschen verdeutlichte er die Notwendigkeit, die bisherige Definition des Begriffs Ritus um verschiedene Varianten zu erweitern. Berücksichtige man neuere Erkenntnisse der *Ritual Studies*, so sei ein Ritus veränderbar, variabel und auf verschiedene Situationen hin abstimmbar. Damit beachte er sowohl die Belange von Einzelnen wie von Gruppen. Vor dem Hintergrund solcher rituellen Potentiale schreibt Mitchell den Aussagen der Liturgiekonstitution (insbesondere SC 37–40) überaus polyphonen Charakter zu. Auf diese Weise würde offensichtlich, dass es nicht nur eine Form von Liturgie („one size fits all") geben könne, vielmehr verstärkt kulturelle Varianten und entsprechende Adaptionen unentbehrlich seien, weshalb auch die Forderungen nach Inkulturation der Liturgie immer nachdrücklicher würden.

Kulturation statt Inkulturation

Weniger gegen diese Forderung als vielmehr gegen den Begriff der Inkulturation votierte der Tilburger emeritierte Liturgiewissenschaftler Gerard Lukken. Er problematisierte vor allem seine Dynamik, da nach ihm die transkulturelle Dimension der Liturgie – in einer Bewegung von oben nach unten – „in" eine „Kultur" eingefügt, ihr übergestülpt würde. Lukken bevorzugte vielmehr den neutraleren Begriff der „Kulturation", der einen größeren Blickwinkel ermögliche. So werde nicht nur von der jeweils gewachsenen Kultur nach der transkulturellen Dimension Gottes gefragt (von oben nach unten – „trans*des*zendent"), sondern vor allem auch nach seiner Immanenz (von unten nach oben – „trans*as*zendent"). Dadurch differenziere sich auch das Verständnis vom Ritual. In einer globalisierten Welt zeichnet es sich durch seine Flexibilität, Dynamik und seine auf die Person hin abgestimmte Formgebung aus, wodurch jedem rituellen Handeln Einmaligkeit zukomme.

Ritualdynamik und Internet

Aus Sicht des Religionswissenschaftlers unterstrich Gregor Ahn (Heidelberg) ebenfalls die Forderung, den Ritualbegriff umfassender zu definieren. So zeigten neuste Forschungen, dass sich Rituale seit jeher immer wieder veränderten, Handlungen umgedeutet würden und sich dem jeweiligen Zeitalter anpassten. Damit sei die Dynamik von Ritualen eher

als Normal- denn als Sonderfall zu bezeichnen. Ahn verdeutlichte dies am Beispiel des Internets. Dort präsentierten sich weniger die Großkirchen als vor allem individualreligiöse Gruppen, die nach patchworkartigen Mustern ihre religiösen Vorstellungen vermittelten und in ihr jeweiliges Ritualverständnis einführten. Dies geschehe sowohl einseitig mit Informationen über die jeweilige Religion (Religion-Online) als auch durch die Nutzung von interaktiven Internetseiten (Online-Religion), bei der man z. B. via Mausklick eine Kerze anzünden kann. Auf diese Weise spiegle das Internet nicht nur auf Religion bezogene Prozesse, vielmehr belege es, dass gesellschaftliche Modernisierungsschübe nicht zur Entritualisierung der Gesellschaft führten, sondern eher innovative Transformationsprozesse auslösten.

Gemeinsame Zielsetzung

War es Ahns Absicht mit religionswissenschaftlicher Methodik die Dynamik des Ritualbegriffs zu diagnostizieren, so fragte der Tilburger Liturgiewissenschaftler Louis van Tongeren aus methodischer Sicht der *Ritual Studies* als auch vor allem aus methodischer Sicht der Liturgiegeschichtsforschung, wie ein Ritual Gestalt annimmt und vollzogen wird. Gaben hierüber zunächst allein die liturgischen Bücher Auskunft, galten sie zunächst als einzige relevante Quelle, so zeigte Tongeren, dass sich nicht nur der Quellenbestand um den liturgischen Kommentar und liturgische Monumente (Kirchen, Baptisterien, liturgische Kleidung u. a.) erweitert habe, sondern dass auch die Methodenvielfalt durch Anleihen aus anderen Wissenschaftsbereichen wie z. B. der Literaturwissenschaft, der Archäologie, der Ikonographie gewachsen sei. Durch Zuhilfenahme weiterer Quellen und anderer Methoden seien somit neue Ergebnisse, aber vor allem auch noch konkretere Fragestellungen möglich geworden.

Empirische liturgiewissenschaftliche Forschung

Als eine vor allem für die gegenwärtige und zukünftige Liturgiewissenschaft wichtige Methode stellte der Nimwegener Praktische Theologe Chris Hermans die empirisch-liturgiewissenschaftliche Forschung vor. Zugrunde legt er dafür die Pole „Idee" (Theorie) und „Daten" fest. Damit stehen sich abstrakte Ideen und konkrete Daten gegenüber, die über einen „analytischen Rahmen" in Beziehung gebracht werden. Dieser Rahmen setzt sich zusammen aus interdisziplinären Fragestellungen, hermeneutischen und empirischen Überlegungen, um somit sowohl normative Aussagen als auch zukunftsfähige liturgische Wege zu ermöglichen. Am Beispiel des Wetters bei einer Eucharistiefeier auf dem Weltjugendtage 2002 in Toronto verdeutlichte Hermans, inwiefern die einzelnen Rahmenbedingungen und Fragestellungen bedacht werden müssten, damit normative Aussagen nicht verfälscht werden. Regnete es noch während des Wortgottesdiensts, erschien passend zur Eucharistiefeier die Sonne. Dieser Wetterumschwung beeinflusste die Auswertung des Gottesdienstes, er wurde von vielen Teilnehmern als göttliches Zeichen verstanden.

Trennungserfahrung

Im Kontext der *Ritual Studies* siedelte Andreas Odenthal seine theologischen und psychoanalytischen Überlegungen zur Liturgie an. Er ging aus von Trennungserfahrungen, die sowohl der Mensch als auch der Christ in seiner Existenz erfährt.

