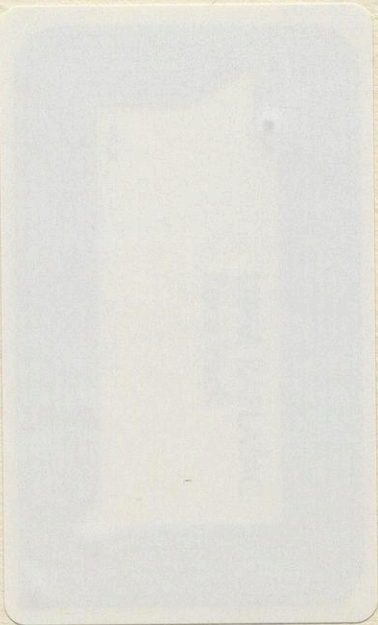




N12<526786330 021



ubTÜBINGEN



Anno! heiliger Dienst

1/2009

63. Jahrgang

ISSN 0017-9620

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

Dokumentation des Symposions
der Liturgischen Kommission für Österreich
am 13./14. Oktober 2008 im Bildungshaus St. Virgil Salzburg

63.64
2009.2010

Heute Eucharistie feiern Liturgie im Kontext der Moderne

Vorwort

1

Hubert Lenz

Zur Einführung in das Symposion:

Eucharistie und der Mensch von heute

Persönliche Anmerkungen und „die Menschen gefragt“

3

Johannes Röser

Die neue Frage nach Gott

Glaubensprobleme – Glaubenssehnsucht

14

Hans Förster

Zwischen Inkulturation, Integration und Isolation

Die Christen und ihre Liturgie im 4. Jahrhundert

26

Michael Worsch

Eucharistie und Imago des Sakralen

Performative Ästhetik im Kontext von Liturgie –
szenische und gestische Gestaltungsmittel kennen lernen

43

Emer. Weihbischof Helmut Krätzl

Eucharistische Spiritualität

55

Gesprächskreise

67

202038

2A 4737

211

TRlose

Autoren:

Dr. Hans Förster, Kirchenhistoriker, Pfeilgasse 20/11, A-1080 Wien; *Pfr. Mag. Peter Hausberger*, Eduard-Herget-Straße 5, A-5020 Salzburg; *Emer. Weihbischof DDr. Helmut Krätzl*, Stephansplatz 5/2, A-1010 Wien; *Dekan Dr. Hubert Lenz*, Landstraße 18, A-6710 Nenzing; *Dr. Liborius Olaf Lumma*, wiss. Mitarbeiter am Institut für Bibelwissenschaften und Historische Theologie der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Innsbruck, Karl-Rahner-Platz 1, A-6020 Innsbruck; *Johannes Röser*, Chefredakteur der Wochenzeitschrift „Christ in der Gegenwart“, Hermann-Herder-Str. 4, D-79104 Freiburg i. Br.; *Dr. Michael Worsch*, Theaterregisseur und Psychologe, Bregenzerstraße 75/29, A-6900 Bregenz.

Mit kirchlicher Druckerlaubnis

Heiliger DIENST erscheint bis auf weiteres viermal jährlich. – Preis: Einzelpreis pro Heft: € 6,-; sfr 11,-; Jahresabonnement: € 22,-; sfr 38,-; Abo für Studierende: € 15,-; sfr 26,- (zuzüglich Porto und Versandkosten).

Zahlungen erbeten:

Österreich: Postsparkassenkonto Wien 7.158.890

Deutschland: Postscheckkonto München 1/20046-803

Schweiz: Postscheckkonto Zürich 80-47.078-1

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

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

Redaktionsteam: Mag. P. Winfried Bachler OSB, Salzburg; MMag. Albert Thaddäus Esterbauer, Salzburg; Dr. Gabriele Max, Gmunden; Dr. Michael Max, Neumarkt a. W.; Univ.-Prof. Dr. Rudolf Pacik, Salzburg; Prof. Dr. habil. Andreas Redtenbacher, Klosterneuburg; P. Rupert Schindlauer OSB, Grödig; Ass.-Prof. Dr. Frank Walz, Salzburg; DDr. Robert Wentz, Salzburg.

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

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

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

Internationale Zeitschriftennummer (ISSN): 0017-9620

DVR: 0029874 (211)

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

Hinweise für die Gestaltung von Manuskripten finden Sie auf:

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

Heiliger Dienst

63. Jahrgang – 2009

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 63. Jahrganges 2009

BEITRÄGE

	Heft	Seite
<i>Hubert Lenz</i>		
Eucharistie und der Mensch von heute	1	3
<i>Johannes Röser</i>		
Die neue Frage nach Gott	1	14
<i>Hans Förster</i>		
Zwischen Inkulturation, Integration und Isolation	1	26
<i>Michael Worsch</i>		
Eucharistie und Imago des Sakralen	1	43
<i>Emer. Weihbischof Helmut Krätzl</i>		
Eucharistische Spiritualität	1	55
<i>Franz Karl Praßl</i>		
100 Jahre Graduale Romanum 1908–2008	2	77
<i>Dirk van Betteray</i>		
Vom Sprachklang zur klingenden Theologie	2	91
<i>Rudolf Pacik</i>		
Pius X. und die Choralreform	2	110
<i>Stefan Engels</i>		
Franz Xaver Haberl und die Choralreform – Tragik eines Lebenswerkes	2	134
<i>László Doboszay</i>		
Das Proprium Missae und der neue Messordo	2	150
<i>Peter Ebenbauer</i>		
Gregorianik in der Liturgie heute	2	171
<i>Thomas Daniel Schlee</i>		
Die Stellung Olivier Messiaens in der geistlichen Musik des 20. Jahrhunderts	2	181

<i>Jürgen Bärsch</i> Innovationen in der „kirchlichen Begräbnisfeier“	3	197
<i>Wolfgang Ratzmann</i> Zwei evangelische Bestattungsagenden	3	212
<i>Martin Sindelar</i> Das Manuale für die Begräbnisfeier in der Erzdiözese Wien, 2008	3	221
<i>Karl Wagner</i> Laien als Begräbnisleiter.....	3	229
<i>Frank Walz</i> Die nicht-kirchliche bzw. weltliche Bestattung.....	3	236
<i>Gunda Brüske</i> Von Anspruch, Wirkungen und Widrigkeiten liturgischer Bildung	4	251
<i>Eugen Daigeler</i> Noch immer ist von Pius Parsch zu lernen	4	262
<i>Ewald Volgger OT</i> Inhaltliche Standards für die Aus- und Weiterbildung.....	4	271
<i>Stephan Winter</i> „Gott – der Film“	4	297
<i>Nicole Stockhoff</i> Liturgische Bildung an der Universität.....	4	313
<i>Norbert Weigl</i> Verkündigung im Dienst der Liturgie.....	4	324
<i>P. Sebastian Hacker OSB</i> Liturgische Bildung – ein Thema für orthodoxe Christen?.....	4	350

BERICHTE UND KLEINERE BEITRÄGE

<i>Hubert Lenz</i> Beteiligung durch Akklamationen im Hochgebet	1	67
<i>Liborius Olaf Lumma</i> Lobpreis der Gemeinde während der Kommunion	1	68
<i>Peter Hausberger</i> Kommunion in Vollgestalt – ein Gespräch zur Praxis in den Gemeinden.....	1	69
<i>P. Winfried Bachler OSB</i> Neuer Erzabt in St. Peter: Erzabt Bruno Becker OSB.....	2	71
<i>Rudolf Pacik</i> P. Rupert Schindlauer OSB zum 70. Geburtstag.....	2	73
<i>Elisabeth Hager-Jung</i> Dienst den Lebenden – Ehre den Toten.....	3	234
<i>P. Peter Spichtig OP</i> Liturgische Bildung in der (deutschsprachigen) Schweiz.....	4	282
<i>Michael Max</i> Die Liturgieseminare in der Erzdiözese Salzburg	4	286
<i>Matthias Hamann</i> Diözesane Angebote zur liturgischen Bildung im Bistum Magdeburg.....	4	289
<i>Stephan Steger</i> Der liturgische Bildungsauftrag im Bistum am Beispiel Würzburg	4	293



ZA 4737

<i>Gunda Brüske</i> Liturgische Bildung im Internet.....	4	307
<i>Diana Güntner</i> Kinderliturgien bilden – Liturgiedidaktische Versuche	4	333
<i>Gregor Jansen</i> Überlegungen zu den Bedingungen liturgischer Bildung bei Jugendlichen	4	340
<i>Prälat Maximilian Fürnsinn</i> Ordensgemeinschaften und Pfarren in Nachbarschaft	4	344
<i>Johannes Klinger</i> Liturgische Bildung im Neokatechumenat	4	347
<i>Ralph Kunz</i> Angewandte Liturgik: Präsenz und Präsentation im Gottesdienst	4	358

BUCHBESPRECHUNG

Andreas Heinz, Liturgie und Frömmigkeit (Floridus Röhrig)	2	194
--	---	-----

AUTORINNEN und AUTOREN

B ä r s c h, Univ.-Prof. Dr. Jürgen, Eichstätt Innovationen in der „kirchlichen Begräbnisfeier“	3	197
B e t t e r a y, Dr. Dirk van, Waldbröl Vom Sprachklang zur klingenden Theologie	2	91
B r ü s k e, Dr. Gunda, Freiburg/Schweiz Von Anspruch, Wirkungen und Widrigkeiten liturgischer Bildung	4	251
Liturgische Bildung im Internet.....	4	307
D a i g e l e r, Kaplan Eugen, Knetzgau Noch immer ist von Pius Parsch zu lernen	4	262
D o b s z a y, Prof. László, Budapest Das Proprium Missae und der neue Messordo	2	150
E b e n b a u e r, Vertr.-Ass. PD Dr. Peter, Graz Gregorianik in der Liturgie heute	2	171
E n g e l s, Mag.art Dr.phil. Stefan, Graz Franz Xaver Haberl und die Choralreform – Tragik eines Lebenswerkes.....	2	134
F ö r s t e r, Dr. Hans, Wien Zwischen Inkulturation, Integration und Isolation	1	26
F ü r n s i n n, Prälat Mag. Maximilian, Herzogenburg Ordensgemeinschaften und Pfarren in Nachbarschaft	4	344
G ü n t n e r, Dr.theol. Diana, Rottenbuch Kinderliturgien bilden – Liturgiedidaktische Versuche	4	333
H a c k e r OSB, DI MM Mag. P. Sebastian, Wien Liturgische Bildung – ein Thema für orthodoxe Christen?.....	4	350
H a g e r - J u n g, Elisabeth, Salzburg Dienst den Lebenden – Ehre den Toten.....	3	234
H a m a n n, Vikar Matthias, Magdeburg Diözesane Angebote zur liturgischen Bildung im Bistum Magdeburg.....	4	289
J a n s e n, Dr. Gregor, Wien Überlegungen zu den Bedingungen liturgischer Bildung bei Jugendlichen	4	340

Klinger, Msgr. DDr. Johannes, Wien Liturgische Bildung im Neokatechumenat	4	347
Krätzl, Emer. Weihbischof DDr. Helmut, Wien Eucharistische Spiritualität	1	55
Kunz, Prof. Dr. Ralph, Zürich Angewandte Liturgik: Präsenz und Präsentation im Gottesdienst	4	358
Lenz, Dekan Dr. Hubert, Nenzing Eucharistie und der Mensch von heute	1	3
Max, Pfarrer Dr. Michael, Neumarkt am Wallersee Die Liturgieseminare in der Erzdiözese Salzburg	4	286
Pacik, Univ.-Prof. Dr. Rudolf, Salzburg P. Rupert Schindlauer OSB zum 70. Geburtstag	2	73
Pius X. und die Choralreform	2	110
Prägl, Univ.-Prof. Dr. Franz Karl, Graz 100 Jahre Graduale Romanum 1908–2008	2	77
Ratzmann, Prof. Dr. Wolfgang, Leipzig Zwei evangelische Bestattungsagenden	3	212
Röhrig, Univ.-Prof. em. DDr. Floridus, Klosterneuburg Andreas Heinz, Liturgie und Frömmigkeit (Buchbesprechung)	2	194
Röser, Johannes, Freiburg i. Br. Die neue Frage nach Gott	1	14
Schlee, Dr. Thomas Daniel, Wien Die Stellung Olivier Messiaens in der geistlichen Musik des 20. Jahrhunderts	2	181
Sindelar, Diakon Mag. Martin, Wien Das Manuale für die Begräbnisfeier in der Erzdiözese Wien, 2008	3	221
Spichtig OP, Lic.theol. P. Peter, Freiburg/Schweiz Liturgische Bildung in der (deutschsprachigen) Schweiz	4	282
Steger, Dr. Stephan, Würzburg Der liturgische Bildungsauftrag im Bistum am Beispiel Würzburg	4	293
Stockhoff, Dipl.theol. Nicole, Luzern Liturgische Bildung an der Universität	4	313
Volgger OT, Univ.-Prof. Dr. Ewald, Linz Inhaltliche Standards für die Aus- und Weiterbildung	4	271
Wagner, KR Msgr. Mag. Karl, Wien Laien als Begräbnisleiter	3	229
Walz, Ass.-Prof. Dr. Frank, Salzburg Die nicht-kirchliche bzw. weltliche Bestattung	3	236
Weigl, Dr. Norbert, München Verkündigung im Dienst der Liturgie	4	324
Winter, Dr. Stephan, Osnabrück „Gott – der Film“	4	297
Worsch, Dr. Michael, Bregenz Eucharistie und Imago des Sakralen	1	43

Vorwort

Bei der Vorbereitung des Symposions der Liturgischen Kommission für Österreich, das im vergangenen Herbst zum Thema „Heute Eucharistie feiern. Liturgie im Kontext der Moderne“ abgehalten wurde, war man sich der Ambivalenz bewusst, die im Begriff der „Moderne“ mitschwingt. Die Moderne kann einerseits einfach das Neue im Gegensatz zum Alten bedeuten, weshalb jede Gegenwart in Bezug zur Vergangenheit als „modern“ bezeichnet werden kann. Fasst man Moderne in diesem Sinne auf, dann wird verständlich, warum Fragen der Inkulturation des Glaubens in die jeweilige kulturelle Situation immer aktuell waren und auch in Zukunft sein werden.

Man kann Moderne aber auch als eine Charakterisierung der Gegenwart verstehen, die sich durch bestimmte Strukturmerkmale von früheren Phasen der Geschichte unterscheiden. So prägt z. B. die Pluralisierung moderner Gesellschaften – um nur ein Strukturmerkmal herauszugreifen – sämtliche Lebensbereiche: Die Vielzahl von Handlungsoptionen kann Befreiung und Überforderung zugleich bedeuten. Letztlich wird es dem Einzelnen selbst zugemutet, sein Leben entsprechend seinen Vorstellungen zu gestalten. Ob die theoretisch vorhandenen Wahlmöglichkeiten dabei auch praktische Relevanz erlangen, hängt jedoch von zahlreichen Voraussetzungen ab, die nicht von vornherein immer als gegeben angenommen werden können.

Wie dem auch sei, es spricht vieles dafür, dass die individuelle Entscheidung für die Teilnahme an einem Gottesdienst immer wichtiger wird. Zwar gibt es empirische Hinweise darauf, dass die Häufigkeit der Gottesdienstteilnahme positiv mit dem familialen Charakter des jeweiligen Haushaltstyps korreliert, also z. B. Haushalte mit Kindern eine höhere Kirchgangshäufigkeit aufweisen als jene ohne Kinder. Das ändert aber nichts an der Tatsache, dass der Gottesdienst in vielfältiger und zunehmender Konkurrenz zu anderen Handlungsoptionen steht und es am Einzelnen liegt, darüber zu entscheiden, inwiefern er alternative Angebote in einer konkreten Situation bevorzugt oder gar grundsätzlich als gleichwertig betrachtet.

Religion und Religiosität müssen sich mehr denn je als relevant für die eigene Lebensgestaltung erweisen. Weder Tradition noch eine vorgegebene Autorität entscheiden über diese Relevanz; der Einzelne selbst entscheidet, was für sein persönliches Leben tatsächlich wichtig ist – ja, er muss sich selbst entscheiden, schließlich wird ihm diese Entscheidung in unserer gesellschaftlichen Situation struktureller Individualisierung auch zugemutet und zugerechnet. Was ist damit gemeint? Anders als die herkömmliche Bedeutung von Individualisierung, die als ein zunehmender Prozess der Selbstbestimmung des Individuums verstanden werden kann, meint strukturelle Individualisierung bestimmte gesellschaftliche Veränderungen, die dazu führen, dass individuelle Entscheidungsspielräume in unterschiedlichsten Bereichen erweitert werden. Diese erweiterten Entscheidungsspielräume müssen nicht von vornherein eine Zunahme selbstbestimmter Lebensführung bedeuten, aber sie fordern gleichsam den Einzelnen dazu auf, sein Handeln selbst in die Hand zu nehmen und es zu verantworten. Die persönliche Lebensgestaltung erscheint deshalb nicht nur als Ausfluss der eigenen Persönlichkeit und Individualität, sondern sie wird dem Einzelnen auch aufgrund der strukturell vorgegebenen Möglichkeiten zugerechnet. Für den religiösen Bereich bringen diese erweiterten Entscheidungsspielräume mehr denn je die Notwendigkeit mit sich, „aus der Fülle des Angebots“ auszuwählen – wobei auch das faktische Nichtwählen in gewisser Weise eine Form der Stellungnahme darstellt.

Eine weitere Ambivalenz, die im Titel des Symposions mitschwingt, liegt im Umstand begründet, dass ausgerechnet die Feier der Eucharistie als Beispiel dafür herangezogen wird, die Spannung von christlichem Glauben in moderner Gesellschaft zu erörtern. Wäre es nicht sachgerechter gewesen, stattdessen z. B. katechumenale Feiern zu behandeln, in denen die voraussetzungsreichen Prozesse des Christwerdens heute viel angemessener hätten zur Sprache gebracht werden können?

Andererseits trägt die Thematisierung der Eucharistie verstärkt der Tatsache Rechnung, dass schwindende Teilnehmerzahlen sich vor allem in Bezug auf den regelmäßigen Sonntagsgottesdienst bemerkbar machen. Dies dürfte allerdings keine genuine Eigenschaft der Messe als solcher sein, wenngleich ihre z. T. auch im Wortlaut vorgegebene Form und Struktur höhere kulturspezifische Voraussetzungen bei den Teilnehmenden erforderlich zu machen scheinen als dies z. B. bei freier gestaltbaren Wort-Gottes-Feiern der Fall ist.

Im Anschluss an das zuvor zur Individualisierung Gesagte kann vermutet werden, dass die motivationale Grundlage für die Teilnahme am Sonntagsgottesdienst zunächst einmal in der subjektiven Relevanz zu suchen wäre. So werden liturgische Feiern zu besonderen Anlässen wie z. B. Taufen, Trauungen und Begräbnisse nach wie vor verbreitet in Anspruch genommen. Auch wenn der Abstand zwischen kirchlich-normativen Erwartungen und den Einstellungen der Teilnehmenden oft unübersehbar ist, so dürften diese Gottesdienste nicht zuletzt wegen ihres unmittelbaren Bezugs auf das eigene Leben bzw. aufgrund der familialen Umdeutung kirchlicher Riten vorerst ihre Relevanz behalten.

Beim regelmäßigen Sonntagsgottesdienst ist ein solcher biographischer Zugang vermutlich nicht von vornherein offensichtlich. Natürlich kann die Mitfeier der sonntäglichen Eucharistie auch aus Gründen motiviert sein, die für den Einzelnen bedeutsam sind, wie etwa die Suche nach Gemeinschaft, spiritueller Stärkung oder einfach, weil es geboten ist. Letzteres dürfte aber für immer weniger Menschen ein allein ausreichender Grund sein, am Gottesdienst teilzunehmen, während Ersteres in zunehmender Konkurrenz zu anderen, in ihrer Wirkung als gleichwertig empfundenen (Freizeit-)Angeboten steht. Was bleibt aber dann noch vom Sonntagsgottesdienst an subjektiver Relevanz übrig?