Vor diesem Hintergrund gewinnt nicht nur die Frage nach dem Umgang des Einzelnen mit Trennungserfahrungen an Gewicht, sondern auch die Frage nach dem Gedächtnis Jesu Christi und der Erfahrung mit ihm im liturgischen Tun. Indem in der Liturgie das Pascha-Mysterium gefeiert und auch eine lange Glaubenstradition lebendig wird, besteht die Möglichkeit, sich nicht nur in den Erfahrungen einer langen Glaubensgeschichte, sondern auch diese Erfahrungen in einem größeren Sinnhorizont einzuordnen. Die Spannung, die sich aus der Erfahrung der Gottesnähe aber auch der Trennung ergibt, ist jedoch letztlich konstitutiv für die christliche Existenz und die gefeierte Liturgie.

Stellenwert des Rituals in der sozialen Anthropologie

Der belgische Anthropologe Valeer Neckebrouck (Löwen) fragte nach dem Stellenwert und der Definition des Rituals in der sozialen Anthropologie. Dabei verwies er zunächst auf die von jeher umstrittene Frage nach der Stellung des Rituals in der anthropologischen Forschung und verdeutlichte zugleich die schwierige Frage nach der Bedeutung des Rituals in der Gegenwart. Um einen exakten Begriff und einen genauen Stellenwert des Rituals vor sozialem, aber auch vor christlichem Hintergrund zu gewinnen, diskutierte er den je unterschiedlichen anthropologischen Erkenntnisgewinn von Begriffsgegenüberstellungen wie z. B. den von Ritus und Zeremonie und Ritual und Pseudo-Ritual.

Riten in multikulturellen Kontexten

In die multikulturelle Situation der Niederlande führte schließlich der Tilbuger Theologe Herman Beck ein. Am Beispiel muslimischer Migranten zeichnete er die sich verändernde Bedeutung des eigenes Glaubens und der eigenen Riten in einem anderen sozialen und multikulturellen Kontext nach. Sie ist gekennzeichnet von Veränderung und Anpassung. So haben niederländische Muslime alle Rechte und Pflichten wie andere Niederländer auch, doch zugleich soll die eigene Glaubenstradition mit ihren Riten berücksichtigt und in den Lebensalltag eingebunden werden. Den Spagat zwischen bürgerlichem und religiösem Dasein verdeutlichte Beck u. a. am Beispiel des traditionellen Fastens im Ramadan. Richtet sich das offizielle Leben im Islam an die Anforderungen des Ramadan, so spielt dies in den Niederlanden keine Rolle. In der Schule und bei der Arbeit wird darauf keine Rücksicht genommen. Ableiten lassen sich laut Beck hieraus zwei generelle Aussagen: Nicht nur Glauben und Ritual gehören zusammen, sondern Glaube und Ritual sind in ihrem Ausdruck veränderbar. Sie können und werden sich an äußere und gesellschaftliche Kontexte anpassen (müssen).

Resümee

Nicht nur die verschiedenen Hauptreferate, auch die verschiedenen Diskussionen und die einzelnen Kurzreferate haben es gezeigt: Die *Ritual Studies* fordern die Liturgiewissenschaft heraus! Offensichtlich hat sich die Definition des „Ritus" gewandelt und erweitert. Alleinstellungsmerkmale wie „unveränderbar" und „wiederholbar" haben in ihrer bisherigen Form ausgedient. Auch verspricht der intensivere Dialog mit den anderen Wissenschaftsbereichen der *Ritual Studies* gewinnbringend zu sein. So haben die unterschiedlichen Tagungsbeiträge neue Facetten im Ritualdiskurs offen gelegt. Zugleich wurde aber auch deutlich, welches Potential sich in der Liturgiewissenschaft selbst verbirgt und welche zukünftigen Aufgaben ihr bevorstehen.

Gerhard Langer, Salzburg

Persönlicher Nachruf auf Univ.-Prof. Dr. Kurt Schubert († 4. Februar 2007)

Als ich Kurt Schubert persönlich zum letzten Mal sah, saß er im Rollstuhl bei der Verleihung des Sir Sigmund Sternberg Award des ICCJ im Palais Epstein. Es war der 5. Juli 2006. Die schwere Krankheit, die ihn so plötzlich heimgesucht hatte, lag wie ein dunkler Schatten auf ihm. Ich fragte besorgt, wie er sich fühlte. Seine Antwort war überraschend und typisch zugleich. Er fühle sich gut und würde ein Buch schreiben und bald wieder unterrichten. Der Lebenswille und der Tatendrang waren ungebremst. Kurt Schubert schaffte es tatsächlich, noch ein halbes Jahr aktiv zu sein. Es war mir wie vielen anderen wie ein Wunder erschienen, umso mehr schockte mich die Nachricht von seinem plötzlich wieder verschlechterten Zustand Ende Januar.

Meine Dank an Kurt Schubert ist nicht in Worte zu fassen. Er war das geistige, kulturelle, soziale Zentrum des Instituts in der Ferstlgasse, dem ich eine ganze Reihe von Jahren als Student verbunden blieb und das ich ohne Übertreibung als eine große Familie erlebte. Kurt Schubert faszinierte mit seinen Vorlesungen, die so breit gefächert waren wie sein Wissen, und von Qumran über das österreichische Judentum bis zur Kabbala und zum Zionismus reichten. Vor allem aber war es seine selbstverständliche Begeisterung für die Sache, die einfach mitzog. Als katholischer Theologiestudent, der sich der Judaistik mehr und mehr öffnete, war mir Kurt Schubert damals Vorbild, wie man uneingeschränkt und mit enormen Engagement vom Judentum lernen, wissen, weitergeben und gleichzeitig einer tiefen Verwurzelung im katholischen Glauben und im kirchlichen Engagement treu bleiben konnte. Kurt Schubert blieb darin bis zum Schluss authentisch.

Seine Rolle in der NS-Zeit und am Aufbau der Universität ist vielfach – auch von ihm – beschrieben worden und muss hier nicht mehr näher erläutert werden. Zweifellos galt, was er in seinen eigenen Lebenserinnerungen schrieb, dass „nichts mein Leben – mit Ausnahme der Liebe zu meiner Frau Ursula und der Solidarität mit meiner Familie – so sehr bestimmt [hat] wie mein Widerstand gegen den gottlosen und menschenverachtenden Nationalsozialismus".

Er hat in Österreich den Aufbruch der Kirchen zu einem neuen Verständnis zum Judentum maßgeblich getragen und den Koordinierungsausschuss für christlich-jüdische Zusammenarbeit gegründet. Die Grundlagen waren da, die geistige Erneuerung auf einem guten Weg. Ich erinnere mich an eine Reihe von wunderbaren Gesprächen, in denen wir sehr leidenschaftlich diskutiert haben, wie sehr die Kirche vor dem Nationalsozialismus im Antisemitismus verstrickt war und welche Rolle der Ständestaat dabei spielte. Ich durfte die jugendlich radikalere Position vertreten, er eine eher gemäßigte, die dennoch nie einen Zweifel daran ließ, dass wir letztlich dasselbe wollten.

Ähnlich erinnere ich mich an eine jener Episoden während der von ihm so vorbildlich organisierten Tagungen in Eisenstadt, die geistiges Futter und Vertiefung der „Familienbande" waren. An einem der vielen Abende, an denen bei – natürlich zu süßem – Wein diskutiert wurde, standen Louise Hecht und ich im Gespräch über postzionistische Ansätze und Diasporakonzepte, als Kurt Schubert einfach dazwischenfuhr und sagte: Ein Judaist muss Zionist sein!

Kurt Schubert war Zionist und Katholik, und er brachte es zustande, dass wir alle die so beliebten Weihnukkafeiern mit der Hatikwa (der israelischen Nationalhymne) abschlossen. Seither kann ich den Text auswendig.

Kaum zu ermessen ist die Bedeutung Schuberts im Hinblick auf die akademische Verankerung der Judaistik im deutschsprachigen Raum, die ohne ihn nicht denkbar wäre. Der unbändige Glaube, dass Wissen um das Judentum einen maßgeblichen Anteil am Kampf gegen den Antijudaismus und Antisemitismus haben würde, war ihm aufklärerischer Auftrag. Bildung und Erziehung zur wahren Menschlichkeit lagen für ihn eng beisammen.

Seine wunderbare Liebe zu seiner Frau, die er bis zu ihrem Tod aufopfernd pflegte, zeigte mir den großartigen Menschen, der sich hier – wie keineswegs immer und überall – mit dem grandiosen Wissenschaftler paarte. Ihre Liebe zur Kunst wurde auch mehr und mehr sein Steckenpferd, und unser vorletztes Gespräch, bei der er mir mit so großer Freude zur Gründung unseres Zentrums für Jüdische Kulturgeschichte in Salzburg gratulierte, kreiste schließlich fast nur um die Kunst und das Erbe von Ursula.

Kaum jemand ist heute mehr imstande, eine so tiefe und umfassende Kenntnis des Judentums akademisch zu vermitteln wie es Kurt Schubert tat. Viel verzweigerter, komplexer ist das Fach und seine Aufgaben geworden, viel weniger wagen wir heute, über *das* Judentum zu reden. Kurt Schubert ermahnt uns, die großen Linien nicht aus den Augen zu verlieren.

Der Oberkantor hat in seinem Gebet am Friedhof gesagt, dass Kurt Schubert im Gan Eden seine Ruhe finden möge. Dem ist nur das „gemeinsam mit seiner geliebten Ursula" beizufügen.

Andreas Redtenbacher, Klosterneuburg

Berichte und Notizen

aus Liturgie und Liturgiewissenschaft

50 Jahre „Institut supérieur de liturgie" (ISL) in Paris

Die Pariser Hochschule für Liturgie „Institut supérieur de liturgie" hatte im Herbst 1956 seine Pforten geöffnet und seither viele hundert Liturgiefachleute aus allen fünf Kontinenten herangebildet. Sie alle haben einen wichtigen Beitrag geleistet zur Vorbereitung und Durchführung der vom Zweiten Vatikanischen Konzil in die Wege geleiteten Liturgiereform. Auch heute tragen Absolventen des ISL in zahlreichen Ländern verantwortliche Positionen in Lehre und Forschung der Liturgie und in der Liturgiepastoral. Zur Zeit studieren 50 Frauen und Männer am ISL, 40% davon aus dem Ausland. Das Hochschulinstitut beging vom 26. bis 28. Oktober 2006 sein 50-jähriges Bestehen mit einem Fachgespräch zum Thema „Die Liturgie in der Kirche". In drei Schritten wurde das Thema entwickelt: (a) Dialog mit der Kirchenleitung, (b) Perspektiven der Liturgiewissenschaft, (c) Impulse für die liturgische Bildung. Die derzeitigen Irritationen über die angeblich geplante erweiterte Wiederzulassung des Messritus von 1962 kamen naturgemäß bei den Diskussionen und Vorträgen ebenfalls zur Sprache. Für die Kirchenleitung sprachen: Kardinal Francis Arinze, der Präfekt der vatikanischen Gottesdienstkongregation, der Erzbischof von Toulouse Robert Le Gall, Vorsitzender der Kommission für Liturgie und Sakramentenpastoral der französischen Bischofskonferenz und der Bischof von Québec Dorylas Moreau, Vorsitzender der Kommission für Liturgie und Sakramentenpastoral der kanadischen Bischofskonferenz. Die Liturgiewissenschaft war vertreten durch die Professoren: Louis-Marie Chauvet, Paris (Aktuelle Forschungen in der Salramententheologie), Andrea Grillo, Rom und Padua (Liturgie und Anthropologie), Martin Klöckener, Fribourg (Der Begriff der Liturgiewissenschaft) und Gordon Lathrop, Philadelphia (Liturgiewissenschaft in der Ökumene). Die Thematik „liturgische Bildung" wurde behandelt von den Professoren Douglas Martis, Chicago (Priester zu Liturgen ausbilden), Archimandrit Job Getcha, Paris (Liturgie in der orthodoxen Theologenausbildung) und Patrick Prétot OSB, Rektor des ISL in Paris (Aufgaben einer Liturgiehochschule). Weitere Informationen unter: www.icp.fr.isl

Klärendes Gewitter?