Im Zentrum der Eucharistiefeier steht das Gedächtnis des Todes, der Auferstehung und der Wiederkunft Jesu Christi. Eigentlich wäre, so würde man meinen, für das menschliche Leben nichts relevanter als der Tod und dessen Überwindung, die Frage ist nur, wie präsent den Teilnehmenden dieser thematische Kern liturgischen Feierns überhaupt ist und weiters, wie und ob es gelingen kann, diese grundsätzliche Relevanz im wöchentlichen Rhythmus je neu für den Einzelnen zu aktualisieren.

Manches spricht dafür, dass die biographisch verursachte, sporadische Inanspruchnahme religiöser „Dienstleistungen“ auf individueller Ebene der Logik der funktionalen Differenzierung auf gesellschaftlicher Ebene folgt. Erleichtert und gefördert wird diese Kundenmentalität in dem Maße, wie kirchliche Vollzüge als „Amtshandlungen“ einer bürokratisierten Organisation erscheinen, der gegenüber man sich eben systemkonform verhält. Inwieweit aber diese Interpretation der Wirklichkeit entspricht, ist eine Frage, die sich alle Beteiligten je neu stellen sollten, damit aus einer persönlichen Glaubensbeziehung keine verhandelbare Ware wird.

Die Schriftleitung

Hubert Lenz, Nenzing

Zur Einführung in das Symposium:

Eucharistie und der Mensch von heute

(1) *Persönliche Anmerkungen und „die Menschen gefragt“**

Als Kaplan feierte ich in den 1990er Jahren Sonntagabendmessen mit 500 Menschen, davon waren – bei einer Zählung – 50 % unter 25 Jahren. Jetzt bin ich seit 10 Jahren Pfarrer in Nenzing. Die ersten 5 Jahre sind die Gottesdienstbesucherzahlen gleich geblieben, aber dann ging es – wie überall – abwärts. Wir sind aber ganz biblisch: einer von zehn kommt am Sonntag in die Kirche um Gott zu danken. Während in den letzten Jahren immer wieder Menschen aufhörten, am Sonntag die Eucharistie mitzufeiern, entdeckte ich persönlich die Eucharistie immer mehr für mich selber. Obwohl ich seit 18 Jahren zelebriere, bin ich erst in den letzten Jahren in die Tiefen der Eucharistie vorgedrungen. Weil ich aber zutiefst Seelsorger bin, frage ich mich immer wieder: Woran liegt es, dass die Messe – unser Zentrum – für viele Zeitgenossen keine Bedeutung (mehr) hat?

Nebenbei bemerkt, ich habe für mich die Tiefen der Eucharistie erst so richtig entdeckt, als ich mich mit der jährlichen Paschafeier – dem Triduum sacrum – und mit der täglichen Paschafeier – der Tagzeitenliturgie – auseinandergesetzt habe. Da habe ich erst so richtig entdeckt, dass die Messe etwas mit mir zu tun hat. Daher die Fragen: Warum hat die Eucharistie für viele Katholiken keine Bedeutung mehr? War es früher nur die Angst vor einer schweren Sünde oder der soziale Druck? Das mag eine Rolle gespielt haben. Ist es heute nur der mangelnde, der verflachende Glaube? Ist es der vielfältige Freizeitstress, die Notwendigkeit des Ausschlafens? Das mag alles eine Rolle spielen.

Mich hat in den letzten Jahren immer mehr die Frage verfolgt: Warum haben die Menschen keine Ahnung von der großen und wunderbaren Bedeutung der Messe? Warum hat sie keine Bedeutung, keine Relevanz für ihr (alltägliches) Leben? Warum schaffen wir es nicht, den Menschen die Bedeutung der Messe zu vermitteln? Ich bin dann draufgekommen, dass das in der theologischen Literatur und auch bei den Verantwortlichen in der Kirche kaum eine Frage ist. Da sind die wichtigen Fragen: Was geschieht bei der Wandlung? Wer darf wandeln? Wer darf die Hl. Kommunion empfangen? Und, sind wir so fromm, dass wir die konsekrierte Hostie auch anbeten? Es stimmt, das sind alles wichtige Fragen! Aber warum fragt niemand oder fast niemand: Welche Bedeutung hat die Eucharistie für das (alltägliche) Leben der Menschen? Was macht der Mensch in der Eucharistie? Was ist theologisch seine Rolle, seine Aufgabe? und vor allem: Was macht die Eucharistie mit dem Menschen? Was ist wichtiger – ich frage provokant – dass wir etwas zum Anbeten haben oder dass die Menschen durch das gewandelte Brot und durch den gewandelten Wein verwandelt werden? Mit der Frage ‚Welche Bedeutung hat die Eucharistie für den Menschen?‘ hängt auch die Frage zusammen, ob wir die Menschen ernst nehmen, die Mensch-

* Unterstützt haben Lenz bei seiner Einführung: Karl Moll (Pfarrgemeinderat und Religionslehrer in der Hauptschule von Nenzing), Doris Praxmarer (Leiterin des Liturgiekreises) und Mag. Ronald Stefani (ehemaliger Praktikant in Nenzing, jetzt Kaplan in Bregenz-St. Kolumban) [Anm. d. Red.].

lichkeit des Menschen? Die Gnade setzt die Natur voraus, haben wir in der Theologie gelernt.

Welche Bedeutung hat die Eucharistie für den Menschen von heute? Das ist eine zweifache Frage: Aus der Sicht der Eucharistie – Welche theologische Bedeutung hat sie? –, aber auch aus der Sicht des Menschen – Welche Bedeutung misst der Mensch ihr zu? Etwa eine Million Menschen feiern am Sonntag in Österreich die Messe mit. Am Radio sind es nochmals 700 000 – so viele waren es zumindest (laut ORF), als unsere Sonntagsmesse aus Nenzing im September im Radio übertragen wurde. Es sind schon noch beachtliche Zahlen. Aber warum wollen die anderen nicht mitfeiern? Für diese scheint die Sonntagsmesse keine oder kaum Bedeutung zu haben.

Wir haben nachgefragt . . .

Wir haben in unserer Pfarre und in anderen Pfarren nachgefragt, auch in der Schule und bei einigen Mitbrüdern. Wir haben einen Fragebogen ausfüllen lassen. Die Überschrift lautete: Welche Bedeutung hat die Sonntagsmesse für dich, für dein Leben? Und dann folgende Fragen: Gehst du am Sonntag immer, regelmäßig, oft, kaum oder nie in die Messe? Wenn du kaum oder nie in die Sonntagsmesse gehst: Warum gehst du nicht (oder nicht öfters) in die Sonntagsmesse? Wenn du oft, regelmäßig oder vielleicht sogar immer in die Sonntagsmesse gehst: Warum gehst du? Welche Bedeutung hat sie für dich? Was würdest du in der Gottesdienstgestaltung anders oder besser machen?

1. Wenn du am Sonntag immer, regelmäßig oder oft in die Kirche gehst: Welche Bedeutung hat für dich die Sonntagsmesse? (Antworten der über 25-Jährigen)¹

- Begegnung mit Gleichgesinnten/lebendige Pfargemeinde/miteinander feiern (34)
- es ist ein Gebot/Tradition/Sonntagsheiligung/gehört dazu (30)
- große und wichtige Kraftquelle (22)
- um mich vom Wort Gottes und von der Predigt ansprechen und stärken zu lassen (19)
- Stärkung/Hilfe/Segen erbitten/Auftanken für die kommende Woche (15)
- Begegnung mit Jesus/mit Gott/Gott nahe sein (14)
- weil ich Gott danken will (12), Dank für die vergangene Woche (3)
- Auszeit vom Alltag/Abschalten/Ruhephase (11)
- vorzüglicher Ort des Gebetes (5)
- Vorbild für die Kinder (4)
- Rituale stärken (3)
- Empfang der Hl. Kommunion (3)
- ansprechende Musik (3)
- Wachstum des Glaubens (3)
- persönliches Bedürfnis (3)
- Wandlung meines Lebens (von Christus verwandelt werden) (3)
- Erinnerung an das gemeinsame Mahl Jesu
- Verbundenheit mit den Toten
- kulturelles Erlebnis
- Solidarität mit den verbleibenden Kirchenbesuchern

¹ Hier und im Folgenden sind in Klammern jeweils Mehrfachnennungen angegeben.

Einige wörtliche Zitate

„Sonntag bedeutet Auferstehung und somit Zusage für ewiges Leben und das ist mir eine Stunde von 168 Stunden ‚die Sache‘ wert.“ – „... weil es mir gut tut!“ – „Teilnahme am Tisch des Brotes“ [*aber nicht am Tisch des Wortes?!*] – „Ich lerne jedes Sonntagsevangelium auswendig, angeregt durch Mahatma Gandhi, der beim Rasieren heilige Texte auswendig wiederholte.“ – „Zeit für sich nehmen, Ruhe zu finden, um herunterzufahren, ...“ – „Die Sonntagsmesse ist das Highlight der Woche, ich bin immer wieder überrascht, wie verändert ich nach der Messe bin.“

2. Welche Verbesserungsvorschläge haben die regelmäßigen über 25-jährigen Kirchgänger?

- nichts (22)
- menschen- und lebensnähere Gottesdienste (12)
- Unsere Gottesdienste sind für viele Menschen zu starr/zu ernst und zu traurig – ‚fröhlichere‘ Messen. (8)
- Wichtig ist, dass viele Menschen in den Gottesdienst eingebunden sind. (6)
- mehr rhythmische Lieder (Neues Geistliches Liedgut), mehr modernere Lieder (5)
- fröhlichere und keine zu langen Predigten (5)
- mehr Familienmessen/mehr auf die Kinder eingehen (4)
- menschen- und lebensnähere Predigt (4)
- Dialogpredigten (3)
- modernere Sprache (2)
- Ab und zu eine Messe für die Jugend gestalten/mehr Jugendliche einbauen. (2)
- Abstoßende/nicht verständliche Bibelstellen sollten nicht vorgelesen werden. (2)
- Predigt, die auf die Bibeltexte eingeht und erklärt (2)
- Predigt sollte gut verständlich sein (Problem bei Ausländern). (2)
- mehr schwungvollere musikalische Gestaltung/mehr Vielfalt (2)
- mehr Spontaneität (2)
- Mut zu mehr Stille (2)
- Mut zur Kürze (2)
- nur eine Bibelstelle – Einleitungen zu den Lesungen – keine Texte aus dem AT
- Predigt sollte Hoffnung geben.
- aufgeklärtes Bibelverständnis bei der Predigt
- Bei der Predigt mehr Multimedien einbauen.
- Stellenwert von Wortgottesfeiern erhöhen
- Inhalt und Maß der Fürbitten bedenken – es sind keine Zaubersprüche.
- Postludium gemeinsam anhören
- andere Hochgebete
- Wiederverheiratete Geschiedene sollten nicht ausgestoßen werden.
- Mehr den ganzen Menschen (Körper) einbauen.
- Die Messe müsste besser erklärt werden.
- Lektorenschulung
- Tanz einbauen
- mehr Heilungs- und Segnungsgottesdienste
- nicht so viele veraltete Rituale
- Psalmen singen in Andachten und Abendlob, aber nicht in den Sonntagsmessen

Einige wörtliche Zitate

„Ein Priester hat sich bei mir beschwert, Jesus haben sie stundenlang zugehört, bei mir beschwerten sie sich, wenn ich 10 Minuten predige. Darauf sagte ich, du solltest dich fragen, warum sie dir nicht länger zuhören wollen.“ – „Wir sind bei uns in unserer Pfarre gut bedient“ – „Musik ist wichtig, aber nicht zu viele Strophen!“ – „Die Gottesdienstbesucher könnten vielleicht auch einmal den Grund ihrer Hoffnung erzählen!“ – „Die Sprache sollte unserer Sprache entsprechen.“ – „Die Zeichen des gemeinsamen Essens und Trinkens sind katastrophal abstrahiert.“ – „Predigt, Gebete, Texte, Musik sind auf einem peinlichen Niveau.“ – „An unseren Gottesdiensten liegt es keineswegs. Bei uns ist es wirklich schön! Es kommt schon auch auf den Priester an, der den Gottesdienst hält. Mir ist einfach lieber, wenn es eher etwas fröhlich, positiv denkend und feierlich zu- und hergeht. Es muss keineswegs immer irgendetwas Spezielles sein, doch die Predigten sollten nicht so schwer sein.“ – „Die Texte von Opferung bis Vaterunser sind etwas lang, eintönig und sprechen Laien nicht so stark an, weil hier der Inhalt eigentlich allen bekannt ist und deshalb nicht mehr zur Aufmerksamkeit anleitet.“ – „Schön wäre, wenn es etwas gäbe, das die Gemeinschaft noch mehr fördert, z. B. sich beim Vaterunser die Hände zu geben, wenn die hinteren Bänke leer bleiben und sich die Gottesdienstbesucher vorne hinsetzen.“ – „Das Mikrofon des Gottesdienstleiters sollte vom Organisten beeinflussbar sein. Notfalls sollte man das Mikrofon abschalten können, wenn der Priester völlig daneben singt.“ – „Große Kinder und Jugendliche müssen so angesprochen werden, dass sie finden, was sie suchen.“ – „Das aktuelle Welt- und Tagesgeschehen vor Ort müsste im Gottesdienst vorkommen.“ – „Ich wünsche mir mehr Besinnung und würde dafür öfters auf die Predigt verzichten.“ – „Nicht nur bei Beerdigungen einen Opfergang machen, um jedem Christen die Möglichkeit zu geben, nach außen hin zu zeigen, „ja, ich bin bereit zu teilen und bringe mein Opfer zum Altar“.“

3. Wenn du am Sonntag kaum oder nie in die Kirche gehst: Warum gehst du nicht (oder nicht öfters) in die Sonntagsmesse? (Antworten der über 25-Jährigen)

- Ich kann die Kinder nicht allein zu Hause lassen/mit kleinen Kindern bekomme ich nicht viel mit/Kinder zu Hause. (5)
- keine Zeit/andere Freizeitaktivitäten (5)
- Schwierigkeiten mit der Kirche als solche (4)
- zu faul/Bequemlichkeit (3)
- Wochenende sind die einzigen Tage, die ich frei habe (ausschlafen). (2)
- Mir fehlt der Bezug zu einer Gemeinde. (2)
- weil ich als Kind gezwungen wurde (2)
- mehr Besinnung außerhalb der Messe (2)
- Ich muss am Sonntag arbeiten. (2)
- Um 8.30/9.00 Uhr ist mir zu früh. (2)
- Gespräche mit Gott kann ich alleine auch führen. (2)
- wenig Bezug zur Liturgie
- Die Predigten sind mir zu altmodisch.
- keine Lust
- Die Sonntagsmesse hat keine Bedeutung für meinen Glauben.
- zu wenig ansprechend/zu starr
- viele Freunde gehen auch nicht
- Sonntag ist Familientag

Einige wörtliche Zitate

„... weil ich bis zum 19. Lebensjahr so viel in der Kirche war, dass es mir für das ganze Leben reicht.“ – „Wenn man nicht so oft geht, hängt das vielleicht damit zusammen, dass es einem zu gut geht.“ – „Wenn ich mal in der Kirche bin, gefällt es mir meistens und ich denke mir danach: war eigentlich eh ganz nett und schön.“ – „Ich erkenne in den ewig wiederholten Handlungen kein hilfreiches Mittel, um in meinem Glauben vorwärts zu kommen.“ – „Meine Gottesvorstellung, die durch die Bibel geprägt ist, finde ich im kirchlichen Raum nicht wieder.“ – „Die Kirche bietet eine Messe für geistige Kinder, und was ist, wenn ich geistig ein bisschen älter geworden bin und andere Fragen stelle?“ – „Ich muss nicht in die Kirche, um meinen Glauben ausleben zu können.“ – „Ich kann mich mit dieser Art von Liturgie nicht identifizieren.“ – „Es gibt viele Themen, bei denen ich die Haltung der kath. Kirche nicht nachvollziehen kann. Es wäre eine Lüge, wenn ich in die Kirche gehen würde.“

4. Vorschläge, was im Gottesdienst besser zu machen wäre (von den über 25-Jährigen, die kaum oder nie in die Sonntagsmesse gehen)

- nicht so tierisch ernst, lockerer, schwungvoller, freier (2)
- die Messe heutiger und menschnaher gestalten (2)
- Bibeltexte mit dem Alltag vergleichen – realitätsnäher predigen (2)
- gar nichts, interessiert mich nicht
- ein bisschen mehr Show, aber nicht zuviel
- einen nicht so starren Ablauf
- Manche Rituale erlebe ich als leblose Gewohnheiten.
- Aufhören mit diesen sturen Ritualen, die nicht zeitgemäß sind.
- Manche Priester sind so engstirnig, weltfremd und nicht volksnah; ihnen fehlt der Bezug zur Realität.
- Es gehört mehr Pfiff in die Messe.
- kürzer und interessanter predigen
- schärfer und kritischer predigen, aber ohne zu moralisieren
- keine fixen Lesungs-/Evangelienplan benutzen
- moderne Kirchenlieder singen
- mehr mit den Mitfeiernden in Dialog treten
- die Sprache vieler Texte dem Alltagsleben mehr anpassen
- öfters andere Weltreligionen erwähnen (nicht immer nur von der Kath. Kirche sprechen)
- die Kinder und das Volk mehr einbeziehen
- nicht nur Orgel
- Warum nicht mal so singen wie in „sister act“?
- mehr Stille

Wenn ich diese Antworten höre bzw. lese, fällt mir zuerst einmal auf, dass es verschiedene Motivationen gibt, am Sonntag in die Kirche/in die Sonntagsmesse zu gehen. Sie entsprechen aber auch nicht immer dem, welche Bedeutung die Messe für uns „Spezialisten“ bzw. „Verantwortliche“ hat. Für mich hat sich klar herauskristallisiert, dass die Menschlichkeit der Menschen ernst bzw. ernster genommen werden muss. Viele Menschen wollen nicht einfach nur einem Ritus, der Darbringung des eucharistischen Opfers beiwohnen, sondern sie wollen aktiv teilnehmen. Sie wollen in ihrer Situation ernst genommen und sie wollen angesprochen werden: Der Gottesdienst soll menschlich, heutig und lebensnah sein. Interessant und damit verbunden ist, dass die Rolle des Wort Gottes und der Predigt ganz

wichtig ist. Es fällt natürlich auf, dass der Sonntagsgottesdienst für viele Zeitgenossen keine Bedeutung mehr hat, keine positive Bedeutung für das Leben, keine Lebensrelevanz. Das aber nur abzutun auf mangelnden Glauben ist mir zu wenig und wäre zu einfach.

5. In der Hauptschule nachgefragt

Unser Religionslehrer Karl Moll hat bei seinen Hauptschülerinnen und -schülern nachgefragt, welche Bedeutung die Sonntagsmesse im Leben 10–14-Jähriger hat. Da es sich um eine Sporthauptschule mit je einer Sportklasse pro Jahrgang handelt, kommen die Schüler aus mehreren Gemeinden der Region. Es ist eine Schule im ländlichen Bereich mit 325 Schülerinnen und Schülern. Von den 268 katholischen Schülern nehmen 234 am Religionsunterricht teil (12,7% wurden von ihren Eltern abgemeldet).

Erste Klasse Hauptschule:

55% der Schüler/-innen feiern den Sonntagsgottesdienst oft mit, 45% selten. Gründe dafür sind der Ministrantendienst, „mit Jesus beten“, „den Glauben stärken“ und „Gottesdienst mitfeiern“. Gründe dagegen sind andere Familienaktivitäten, „zu bequem“ und andere Beschäftigungen (z. B. Sport).

Zweite Klasse Hauptschule:

42% der Schüler/-innen feiern den Sonntagsgottesdienst oft mit, 50% selten, 8% nie. Gründe für die Mitfeier sind der Ministrantendienst, beten, danken und nachdenken; Gründe für das seltene und gar nicht Mitfeiern sind: ausschlafen, andere Familienaktivitäten, zu langweilig.