Neben den medialen Turbulenzen in Österreich rund um die Entscheidung der Oratorianer an der Wiener Pfarre St. Rochus, den (tragbaren) Volksaltar zu entfernen und wieder am Hochaltar mit dem Rücken zum Volk der Eucharistiefeier vorzustehen, belasten die Liturgieverantwortlichen in den Gemeinden gleich zwei weitere ebenfalls über Medien und Internet übermittelte „Keulen": Der Entscheid des Kardinalpräfekten der vatikanischen Gottesdienstkongregation Francis Arinze, in den muttersprachlichen Übersetzungen der 3. Auflage des Römischen Messbuchs im Einsetzungsbericht statt „für alle vergossen" ab nun wieder „für viele vergossen" sagen zu müssen, sowie immer dichter werdende Nachrichten darüber, dass der vorvatikanische („tridentinische") Messritus gleichrangig dem nachvatikanischen verwendet werden dürfe, wenn lateinisch zelebriert wird. Während die erste Nachricht einen realen Hintergrund hat und auf Tatsachen beruht, gilt die zweite Meldung vorläufig noch als ein – sich allerdings immer mehr verdichtendes – „Gerücht" (bis hin zu

einem angeblich geplanten Motu proprio des Papstes). Die Details aller drei Ereignisse sind aus den Medien hinlänglich bekannt, sodass sie hier nicht ausgeführt werden müssen. Möglicherweise aber können diese Auseinandersetzungen auch zu einer vertieften Befassung mit den entsprechenden liturgischen Fragen bei den Verantwortlichen in Pfarren und Diözesen führen und hätten somit auch etwas Gutes: Es könnte ja auch sein, dass sie zu einer Neubesinnung auf die Liturgische Bewegung, deren Fortführung in „Sacrosanctum Concilium" durch das Konzil eindeutig festgeschrieben ist, zur Folge haben. Erfreulich jedenfalls, dass einige Bischofskonferenzen sich gegen die Wiederaufnahme der Übersetzung „für viele" ausgesprochen haben. Es bleibt auch zu hoffen, dass allen rechtzeitig einsichtig wird, dass eine allgemeine oder zumindest weiter ausgedehnte Freigabe des alten Messritus zu einer klaren Spaltung des pastoralen Lebens in Pfarreien und Bistümern führen muss. Die französischen Bischöfe jedenfalls haben bereits eindringlich davor gewarnt. Das überzeugendste Mittel gegen solche Tendenzen ist und bleibt eine fundierte liturgietheologische und liturgiewissenschaftliche (Aus-)Bildung, so wie sie in Österreich der große Liturgiepionier aus Klosterneuburg, Pius Parsch in seiner Gemeinde St. Gertrud wie auch in seinem Schrifttum vorbildlich aufgezeigt hat. Nur unter solchen Mühen kann Liturgie in der Tat culmen et fons – Höhepunkt und Quelle – des Lebens der Gemeinden und der Kirche werden. Immerhin hatte ein Kardinal Joseph Ratzinger ganz kurze Zeit vor seiner Papstwahl noch die Relecture der Schriften Parschs empfohlen: diese sollten heute wieder neu zu uns sprechen, denn man mache sich kaum mehr eine Vorstellung davon, wie sie „das Bewusstsein der Weltkirche entscheidend geprägt" hatten. Die allerjüngsten Tendenzen wären ja auch wirklich nur sehr schwer mit dem damals gewonnenen und im Konzil fortgeschriebenen „Bewusstsein der Weltkirche" in Einklang zu bringen.

Der Papst, die Orgel und die Liturgie

Papst Benedikt XVI. segnete anlässlich seines Aufenthaltes in Regensburg eine neue Orgel in der sogenannten „Alten Kapelle" von Regensburg – ganz in der Nähe des Wohnhauses seines Bruders Georg. Dies bot ihm auch die Gelegenheit zu einigen grundsätzlichen Aussagen: die Orgel als „Königin der Instrumente" diene der Verherrlichung Gottes und der Auferbauung des Glaubens; sie bringe die „Fülle des menschlichen Empfindens zum Schwingen". Musik und Gesang seien mehr, als eine bloße Zierde des Gottesdienstes, sie seien selbst Vollzug der Liturgie – es gehe dabei um die tätige Teilnahme am gottesdienstlichen Geschehen, sagte Benedikt XVI. unter ausdrücklicher Bezugnahme auf die entsprechende Formulierung des Zweiten Vatikanischen Konzils von der „actuosa participatio". Gute Musik weise über das Menschliche hinaus auf das Göttliche hin. Der Papst zog dann eine Parallele zwischen dem Mechanismus der Orgel und der Situation der Kirche: „Wie in der Orgel eine berufene Hand immer wieder die Disharmonien zum rechten Klang vereinen muss, so müssen wir auch in der Kirche in der Vielfalt der Gaben und Charismen immer neu durch die Gemeinschaft des Glaubens den Einklang im Lob Gottes und in der geschwisterlichen Liebe finden."

„Haus der Gregorianik" für München

In München eröffnete gegen Ende des Vorjahres an der Pfarre Maria Hilf ein „Haus der Gregorianik" die Tore. Die Einrichtung will sich der Pflege, Verbreitung und Lehre des Gregorianischen Chorals widmen. Leiter ist der Benediktinerfrater Gregor Baumhof OSB aus der Abtei Niederaltaich. Der 58-jährige Ordensmann, der Mathematik und Musik stu-

dierte, ist seit 1993 Lehrbeauftragter für Gregorianischen Choral, Kath. Kirchenmusikgeschichte und Latein am Richard-Strauß-Konservatorium der Stadt München. Für das „Haus der Gregorianik" wurde ein gemeinnütziger Verein gegründet. Geplant sind Workshops, Tagungen und Seminare, die allen Interessierten die Möglichkeit geben sollen, die Gregorianik kennen zu lernen. Der Gregorianische Choral ist eine der ältesten Formen gesungener Meditation. Seine Anfänge und Blütezeit liegen im Zeitraum von 600 bis 1200. Er ist eine unzertrennbare Einheit von Liturgie, Sprache und Musik und zugleich ganz orientiert am Wort der Heiligen Schrift.

Halloween: der Boom ist vorbei

Das aus den USA nach Europa importierte Halloween-Fest hat nach Ansicht des Freiburger Volkskundlers Werner Mezger seinen Zenit überschritten. Ausgehöhlte Kürbisse und Hexenkostüme seien auf dem Rückzug. Das Gruselfest sei vor allem für die Medien ein „gefundenes Fressen" gewesen, wo es eine größere Rolle spielte als in der Realität. Für den Volkskundler habe das Fest lediglich Eventcharakter mit einer Ersatzfunktion für den Karneval: v. a. in Südwestdeutschland hätte es für Kinder aus ärmeren Verhältnissen eine Spielfläche geboten, die von den traditionellen Karnevalbräuchen ausgegrenzt waren: „Halloween ist eine Bühne geworden für Leute, die nicht die Geborgenheit gewachsener und lokaler Feste haben". Halloween markierte ursprünglich den Vorabend (Vigil) des Allerheiligenfestes in Irland und Schotland. Nach der Reformation war es nicht mehr opportun, sich der Heiligen zu erinnern, daher wurden vorchristliche Volksbräuche revitalisiert. Mit den irischen und schottischen Auswanderern gelangten diese Bräuche nach Nordamerika, woher sie rund um den Beginn des dritten Jahrtausends in kommerzalisierter Form nach Europa zurückkehrten.

Dritte „Lange Nacht der offenen Kirchen"

Zunächst hatte es ja nicht danach ausgesehen, dass die erfolgreichen beiden Langen Nächte der offenen Kirchen, die 2005 und 2006 in Wien stattfanden, eine Fortsetzung finden würden – finanzielle und personelle Engpässe deuteten auf ein Aus. Die zuständigen Gremien des Bischofsvikariats Wien-Stadt und die Diözesanverwaltung fanden aber Wege für eine Fortsetzung dieser gelungenen missionarischen Initiative auch im Jahr 2007: am 1. Juni dieses Jahres startet also die dritte „Lange Nacht" – aber diesmal nicht nur in Wien und Linz, sondern auch in Graz und anderen Städten Österreichs. Im Jahr 2005 hatte es allein in Wien in 200 Kirchen mehr als 1200 Programmpunkte gegeben und im Vorjahr hatten mehr als 110.000 Menschen an den unzähligen Feiern, geistlichen Events, Konzerten und Veranstaltungen teilgenommen. Dabei konnten zahlreiche Gemeinden die Menschen auch mit ihren oft interessanten liturgischen Räumen näher in Beziehung bringen und damit ein gutes Stück „Kirchenpädagogik" leisten. Auch diesmal startet die Lange Nacht mit einem flächendeckenden Glockengeläut zwischen 17.50 Uhr und 18.00 Uhr und einer ökumenischen Eröffnungsvesper aller christlichen Konfessionen. Das genaue Programm wird Ende März feststehen und wieder in einem umfangreichen Programmheft veröffentlicht. Nähere Auskünfte: www.langenachtderkirchen.at

„Find-fight-follow" – Jubiläumsgottesdienst „60 Jahre Katholische Jugend"

Rund 3000 vorwiegend junge Leute haben sich aus Anlass des 60-jährigen Bestehens der Katholischen Jugend Österreichs in der Wiener Jugendkirche St. Florian an der Wiedner

Hauptstraße im November vergangenen Jahres zu einem der inzwischen bekannten „Find-fight-follow"-Jugendgottesdienste versammelt. Der Feier stand der österreichische Jugendbischof Franz Lackner gemeinsam mit Bundesjugendseelsorger Markus Muth vor. Mit schauspielerisch gestalteten Elementen wurde das Selbstverständnis der Katholischen Jugend deutlich gemacht: unbequeme Fragen stellen, sich auch gegen Widerstände für seine Visionen einsetzen. Mit „cooler Musik, einer verständlichen Sprache, einer positiven Message wird für die Jugendlichen Gott spürbar", sagte einer der Koordinatoren der Veranstaltung: „die knallvolle Kirche zeigt, dass das Konzept aufgeht".

Republik Österreich ehrt Liturgieexperten Prälat Schwarzenberger

Bundespräsident Heinz Fischer überreichte dem derzeitigen Rektor der Wiener Hofburgkapelle, Prälat Dr. Rudolf Schwarzenberger, das „Große Ehrenzeichen für Verdienste um die Republik Österreich". Schwarzenberger – als Rektor der Hofburgkapelle ex offo Apostolischer Protonotar – gehört zu den führenden Liturgiefachleuten Österreichs; er war von 1971 bis Okt. 2001 Mitglied der Liturgischen Kommission für Österreich und viele Jahre Vorsitzender der Liturgiekommission der Erzdiözese Wien. Nach kurzer Kaplanstätigkeit in Stockerau war er zunächst Studienpräfekt und Subregens am Wiener Priesterseminar und zugleich Universitätsassistent am Institut für Altestamentliche Bibelwissenschaft an der Universität Wien. Nach seiner Pfarrerzeit in Stockerau bis 1975 wurde er Leiter des Pastoralamtes der Erzdiözese Wien und wirkte im Vorstand der Pastoralkommission Österreichs. 1987 übernahm er die Pfarre St. Erhard Wien-Mauer ehe er Rektor der Hofburgkapelle wurde. Heute gehört Schwarzenberger auch dem Herausgebergremium der liturgiewissenschaftlichen Reihe „Pius-Parsch-Studien" an. Weihbischof Helmut Krätzl betonte in seiner Laudatio, Schwarzenberger habe als einer der profiliertesten Priester der Erzdiözese das Leben der Kirche in Wien und ganz Österreich entscheidend mitgestaltet. Er habe es verstanden, pastorales Engagement und Wissenschaft zu verbinden und die „Erneuerung der Kirche im Geist des Konzils voranzutreiben". Bundespräsident Fischer, den seit der gemeinsamen Schulzeit eine persönliche Freundschaft mit Schwarzenberger verbindet, dankte dem Rektor der Hofburgkapelle „für seine Leistungen in Kirche und Staat". In seiner Ansprache betonte er, er habe den Geehrten stets als „ruhigen, gewissenhaften und kameradschaftlichen Mitschüler" geschätzt, der auf einen „geradlinigen und erfolgreichen Lebens- und Berufsweg in der Katholischen Kirche" zurückblicken könne.