Dritte Klasse Hauptschule:

40% feiern oft mit, 35% selten und 25% nie. Gründe für die Mitfeier sind Ministrantendienst, „es ist einfach schön“, danken, bitten, Gott loben; weil viele Menschen in der Kirche an Gott glauben; weil es Gott wichtig ist; es gehört zu unserem Glauben; auf Gott vertrauen; es ist schön in einer Gemeinschaft zu feiern, guter Pfarrer. Es fällt auf, dass die Antworten reflektierter sind. Gründe dagegen sind: langweilig, andere Freizeitgestaltung, ausschlafen, „uncool“, hat keine Bedeutung für mich; meine Eltern gehen auch nicht.

Vierte Klasse Hauptschule:

30% feiern den Sonntagsgottesdienst oft mit, 36% selten und 34% nie. Gründe für die Mitfeier sind wieder der Ministrantendienst, aber auch „weil es meine Eltern wünschen“, „um Gott näher sein und um seinen Segen bitten“, „um für meinen verstorbenen Vater zu beten“, „große Bedeutung für mein Leben“, „gehört zu Weihnachten und Ostern“. Gründe für das nicht Mitfeiern sind: Ausschlafen, andere Freizeitgestaltung, langweilig, kein Interesse, „ich glaube nicht an Gott“, „ich kann auch außerhalb des Gottesdienstes beten“, aber auch: „ich gehe lieber in den Rosenkranz“.

6. Bei den Jugendlichen (unter 25 Jahren) nachgefragt

Nachdem wir uns die Schüler angeschaut haben, machen wir weiter mit den Jugendlichen. Dazu eine Vorbemerkung: Die neueste österreichische Jugendwertestudie ist überschrieben mit dem Ergebnistitel: „Ich glaube an Gott, bin aber nicht religiös“. Die Kathpress vom 8. Juli dieses Jahres hat die Studie so zusammengefasst: „Unter den Jugendlichen steigt die Aufmerksamkeit für Religion deutlich an, gleichzeitig spielt Religiosität als gelebte Praxis im Alltag eine immer geringere Rolle für junge Menschen“ – kurz gesagt: Die Jugendlichen glauben an Gott, haben aber keine Beziehung zu ihm. Und wen wundert es dann, wenn viele von ihnen kein Interesse am Gottesdienst haben.

Hier die Antworten der Jugendlichen:

Wenn du am Sonntag immer, regelmäßig oder oft in die Kirche gehst: Welche Bedeutung hat für dich die Sonntagsmesse?

- miteinander feiern/Menschen treffen (6)
- weil ich Ministrant bin (6)
- Ort zum Abschalten/zum Entspannen/Ruhe und Besinnung (5)
- bei Gott sein/Treffen mit Gott (4)
- Dank an Gott (3)
- Bitte für die kommende Woche (3)
- wegen der Musik (3)
- weil Mama und Papa auch gehen (3)
- Dank für die vergangene Woche (2)
- Gebet (2), für den verstorbenen Opa beten
- weil ich gläubig bin (2)
- geistige Bereicherung (2)
- weil ich sonst ein schlechtes Gewissen habe (2)
- Jesus ist mein Freund, er ist im Gottesdienst gegenwärtig
- Verkündigung der Bibel
- weil ich überredet werde, weil ich muss
- ich gehe gerne in die Familienmesse
- um die Hostie bekommen
- ich mag den Ort; Kraft schöpfen; Messe ist Zufluchtsort
- Abwechslung zum Alltag
- Kirche ist Bestandteil meines Lebens

Einige wörtliche Zitate

„Jesus ist im Gottesdienst gegenwärtig und ich als Christ freue mich, an dieser Anwesenheit und seinem Opfer teilhaben zu dürfen“, schreibt ein 18-Jähriger. – „... weil ich muss – wenn es nach mir ginge, würde ich nicht gehen. Als ich jung war, wollte ich länger aufbleiben, darum ging ich oft in die Kirche.“ – „... weil ich sonst ein schlechtes Gewissen habe, da mir Gott eigentlich viel hilft und dann sollte man mindestens einmal in der Woche sich Zeit für ihn nehmen.“ – „Ich bin zwar manchmal nicht anwesend, höre jedoch schon meistens zu und ich finde, in jedem Gottesdienst ist etwas Hilfreiches dabei.“

Welche Verbesserungsvorschläge haben die regelmäßigen unter 25-jährigen Kirchgänger?

- Kinder und Jugendliche in die Messe einbinden (7)
- modernere Lieder (6), mehr klassische Musik, coolere Lieder, weniger Lieder, mehr Lieder
- nichts (3)
- kürzere Predigt (3), realistischer predigen
- Die Messe sollte nicht so lange gehen (3), nicht so langweilig (3) und lockerer/lebendiger sein (2), aufregender gestalten, abwechslungsreicher
- bequemere Stühle
- mehr Weihrauch
- nicht so extrem prunkvoll
- Symbole besser erklären
- Taize-ähnliche Messgestaltung

- im Gottesdienst im Dialekt reden
- freies Gebet
- Tanzen
- Schuldbekentnis weglassen (nur Schlechtes getan und Gutes unterlassen)

Einige wörtliche Zitate

„Die Predigten sollten wieder mehr auf die Bibel und auf Christus bezogen sein, um zu zeigen, dass er auch in unserem Leben Bedeutung hat.“ – „... vielleicht auch einmal eine Vorlesung aus der Kinderbibel.“

Wenn du am Sonntag kaum oder nie in die Kirche gehst: Warum gehst du nicht (oder nicht öfters) in die Sonntagsmesse? (Antworten der unter 25-Jährigen)

- kein Interesse/keine Lust (6)
- langweilig (5)
- Sonntag ist der einzige Tag, an dem ich ausschlafen kann (5)
- keine Zeit (5)
- Früher musste ich meistens mitgehen [Antwort öfters].
- Glaubenskrise/weil ich nicht an Gott glaube (2)
- realitätsfremd, bedeutungslos, altmodisch
- Es geht kein Gleichaltriger mit.
- Wenn nur 10 Leute in der Kirche sitzen, fehlt die Feierlichkeit.
- Für mich ist Glaube nicht identisch mit Messe gehen.
- Ich kann anders auch über Gott nachdenken.
- Da wird einem das Schlechte, das ich gemacht habe, noch vorgehalten.
- Ist man nur dann ein guter Christ, wenn man regelmäßig den Gottesdienst besucht?
- Es ist nicht mehr so ein Treffpunkt von Freunden.
- Ich habe keinen Grund, in die So-Messe zu gehen.
- Glauben heißt nicht, jeden Sonntag in die Kirche zu gehen.

Noch ein wörtliches Zitat: „Es gibt viele Dinge, die ich erledigen muss. Ich nehme mir zwar vor, doch denke ich im Zuge meiner Arbeit nicht daran und verpasse die Messe.“

Vorschläge, was im Gottesdienst besser zu machen wäre (von den unter 25-Jährigen, die kaum oder nie in die Sonntagsmesse gehen)

- modernere Musik (6)
- interaktiv – die Gemeinde mehr einbauen (eventuell Diskussion) (4)
- kürzere Gottesdienste (4)
- nicht so steif (2)
- fröhlichere Gottesdienste (2)
- neuer Pfarrer/jüngerer Pfarrer (2)
- mehr Beteiligung von Jugendlichen (2)
- Man sollte richtiges Brot für den Leib Christi benutzen. (2)
- alles (2)
- interessantere Predigten
- mehr tun für Kinder und Jugendliche
- weg von den altmodischen Ritualen, nicht immer das Gleiche
- mehr englische Texte
- Die Gottesdienste sind zu sehr auf die ältere Generation ausgerichtet.
- nicht mehr auf die Bänke knien

Einige wörtliche Zitate

„Gar nichts, ist super wie es jetzt ist“, sagte ein 17-Jähriger, der kaum am Sonntag in die Messe geht. – „Obwohl ich kaum in die Sonntagsmesse gehe, gefällt mir im Wesentlichen die Messe in meiner Kirche.“ – „Powermusik – auch mit moderner Musik kann man Gott loben.“ – „Man sollte richtiges Brot verwenden – von Hostien wäre Jesus auch nicht satt geworden.“ – „Die Atmosphäre in der Kirche ist nicht mehr ganz zeitgerecht. Ich denke, wenn mehr frische und junge Lieder gesungen werden, weniger strenge Blicke zugeworfen werden und man sich mit mehr Offenheit begrüßt, würden viel mehr junge Leute die Messen besuchen“, sagte eine 19-Jährige, die kaum in die Sonntagsmesse geht.

*7. Wir haben auch bei einigen Priestern nachgefragt**Woran liegt es, dass bei uns immer weniger Leute in die Sonntagsmesse gehen?*

- Es fehlt die Teilnahme am Gemeindeleben (keine „Ehre“, kein sozialer Treffpunkt). Darum ist die Eucharistiefeier kein Höhepunkt mehr.
- Glaube ist zur Privatsache geworden – Kirche wird nicht gebraucht.
- Wohlstand – Es geht allen gut, wofür in eine Gottesbeziehung investieren?
- Sonntag ist einfach ein freier Tag zum Relaxen (ausschlafen) – Bequemlichkeit?!
- Die Menschen wählen aus, was gerade gefällt/wichtig scheint (z. B. Messe an Ostern und Weihnachten)
- Gesellschaftlich-kultureller Wandel: verändertes Lebensgefühl, Medien kontra liturgische Inszenierung, Urbanisierung, „Sonntagspflicht“ zieht nicht mehr.
- Die Kirche ist für viele eine veraltete Institution; schlechtes Image (Homosexuelle, Wiederverheiratet-Geschiedene)
- Liturgie und Leben brechen weitgehend auseinander (unglaublich).
- Liturgische Sprache und Symbolvermittlung ist für viele lebensfremd. („Das Lateinische in der Messe hilft uns dann, dass niemand mehr etwas versteht.“)
- Pfarre wird oft zu sehr als Institution und weniger als Wohlfühl-Ort erlebt.
- Priester verhalten sich oft wie Herren der Gemeinde und nicht als Diener.
- Sonntagsmesse ist für viele langweilig, kein Ausdruck der Glaubensfreude.
- Die „Ars celebrandi“ lässt zu wünschen übrig. („Ich würde in einen solchen Gottesdienst auch nicht mehr gehen.“)
- Die Erfahrung des „Mehrerts“ einer gemeinsamen Gottesbegegnung fehlt.

Welche Wünsche haben die Priester an die Liturgieverantwortlichen?

- Liturgie sollte ein Fest sein – Freude der Erlösten, aktive Teilnahme aller Mitfeiernden. (Nicht nur „Zustimm-Funktion“).
- Neues Messbuch, das gute Vorschläge der Fachleute aufnimmt.
- Eine liturgische Sprache, die leichter verständlich ist, die anrühren und bewegen kann.
- Es braucht neue Gebets- und Liedtexte/passend zur Messfeier auswählen!
- „Ich möchte keine anderen Texte von Liturgieverantwortlichen. Geerdete und lebensnahe Texte wird es so allgemein nie geben; solche Texte sammle bzw. formuliere ich lieber selber.“
- Verstärkt die liturgischen Möglichkeiten der freien Gestaltung aufzeigen.
- „In Zeiten, wo manche Tendenz rückwärts läuft (Papst teilt nur noch Mundkommunion aus), braucht es Innovation und verantwortungsvollen Freiraum, um dem gefeierten Mysterium näher zu kommen.“

- „Was geben uns Bibel und Tradition auf, wie wir heute Gott und seine Botschaft zu feiern haben?“
- Kriterien für gute Liturgie ernst nehmen: Echtheit, Natürlichkeit, Gespür für Symbole, „gottvoll und erlebnisstark“ (Zulehner)
- Intensive Liturgieschulung für Priester und Liturgieverantwortliche
- Die Messhäufigkeit („Meine Messe“) zugunsten der Gemeindemesse reduzieren.

Ich möchte die Ergebnisse der Befragung nicht im Detail kommentieren. Sie unterstreichen das, was ich eingangs gesagt habe und auch meine folgenden abschließenden Gedanken. Es soll ja nur ein Anreißer sein, ein Wachrütteln.

8. Zum Schluss noch ein paar persönliche Anmerkungen und auch Fragen

Nicht nur „für“ sondern „zusammen mit“ ...

In der Liturgiekonstitution (SC 14) heißt es:

„Die Mutter Kirche wünscht sehr, alle Gläubigen möchten zu der vollen, bewussten und tätigen Teilnahme an den liturgischen Feiern geführt werden, wie sie das Wesen der Liturgie selbst verlangt und zu der das christliche Volk, ‚das auserwählte Geschlecht, das königliche Priestertum, der heilige Stamm, das Eigentumsvolk‘ (1 Petr 2,9; vgl. 2,4–5) kraft der Taufe berechtigt und verpflichtet ist.“

Das ist uns allen klar, gehört aber unterstrichen. Was nicht so ganz klar ist, ist Folgendes (vgl. SC 48):

„Sie [sc. die Christen] sollen Gott dank sagen und die unbefleckte Opfergabe darbringen, nicht nur durch die Hände des Priesters, sondern auch gemeinsam mit ihm und dadurch sich selber darbringen lernen.“

Beim Konzil heißt es mit anderen Worten: Der Priester dankt und bringt das eucharistische Opfer nicht nur *für*, sondern auch *mit* der Gemeinde (den Christen) dar. Dagegen heißt es nach dem Konzil in den verschiedenen Dokumenten nur noch „für“. Das „Zusammen mit der Gemeinde“ fehlt. Ich frage: Warum hat man das in der nachkonziliaren Zeit weggelassen? Ist da das Konzil zu weit gegangen? Hat man da Angst, dass dem Priester etwas weggenommen wird, oder dass die Laien dem Priester zu nahe kommen? Warum darf man die Gemeinde nicht mehr „Zelebrantin“ nennen? Ich frage aber auch: Was bedeutet das, dass der Priester das eucharistische Opfer „zusammen mit“ der Gemeinde darbringt? Was hat das mit dem gemeinsamen Priestertum aller Getauften zu tun? Was hat das mit der „aktiven Teilnahme aller“ zu tun, die das Konzil verlangt? In SC 48 heißt es: „... dadurch sich selber darbringen lernen“. Das ist Miteinstimmen in die Hingabe Christi an den Vater. Ich glaube, hier wäre spirituell einiges herauszuholen.

Ernstnehmen der Menschlichkeit des Menschen

Die Antworten bzw. Verbesserungsvorschläge der Befragten haben meine Frage bzw. Forderung unterstrichen: Es geht v. a. auch darum, den Menschen in seiner Menschlichkeit ernstzunehmen. Ich erinnere an das Konzil von Chalkedon (451) – nicht nur die Göttlichkeit zählt; Jesus ist wahrer Gott und wahrer Mensch! – oder auch an die Gnadentheologie: Die Gnade setzt die Natur voraus!

Aktive Teilnahme bedeutet einerseits den „inneren Mitvollzug der liturgischen Handlungen“ – die Frage ist, was passiert da mit mir/in mir? Aktive Teilnahme bedeutet aber auch das äußerliche „Sichbetätigen“: Liturgische Dienste, Antworten, Gesten, Haltungen. Liturgie ist Feier und nicht nur Ritus. Liturgie ist ein Miteinander. Liturgie muss „gestaltet“ werden, wenn sie den Menschen ansprechen will bzw. wenn Gott durch die Liturgie den

Menschen ansprechen soll. Dazu gehören besonders auch die Sprache und die Musik; dazu gehört aber auch die nonverbale Kommunikation (u. a. auch Sinne, Haltungen, Gesten).

Wandlung des Menschen

Nicht nur Brot und Wein werden gewandelt, sondern auch der Mensch. Was heißt das aber: Der Mensch wandelt sich, er wird verwandelt? Eine Frage, die in Literatur und Predigt kaum vorkommt. Auch hier wäre für die Spiritualität der Menschen und für die Lebensrelevanz noch einiges herauszuholen.

Eucharistie wirkt Sündenvergebung

Ein Thema, das oft verschwiegen wird und daher im Eucharistieverständnis vieler Menschen nicht vorkommt, ist die Sündenvergebung durch die Eucharistie. Im Gegenteil, viele Menschen glauben, dass Sündenvergebung vor dem Empfang der hl. Kommunion stattfinden müsse. Auch ist es verkürzt, den Bußakt oder nur den Bußakt als Ort der Sündenvergebung zu sehen. Der Bußakt ist die Vergewisserung bzw. das Bekenntnis, dass wir als Menschen vor Gott treten, die seiner Barmherzigkeit bedürfen. Die Begegnung mit Christus in seinem Wort und in seinem Leib und Blut bewirkt Sündenvergebung. Durch die ganze Eucharistie hindurch sprechen die Texte/Gebete von der Sündenvergebung.

- Im Eröffnungsteil gibt es ein Schuldbekenntnis mit Vergebungsbitte (dieses war früher sogar eine Absolution/Generalabsolution)
- Am Ende des Evangeliums sagt der Priester (leise): Herr, durch dein Evangelium nimm hinweg unsere Sünden.
- Viele Gabengebete sprechen ausdrücklich von Sündenvergebung. (Es lohnt sich, die sonntäglichen Gabengebete dahingehend zu überprüfen!)
- Im Deutewort über den Wein heißt es: „Mein Blut, das für euch und für alle vergossen wird zur Vergebung der Sünden.“
- Im Vaterunser beten wir „... vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unseren Schuldigern ...“.
- Bei der Brotbrechung beten/singen wir: „Lamm Gottes, du nimmst hinweg die Sünde der Welt, erbarme dich unser“ und nachher heißt es: „Seht das Lamm Gottes, das hinweg nimmt die Sünde der Welt.“
- Zuvor heißt es im Priesterstillgebet vor der Kommunion: „Erlöse mich durch deinen Leib und dein Blut von allen Sünden und allem Bösen“.
- Gemeinsam beten wir: „Herr, ich bin nicht würdig, ... sprich nur ein Wort und so wird meine Seele gesund.“
- und in der Kommunionsspendeformel der byzantinischen Liturgie heißt es ganz ausdrücklich: „Der Diener Gottes N. empfängt den ehrwürdigen und heiligen Leib und das Blut unseres Herrn und Gottes und Erlösers Jesus Christus zur Vergebung seiner Sünden und zum ewigen Leben“.

Es bleibt zu hoffen, dass Fachleute aus den Bereichen der Liturgiewissenschaft, der Pastoraltheologie und der Dogmatik sich dieses Themas und dieser Fragestellungen vermehrt annehmen und einen Beitrag leisten, damit wir in den Pfarrgemeinden bessere Grundlagen für Verkündigung und Bildungsarbeit haben, und dass wir dadurch vielen Menschen besser vermitteln können, welches großartige Geschehen die Eucharistie ist und welche Lebensrelevanz, welche große Bedeutung sie für unser Leben hat.

Johannes Röser, Freiburg im Breisgau

Die neue Frage nach Gott

(Glaubensprobleme – Glaubenssehnsucht

Erleben wir eine Wiederkehr der Religion? Die weltweit am stärksten wachsende „Glaubensgemeinschaft“, weit über das gewöhnliche Bevölkerungswachstum hinaus, ist die des Atheismus, der Glaubenslosigkeit. Nach Christentum, Islam und Hinduismus bildet sich hier bereits die viertgrößte „Weltreligion“ heraus.

Auch Christen haben ihre Not mit Gott, verursacht vor allem durch die sensationellen Erfolge einer aufklärerischen, empirischen Naturwissenschaft, die belegt, wie das Universum und das Leben ganz ohne Gottes Eingreifen funktionieren. Dennoch haben die Menschen eine gewisse Ahnung, dass es Gott geben könnte, nicht aufgegeben. Es entwickelt sich eine andere Art der „Volks“religiosität – vorsichtig, distanziert gegenüber allen Behauptungen über Gott. Gott ist der/die große Unbekannte. Manchmal glaubt man, manchmal nicht. Wir haben es da mit einer natürlichen „negativen Theologie“ neuen Typs zu tun, sehr individuell, abhängig vom eigenen inneren Erleben und Erkennen.