Stiftsorganist der Prämonstratenserabtei Schlägl ausgezeichnet

Prof. Ingemar Melchersson, der Organist des Pämonstatenser-Chorherrenstiftes Schlägl in Oberösterreich wurde am 19. Dezember 2006 im Bundeskanzleramt mit dem „Ehrenkreuz für Wissenschaft und Kunst erster Klasse" ausgezeichnet. Die Republik Österreich ehrt damit Melcherssons künstlerisches und pädagogisches Wirken, das mitgeholfen hat, den musikalischen Ruf der Abtei Schlägl international zu verbreiten und die Kulturentwicklung der Region zu fördern. Der schwedische Staatsbürger Melchersson ist seit 1975 Stiftsorganist und Lehrer an der in der Abtei angesiedelten Landesmusikschule. Er konzertiert regelmäßig im In- und Ausland. Unter seiner Mitwirkung entwickelte sich Stift Schlägl zu einem bekannten Zentrum der liturgischen und konzertanten Orgel- und Kirchenmusik.

BUCHBESPRECHUNGEN

du mit uns. Neue Lieder für Jugend und Gemeinde. Herausgeber: Haus der Stille, Heiligenkreuz am Waasen, 2006. (Bestelladresse: Haus der Stille, Rosental 50, A-8081 Heiligenkreuz am Waasen. Tel. 03135-82625. www.haus-der-stille.at)

Der in Sachen Jugendseelsorge, „zeitgemäße" Liturgie und NGL äußerst rührige P. Karl Maderner ofm legt mit seinem Team rund um das Haus der Stille vor den Toren von Graz nach den Liederbüchern „Lobet den Herrn" (1977) und „Du wirst ein Segen sein" (1993) nach dreijähriger Vorarbeit nunmehr sein drittes Großprojekt auf dem Liederbuchsektor vor: „du mit uns". Damit setzt er eine Erfolgsstory mit sechsstelligen Auflagen auf dem Sektor von Kirchengesangbüchern für Jugendliche und jung Gebliebene fort. Neben P. Karl und seinem Hausdichter und -komponisten Hans Waltersdorfer wirkten an der Liedauswahl auch Kirchenmusiker und Theologen wie Erwin Löschberger, Renate Nika und Valentin Zwitter mit. „Dieses Liederbuch ist ausschließlich für den gottesdienstlichen Gebrauch bestimmt. Liturgische Kriterien waren daher ausschlaggebend für den Aufbau des Buches …" liest man im Vorwort, das als weitere Auswahlkriterien u. a. nennt: gute Singbarkeit für die Gemeinde, „bodenständige, lebensnahe und bibelorientierte Theologie", „aktuelle Lebens- und Glaubensthemen der Menschen" einschließlich der weiblichen Spiritualität und Theologie, geschwisterliche Sprache und „differenzierte Gottesanrede" usw., also alles, was heute in vielen kirchlichen Kreisen als up-to-date gelten kann. Dazu kommen ausgewählte ältere und neuere Lieder in den Sprachen der steirischen Nachbarn (ungarisch, kroatisch, slowenisch usw.) und je ein Modell für eine Wortgottesfeier und eine Lichtfeier nach den Gewohnheiten des Hauses der Stille. Aus dem Vorgängerbuch wurden laut Vorwort 195 von 647 Nummern übernommen, dazu kommen 279 neue Lieder, das Buch enthält also 474 Lieder und kommt mit allen anderen Gesängen auf insgesamt 737 Nummern, eine wahrlich reichhaltige Sammlung. Das Redaktionsteam war offenbar diesmal mehr auf Qualität aus als in früheren Auflagen und näherte sich in seiner Auswahlphilosophie durchaus dem, was mit größeren aktuellen Publikationen aus deutschen Diözesen oder dem Deutschen Liturgischen Institut, sowie mit den aktualisierten und erweiterten Regionalteilen des offiziellen Gesangbuchs Gotteslob vergleichbar ist. Es gibt also wieder etwas mehr an Repertoirekonvergenz vor allem bei Taizé-Gesängen, sonstigen mehrstimmigen Gesängen und älteren bewährten NGL's. Dabei kommt das Lokalkolorit natürlich nicht zu kurz, und: es ist mit vielem aus dem Gebotenen durchaus konkurrenzfähig. Das Buch folgt im Aufbau dem Kirchenjahr, dann kommen als Mittelteil Lieder und Gesänge zu den einzelnen Teilen der Messe, den dritten Block bilden die thematischen Kapitel (Lob und Dank, Vertrauen und Bitte, Gott ist groß, Mensch sein vor Gott, Jesus Christus, Marienlieder – Engel, Kirche – Volk Gottes, Leben aus dem Glauben, Gerechtigkeit – Friede – Schöpfung, Hoffnung und Vollendung, Unsere Zeit in Gottes Händen, Internationale Lieder), die gegenüber anderen Produkten dieser Art keinerlei konzeptuelle Neuigkeiten bieten. Das Liederbuch ist hinsichtlich des Repertoires eine gute Mischung aus Bekanntem und Neuem aus dem NGL-Sektor mit einigen „Ausreißern" ins Konventionelle, und das mittlerweile auf überwiegend gehobenem Niveau. Da

sind amerikanische worshipsongs dabei, die von Grazer Charismatikern übersetzt worden sind, allerlei Evangelikales, deutscher Sacropop, „Ostkirchliches", Lieder diverser Movimenti. Interessant ist unter dem selbst gewählten Anspruch der liturgischen Tauglichkeit das Kapitel der Messgesänge. Dieses offenbart das ganze Spektrum von „ziemlich daneben" bis „gelungener Wurf" im Bereich des NGL. Es ist ein Spiegelbild der kirchenmusikalischen Sitten bzw. Unsitten im deutschen Sprachraum, die heute schon zum weitgehend akzeptierten Gemeingut gehören, und selbst engagierte Liturgiker bzw. Liturgiewissenschaftler offenbar (fast) nicht mehr stören. Da gibt es die vielen Glorialieder, die keine sind, aber auch – welch Wunder – ein brauchbares Gloria von Jean-Paul Lècot – das sich am vollständigen offiziellen liturgischen Text aufbaut. Der Antwortpsalm findet als solcher natürlich nicht statt, die Sanktuslieder – na ja (fast schon akzeptiert). Reichlich ist die Auswahl für die Akklamation nach dem Einsetzungsbericht und für das große Amen. Das Arfken-Vaterunser hat noch immer nicht ausgedient, eine eigene liturgische Rubrik ist das „Segenslied" [schön brav nach dem norddeutschen Slang so genannt] geworden. Ein Highlight ist die Messreihe „Tief in mir" für Chor und Gemeinde, im Auftrag der Katholischen Jugend Steiermark 2006 getextet von Erwin Löschberger und vertont von James E. Moore. Die genannten Defizite sind keine Irrungen und Wirrungen der Herausgeber dieses Buches allein, sondern Gemeingut aller einschlägigen NGL-Publikationen. Seriöse Beispiele für Antwortpsalmen am Pop-Sektor wie etwa der Grazer Psalter von Wolfgang Reisinger werden noch eine längere Zeit für breitere Rezeption brauchen. Vielleicht schaffen wir das, was heute in amerikanischen Gemeindegesangbüchern Standard ist, in 10 Jahren. „du mit uns" ist freilich ein Beispiel, dass mit einiger Mühe Besseres im breiten Angebot des Liedermarktes gefunden werden kann, Gutes seltener ist und das Optimale noch auf sich warten lässt. Dies ist aus einer liturgischen Perspektive gesagt, nicht unbedingt aus einer musikalischen. Die formale Qualität der Songs wird einfach besser, und auch die heimischen Liedermacher wissen, wie man Text- und Melodieakzente auf eine gemeinsame Reihe bringt, und dass bei Strophenliedern im Idealfall jeder Vers die gleiche Silbenzahl haben soll. Die hymnologischen Nachweise sind mitunter ein Kapitel für sich. Dass die Melodie von Kurt Grahl zum Text „Hände, die schenken" von Claus-Peter März dem Hauptkomponisten des Genfer Psalters Claude Goudimel (1514–1572) unterschoben worden ist, erheitert. Die Rechte dafür liegen nicht mehr „bei den Autoren", sondern beim Verlag Strube, der ein eigenes Liederbuch vom Gespann März-Grahl herausgegeben hat (Ein Wort erklingt als Lied, Strube Edition 6344). Solche Details schmälern freilich den Gebrauchswert des Buches nicht, das eine gute, brauchbare und vielseitig zu nutzende Sammlung für Gottesdienste in unterschiedlichster Gestalt darstellt. Bücher dieser Art werden immer notwendig sein, um auf neue Entwicklungen im Gemeindegesang rasch reagieren zu können, bzw. sie überhaupt auf breiterer Basis zu ermöglichen. Sie sind auch immer ein Feld der Erprobung und der Bewährung. Und so darf es nicht wundern, dass in einem Liederbuch von P. Karl Maderner, dem immer neugierig Suchenden, neben vielem Neuen mittlerweile auch kirchenamtlich gewordene „Klassiker" des NGL stehen, die mit bischöflichem Segen die Gotteslobanhänge zieren. So wird die alternative Kirchenmusik Teil des Establishments. Der insgesamt sehr erfreulichen Publikation ist jene Rezeption zu wünschen, die den Vorgängern zuteil wurde. Sie soll „ein Segen sein" und viele geistliche Früchte bringen.

Franz Karl Praßl

Das Geheimnis lasst uns künden. Liturgie zwischen Wissenschaft und pastoraler Wirklichkeit. Hg. N. Baumann – M. Stuflesser. Münster: dialogverlag 2005.

Das Buch entstand zum 65. Geburtstag des Liturgieprofessors Dr. Klemens Richter und gliedert sich in 3 Kapitel. Schon der erste Teil, welcher die Liturgie als Feier des Paschamysteriums behandelt, versucht liturgietheologische und pastorale Überlegungen miteinander zu verbinden. Schließlich hat das Wort des Erzbischofs von Mailand, Carlo M. Martini, „Die Kirche befriedigt nicht Erwartungen, sie feiert Geheimnisse", zu größeren Missverständnissen geführt. Im Dokument des geschätzten Papstes Johannes Paul II. „Mane nobiscum" heißt es deutlich: Die Feier der Hl. Messe muss deutlich in die Mitte des christlichen Lebens gestellt werden. Feiert so, dass ihr seht, ich bin Gott, und bin in eurer Mitte. – Dieser Anspruch, den Menschen von heute gerecht zu werden, ist eine große Herausforderung. Es liegt an den Riten, die deutlich das zeigen sollen, was wir feiern, und nicht selten liegt es an der liturgischen Sprache, die für manche nicht mehr nachvollziehbar ist, und schließlich ist es die große Aufgabe aller Liturgievorsteher, eine – möchte ich sagen – tiefe mystagogische Aufschließung in Fortsetzung zu bieten, damit die Liturgiefähigkeit wieder wächst. Schließlich bringt das 3. Kapitel dieses Buches Gottes Heilshandeln in der Welt und für die Welt zur Sprache. In diesem Teil werden der Einbezug moderner Techniken ins liturgische Feiern sowie auch die Architektur eines Gotteshauses näher beleuchtet. Das Gotteshaus soll für alle Situationen des menschliches Lebens ein Heimathaus werden, worin man dem Geheimnis nachspüren kann: Bei Gott ist unser Zuhause.