Vor allem vier Welterfahrungen sind es, die heutige religiöse Neugier begünstigen: die Rätsel der Wissenschaft, die Freude des Menschen am Feiern, die Lust des Sexuellen und die Tragödien von Leiden, Krankheit, Ungerechtigkeit und Tod. Die Zukunft des christlichen Glaubens und der Kirche hängt davon ab, sich auf diesen Feldern einer offenen Wahrnehmung zu öffnen.

Was glauben die Menschen eigentlich? Was glauben wir? Immer öfter erscheinen Meinungs-Tests und Wertestudien, um die Gretchenfrage zu stellen. Glaubt man an einen leibhaftigen Gott? Wie denken die Leute über Empfängnisverhütung, Zölibat, Papst, Abtreibung, Sex vor der Ehe, Teufel, Unsterblichkeit, Hölle, Fegfeuer oder ein Jüngstes Gericht? Solche Fragen entsprechen dem plakativen Stil der Erlebnis-Gesellschaft. Sie sagen aber wenig aus über die Feinstruktur des Religiösen. So bleiben erhebliche Zweifel zurück, ob die Umfragen mit ihren sterilen Antwort-Vorgaben, die ein glattes Ja-Nein verlangen, geeignet sind, die Tiefenschärfe und die Unebenheiten, das Sperrige in den Glaubens-Seelen-Landschaften zu erkunden.

Freilich dürfen uns die Schwächen des soziologischen Fragens nicht beruhigen. Die dramatischen Abbrüche im Glaubensleben, die sich quantitativ zeigen, markieren ebenso qualitative Verluste in der inneren Glaubensdynamik. Über die Erosionen in Europa lässt sich auch nicht mit anderen Zahlen hinwegtrösten: Weltweit gebe es ja noch zwei Milliarden Christen. Irgendwie werde es schon weitergehen. Die städtischen Milieus der Dritten Welt belegen längst, dass das enthusiastische Reden vom Aufbruch der Jungen Kirchen propagandistisch gewürzt ist. In der jungen Generation Afrikas, Lateinamerikas, Asiens und mit wachsender Bildung und Entmythologisierung der Glaubensvorstellungen dort sind ähnliche Ablösungsprozesse zu beobachten wie bei uns – zeitlich bloß verzögert. Inzwischen ist der Atheismus, die Glaubenslosigkeit, mit über 900 Millionen Anhängern nach Christentum, Islam und Hinduismus zur viertgrößten „Weltreligion“ aufgestiegen, mit einer Wachstumsdynamik, die weit über der des natürlichen Bevölkerungswachstums liegt.

Was wir momentan insbesondere in den Medien erleben, ist wohl weniger eine Rückkehr der Religion als eine Wiederkehr des öffentlichen Redens über Religion. Oder vielleicht ein klein wenig mehr: Die Sehnsucht, glauben zu können, obwohl man nicht glauben kann. Das, so meint der Philosoph *Rüdiger Safranski*, sei vermutlich das interessanteste Merkmal der Gegenwart, die klammheimliche Ahnung: „Wie schön wäre es zu glauben.“

Unsere Not mit Gott

Wir haben Schwierigkeiten mit „Gott“. Denn die einst so selbstverständlichen Vorstellungen greifen nicht mehr. Die größte Not haben wir damit, dass Gott offenbarend in Welt und Geschichte eingreift. Wo greift er denn wirklich ein? Wo ist Gottes Handeln tatsächlich spürbar? Stärker als seine reale Anwesenheit erfahren wir doch täglich seine reale Abwesenheit. Alles, was geschieht, geschieht im Namen von Menschen oder gemäß den ganz normalen Sachgesetzen der Natur. Selbst Krankheit, Krieg, Unglücksfälle, Katastrophen, Hunger und Tod sind nicht mehr zum Bestrafen sündiger Menschen von einem „Gott“ geschickt, sondern selbstgemacht. Oder sie kommen aus einem blinden Schicksal, aus Zufall, aus Notwendigkeit. Tödliche Keime, Viren, Bakterien fragen nicht nach Gott. Sie sind einfach in der Welt und entwickeln sich evolutiv ständig mit der Welt, immer anpassungsfähig. Sie bewirken Krankheiten, Leiden, Tod, ganz unabhängig davon, ob der Mensch sündigt oder nicht, ob er gut ist oder böse. Der Tod war – anders als es die biblischen Mythen nahelegen – in der Natur, noch bevor es den ersten modernen Menschen gab, noch bevor ein einziger Mensch überhaupt sich dessen bewusst werden konnte, dass er etwas Schlechtes tut. Nein: Die Aussage der Schöpfungsgeschichte, dass Gott sah, dass alles, was er gemacht hatte, gut war, können wir Kinder der Aufklärung nur schwer nachvollziehen. Die Bilder, die sich viele Generationen von Gott und seinem Wirken machten, sind in unserer Welterfahrung brüchig geworden. Das erfahrungswissenschaftliche Denken hat die Welt entmythologisiert, von Wundersucht, Aberglauben und infantilen magischen Vorstellungen gereinigt. Der Kern unserer Kultur erweist sich als entschieden aufgeklärt, wissensorientiert, technikfreundlich.

Der Mit-Herausgeber der „Frankfurter Allgemeinen“ *Frank Schirrmacher* beobachtet: „Die heutige populäre Naturwissenschaft [. . .] trägt [. . .] Züge eines Religionsersatzes. Die Utopien und Visionen der Wissenschaftler, die Hypothesen der Kosmologen oder die Theorien der Genforscher: Sie alle beflügeln im Leser die Sehnsucht nach Bedeutung oder Sinn oder Geschichte [. . .]. Die Genetik versucht im Augenblick, aus den Buchstaben des [. . .] sequenzierten menschlichen Genoms einen Sinn zu buchstabieren, kurz: mit Hilfe immer besser werdender Computer die Ursprache des Lebens zu lernen. Die Astronomie [. . .] blickt mit immer besseren Teleskopen immer tiefer ins All, dorthin, wo das erste Licht war, und das heißt: immer weiter zurück in die Vergangenheit. Entschlüsselung der Ursprache und Suche nach dem Licht [. . .].“ Aus dem sakralen Geheimnis Gottes ist das säkulare Weltenrätsel geworden. Ein Rätsel ohne Gott?

Wahr daran ist: Mit den friedlichen Kulturrevolutionen durch besseres Wissen hält das religiöse Leben nicht Schritt. So bewegt sich die Gebetssprache vielfach immer noch in monarchisch-autokratischen Vorstellungen mit einer entsprechenden Symbolik: zum Beispiel ein majestätisch souveräner Gott des Seins, der „oben“ thront, der von „oben“ nach „unten“ nach seinem Gutdünken eingreift und von „unten“ nach „oben“ durch Fürsprache, Opfer und Unterwerfung gnädig gestimmt werden kann. Solche Anschauungen wurden lange begleitet von Bildern eines himmlischen Hofstaats aus Engeln, Heerscharen, Mächten

und Gewalten. Wie aber geschieht Heil und Erlösung von Sünde und Tod in einer evolutiven Welt, die strikt naturgesetzlich abläuft? Und was bedeutet Gottes Sein und Dasein für uns Menschen in einem materiell wie geistig durch ständiges Werden in Bewegung versetzten Kosmos, der trotz aller mathematischen Naturformeln und physikalischen Naturkonstanten Spielräume öffnet fürs Unberechenbare, Spontane, Paradoxe? Ist Gott der irgendwie „Altbekannte“ hinter uns? Oder wie kann er unserer Neugierde zum Ganz-Neuen vor uns werden?

Der belgische Pastoraltheologe *Jan Kerkhofs* hat untersucht, wie sich die Gottesbilder der Europäer und Nordamerikaner verändern; also in Kulturen, die naturwissenschaftlich am weitesten aufgeklärt und zugleich durchs Christentum nachhaltig geprägt sind. Ein klarer Befund jener Studien ist, dass Gott aus der Alltagssprache der Menschen allmählich verschwindet. „Nur im kleinen Kreis und meist dort, wo man zusammen betet, wird Gott noch genannt und als anwesend anerkannt“. Doch die Bilder vom „persönlichen“ Gott, von einem personal geprägten Wesen, einem irgendwie doch „menschengestaltig“ vorgestellten Gegenüber, lösen sich rapide auf. Die jüngere Generation bevorzugt – wenn überhaupt – ein offenes und eher unpersönliches Gottesverständnis. Der Anteil jener Menschen, die sagen, dass sie allenfalls an eine Art Geist, ein höchstes Wesen oder eine besondere Lebenskraft, eine grundlegendere Energie glauben, wächst beständig. Daneben nimmt die Zahl der radikal Nicht-Glaubenden, der betonten Atheisten laufend zu. Kerkhofs deutet die Konsequenzen daraus so: „Gott verliert sein Antlitz, und er wird ständig weniger ‚christlich‘.“

Glauben die Menschen deshalb schlichtweg weniger? So einfach kann man das nicht sagen. In etlichen religiösen Äußerungen wird deutlich, dass man um Gottes und der eigenen Glaubwürdigkeit willen eine distanzierte, allgemeine Rede über Gott bevorzugt. Die zunehmend sogar von den Christen verwendeten naturalistischen und pantheistischen Vorstellungen – „Alles ist irgendwie Gott, alles ist irgendwie in Gott“ – spiegeln das allgemeine Unbehagen selbst frommer Leute wider, Gott könne in falscher Begrifflichkeit festgenagelt, zu sehr nach menschlichem Bild und Gleichnis geformt werden. Die ungenauere „Gottes“rede soll der Skepsis und Bescheidenheit, die da angebracht sind, gerecht werden. Gott sprengt alle menschlichen Sichtweisen. Gott ist nicht der, als den wir ihn sehen. Gott ist größer als das, was wir aus ihm gemacht haben. Das kann man auch bewerten als Ausdruck von Feinfühligkeit für das biblische Verbot, sich ein fixes Bild von Gott zu machen. Gott ist Gott – und nicht Mensch. Je mehr wir naturwissenschaftlich über den Menschen in Erfahrung bringen, je genauer wir unser Menschenbild und unser Personverständnis anhand harter empirischer Tatsachen – etwa durch Medizin, Molekularbiologie und Hirnforschung – entwerfen, umso heftiger ergreift es uns, dass Gott in den üblichen Vorstellungen nicht aufgeht.

Zudem wird die Unschärfe von dem, was menschliche Person und Identität ausmacht, ständig größer, je mehr die Wissenschaft davon zum Beispiel biochemisch entschlüsselt. Gott aber ist kein Lückenbüßer für mangelndes Wissen. So ist es kein Wunder, sondern nur redlich, wenn sich die Vorsicht angesichts der (Selbst-)Wahrnehmung des Menschen erst recht über die Gottesbilder legt. Was göttliche Personalität, was göttliche Identität heißt, wird aus gutem Grund unschärfer. Die Menschen des 21. Jahrhunderts tragen in sich nicht nur den Hang zur Gottesleugnung, sondern mehr noch eine unbewusste Ahnung von Gottesfurcht. Niemand hat Gott je gesehen [. . .]. Dem entspricht ein waches Gespür für eine natürliche „negative“ Theologie, die lieber sagt, was und wie Gott nicht ist, wie sehr Gott uns eher unähnlich als ähnlich sei.

Jan Kerkhofs fasst die Umfrageergebnisse folgendermaßen zusammen: „Obwohl es für eine zunehmende Minderheit keinen Gott gibt oder, falls es einen solchen für sie gibt, dieser immer weniger wichtig wird, verschwindet das Gespür für ein umfassendes Geheimnis nicht. Auch wenn Gott mit der Natur verwechselt wird [. . .], so möchten diese Menschen doch meistens nicht nur in der eigenen Individualität abgeschlossen leben. Viele sind stark durch die Entwicklungen der Biologie und der Paläontologie beeindruckt worden und wissen nicht, wie die Ergebnisse dieser Wissenschaften mit der Lehre über einen Schöpfer zu versöhnen sind. Andererseits kann man auch fragen, ob die Verkündigung Gott nicht viel zu stark anthropomorph darstellt.“

Zudem verflüchtigen sich die aus einer monarchistisch-ständischen Kultur stammenden Bilder von Gott als eines mehr oder weniger absolutistischen Weltenherrschers in der demokratischen Kultur zusehends. Unser Gehirn denkt mit, unser Gehirn denkt um. Das alte Bild von Gott als König, Richter, Meister hat allenfalls noch einen gewissen emotionalen Nährwert. Menschen in Demokratien finden andere Gottesvorstellungen einsichtiger als solche, die in autokratisch verfassten Gesellschaften aufwachsen.

Unser einsames Fragen

Wo ist Gott? Wie mächtig, wie ohnmächtig ist Gott? Nach barbarischen Attentaten, nach Naturkatastrophen und Unglücksfällen mit vielen Opfern wird der Schrei der Menschen nach einem letzten Sinn inmitten der Sinnlosigkeit unüberhörbar. Für Augenblicke blitzt dann durch die äußere Betroffenheit hindurch jenes transzendente Erschaudern auf, das aus dem Ugrund der menschlichen Seele kommt.

Die Würde Gottes hängt an der Würde seiner Geschöpfe, die Freiheit Gottes an der Freiheit seiner Kreatur. Wie frei aber ist der freie Mensch? Und wie frei ist Gott? Da fängt das Spiel der Fragen stets neu an, eine Erschütterung von Grund auf. Denn wir können die Augen nicht vor der Realität vielfacher Unfreiheit verschließen. Wie frei ist denn der Wille eines schwer behinderten Kindes, das nichts dafür kann, so geboren zu sein. Und wie frei sind die Eltern, die nicht wussten, gar nicht wissen konnten, welches Leiden aus ihrem freien Liebesakt entsteht? Hinzu kommt die natürliche Angst vor dem Tod als starke Triebfeder eines manchmal freiheitszerstörenden, tragisch verwickelten Kampfes ums Dasein, der andere unterwirft und vernichtet. Wir sind also nicht so frei, wie wir tun. Und auch Gott ist nicht „frei“ von diesen Sachgesetzen, die er in die Natur seiner evolutiven Schöpfungswelt eingestiftet hat.

Einsamkeit umgibt den Menschen, der sich denkerisch an die Abgründe des menschlichen Rätsels und des göttlichen Mysteriums vorwagt. Immer und immer wieder stolpert er über das Problem, wie ein angeblich guter Gott angesichts einer von Gott wohl so gewollten unvollkommenen Welt und leidenden Kreatur zu rechtfertigen, ja wie ein „Gott“ in dieser Situation überhaupt zu denken ist. Der Bonner Philosoph *Heinz Robert Schlette* schrieb dazu: Diese Welterfahrung, „extrem radikalisiert durch den schier unglaublichen Terror [. . .], kann, wie man weiß, in eine finstere, trostlose Einsamkeit hineinführen, in der etwas, das das Ganze [. . .] zusammenhält, nicht mehr erfahren wird“. Schlette zitiert den Theologen *Romano Guardini*: „Die Einsamkeit im Glauben wird furchtbar sein“. Alles noch so schöne religiöse Gemeinschaftserleben kann die radikale Ungeborgenheit, das Ausgesetztsein des einsamen Menschen vor dem einsamen Gott nicht beruhigen.

Die existentielle Einsamkeit wird begleitet von einer zweiten Einsamkeit: in der Gemeinschaft der Glaubenden selbst, zum Beispiel in der Pfarrgemeinde. Schlette bleibt skeptisch

gegenüber einer allzu betonten Gemeinde-Seligkeit. Wer sich der Gottesfrage unter dem Druck der alltäglichen wie der wissenschaftlichen Welterfahrung aussetzt, wird im Innersten einsam bleiben, nicht selten unverstanden von den Mit-Glaubenden. „Obwohl wir als Christen daran festhalten, daß wir als der Leib Christi oder als das durch die Zeiten wandernde Gottesvolk zusammengehören, gibt es doch so etwas wie die Einsamkeit des Einzelnen und der Einzelnen gegenüber dem, was man landläufig ‚die Kirche‘ nennt.“ Auch religiöse Einsamkeit prägt Denken und Fühlen.

Meine Religion und ich

Woher komme ich? Wohin gehe ich? Was soll ich tun? Das waren die großen Fragen, die den modernen Menschen einst auf die Spur des Religiösen brachten. In der anonymen Massen-Konsum-Kultur, in der jeder und jede sich danach sehnt, unverwechselbar, anerkannt und irgendwie einmal ein „Superstar“ zu sein, haben sich jene „ewigen“ Sinn-Bedürfnisse verändert. Die Sinnfragen sind dem abwechslungs- und spannungsreiches Leben angepasst: Wozu habe ich Lust? Was bringt mir das? Was macht mich glücklich? Vor allem: Was soll ich hier eigentlich? Junge Leute fragen auch religiös anders. Und junge Eltern fragen sich irgendwann einmal darüberhinaus: Was soll ich meinen Kindern eigentlich mitgeben? Wozu sind sie da? Wozu bin ich da?

Der evangelische Religionspädagoge *Joachim Kunstmann* sieht die Kristallisationspunkte religiöser Ahnung heute weniger in den Kirchen als in den Medien, in der von ihnen vermittelten Unterhaltungskultur. Die „Medienreligion“ schwimmt in ihr wie der Fisch im Wasser. Und wir schwimmen in diesem Wasser des alltäglichen Lebens mit. Doch das Religiöse erkennt man darin nicht, nicht auf den ersten Blick. Eher scheu, schüchtern, versteckt kommt es daher. Kunstmann erläutert das zeitgenössische Lebensgefühl so: Man darf sich nicht religiös zeigen. Das Öffentliche hat glaubensfrei zu sein. Die religiöse Frage bleibt privat, subjektiv, individuell. Es ist das letzte und eigentliche Tabu. Darüber spricht man nicht. Deshalb ist es auch so schwer, sich darüber zu verständigen, darüber überhaupt eine gemeinsame Sprache zu entwickeln. Oft ersticken Sprechblasen und platte Äußerungen über Gott und die Kirche jede religiöse Ernsthaftigkeit schon im Keim.

„Glaubst du an eine höhere Macht, an ein ewiges Leben?“ – „Was geht es dich an!“ Gutgemeinte christliche Rede- oder Missionsversuche perlen von der Bevölkerung ab wie Wasser vom Autolack. Kunstmann: „Selbst die begeistertste und überzeugendste Glaubensbotschaft muß heute schlicht mit Desinteresse rechnen: ‚Schön für dich!‘“ Das bedeutet nicht, dass der Glaube an das Gute, Wahre und Schöne – an Gott – einfachhin ausgelöscht sei. Nur: Es ist weniger ein Wissen denn ein Träumen, ein Ahnen, ein Für-möglich-Halten in den tiefsten Tiefen unseres Gehirns.

Für Kunstmann ist dieses Unberechenbare, Weiche, sich immer wieder rasch Entziehende der Kern eines modernen religiösen Empfindens – genauso spontan wie unser gesamtes übriges Leben. Ich will mich nicht festnageln lassen. Deshalb ist dieses neue religiöse Gefühl gegenüber den klassischen religiösen Ausdrucksweisen in Gebet und Kult nicht einfachhin minderwertig, nicht falsch. Es darf nicht als Pseudoreligion schlechtgemacht werden. Dieses Neo-Religiöse ist auch nicht weniger echt als das bewusste religiöse Bekenntnis. Seine Gestalt und Erscheinungsweise ist einfach nur: anders. Das freilich verwirrt uns, dass eine – so Kunstmann – „religiöse, mythologische, existentielle Darstellung nicht mehr umstandslos und objektiv als Religion gekennzeichnet werden kann. Ob es sich um Religi-

on handelt, erschließt sich – weitgehend – nur noch subjektiv“. Meine Religion gehört mir, mir ganz allein. Zunächst jedenfalls.

Das mögen die Kirchen beklagen. Diese Entwicklung muss man jedoch nicht nur negativ, man kann sie positiv sehen: als innere Rebellion einer neuen Generation gegen die Massenkultur. Wo alles tauschbar, verhandelbar, einsehbar, kontrollierbar ist, gibt es trotzdem noch den letzten intimen Ort, an den ich niemanden anderen heranlassen muss: meine Religion, meine innerste Rührung, meine innerste Sehnsucht. Was mich als einmaligen Menschen einmalig ergreift, das muss ich nicht preisgeben. Darüber muss ich nicht verhandeln. Es ist „meine Offenbarung“ im Klangbrei und in der Bilderflut unzähliger anderer „Offenbarungen“. Wo so vieles als „letzter Schrei“ inszeniert wird, gibt es dennoch den einen Schrei, der allein mich berührt. Kunstmann verweist auf Paul Tillichs Verständnis von Religion als das, was mich „unbedingt angeht“.