Pfr. P. Franz Lauterbacher OSB

Als du den Stein ins Rollen brachtest. Fastenzeit und Ostern. Hg. A. König. Ostfildern: Schwabenverlag 2006 (Reihe: Feiern im Jahreskreis, Bd. 6).

Diese Ideen und Materialiensammlung enthält Anstöße, Gedichte, Gebete, Symbolbetrachtungen, Geschichten und Betrachtungen zu biblischen Personen (vom 1. Fastensonntag bis in die Osterzeit) und gottesdienstliche Feiern. Meist sind die Einsatzmöglichkeiten angegeben, Liedhinweise und erforderliche Materialien sind erwähnt. Vor allem der Karfreitag und die Osterliturgie sind mehrfach thematisch aufgegriffen. Wer für diese liturgisch so geprägte Zeit Inspirationen sucht, wird gute Hinweise in diesem Buch finden

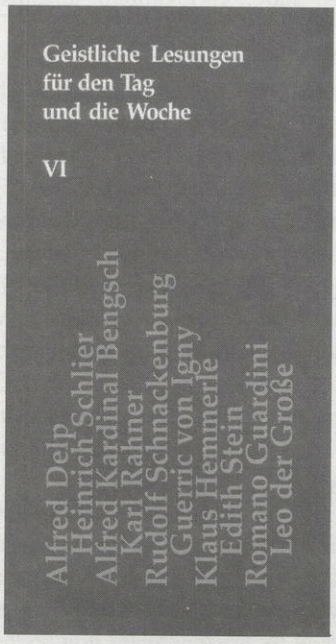
Pfr. P. Franz Lauterbacher OSB

Texte der Liturgischen Kommission für Österreich

1. Richtlinien für Kindermessen – Messfeiern kleiner Gemeinschaften – Gemeindegottesdienst und Einbindung von Zielgruppen – Hinweise für die Feier der Messe an Werktagen (vergriffen)
   Alternativ: Gottesdienst mit Kindern
   1. Teil: Direktorium für Kindermessen
   2. Teil: Überlegungen u. Anregungen für die Messfeier mit Kindern.
   Hg. vom Deutschen Katecheten-Verein und vom Deutschen Liturgischen Institut. München 2006.
2. Die Feier der Wiederaufnahme in die volle Gemeinschaft der katholischen Kirche (vergriffen)
3. „Dieses Brot sollst du erheben ...". Kommunionempfang und eucharistische Andachtsformen. (vergriffen)
   Alternativ: ... bis du kommst in Herrlichkeit. Anregungen und Impulse zur Feier und Verehrung der Eucharistie. Hg. von den Liturgischen Instituten Deutschlands, Österreichs und der deutschsprachigen Schweiz. Trier 2005.
5. Die Feier der heiligsten Eucharistie
6. Pastorale Einführung in das Messlektionar
7. Die Feier der Eucharistie in Konzelebration
8. Der liturgische Dienst des Diakons
9. Die Sonntagsfeier in Gemeinden ohne Priester
10. Dokumente zur Messfeier
11. Gestaltung des Altarraumes (vergriffen)
12. Zum Marianischen Jahr 1987/88
13. Konstitution über die heilige Liturgie
14. Leitlinien für mediale Übertragung von gottesdienstlichen Feiern
15. Erfahrungen mit dem „Gotteslob". Zur Situation der österreichischen Kirchenmusik
16. Ostern feiern. Hilfen zur Gestaltung des Osterfestkreises
17. Sie erkannten ihn, als er das Brot brach. Die Messfeier an Sonn- und Festtagen in der Pfarrgemeinde – Anregungen und Hilfen

Zu bestellen bei:
Österreichisches Liturgisches Institut
Erzabtei St. Peter
Postfach 113
A-5010 Salzburg
Tel.: 0662/844576-84; Fax: 0662/844576-85;
E-Mail: oeli@liturgie.at
Internet: www.liturgie.at

Geistliche Lesungen für den Tag und die Woche



Schriften zur Advents- und Weihnachtszeit sind für den vorliegenden sechsten Band der Reihe „Geistliche Lesungen für den Tag und die Woche" zusammengestellt worden. Spirituelle Impulse vornehmlich aus dem 20. Jahrhundert bilden eine Auswahl von zehn Reihen mit jeweils sieben Lesungen eines Autors bzw. einer Autorin.

Ausgewählt sind die Texte im Blick auf jene, die für die Woche und jeden Tag eine geistliche Lesung als Wegbegleiter wünschen. Es sind auch alle jene angesprochen, die an der Stundenliturgie interessiert sind und sie feiern. Die Reihen sind nicht auf die Schriftlesungen des Stundenbuches abgestimmt, sondern stehen als eine Auswahl zur Verfügung.

Inhalt des Bandes VI:
Advent: Alfred Delp (1907–1945), Heinrich Schlier (1900–1978), Alfred Kardinal Bengsch (1921–1979), Karl Rahner (1904–1984), Rudolf Schnackenburg (1914–2002).
Weihnachten/Epiphanie: Guerric von Igny (1070/80–1157), Klaus Hemmerle (1929–1994), Edith Stein (1891–1942), Romano Guardini (1885–1968), Leo der Große (um 400–461).

Der Lesungsband wurde von Äbtissin Dr. Judith Frei OSB, Varensell, Pfarrer Joachim Busl, Blankenfelde, und Professor Dr. Josef Weismayer, Wien, zusammengestellt. Trier 2006. 168 Seiten, Format wie das Lektionar zum Stundenbuch. € 8,70.

Zu bestellen über:
Österr. Liturgisches Institut
Postfach 113
A-5010 Salzburg
Tel.: 0662/844576-84;
Fax: 0662/844576-80;
E-Mail: oeli@liturgie.at

oder:
Deutsches Liturgisches Institut
Postfach 2628
D-54216 Trier
Tel.: +49-651-94808-0
Fax: +49-651-94808-33
E-Mail: dli@liturgie.de