Dieses neue Religiöse mag manchmal wenig ernsthaft erscheinen. Es mag oberflächlich als Show, Spiel, Spaß daherkommen. Aber darin geht es nicht auf. Es bleibt das Fremdartige, Exotische, Abenteuerliche. Es ist nie fern von Liebe und Tod, Untergang und Erlösung, dem Bösen nah wie dem Guten, dem Opfer, der wahren Rettung.

Das zeigt sich zum Beispiel in den Kinowelten, eindrucklich etwa im Film über den Untergang der „Titanic“: eine zarte Liebesgeschichte vor dem Hintergrund der Katastrophe. Joachim Kunstmann ist davon überzeugt: Hier spiegelt sich das Lebensgefühl unserer Zeit höchst verdichtet religiös. „Die ‚Titanic‘ ist das Symbol des technischen Stolzes, der selbst erschaffenen Sicherheit, die in der Kälte der erbarmungslosen Natur versinkt [. . .]. Überblendet ist das Bild mit dem anderen, alten zentralen Mythos der Liebe, der eigentlich genauer als der letzte verbleibende Traum der Moderne zu bezeichnen ist, und der auf einer zweiten Ebene die Spannung von Leben und Tod zur Darstellung bringt. Es ist der Traum, noch einmal Liebe als Gehaltensein durch einen anderen zu erleben, der sich ganz hingibt bis zum Selbstopfer.“ Durch den Tod des liebenden Mannes wird die liebende Frau zu ihrem Leben finden. In der emotionalen Berührung und Bindung über den grausamen Tod hinaus wird ein Vorschein des Ewigen, des Jenseitigen lebendig bereits im gequälten Hiersein, im tragischen Diesseits.

Ist das schon Religion? Wenn nicht: Wo sonst beginnt Religion, wenn nicht mitten in unserer Welt? Auch das Christentum lebt nicht allein aus Offenbarung, sondern ebenfalls aus der Erfahrung, der natürlichen Theologie des Menschen, aus dem Licht der Vernunft. Nach wie vor wächst jede religiöse Ahnung auf dem Mutterboden der Gefühle: in der Erzählung, der Musik, im Bild, auch im wissenschaftlichen Staunen und Erklären. Religion braucht ein gedeihliches Klima, Atmosphäre, Gefühl, Aufmerksamkeit, Achtsamkeit, Andächtigkeit. So war es freilich immer auch schon im Christentum. Das ist heute nicht anders als bei der ersten Verkündigung der Auferweckungs-Botschaft, wie sie sich im Neuen Testament manifestiert hat. Religiöse Neugier beginnt persönlich, privat. Entscheidend ist, dass sich ein inneres Auge entwickeln kann, das innere Bilder sehen lernt. Dann kann man allmählich das Fremde, Anstößige, Irritierende wahrnehmen: vielleicht sogar den Altar, das Kreuz, den Gekreuzigten, den Auferstandenen.

Die Bedeutung von sakralen Räumen in einer säkularen Kultur, wie wir sie zum Beispiel als Touristen fasziniert, aufregend wahrnehmen, ist nicht hoch genug einzuschätzen. Da wächst ein Gespür für Aura, für das Besondere, Heilige. Kirchen, Klöster, Kapellen etwa „bergen eine Atmosphäre, die es [. . .] zu entdecken und aufzuschließen gilt und von der im übrigen begründet angenommen werden kann, daß sie tiefen Bedürfnissen vieler moderner Menschen entgegenkommt“.

Personen, die nach langer Distanz zur Kirche wieder oder erstmals überhaupt mit Christlichem in Berührung kommen, suchen anfangs weniger die umgreifende Gemeinschaft der Pfarrgemeinde. Im Gegenteil fürchten sie die Vereinnahmung durch den Zwang zur aktiven Teilhabe im Kult. Viel mehr wünschen solche Personen – gerade auch mit eigenen Kindern – lieber das Volkskirchliche, das eine gewisse Distanz erlaubt. Man bevorzugt das wohlthuend Stille, eine gewisse Anonymität und Einsamkeit: Meditation, Gebet, ein stiller Besuch in einer stillen Kirche, wo man vielleicht nur eine Kerze anzündet, ein Konzertbesuch im Gotteshaus. Bei religiösen Zeichenhandlungen ist die persönliche Segnung für einen selbst und die eigenen Kinder – der individuelle Zuspruch Gottes – viel wichtiger als irgendeine Präsenz in der lichtvollen Gemeinde, im religiösen „Kollektiv“. So gibt es unter allen religiös sich vorantastenden Menschen ein starkes Bedürfnis nach einer „privatisierten individuellen Teilnahme“ an einer Liturgie, die das Geheimnis des Glaubens nicht nur als Offenbarung feiert, sondern mehr noch als Mysterium eines vor allem unbekannten Gottes.

Religiöse Neugier im Angesicht der Wissenschaft

Zur Freiheit des Menschen gehört die Freiheit, auch ohne Gott auskommen zu wollen und ganz und gar nicht darunter zu leiden. Jeder kann nach seiner Façon „glücklich“ werden. Niemand ist gezwungen, sich mit der Gottesfrage zu befassen. Man kann sie ignorieren. Man kann die Tatsache bewusstseinsmäßig ausblenden, dass die Gottesahnung ein wesentlicher Teil der Menschwerdung des modernen Menschen ist, ein Phänomen evolutiver Welterkenntnis. Jeder hat das Recht zu seinem persönlichen Nicht-wissen-wollen, auch in religiösen Dingen. Aber: Ein wacher Geist, ein sensibles Bewusstsein, ein gebildeter Mensch wird, unabhängig davon, ob er glaubt oder nicht, sich damit auseinandersetzen.

Die Gottesahnung, die im Lauf der menschlichen Evolution viele Generationen bewegt hat, kann im 21. Jahrhundert ebenfalls die Nachdenklichen bewegen. Unsere Lebenswelt ist aufgeklärt, entmythologisiert, wissenschaftlich. Trotz mancher romantischen Suchbewegung zurück zu einer angeblich ganzheitlichen und unberührten Natur haben wir schon immer diese wissenschaftliche und rationale Welt als unsere eigene angenommen – von der modernen Apparatedizin über die Pille bis zum Internet. Wir leben in einer evolutiven, in einer werdenden, sich ständig wandelnden Welt mit immer neuen atemberaubenden Erkenntnissen von der Kosmologie über die Hirnforschung bis zur Bio- und Gentechnologie. Doch die geläufigen Gottesbilder sind nach wie vor sehr einseitig bestimmt von der Vorstellung eines unbewegten Bewegers: Gott als Majestät, der im Grunde alles weiß, alles gemacht, alles bedacht, alles vorherbestimmt und längst alles nach seinem unerforschlichen Ratschluss vollendet hat. Wozu dann aber das alles? Wozu ein Schauspiel der „Marionette Mensch“ auf der Bühne Schöpfung mit jener Majestät als einzigem Zuschauer? Oder kann, muss Gott selbst womöglich ganz anders gedacht werden? Nicht nur als höchstes Sein oder Seiendes, über das hinaus nichts höheres Seiendes gedacht werden kann, sondern auch als ein höchstes Werden, ein höchstes Werdendes, über das hinaus nichts höheres Werdendes gedacht werden kann? Nicht ein unbewegter Beweger, sondern ein bewegter Beweger in einer allüberall evolutiven Welt? Ist derselbe, der ewige Gott vielleicht doch nicht immer dergleiche?

Der einstige Chef-Astronom des Papstes und inzwischen pensionierte Leiter der vatikanischen Sternwarte, der Astrophysiker und Jesuit *George Coyne*, meint: Die Dynamik und Spontaneität in den kosmischen Entwicklungen, bei der Entstehung und bei der unaufhaltsam weitergehenden Evolution der Welt und des Lebens verlange von uns ebenso eine

Weiterentwicklung unseres Gottdenkens. Wir müssten lernen, Gott selber neu zu sehen als einen Gott voller Dynamik, Spontaneität, Entwicklungskraft. Der lebendige Gott hat in lebendiger Weise Teil am Geheimnis ständiger Neuschöpfung. Das Erwachsenwerden der Welt und das Erwachsenwerden des Menschen – dieser immerwährende Werde-Prozess – wird begleitet und angespornt von einem Gott, der selber Bewegung, der selber Geist und Geistes-Energie ist. Coyne sagt: „Wenn wir die Ergebnisse der modernen Wissenschaft ernstnehmen, fällt es schwer zu glauben, daß Gott allmächtig und allwissend ist im Sinne der scholastischen Philosophen. Die Wissenschaft erzählt uns von einem Gott, der sehr anders sein muß als der Gott, den mittelalterliche Philosophen und Theologen sahen. Könnte Gott zum Beispiel nach einer Milliarde Jahre eines fünfzehn Milliarden Jahre alten Universums vorhergesagt haben, daß menschliches Leben entstehen würde? Gehen wir davon aus, daß Gott im Besitz der ‚Universaltheorie‘ wäre, alle Gesetze der Physik, alle Elementarkräfte kennen würde. Selbst dann: Könnte Gott mit Sicherheit wissen, daß der Mensch entstehen würde? Wenn wir wirklich die wissenschaftliche Sichtweise akzeptieren, daß es neben den deterministischen Vorgängen auch Zufallsprozesse gibt, denen das Universum ungeheure Gelegenheiten bietet, dann sieht es so aus, als könnte selbst Gott das Endergebnis nicht mit Sicherheit kennen. Gott kann nicht wissen, was nicht gewußt werden kann. Dies ist keine Einschränkung Gottes. Ganz im Gegenteil. Es offenbart uns einen Gott, der ein Universum erschaffen hat, dem eine gewisse Dynamik innewohnt und das somit am Schöpfungsakt Gottes teilnimmt. Sofern sie die Ergebnisse der modernen Wissenschaft respektieren, müssen Gläubige Abstand von der Vorstellung eines diktatorischen Gottes nehmen, eines Newtonschen Gottes, der das Universum als Uhrwerk erschaffen hat, das regelmäßig weitertickt [. . .] Theologen haben den Begriff von Gottes fortwährender Schöpfung geprägt. Ich glaube, es wäre eine sehr bereichernde Erfahrung für Theologen und Gläubige, die moderne Wissenschaft unter diesem Begriff der fortwährenden Schöpfung näher zu erkunden. Gott arbeitet mit dem Universum.“

Einer, der sich als Physiker und Theologe ebenfalls weit vorgewagt hat, ist *John Polkinghorne*. Er ist davon überzeugt, dass die alten magischen Vorstellungen von Gott und Welt erledigt sind. „Die Welt ist nicht magisch, weil ihr Schöpfer kein launischer Zauberer ist.“ Polkinghorne verlangt, alle Bereiche der Weltwahrnehmung zuzulassen – von der Wissenschaft über die Kunst bis zur mystischen Intuition. Man solle nicht jene Phänomene verdrängen, die wissenschaftlich unangenehm sind, weil sie nicht ins bisherige logische System passen. Zum Beispiel: „Die Physik mag uns sagen, daß Musik Luftdruckschwankungen sind, und die Neurophysiologie mag die daraus folgenden Nervenaktivitäten beschreiben, die entstehen, wenn der Schall das Trommelfell trifft, aber es wäre völlig irreführend anzunehmen, Musik ließe sich so angemessen erfassen. Ihr Geheimnis und ihre Realität schlüpfen durch die weiten Maschen des wissenschaftlichen Netzes.“ Die Welt religiöser Erfahrung und Erkenntnis ist wissenschaftlich nicht als Projektion abzutun.

Polkinghorne versucht eine Art ästhetischen Gottesbeweis. Die Effizienz der Mathematik, die Fähigkeit, überhaupt Wissenschaft betreiben zu können, die „rationale Schönheit“ und „vernünftige Transparenz“ der Theoretischen Physik sind für ihn „Zeichen des Geistes“. Die Schlüssigkeit mathematisch-physikalischer Formeln, der Logik, die Befähigung zur Erkenntnis und die Einfachheit in der Beschreibung einer komplexen Wirklichkeit legen nach Polkinghorne Gott nahe. Er verweist überdies auf die Naturkonstanten, die diesen Kosmos und dieses Leben ermöglichen. Bereits geringste Abweichungen würden alles ins Verderben stürzen. Das Unwahrscheinliche im Feld unendlich vieler anderer Wahrschein-

lichkeiten und Möglichkeiten wurde Wirklichkeit. Nichts als Zufall? Das wäre für Polkinghorne unlogisch. „Ich ziehe den Theismus deshalb als eine ökonomischere Erklärung vor.“

Der Mathematiker *Günter Ewald* sieht insbesondere im Phänomen, von Ewigkeit und Unsterblichkeit sprechen, ja dieses Udenkbare denken zu können, eine besondere Veranlagung zur Gottessehnsucht. Das Unendliche im Endlichen himnmäßig durch Verstand und Gefühl überhaupt zu „erfassen“, war und bleibt weiterhin eine gewaltige Leistung unseres Organs im Kopf. Es handelt sich dabei nicht nur um eine Glaubensfrage, es ist ebenso eine wissenschaftliche Frage: „Es macht wenig Sinn, daß der ‚Beobachter‘ eine Episode im Kosmos darstellt, für die Irdischen spätestens nach eineinhalb Milliarden Jahren beendet, wenn die Sonne zum Roten Riesen wird, in dessen Strahlengewand die Planeten dahinschmelzen. Ebenso wenig leuchtet es ein, daß der Mensch sich von anderen Lebewesen nur dadurch unterscheidet, daß er um sein Schicksal weiß, Wegwerfware der Evolution zu sein, Probierobjekt für eine (vorübergehende) Höherentwicklung der Gattung Mensch [. . .]. Der Beobachter im Kosmos ist so angelegt, daß sein unvollendetes individuelles Leben in einem umfassenderen Kosmos weitergeführt wird.“

Ewald ist davon überzeugt, dass die modernen physikalischen Theorien ein Jenseits nahelegen – und Gott. „Ein so gedachtes ‚Jenseits‘ liegt nicht in der unerreichbaren Ferne schwarzer Löcher, sondern umgibt uns überall, einen winzigen Bruchteil eines Millimeters, eine ‚Planck-Länge‘ entfernt. Das ‚Fenster zum Jenseits‘ steht offen, auch wenn unsere sinnesgebundenen Augen nicht hindurchschauen können.“ Das sind ungewohnte Perspektiven. Doch in einer evolutiven Welt sollen auch die religiösen Vorstellungskräfte wach und offen werden für die neuen Herausforderungen, die auf ungeahnte Weise den Glauben an Gott wieder ins Spiel der realistischen Möglichkeiten bringen.

Das Leben, das wir feiern: Wie feiern wir den „unbekannten“ Gott?

Wie kann die Gottessehnsucht modern gefeiert werden? Wie kann die Hoffnung auf ewiges Leben zeitgemäß in religiösen Riten, in Liturgien inszeniert werden? Wie kann sich der lebendige, dynamische Gott Jesu Christi in unsere Freizeit- und Erlebniskultur voller Lebensbejahung und Jugendlichkeit erfahren und darstellen lassen? Das Alte Testament wie das Neue Testament sprechen von einem „jugendlichen Gott“, einem Gott und Freund des Lebens, der die Umkehr und Befreiung des Menschen will, nicht seinen Untergang, nicht die Verdammnis des Sünders. Dieser Gott der Erlösung, ja der Lebenslust wird in Gottesdiensten gefeiert. – Gefeiert?

Unser Leben ist in vielen Bereichen zum Spiel geworden, in einem guten Sinn auch zum Schauspiel. Die Liturgie selbst wurde einst als Spiel verstanden, als heiliges Spiel und Schauspiel, in dem das Drama der Heilsgeschichte – Leiden, Sterben und Auferstehung Jesu Christi – veranschaulicht wird. Was aber „spielt sich ab“ in unseren Gottesdiensten?

Die Erneuerung des Glaubens geschieht in der Wiederholung, die Erinnerung des Heilsgeschehnisses in seiner Vergegenwärtigung. Das wäre in einem christlichen Horizont eine wichtige Aufgabe: Gott, die Gottesgeburt in Jesus Christus und die Verheißung des Heiligen Geistes bewegend feiern mit den besten kreativ-künstlerischen Kräften und Inspirationen der Gegenwart.

Die gebildeten Athener hatten einen Altar ihres Heiligtums „einem unbekannten Gott“ geweiht. Paulus greift auf dem Areopag die Ahnung der frommen Leute auf, dass es noch etwas Ganz-Anderes geben könnte, das sie mit ihrem gewohnten, üblichen Kult nicht verehren. Der Apostel lenkt den Blick auf die Schöpfung: „Gott, der die Welt erschaffen hat

und alles in ihr, er, der Herr über Himmel und Erde, wohnt nicht in Tempeln, die von Menschenhand gemacht sind. Er lässt sich auch nicht von Menschen bedienen, als brauche er etwas: er, der allen das Leben, den Atem und alles gibt“ (Apg 17,24f). In Leib, Seele und Geist feiert der Mensch bereits den unbekannten Gott. Paulus verdichtet die Einsicht hymnisch: „Denn in ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir, wie auch einige von euren Dichtern gesagt haben. Wir sind von seiner Art“ (Apg 17,28).

Zu welcher Liturgie des unbekannten Gottes öffnen sich Glaubenssuchende oder christlich Glaubende im dritten Jahrtausend – fünfzehn Milliarden Jahre nach dem Urknall, sechs Millionen Jahre nach Entstehung der ersten affen-menschen-ähnlichen Lebewesen, hunderttausend Jahre, nachdem der Homo sapiens über die Erde zu pilgern lernte? Ein durch das Feuer der Aufklärung gewandeltes, geläutertes und weiterentwickeltes religiöses Bewusstsein für heute verlangt eine Liturgie, die unbequem ist wie unsere Unruhe, aufmüpfig wie unsere Sehnsucht, laut wie unsere Verzweiflung, still wie unsere Erwartung. Es braucht für uns als erwachsene Leute und für unsere Kinder auf dem Weg des Erwachsenwerdens Gottesdienste und Gottesdienstreformen, in denen wir mit ihnen neu lernen können, achtsam zu sein, zu staunen, zu beten und vor allem – wirklich zu feiern: angesichts des Todes die Auferstehung, das ewige Leben, die Neuschöpfung der Unsterblichkeit in der Sterblichkeit, durch sie hindurch. Wir brauchen dazu auch eine experimentelle Liturgie, die das Experiment des Lebens, Gottes Ja zum Leben, hineinspiegelt in uns und unsere Kinder, in Herz und Kopf, in unsere Sinne, in unsere Seele – mit den besten Kräften der Kunst, der Musik, der Dichtung, der Wissenschaft der Gegenwart. Die Eucharistie, das Abendmahl, worin Christen die Auferstehung Jesu Christi und die eigene Hoffnung auf Auferstehung feiern, ist das beste Geschenk dieser Glaubensüberlieferung an die Welt. Dieses wiederzugewinnen als Geheimnis des Glaubens und als Frucht des Wissens – das fordert uns heraus.

Auf vielerlei Weise hat der bewegte Beweger Gott im Lauf der Evolution zu den Vätern und Müttern gesprochen. Alle Liturgie beginnt mit einer Erschütterung darüber, dass nicht Nichts ist, sondern Etwas, Vieles, Alles: Leben, Sprache, Bewegung, Sehnsucht, Lieben, Fühlen, Denken, Sein und Wandel – die Gaben der Erde, die Früchte der Schöpfung für unser Existieren. Unsere Sprache, dieses einmalige Phänomen der Schöpfung, trägt die Spur der Ur-Sprache des unbekannten Gottes. Sprache aber steht nicht fest. Sie entwickelt sich. Sprache wird, durch Sprechen. Die Würde Gottes ist der lebendige Mensch. Die Würde des Menschen ist der lebendige Gott. Solche Sprache treibt ins Verstummen. Solches Schweigen treibt zum Sprechen, Jubeln, Lobpreisen dessen, den die Himmel nicht fassen und nicht die Himmel der Himmel, um wieviel weniger dieses Haus unserer Welt, unseres Denkens und Fühlens, unseres Gehirns, dieses Haus unserer Feste, unserer Kommunikation mit und ohne Worte.

Der Theologe *Karl Rahner* meinte, die moderne Hinführung zum Heiligen, zum Geheimnis des Glaubens könne dem Menschen „die Angst nehmen vor der Anfechtung, er erschrecke nur vor den Projekten seiner eigenen Sehnsucht in die Ungeheuerlichkeit des leeren Nichts hinein, wenn er anfängt, Gott anzurufen und ihn, den Unsagbaren, zu nennen [. . .]. Solche Mystagogie muß uns konkret lehren, es auszuhalten, diesem Gott nahe zu sein, zu ihm ‚Du‘ zu sagen, sich hineinzuwagen in seine schweigende Finsternis [. . .].“ Mehr Kult wagen! Mehr Liturgie wagen!

Im Rätsel des Sexuellen

Gott ist die Liebe. Auch das verkündet die Heilige Schrift. Er hat mit seinem Volk einen Bund geschlossen und ihn immer neu bestätigt. Oft wurde in der jüdisch-christlichen Tradition der Bund Gottes mit den Menschen mit dem Ehebund verglichen, mit der sexuellen Liebes-Bindung. Man denke nur an die erotische Sprache des Hohenliedes oder mittelalterlicher Mystiker. Während in unserer Kultur Erotik und Sexualität einen hohen Stellenwert haben, ist unser Gottesbild weitgehend entsinnlicht, die Beziehung des Menschen zu seinem Schöpfer und Retter keimfrei, chemisch rein gemacht worden, leidenschaftslos und somit bedeutungslos.

Die Entsexualisierung des Göttlichen hat ihren Sinn. Bereits in der biblischen Schöpfungsgeschichte ist diese grundgelegt. Es gibt dort keine sexuell gebundenen Schöpfungsgottheiten wie in anderen Mythen. Sonne und Mond werden bloß als große und kleine Leuchter bezeichnet und nicht als menschengestaltiger Gott oder menschengestaltige Göttin personalisiert. Sie sind nicht geschlechtlich gebunden. Um sich von den orgiastischen Fruchtbarkeitskulten, von der Tempelprostitution der Umwelt zu unterscheiden, hat Israel sich von einem zeugungsorientierten Gottesbild gelöst. In dieser Tradition steht auch das Christentum. Dass Gotteserfahrung nicht mit sexueller Erfahrung gleichzusetzen ist, hat unseren Glauben entmythologisiert, von Zeugungsmagie befreit. Gott ist nicht Sexualität und die Sexualität nicht Gott.

Diese Läuterung des Gottesbildes hat allerdings auch ihren Preis: In dem Maß, in dem das Gottesbild entsinnlicht wird, wird die Sexualität religionsfrei – zur rein innerweltlichen, psychischen Macht, zur bloß diesseitigen Lust oder bloßen Technik. So löst sich die menschliche Ur-Erfahrung, daß Liebe, Sexualität und Fruchtbarkeit ein Gottesgeschenk sind, los von ihrer transzendenten Bindung. Die sexuelle Vereinigung des Menschen hat keinen sinnlichen Bezug mehr zur religiösen Vereinigung des Menschen mit Gott und Gottes mit den Menschen.

Das alte Israel hatte trotz seines entsexualisierten Gottesbildes diese symbolische und reale Verbindung nie vergessen. So waren und blieben Fruchtbarkeit und Nachkommenschaft Sinnbilder für die Nähe und Zuwendung Gottes zum Menschen. Statt allgemein die Sexualisierung der Gesellschaft zu beklagen, sollten Christen die ursprüngliche Verankerung personaler Liebe und menschlicher Lust in der Gotteserfahrung bewusstmachen. Die Lust auf das Leben und die Lust auf Gott, die Freude an der Schöpfung und die Freude an Gott hängen auf das allerengste zusammen. Solche Freude schafft Lebenssinn. Wie nehmen wir diese Freude – auch am Sexuellen – auf in unser religiöses Feiern, in unser sakramentales Leben? Und das nicht amputiert, nicht gezähmt? Was bedeutet das für die sakramentale Eheschließung? Was bedeutet das für das Sakrament der Taufe – im Horizont der Freude an menschlicher Fruchtbarkeit und Fortpflanzung, an Muttersein und Vatersein?

Wenn Gott aber nicht „lieb“ ist? – Sehnsucht nach Recht und Gerechtigkeit

Doch Gott ist nicht nur „gut“ und „lieb“. Die Gottesfinsternis, die Erfahrung des Nichts, des Nicht-Gottes, des Todes Gottes hat die gesamte Menschheitsgeschichte immer wieder erschüttert. Sie erschüttert uns auch immer wieder in den kleineren und größeren Tragödien unseres persönlichen Lebens. Der alttestamentliche Hiob hält den Zweifel wach. Auch die Kehrseite von Liebe und Lebenslust ist Gotteserfahrung. Wie soll man Gott sonst ernstnehmen können im Elend, in Leiden, Krankheit, Gewalt, Tod, Krieg, Folter, Barbarei? Der bloß liebe Gott eines romantisch verzärtelten Gottesbildes ist harmlos, banal, ein „Softie-

Gott“, der dieser Welt in ihrer Not nichts zu sagen hat: vielleicht weil er zu allem Ja und Amen sagen muss, und am Ende nur noch: Seid schön lieb zueinander?

Eigentlich wussten die Menschen immer schon: Not lehrt beten. An der Kehrseite der Erfolgsgeschichte des Menschen bricht Gott ein, mitten in den Angstzuständen. Man denke an den 11. September 2001, an die apokalyptisch ausgemalten Schrecken von Klimakatastrophen oder Aids. Hinter derartiger Furcht verbirgt sich vielleicht doch noch mehr als bloß eine menschlich-psychologisch verständliche Angst: Gottesfurcht. Die Ökologie- und Friedensbewegung könnte in diesem Sinn eine verkappte, verdrängte Gotteserfahrung wachgehalten haben. Wir sollten uns auch in unserer Erziehung diese Verdrängungen bewusstmachen, versteckte, nicht zugelassene Gotteserfahrung deuten und so Gott selber als unsere Sehnsucht zur Sprache bringen: im Eintreten für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung für uns und für unseren Nachwuchs.

Die christliche Hoffnung bleibt auch im dritten Jahrtausend politisch – in einem weiten Sinn: dass sie die Leidensgeschichten der Menschen wachhält, dass sie immer neu gefährlich an die Tragik des Scheiterns erinnert, dass sie den Schrei nach einer Gerechtigkeit, welche diese Welt allein sich nicht geben kann, immer neu zu Gehör bringt. Auch diese Kehrseite des Religiösen, der Zweifel, die Nacht des Todes gehört zu einem zeitgemäßen Glauben.

Der polnische Philosoph *Leszek Kolakowski* vermutet, dass sich die Bedeutung des Christentums vor allem an diesem Punkt entscheidet: Die heutige Zivilisation beruhe auf der nicht ausgesprochenen Übereinkunft, dass das Vergnügen das höchste, wenn nicht das einzige Gut ist. „Doch das kann das Christentum auf keinen Fall hinnehmen, wenn es sich nicht den Todesstoß versetzen will.“ Papst *Innozenz III.* habe vor seinem Tod (1216) einen Traktat „Über das Elend des menschlichen Schicksals“ verfasst: „Heute scheint die Kirche dieses Thema vergessen zu haben. Es scheint, als ob sie sich ihrer Zeit anverwandeln wolle, indem sie uns suggeriert, es würde auf der Welt immer lustiger. Ich bin aber keineswegs der Meinung, daß es immer lustiger wird.“ Die Kirche von heute solle *Innozenz III.* folgen und „vom Elend des menschlichen Schicksals sprechen, selbst auf die Gefahr hin, sich lächerlich zu machen oder sich dem dummen Vorwurf auszusetzen, die Kirche kenne das Leben nicht“.

Das Christentum habe Zukunft, wenn es das Wort Gottes auf eine Art verkündet, die es lebendig werden lässt, die das Gewissen erreicht, Menschen erschüttert. Die Zukunft hängt – so *Kolakowski* – davon ab, jenes Wort durch Vorbild und Glauben zu öffnen, „insbesondere unter jungen und gebildeten Menschen“. Das Christentum werde „gerettet werden, aber Heilige, nicht Bürokraten werden es retten, gute Menschen, nicht aufgeblasene Hasser, verschiedene Gemeinschaften von Gläubigen, die sich am Rande der Kirche oder außerhalb – wenn auch nicht allzuweit weg – von ihr befinden“.

Über die Zukunft des biblischen Gottesglaubens und damit auch unseres liturgischen, gottesdienstlichen Lebens entscheidet nicht ein optimierter Dienstleistungs-Betrieb Kirche, sondern die Fähigkeit, Blockaden innerster Wahrnehmung zu öffnen, abzubauen. Die Gottesahnung braucht Resonanzräume, Bewegungsräume, um sich sprachlich – und das heißt auch symbolisch – zu entwickeln und weiterzuentwickeln. Dazu muss jeder Einzelne Verantwortung wagen, heraustreten aus selbstverschuldeter religiöser Unmündigkeit, aus eigener Ignoranz und Bequemlichkeit. Jeder hat für sich selbst Mut zu gewinnen, sich auch auf dem Feld der Gottesfrage, der Gottesehnsucht und damit des religiösen Feierns des eigenen Verstandes zu bedienen.

Hans Förster, Wien

Zwischen Inkulturation, Integration und Isolation

*Die Christen und ihre Liturgie im 4. Jahrhundert**

Das Christentum meisterte im vierten Jahrhundert eine große Herausforderung: Von einer Minderheit wurde es zu der bestimmenden Religion des Römischen Reiches. Der Beitrag geht der Frage nach, ob die Parallelen, die man zwischen der kirchlichen Situation im Römischen Reich und der Gegenwart sehen kann – es handelt sich immerhin in beiden Fällen um ein Christentum in einer multikulturellen Gesellschaft –, Wege für die Liturgie von heute aufweisen können. Gleichzeitig wird die Frage aufgeworfen, ob einige Deutungen dieser Zeit möglicherweise auf falschen Voraussetzungen aufruhren.

Einleitung

Das vierte Jahrhundert stellt für den Kirchenhistoriker eines der spannendsten Jahrhunderte dar. Eine gewaltige Veränderung vollzieht sich im Rahmen von nur wenigen Jahrzehnten: Noch am Anfang des Jahrhunderts wütete die diokletianische Christenverfolgung – erst das Toleranzedikt des Galerius aus dem Jahr 311 beendete diese Verfolgung. Durch das Toleranzpatent unter Konstantin dem Großen wurde das Christentum im zweiten Jahrzehnt eben dieses Jahrhunderts zu einer geduldeten Minderheit, um dann beginnend mit dem von Kaiser Theodosius I. erlassenen Edikt *cunctos populos* vom 28.2.380 überhaupt zu einer geeinten privilegierten Religionsgemeinschaft des Römischen Reiches aufzusteigen, der sehr bald in den nachfolgenden Edikten immer stärker der Status der einzigen anerkannten Religionsgemeinschaft des Römischen Reiches gewährt wurde. Dieser Umschwung bedeutet allerdings, dass nicht einfach christliche Familien das Christentum an die nächste Generation weitergaben, sondern dass vielmehr zahlreiche Konversionen zum Christentum stattfanden, dass also Menschen unterschiedlichster ethnischer und kultureller Herkunft ihre neue Heimat im Christentum fanden und – ab Ende des vierten Jahrhunderts – auch finden mussten.¹ Dies bedeutete eine große Herausforderung an die Integrationsfähigkeit des Christentums, die offensichtlich ohne allzu große Probleme gemeistert wurde. Man kann also festhalten, dass es sich um eine bewundernswerte Leistung handelt, Menschen aus derartig vielen ethnischen und kulturellen Herkunftsgebieten unter dem Dach des christlichen Glaubens zu vereinen.

Gerade aufgrund der erstaunlichen integrativen Leistungen des Christentums in diesem Jahrhundert sollte eine sorgfältige Analyse der Veränderungen von damals auch heute noch Wege für mögliche Veränderungen und Erneuerungen der Kirche und ihres liturgischen

* Der Beitrag entstand im Rahmen eines vom Wissenschaftsfonds (FWF) geförderten Forschungsprojektes.

¹ Bis heute ist umstritten, in welchem Maß die Privilegierung des Christentums im Laufe des vierten Jahrhunderts nur Folge der Attraktivität des Christentums war, oder ob diese Privilegierung einen entscheidenden Anteil an der Christianisierung des Römischen Reiches hatte; vgl. hierzu Girardet (2007) 52: „Konstantins politische Intention ging also dahin, den religiösen Pluralismus allmählich zum Verschwinden zu bringen, das Christentum zur Reichs- und Menschheitsreligion zu machen. Der Weg dazu war beschritten, und es zählt sicher zu den größten politischen Leistungen des Kaisers, dass dies aufs Ganze gesehen weitgehend gewaltfrei geschehen ist.“

Lebens aufzeigen können. Damals gelang es der Kirche, von einer tolerierten Minderheit binnen wenigen Jahrzehnten zu der Religion des Römischen Reiches zu werden. Heute ist in Europa das Christentum die Religion, mit welcher noch immer eine Mehrheit der Bevölkerung identifiziert werden kann, wobei – und dies kann man sicherlich als eine Parallele zur damaligen Zeit betrachten – wieder viele verschiedene ethnische und kulturelle Einflüsse aufgrund der Mobilität der Bevölkerung existieren.

Selbstverständlich könnte man darauf hinweisen, dass es mit den genannten kaiserlichen Edikten zu einer eindeutigen Bevorzugung des Christentums gekommen ist, die letztendlich zur Unterdrückung aller nichtchristlichen Gemeinschaften führte. Und doch stellt sich weiterhin die Frage, wie es das Christentum überhaupt schaffen konnte, eine derart hohe Zahl von Gläubigen hinter sich zu scharen, dass diese Edikte auch tatsächlich aus Sicht der kaiserlichen Politik sinnvoll und praktikabel erscheinen konnten. Das Christentum war ja noch wenige Jahrzehnte zuvor eine verfolgte Religionsgemeinschaft gewesen – und man sollte nicht unterschätzen, dass im Römischen Reich die Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft gerade auch in politisch schwierigen Zeiten nicht nur als religiöses, sondern als ein politisches Bekenntnis gedeutet wurde, so dass im Nachhinein zum Beispiel die Christenverfolgung unter Decius in der Mitte des 3. Jahrhunderts nicht so sehr als religiöse, sondern als politische Verfolgung zu deuten ist.² Mit anderen Worten: Die Minderheitensituation des Christentums zu Beginn des vierten Jahrhunderts ließ es für die politischen Kräfte opportun erscheinen, den Versuch zu unternehmen, diese Minderheit mit Hilfe staatlicher Zwangsmaßnahmen unter Kontrolle zu halten und am Wachsen zu hindern. Dies hinderte das Christentum jedoch nicht daran, weiter zu wachsen und zu gedeihen. Dass nun am Ende des vierten Jahrhunderts die nicht-christlichen Religionsgemeinschaften eben dieses Schicksal erleiden, zeigt, dass es im Vorfeld dieser Entwicklung zu einer großen Veränderung der religiösen Zugehörigkeit der Bevölkerung gekommen ist: Das Christentum hat gerade in der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts zahlreiche Anhänger gewonnen und diese den verschiedenen im Römischen Reich verbreiteten Kulte abgeworben. Schließlich muss davon ausgegangen werden, dass derartige Edikte des Kaisers keine Chance gehabt hätten, wenn nicht zu dieser Zeit bereits eine große Mehrheit der Bevölkerung dieser neuen Religion angehört hätte.

Die historische Situation scheint sich also folgendermaßen darzustellen: Die Kirche, so will es scheinen, öffnete sich der Welt und nahm diese dabei auch in sich auf. Im Rahmen einer Inkulturation des Christentums, so die weit verbreitete Hypothese, sei es zu einer Übernahme letztlich paganer Elemente und Gebräuche gekommen – die moderne Forschung spricht oft von *Survivals*.³ Dies habe, so will es scheinen, letztendlich auch den Anhängern anderer Religionen und Kulte den Übertritt zum Christentum erleichtert, fanden sie doch dort vor, was sie verlassen hatten.

Man kann hierfür sogar ein historisches Vorbild bemühen: Nach dieser Hypothese hätte das Christentum einen Teil seiner christlichen Identität in eben der Weise aufgegeben – oder muss man vielleicht besser formulieren: neu gedeutet –, in der auch das Frühchristentum durch die paulinische Ablehnung der vollen Geltung des jüdischen Gesetzes einen Teil seiner jüdischen Identität aufgegeben hatte. Diese Aufgabe der jüdischen Elemente war die Grundlage dafür, dass diese Glaubensgemeinschaft von einer jüdischen Splittergruppe zu einer eigenständigen Religion werden konnte. Das paulinische Erfolgsmodell der frühen

² Siehe hierzu Selinger (1994); vgl. auch Förster (1995).

³ Siehe hierzu Krause (1998).

Christenheit wäre also in viel größerem Umfang und mit einem noch größeren Erfolg im vierten Jahrhundert umgesetzt worden. Der (aus späterer Sicht, wenn man zum Beispiel die reformatorische Kritik am Weihnachtsfest betrachtet) kleine Nachteil dieses Verfahrens wäre gewesen, dass – in viel größerem Maße als bei Paulus – kulturelles Strandgut anderer Überlieferungen in den breiten Strom der kirchlichen Tradition eingeflossen wäre. Gleichzeitig müsste man jedoch zugeben, dass gerade das zur Vielfalt der Kirche und ihrer integrativen Kraft beigetragen hätte. Diese Fähigkeit, andere Überlieferungen, die außerhalb der eigenen religiösen Tradition liegen, zu berücksichtigen und zu integrieren, hätte also gerade dazu geführt, dass sich die Menschen im Christentum heimisch fühlten, dass also gerade aufgrund der Aufnahme nichtchristlicher Elemente, gerade aufgrund der Inkulturation des Christentums die integrative Funktion dieser Religionsgemeinschaft wirksam und zu einem erfolgreichen Missionsmodell werden konnte.

So weit die Hypothese, die selbstverständlich größte Brisanz für das Leben der Kirche in der Moderne besitzt, wirft sie doch die Frage auf, ob sich durch ein Lernen aus der Geschichte die derzeitige Entwicklung der Kirche beeinflussen lässt, ob man das Ruder herumwerfen und in ein neues Fahrwasser gelangen kann. Damals strömten Scharen von Nichtchristen über die Stufen der Kirche und begehrten Einlass, heute kehren Getaufte dieser Gemeinschaft den Rücken, weil der Glaube nicht mehr als relevant empfunden wird. Und so stellt sich die Frage, ob die Kirche durch eine Modernisierung der Formen, vielleicht auch durch Aufnahme bisher abgelehnter Elemente, also durch eine erneute Inkulturation den Anschluss an die Moderne finden kann und den beschriebenen Prozess der schrumpfenden Mitgliederzahlen umzukehren vermag. Diese Frage der Inkulturation stellt sich selbstverständlich in besonderer Weise für die Ereignisse, in denen Kirche lebendig und erfahrbar wird: Für den Gottesdienst und die damit verbundene Liturgie. Die Problematik ist klar: Kann man die Liturgie in Anlehnung an das, was im vierten Jahrhundert geschehen ist, so verändern, dass sie den heutigen Menschen besser anspricht? Gibt es Elemente, die aufgenommen werden müssen, damit sich die Menschen wieder in der Kirche zuhause fühlen?

Umgekehrt stellt sich jedoch eine weitere Frage, die nicht weniger dramatisch ist: Es könnte selbstverständlich auch möglich sein – falls diese hier kurz skizzierte Analyse die Situation des vierten Jahrhunderts nicht adäquat beschreiben sollte –, dass ein Versuch der Modernisierung der Kirche, der auf falschen Voraussetzungen aufruht, gerade aufgrund eines Identitätsverlustes der geschilderten demographischen Entwicklung sogar noch Vorschub leisten würde. In einer Analyse der Geschichte des vierten Jahrhunderts und den daraus zu erschließenden Handlungsmaximen scheinen sich also, bei genauerem Hinsehen, nicht nur große Chancen, sondern auch Gefahren zu verbergen, die man vielleicht nicht unterschätzen sollte. Deswegen scheint es nötig, einige Aspekte der geschichtlichen Entwicklung vor dem vierten Jahrhundert kurz in Erinnerung zu rufen, ohne die ein Verständnis dieser Zeit unmöglich scheint. Gleichzeitig soll bereits an dieser Stelle bemerkt werden, dass es gewichtige Einwände gegen diese hier skizzierte, im wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Diskurs weit verbreitete Hypothese für die Entwicklung des Christentums im vierten Jahrhundert gibt. Gleichzeitig ist diese Hypothese aber so eingängig, dass sie auch das Verständnis der Inkulturation der Liturgie im vierten Jahrhundert geprägt hat. Deswegen ist es nötig, anhand einer etwas detaillierteren Skizze der Hypothese und einer damit verbundenen Kritik an ihren Prämissen die Frage zu diskutieren, was genau im vierten Jahrhundert geschehen ist, um hieraus Schlussfolgerungen ziehen zu können, die auch auf die Liturgie und ihre Inkulturation angewendet werden können.

1. Von der jüdischen Splittergruppe zur Reichsreligion – Geschichte einer gelungenen Integration?

Wie sehr Judentum und pagane Umwelt in Konflikt stehen konnten, zeigen bereits die vorchristlichen Makkabäeraufstände. Sie können, wenn man will, als Verweigerung einer Inkulturation gedeutet werden: „Zu dieser Zeit traten Verräter am Gesetz in Israel auf, die viele (zum Abfall) überredeten. Sie sagten: Wir wollen einen Bund mit den fremden Völkern schließen, die rings um uns herum leben; denn seit wir uns von ihnen abgesondert haben, geht es uns schlecht. Dieser Vorschlag gefiel ihnen und einige aus dem Volk fanden sich bereit, zum König zu gehen. Der König gab ihnen die Erlaubnis, nach den Gesetzen der fremden Völker zu leben“ (vgl. 1 Makk 1, 11–13). In weiterer Folge wird diese Inkulturation befohlen: „Damals schrieb der König seinem ganzen Reich vor, alle sollen zu einem einzigen Volk werden und jeder solle seine Eigenart aufgeben. Alle Völker fügten sich dem Erlass des Königs. Auch vielen Männern aus Israel gefiel der Gottesdienst, den er angeordnet hatte; sie opferten den Götterbildern und entweihten den Sabbat. Der König schickte Boten nach Jerusalem und in die Städte Judäas mit der schriftlichen Anordnung, man solle eine Lebensform übernehmen, die dem Land fremd war. Brand-, Schlacht- und Trankopfer im Heiligtum seien einzustellen, Sabbate und Feste zu entweihen, das Heiligtum und die Heiligen zu schänden. Man solle statt dessen Altäre, Heiligtümer und Tempel für die fremden Götter errichten sowie Schweine und andere unreine Tiere opfern. Ihre Söhne dürften sie nicht mehr beschneiden, vielmehr sollten sie sich mit jeder denkbaren Unreinheit und Schande beflecken. So sollte das Gesetz in Vergessenheit geraten und alle seine Vorschriften sollten hinfällig werden. Wer aber des Königs Anordnung nicht befolge, müsse sterben“ (vgl. 1 Makk 1, 41–50). Der Herrscher Antiochus IV. Epiphanes⁴ erreichte jedoch mit dieser Aktion, die der kulturellen Integration der jüdischen Bevölkerung in sein Reich dienen sollte, das Gegenteil dessen, was er erhofft hatte. Anstelle einer Befriedung kam es zu den blutigen Makkabäeraufständen. An Synkretismus grenzende Inkulturation wurde abgelehnt, dem staatlichen Druck wurde gewaltsamer Widerstand geleistet.⁵

Das Christentum hingegen scheint bereits in sehr früher Zeit auf äußeren Einfluss anders reagiert zu haben und gerade diese andere Reaktion scheint Teil des Erfolgskonzeptes des Christentums gewesen zu sein. In einer gewissen Balance werden einige Elemente abgelehnt, andere aufgenommen.⁶ Man hat sich also nicht einfach starr und unbeugsam dem Einfluss der umgebenden Gesellschaft widersetzt, man hat sich gewandelt und ist von einer jüdischen Splittergruppe zur Weltreligion geworden. Dass sich dieser Einfluss auch auf den liturgischen Vollzug erstreckt habe, ist derart herrschende Meinung, dass sie selbst in die Betrachtungen zu biblischen Texten für den Gebrauch von Laien Eingang gefunden hat.⁷ Natürlich passt gerade auch die paulinische Lösung vom Gesetz sehr gut in dieses Deutungsschema der geschichtlichen Entwicklung. Ja, man kann sogar letztlich diese paulinische Prägung des Christentums als Grundlage für einen zweiten Schritt einer viel größeren

⁴ Er herrschte von 175 bis 164 v. Chr.

⁵ Schnuck (1991).

⁶ Man vergleiche auch den programmatischen Buchtitel bei Klaus (1998); vgl. hierzu auch Förster (1999); siehe ferner Piepenbrink (2005) 321, Anm. 277 (bezüglich der Märtyrergedenktage): „Die Kirche läßt hier Synkretismen ausdrücklich zu.“

⁷ Vgl. Wanke (2007) 150: „Die Frauen sollen in der Versammlung schweigen. Wer 1 Kor 11,4f gelesen hat, wo das prophetische Reden von Männern und Frauen offensichtlich problemlos vorausgesetzt wird, wundert sich. Daher hat man die VV. 33b–36 als späteren Einschub einer Zeit erklärt, in der man sich auch im Gottesdienst mehr und mehr antiken Gepflogenheiten anpasste.“

und weiterführenderen Inkulturation ansehen, die dem Christentum zum Sieg verholfen hat, indem es gerade durch diese Inkulturation gesellschaftlich akzeptabel wurde.

Während es in den ersten Jahrhunderten noch zu zahlreichen Zusammenstößen mit dem Römischen Reich kam, erfolgte die eigentliche Inkulturationsleistung im vierten Jahrhundert. Im Römischen Reich sei – so die prägende Studie von Gaston Halsberghe⁸ – spätestens unter Kaiser Aurelian der Kult der Sonne zum zentralen Kult der paganen Welt geworden. Diesen Kult der natürlichen Sonne habe die Christenheit nahtlos in ihre Verkündigung und ihr kirchliches Leben integriert, indem die „Sonne der Gerechtigkeit“ (vgl. Mal 3,20) einen Platz im Jahreskreis der Feste erhielt, und habe gerade durch die Parallelbildung eines christlichen Festes zu einem heidnischen Fest die Integration weiter Teile der Bevölkerung ermöglicht. Anstelle eines überdeutlich christlichen Profils sei der gesellschaftliche Konsens gesucht worden.⁹ Isolation und fundamentalistisches Abgrenzungsbedürfnis seien überwunden worden, Inkulturation heißt das Zauberwort, das überhaupt erst diese Integrationsleistung ermöglicht habe.

Während sich im vierten Jahrhundert erstaunlich wenige Theologen mit der grundsätzlichen Bedeutung dieses Vorgehens beschäftigen – die Entscheidung des Apostels Paulus provozierte das so genannte Apostelkonzil (vgl. Apg. 15,1–29), die Konzilien des vierten Jahrhunderts hatten andere Sorgen –, ist man heute geteilter Meinung. Dieses Vorgehen der Kirchenväter im vierten Jahrhundert wird teils als unproblematischer und pragmatischer Lösungsansatz gesehen¹⁰, teils als Aufgabe eines genuin christlichen Profils gedeutet¹¹. Ist also, so muss bereits an dieser Stelle gefragt werden, ein „gemäßigter Synkretismus“ Teil des Erfolgskonzeptes?

Um den Beweis anzutreten, dass tatsächlich das Erfolgskonzept in der Mäßigung und dem großkirchlichen Ansatz liegt, könnte man auf die nordafrikanischen Donatisten verweisen, die sich ja Anfang des vierten Jahrhunderts abgespalten hatten, weil aus ihrer Sicht ein härteres Vorgehen gegenüber allen Geistlichen nötig gewesen wäre, die während der Verfolgungen in irgendeiner Form einen Kompromiss mit dem Staat gesucht hatten. Die Donatisten lehnten jeglichen Eingriff in kirchliche Angelegenheiten von Seiten des Staates kategorisch ab¹², auch wenn sie anfänglich ein Eingreifen des Staates zu ihren Gunsten gefor-

⁸ Halsberghe (1972).

⁹ Ebd. 171: „Even the reign of Julian and his effects to play off the cult of Helios-Mithras and Christianity against each other, did not amount to more than an intermezzo. Little by little Christianity, the unflinching rival, interpreter of the dogma of the true Invincible Sun and the Sun of Justice, *Sol Iustitiae*, and neighbourly love, triumphed over these human fictions.“ Vgl. auch Rickert (2001) 12: „Der alte Festtagstermin der unbesiegbaren Sonne wurde, wie so vieles aus der Antike, offensichtlich christlich überprägt mit dem Geburtsfest Christi, der Sonne der Gerechtigkeit oder der Sonne des Heils, wie man ihn in Übernahme der antiken Sol-Beinamen nannte.“

¹⁰ Botte (1932) 62: „Dans le cas de la Noël, il n’y a rien d’angoissant: l’Église a voulu opposer à une fête païenne une fête chrétienne.“

¹¹ Bradshaw (1985) 40–41: „Während die frühen Christen sich in Opposition zur Welt sahen und unter Betonung ihres Andersseins jeden Kompromiß mit dem Heidentum und seinen Gebräuchen vermieden, wurde die Kirche im 4. Jh. zu einer öffentlichen Institution in der Welt [. . .]. So fanden z. B. die gewöhnliche Sprache, Form und Metaphorik zeitgenössischer Gebete Eingang in die christliche Liturgie; man begann, Substanzen wie geweihtes Salz und Weihrauch zu verwenden, und übernahm heilige Stätten als Standorte christlicher Kirchen und heidnische Feste als Daten christlicher Feste – mit allen Gefahren des Synkretismus, die eine solche Öffnung mit sich bringen mußte.“

¹² Vgl. den bekannten, bei Optatus (3,3,3 [SC 413,17, Labrousse]) zitierten Ausspruch: *Quid est imperatori cum ecclesia?*

dert hatten. War hier also, so muss man fragen, die donatistische Kirche, die sich selbst als „Kirche der Märtyrer“ sah, die überzeugt war, die reine Überlieferung zu bewahren¹³, von der laxeren Großkirche verdrängt worden, weil diese zwar das Christentum bis zu einem gewissen Grad verwässerte, aber aufgrund von synkretistischen Tendenzen der pagan beeinflussten Bevölkerung des Römischen Reiches sympathischer war und noch dazu aufgrund von Kompromissen mit dem Staat bessere Machtmittel für ihr eigenes Überleben zur Hand hatte?

Auch auf architektonischer Ebene ist dieses Phänomen zu beobachten. Die Kirche, so will es scheinen, integriert den Tempel. Die Teile des antiken Bauwerkes, die sie verwenden kann, werden integriert und einer neuen Bestimmung zugeführt. Der Kult lebt damit am gleichen Ort und mit anderem Inhalt weiter. Fortsetzung und Kontinuität, nicht Diskontinuität und Abgrenzung wären damit die Akzente, die zur Blüte des Christentums im vierten Jahrhundert geführt hätten. Ein gutes Beispiel ist hierfür die Kathedrale von Syrakus: Die Reste eines Tempels der Athene wurden im 7. Jahrhundert in eine Kirche integriert, noch heute tragen die Säulen des Tempels das Dach der Kirche. Und ein griechischer Krater, also ein Mischkrug, der bei den Griechen für profane Feiern eingesetzt worden war (wobei der dort gemischte Wein sicherlich auch für die bei Mählern üblichen Libationen, die Trankopfer zu Beginn oder am Ende des Essens, eingesetzt worden sein dürfte), dient dort seit normannischer Zeit als Taufbecken. Dieses architektonische Gleichnis scheint doch nur eines zu sagen: Auf dem Fundament des Tempels ruht die Kirche, verwurzelt in der Gesellschaft und alles das an Gebäudeteilen verwendend, was Teil des neuen religiösen Bauwerks werden kann. Mit anderen Worten: Eine gelungene Integration paralleler Traditionen und vorchristlicher Überlieferungen scheint also Grundlage des Missionserfolges der Kirche im vierten Jahrhundert gewesen zu sein. Es handelt sich also um einen enormen Erfolg, der mit gewissen Kompromissen erkaufte wurde, Integration ermöglicht Wachstum.

Man kann diese Entwicklung jedoch auch anders deuten – und dies geschah zum Beispiel während der Reformation: Das bestürzende Ergebnis einer Betrachtung des vierten Jahrhunderts ist dann, dass um den Preis der Aufgabe eines pointiert christlichen Profils die Bekehrung weiter Teile der Bevölkerung des Römischen Reiches im vierten Jahrhundert ermöglicht wurde.¹⁴ Massenbekehrungen werden durch Discount-Christen erreicht, der Glaube wird verschleudert und gleichsam die „Perlen den Säuen“ (vgl. Mt 7,6) vorgeworfen. Auf Kosten der Reinheit der Überlieferung wird die Mehrheit der Bevölkerung überzeugt. Dies scheint ein teurer Preis für die herausragende Stellung des Christentums. Manchen erschien er im Nachhinein zu teuer: Entsprechend hart gingen die Reformatoren im 16. und 17. Jahrhundert gegen die Veränderungen vor, die durch diese Öffnung gegenüber der römischen Welt entstanden waren, und so wurde zum Beispiel die Abschaffung des Weihnachtsfestes gefordert und teilweise auch durchgesetzt.¹⁵ Protestantischer Puritanismus war die Antwort auf diese Entwicklung, die ihr theoretisches und praktisches Fundament im vierten Jahrhundert erhalten hatte.

¹³ Vgl. Piétri (1996a) 242: „Das Engagement der sogenannten ‚Donatisten‘ bliebe unverständlich, wollte man unterschätzen, daß es von einer tiefgreifenden Gewißheit getragen wurde: der Überzeugung, das bekennende Volk und bald auch die ‚Kirche der Märtyrer‘ zu verkörpern, den Glauben in seiner ursprünglichen Reinheit zu bewahren.“

¹⁴ Ziegler (1969) 128: „Aus heutiger Sicht wird die Befreiungstat Konstantins mancherorts anders beurteilt, sie wird ein Abfall vom Ideal der Urkirche, ein Sündenfall der Kirche genannt und der Schutz des römischen Staates wird als lästig, betäubend und erdrückend bezeichnet.“

¹⁵ Roll (2003) 462–463.

Im Gegensatz hierzu versuchte gerade die katholische Kirche dieses Wissen um das Wesen der Inkulturation teilweise durch eine Parallelbildung von Festen fruchtbar zu machen. Das Fest „Josefs des Arbeiters“ am 1. Mai kann in diesem Sinn als Versuch gesehen werden, dem sozialistisch bzw. kommunistisch besetzten Termin einen wirksamen Konkurrenten entgegenzusetzen. Diesem christlichen Konkurrenten des „Tages der Arbeit“ war allerdings, was seine Popularität betrifft, kein großer Erfolg beschieden.¹⁶ Und doch hätte es eigentlich, wenn man das historische Vorbild „Weihnachten“ als Vergleich heranzieht, ein großer Erfolg werden müssen.

Im Folgenden soll die These vertreten werden, dass bei einer korrekten Betrachtung der Geschichte offensichtlich gewesen wäre, dass einem derartigen Versuch kein Erfolg beschieden sein konnte. Integration funktionierte bereits im vierten Jahrhundert nicht auf diese Art, und so wäre es mehr als merkwürdig, wenn ihr im 20. Jahrhundert ein Erfolg beschieden gewesen wäre.

2. Geschichte und ihre Deutung am Beispiel des Weihnachtsfestes

Das im vorangehenden gezeichnete Geschichtsbild wird von vielen geteilt, gerade die Parallelen zwischen Sonnwendfest und Weihnachtsfest scheint derart auf der Hand zu liegen, dass ein Einwand schon fast als vernunftwidrig zu gelten hat. Und doch scheint es nötig, einige Fragen aufzuwerfen, die im Rahmen dieser Deutung der geschichtlichen Entwicklung bisher meist zu wenig berücksichtigt worden waren. Eine Herausarbeitung dieser Fragen scheint dann auch eine Akzentverschiebung bei der Deutung der geschichtlichen Entwicklung im vierten Jahrhundert nötig zu machen.

Ein erstes grundsätzliches Problem dieser Deutung der Geschichte scheint zu sein, dass sie eine höchst irenistische Sicht des vierten Jahrhunderts vertritt, die dem weiterhin bestehenden Gegensatz zwischen Christentum und paganer Umwelt nicht gerecht wird. Der harte Gegensatz zwischen Christentum auf der einen Seite und Anhängern anderer Religionen auf der anderen Seite bestand weiterhin fort, man sah sich gegenseitig als „Wahn“¹⁷, und die Versuche unter Julian Apostata¹⁸, der alten Religion wieder Geltung und Einfluss zu verschaffen, waren sicherlich nicht dazu angetan, eine große Bereitschaft bei den Christen zu erzeugen, Elemente nichtchristlicher Traditionen ohne Diskussion in das Christentum zu integrieren. Hinzu kommt sicherlich, dass gerade die Erfahrungen der Christenverfolgungen für das Selbstverständnis des Christentums im vierten Jahrhundert von ganz entscheidender Bedeutung sind. Mehrere Spaltungen sind auf einen unterschiedlichen Umgang mit einer, um es einmal sehr vorsichtig und allgemein auszudrücken, „zu großen Nähe zum Heidentum“ während der Verfolgungen zurückzuführen, es sei nur auf die nordafrikanischen Donatisten oder die ägyptischen Melitianer verwiesen. Sehr hart wird von diesen Gruppierungen eine zu laxen Haltung der „großkirchlichen“¹⁹ Hierarchie in der Frage von

¹⁶ Bieritz (2005) 241: „Ein weiteres Josefsfest führte Pius XII. im Jahre 1955 ein: Am 1. Mai, dem Internationalen Tag der Arbeit und der Arbeiter, soll das Hochfest des *heiligen Josef, des Arbeiters*, begangen werden. Der neue Kalender behält es – in Rang und Bedeutung deutlich reduziert – als nichtgebotenen Gedenktag bei.“

¹⁷ Vgl. Rosen (1997) 128: „Es war üblich, die Religion des Gegners als *μαρία* und *νόσος* zu bezeichnen. Die Heiden belegten damit das Christentum und die Christen das Heidentum.“

¹⁸ Kaiser Julian war Neffe Konstantins des Großen, geboren im Jahr 331 in Konstantinopel. Er war von Dez. 361 bis zu seinem gewaltsamen Tod im Rahmen des Perserfeldzuges († 26.6.363) Kaiser.

¹⁹ Der Begriff der „großkirchlichen“ Hierarchie wird hier in dem Sinn gebraucht, dass diese – im Gegensatz zu den schismatischen Gruppierungen der Donatisten und Melitianer – in Verbindung

Klerikern, die aus ihrer Sicht in den Verfolgungen nicht standhaft genug gewesen waren, kritisiert und zum Anlass für die Spaltung genommen. Diese Situation der Christenheit im vierten Jahrhundert kann nicht genügend betont werden, ist doch gerade angesichts einer solchen Situation eine sehr klare Reflexion über das, was aus nichtchristlichen Überlieferungen und Traditionen in die christliche Überlieferung integriert wird, zu erwarten. Mit anderen Worten: Es wäre zu erwarten, dass jede „heimliche Öffnung“ der Großkirche gegenüber nichtchristlichen Strömungen und Einflüssen eine harte und klare Reaktion von Seiten der Melitianer, Donatisten und ähnlicher Gruppen provoziert hätte.

Auf dem Hintergrund dieser Tatsache ist erstaunlich, dass sich eigentlich sehr wenige Polemiken gegen das „heidnische Treiben“ der Großkirche finden lassen, insofern stellt sich die Frage, ob die Begeisterung über diese „Integrationsleistung“ des Christentums im vierten Jahrhundert nicht von einem falschen Verständnis der historischen Ereignisse ausgeht. Gerade in einer Zeit, in der konkurrierende Gruppierungen um ein möglichst christliches Profil rangen, in der man auch vor Verleumdungen des Gegners nicht zurückschreckte, fällt auf, dass eine entscheidende „Öffnungsmaßnahme“ des Christentums gegenüber der pagan geprägten Gesellschaft – die Einführung des Weihnachtsfestes – nicht weiter kritisiert oder diskutiert wurde, während dieses Fest ein gutes Jahrtausend später als so weit dem Christentum fremd empfunden wurde, dass die Abschaffung des Festes als eine logische Konsequenz empfunden wurde.

3. Weihnachten als Beispiel der Integration

Erstaunlich ist, dass es eigentlich – um es vorsichtig zu sagen – sehr wenige Beispiele für eine direkte Auseinandersetzung des Christentums mit dem im vierten Jahrhundert angeblich weit verbreiteten und tief in der Bevölkerung verwurzelten Fest des „unbesiegtten Sonnengottes“ am 25. Dezember gibt. Eingangs ist zu erwähnen, dass eine der wichtigsten Stellen, die hierfür herangezogen wird (es handelt sich um ein Zitat aus einer Weihnachtspredigt des Augustinus), keinerlei Zeugnis für ein an diesem Tag gefeiertes Sonnwendfest bietet, sondern vielmehr aufgrund der Fehlübersetzung dieser Stelle²⁰ vor allem als Zeugnis der Begeisterung der Wissenschaft für ein paralleles heidnisches Fest am 25. Dezember gesehen werden kann.

Als grundsätzliches Problem darf betrachtet werden, dass dieses Fest um die Mitte des vierten Jahrhundert eingeführt wurde, obwohl zu dieser Zeit von *einer* Kirche aber nicht im mindesten die Rede sein kann. Zerrissen durch die arianischen Wirren, geteilt von Schismen und Parteikämpfen finden sich oftmals mehrere christliche Gruppierungen an einem Ort. Dass damals ausgerechnet ein Geburtsfest Christi, das ein heidnisches Fest zum Anlass gehabt haben soll, in die Kirche gelangt sein könnte, ohne dass es dabei zu scharfen Pole-

mit der „Kirche“ standen; es handelt sich also um die im Konzil von Konstantinopel siegreichen Strömungen; dies bedeutet, dass damit keine Aussage über die tatsächliche Größe dieser Gruppierungen in den verschiedenen kirchlichen Provinzen gesagt wird; selbstverständlich ist bekannt, dass über einen nicht unbeträchtlichen Zeitraum die Donatisten die Mehrheit der nordafrikanischen Christen bildeten; auch werden mit diesem Begriff die arianischen Wirren nicht geleugnet, die „großkirchlichen“ Hierarchien in Ägypten und Nordafrika fanden sich jedoch in Gemeinschaft mit den aus dem Konzil von Konstantinopel als „Kirche“ hervorgegangenen Gruppierungen.

²⁰ Es handelt sich um Aug. s. 186,1 und nicht, wie von Hugo Rahner angegeben, um 196,1; für Übersetzung und Deutung der Stelle als einen eindeutigen Beleg für ein heidnisches Fest, das parallel zum christlichen Weihnachtsfest am 25. Dezember gefeiert wurde, vgl. Rahner (1945) 196; zur Korrektur der irreführenden Übersetzung vgl. Förster (2007) 278.

miken gekommen wäre, darf als ausgeschlossen gelten.²¹ Um so erstaunlicher ist, dass die Feier bzw. Nichtfeier des Weihnachtsfestes zwar ggf. thematisiert wird, dass hierbei jedoch jede Polemik vermieden wird. So feiert zum Beispiel Hieronymus in Bethlehem den 25. Dezember, während die Jerusalemer Tradition den 6. Januar als Geburtsfest Jesu überliefert. In einer Weihnachtspredigt des Hieronymus begegnen die Argumente, die sich auch in zahlreichen anderen Predigten so oder so ähnlich finden lassen: Man ist überzeugt, den richtigen Termin zu feiern, Hieronymus wirft den Jerusalemern, die für sich die Lokalüberlieferung in Anspruch nehmen, vor, dass bei ihnen die Tradition aufgrund der politischen Umstände in der Frühzeit des Christentums abgebrochen sei.²² Gleiches gilt in ähnlicher Weise auch für die berühmte Weihnachtspredigt des Johannes Chrysostomos (gehalten um 386 in Antiochia), der ebenfalls seine Gemeinde überzeugt, dass es der richtige Tag sei, an dem das Geburtsfest Christi gefeiert würde.²³ Gerade weil Augustinus in Konkurrenz zu einer – noch dazu zahlenmäßig zeitweise sehr stark überlegenen²⁴ – Gemeinschaft steht, die sich als Kirche der Märtyrer versteht, ist es nur dann verständlich, dass er sich nicht für die religionsgeschichtliche Parallele zum Weihnachtsfest verteidigen muss, wenn es ein derartiges paralleles heidnisches Fest nicht gab. Die „Kirche der Märtyrer“ hätte doch mit Sicherheit diesen neuen Abfall von der urchristlichen Überlieferung mit aller Gewalt bekämpft.

Der Einwand, es handle sich bei dieser Argumentation um ein reines *argumentum e silentio*, das als solches für eine derart weit gehende Revision der Deutung der Entstehung des Weihnachtsfestes nicht verwendet werden kann, da *argumenta e silentio* mit äußerster Vorsicht zu gebrauchen seien, ist – bei aller Problematik, die den *argumenta e silentio* anhaftet – im konkreten Fall nicht statthaft. Schließlich lässt sich der Gegenbeweis durch ein sehr nahe am 25. Dezember liegendes, nachweislich tief in der Bevölkerung verwurzeltes Fest erbringen: Die Christen standen dem Treiben an den Kalenden des Januar mit äußerster Skepsis gegenüber und suchten, diesem durch Fasten zu begegnen. Wie kann ein Augustinus den 25. Dezember zum Anlass nehmen, vor dem Treiben des 1. Januar zu warnen, wenn er selbst den 25. Dezember als Fest begeht, das eine eindeutige, als abwerbende Konkurrenzveranstaltung unzweifelhaft identifizierbare Parallelbildung zu einem heidnischen Fest darstellt? Immerhin ist, dies wird aus der Kalendenpredigt des Augustinus mehr als deutlich, der 1. Januar für ihn gerade deswegen ein Fasttag, weil an ihm die Heiden

²¹ Vgl. hierzu auch nur Brennecke (1986) 146: „Extreme Feindschaft gegen alles Heidnische zeigt sich besonders bei Märtyrern, die eindeutig der homöischen Tradition zuzurechnen sind. Ein antiheidnischer Zelos, der auch vor Gewalttaten nicht zurückschreckt, scheint geradezu ein Kennzeichen homöischen Märtyrertums zu sein.“

²² Vgl. hierzu Förster (2007) 132ff.

²³ Vgl. hierzu ebd. 164ff.

²⁴ Vgl. hierzu Tengström (1964) 100–101: „Die beiden Kirchen konnten also in der Periode von 383 bis 395 ihre Tätigkeit vermutlich ohne staatlichen Eingriff ausüben. Die Quellen bezeugen für diese Periode, dass die donatistische Kirche die Mehrzahl der nordafrikanischen Christen unter ihre Anhänger rechnete.“ Siehe ferner Willis (1950) 26: „From the beginning of his presbyterate he was faced with the menace of Donatism, which was at its strongest in his own province of Numidia. The efforts of the imperial power to restrain its violence, and forbid its augmentation by rebaptism, had failed, and Donatism was stronger now than ever before.“ Für die Zeit um die Mitte des 4. Jh. siehe Piétri (1996a) 255: „Zu den Zahlenverhältnissen ist dabei mangels Quellen wenig zu sagen; Friends Vermutung einer starken Ausbreitung des Donatismus nach 321 und einer Überflügelung der traditionellen ‚katholischen Kirche‘ ist als wahrscheinlich zu bezeichnen, aber nicht zu belegen.“ Vgl. auch Piétri (1996b) 510: „Als Parmenianus vor Juni 393 plötzlich starb, schienen die Donatisten den Katholiken nach deren eigenem Eingeständnis zahlenmäßig überlegen gewesen zu sein.“

feiern.²⁵ Um es noch einmal anders zu formulieren: Es muss doch selbst für antike Christen unverständlich gewesen sein, dass man das heidnische Fest des 25. Dezember durch ein konkurrierendes christliches Fest bekämpfte, während man als Reaktion auf die heidnischen Feiern des 1. Januar fastete. Dass niemand im vierten Jahrhundert sein Unverständnis für diese scheinbar völlige Inkonsistenz zum Ausdruck bringt, darf als eindeutiges Anzeichen dafür gewertet werden, dass man diese Situation wohl nur so verstehen kann, dass ein weit verbreitetes, tief in der Bevölkerung verwurzeltes heidnisches Sonnwendfest des 25. Dezember den Menschen im vierten Jahrhundert nicht bekannt war.

Die alte, bekannte und auf den ersten Blick vielleicht überzeugende Erklärung für die Entstehung des Weihnachtsfestes aus einem parallelen heidnischen Fest kann nicht erklären, warum die Christen plötzlich die Feier der Geburt Christi begehen, während doch noch kurz vorher Geburtstagsfeiern verpönt waren. Vieles spricht dafür, dass die religiöse Begeisterung der Pilger, die im Heiligen Land die Orte des Lebens und Wirkens Jesu fanden und auch an seinem Geburtsort die biblischen Texte lasen, als Wurzel des Weihnachtsfestes zu sehen ist. Die ersten Feiern, von denen wir wissen, zeugen von einer tiefen Ergriffenheit der Teilnehmer, von einer aktiven Teilnahme der Laien an den Gottesdiensten, die mit dem Fest der Geburt Christi verbunden waren. Derartige Feiern setzen jedoch eindeutig eine tiefe persönliche Frömmigkeit der Gläubigen voraus. Die Deutung Christi mit dem bekannten Prophetenwort von der „Sonne der Gerechtigkeit“ ermöglichte dann zwar die Wahl eines Solstitiums, dies geschah jedoch aus innerchristlichen Motiven und nicht aufgrund einer wie auch immer gearteten Anbiederung an eine vermeintliche heidnische Feier an diesem Tag. Vielmehr scheint das Fehlen einer derartigen angeblich so beliebten Feier überhaupt erst die Besetzung des solaren Termins mit einem christlichen Fest ermöglicht zu haben.

4. *Die Veränderungen des Christentums im vierten Jahrhundert – Vorbild für heute?*

Auch wenn es im ersten Blick wie ein Umweg wirkt, dass man sich der Inkulturation im vierten Jahrhundert als solcher widmet, um hierbei Fragen der modernen Liturgie zu betrachten, so ist doch aufgrund der im vorausgegangen skizzierten Fehler, die bei der Betrachtung dieser Zeit gemacht wurden, ein derartiger Umweg legitim. Man wird festhalten müssen: Die Christen waren viel weniger dem Heidentum zugetan bzw. für pagane Traditionen offen, als dies gemeinhin vermutet wird.²⁶ Vielmehr war vielen Kirchenmännern im ausgehenden vierten und beginnenden fünften Jahrhundert die Nähe des Staates zur Kirche bereits zu groß.²⁷ Bereits die Privilegierung wurde häufig mit Skepsis betrachtet, die Gefahren dieser „Umarmung durch den Staat wurden gesehen“, und gerade deswegen war man in dieser Zeit sehr wachsam, was das Verhältnis christlicher Überlieferung zur umgebenden Umwelt anging – allerdings konnte dann aus späterer Zeit vieles anders gedeutet werden, es sei nur auf die völlig falsche Verbindung hingewiesen, die Beda Venerabilis zwischen einer nordischen Frühjahrsgottheit und dem angelsächsischen Begriff für Ostern

²⁵ Siehe hierzu Förster (2007) 282ff.

²⁶ Vgl. hierzu auch Förster (2008).

²⁷ Baus / Ewig (1999) 92: „Die Kritik kirchlicher Schriftsteller in den religionspolitischen Auseinandersetzungen des 4. Jh. richtet sich nicht gegen den Staat als solchen und nicht gegen die Kaisermacht als solche, sie wendet sich gegen die Eingriffe einzelner ihrer Repräsentanten in den innerkirchlichen Lebensbereich.“

herstellt.²⁸ Damit muss aber auch die Hypothese fallen, dass es besonders die Öffnung für pagane Traditionen war, die dazu führte, dass sich die vielen Neubekehrten in der Kirche zuhause fühlten. Deswegen sollen im Folgenden einige thesenartige Überlegungen bezüglich des Gottesdienstes in den ersten Jahrhunderten präsentiert werden, deren Bedeutung für die Gegenwart sich letztlich von selbst ergibt.

- (1) Ein erstes höchst wichtiges Element für die Christianisierung des Römischen Reiches ist sicherlich die Übersetzung der christlichen Schriften in die jeweilige Landessprache. Es braucht beispielsweise für Ägypten wohl nicht eigens betont zu werden, dass die ersten koptischen Schriften christliche Schriften waren, dass ein Kirchenmann – Schenute von Atripe – bei der Prägung der Sprache von entscheidender Bedeutung war. Ähnliches gilt für zahlreiche andere frühe Übersetzungen, es sei nur auf das Syrische oder auf das Armenische verwiesen.
- (2) Amtsträger wurden wohl eher funktional als „religiös“ bzw. „sakral“ verstanden. Hierfür spricht eindeutig, dass die verwendeten Titel in keiner Weise mit den sakralen Amtsbezeichnungen anderer Kulte in Verbindung gebracht werden können. Vielmehr handelt es sich bei den Begriffen, die im christlichen Bereich verwendet werden, um beschreibende Bezeichnungen für die ausgeübte Tätigkeit. So ist ein Bischof (griech. ἐπίσκοπος) zuerst einmal ein Aufseher, ein Priester – die deutsche Übersetzung dieses Wortes widerspricht aufgrund der sakralen Konnotation des Begriffs dem ursprünglichen griechischen Begriff – (griech. πρεσβύτερος) ist einfach nur ein „Älterer“²⁹, ein Diakon (griech. διάκονος), ist „einer, der dient“. Man könnte selbstverständlich die weiteren Amtsbezeichnungen, die sich belegen lassen, auch noch anführen, es sei nur auf die Subdiakone, die Türsteher, die Vorleser oder die Psalmisten hingewiesen. Auffällig ist, und das kann nicht nachdrücklich genug betont werden, dass alle diese Amtsträger eine Bezeichnung ihres Amtes tragen, die nicht aus dem „sakralen“ Bereich stammt, sondern die vielmehr ihre Funktion innerhalb der Gemeinde betont.
- (3) Die Christen waren vergleichsweise konservativ was „Experimente im kultischen Raum“ anbetrifft. Bilder³⁰ und Instrumentalmusik³¹ wurden nur sehr langsam in die Gottesdienste und ihre Räume integriert. Hierüber könnte man selbstverständlich ganze Abhandlungen schreiben, für den vorliegenden Zweck genügt es jedoch, auf die sehr langsame und mit – teilweise kontroversen – theologischen Auseinandersetzungen verbundene Integration dieser Elemente hinzuweisen. Dass dabei, gerade was die darstellende Kunst betrifft, heute in den verschiedenen christlichen Traditionen unterschiedliche Ansichten existieren – es sei nur auf die völlige Bildlosigkeit der Reformierten oder die orthodoxe Praxis, Gott selbst nicht darzustellen, hingewiesen –, braucht eigentl. nicht eigens erwähnt zu werden.

²⁸ Vgl. hierzu Visonà (1995) 518f: „Deutsch *Ostern*, englisch *Easter* geht auf althochdeutsch *ostara*, altenglisch *éastre* (Morgenstunde) zurück, weist jedoch nicht, wie eine von Beda Venerabilis (de temporum ratione 15) in Umlauf gebrachte Vorstellung annimmt, auf eine heidnische Morgengöttin hin, sondern gibt das lateinische *albae*, *in albis* (im Sinne von „bei Sonnenaufgang“, althochdeutsch „zu den ostarun“) wieder.“

²⁹ Grammatikalisch handelt es sich um den Komparativ des griechischen Wortes πρέσβυς und bezeichnet eine Person, die älter ist als eine andere Person; vgl. hierzu auch Aland / Aland (1988) s.v.

³⁰ Zur Frage des Verhältnisses von Christentum und bildlichen Darstellungen vgl. auch nur Kollwitz (1954); Thümmel (1980); Thümmel (1994).

³¹ Vgl. McKinnon (1994); Gerhards / Kohlhaas (1998).

- (4) Die christliche Liturgie und das liturgische Jahr haben jüdische Wurzeln. In den ersten Jahrhunderten wurde im Rahmen einer „Inkulturation“ des Kirchenjahres der Versuch unternommen, einen fixen Termin für das Osterfest im julianischen Kalender zu verankern. Bereits diesem eher harmlosen Inkulturationsversuch wurde durch das Konzil von Nizäa im Jahr 325 eine Absage erteilt. Bis heute ruht das zentrale christliche Fest auf dem luni-solaren jüdischen Kalender auf.

Wenn man diese Punkte einmal zusammenfasst, so ergeben sich einige grobe Linien, die wohl auch noch heute eine wichtige Bedeutung haben: Biblische wie auch liturgische Texte wurden sehr früh in die einzelnen Sprachen des Römischen Reiches übersetzt, um den Gläubigen eine aktive Teilnahme am Gottesdienst zu ermöglichen. Zumindest im vierten Jahrhundert versuchte man nicht, durch Anbiederung an andere Kulte eine besonders gefällige Version des Christentums zu vermitteln. Vielmehr bedeutete den Menschen der Gottesdienst sehr viel, und vielleicht sollte man eher auf der Ebene der rein formalen Durchführung die Frage aufwerfen, ob nicht oftmals für die einzelnen Gottesdienste mehr Sorgfalt in der Vorbereitung nötig wäre. Wenn man einmal mehr auf Ägypten zurückgreift, so fällt dort auf, dass das koptische Wort für den eucharistischen Gottesdienst gleichzeitig auch als Begriff für „Fest“ Verwendung findet. Gerade deswegen ist heute zu fragen, ob im Zweifel ein würdiger und sorgfältig vorbereiteter Wortgottesdienst am Sonntag dem ursprünglichen Verkündigungsanliegen, das ja immer in der Liturgie mitschwingt, besser zu dienen vermag als der Versuch, sich mit besonders modernen Liedern und Texten anzubiedern, die jedoch gelegentlich religiösen Tiefgang vermissen lassen. In diesem Zusammenhang scheint es berechtigt, Paulus zu zitieren: „Ist aber Christus nicht auferweckt worden, dann ist unsere Verkündigung leer und euer Glaube sinnlos. [. . .] Wenn aber Christus nicht auferweckt worden ist, dann ist euer Glaube nutzlos und ihr seid immer noch in euren Sünden; und auch die in Christus Entschlafenen sind dann verloren. Wenn wir unsere Hoffnung nur in diesem Leben auf Christus gesetzt haben, sind wir erbärmlicher daran als alle anderen Menschen“ (1 Kor 15,14.17–19). Gottes Liebe ist eben nicht nur wie „Gras und Ufer“³², nach christlicher Auffassung geht Gottes Liebe durch den Tod und schenkt die Hoffnung auf Auferstehung. Das ist die zentrale Botschaft jeder eucharistischen Feier. Gerade deswegen ist einerseits Vorsicht bei einer spontanen „Neugestaltung“ liturgischer Texte geboten, gerade deswegen ist es jedoch ebenfalls unmöglich, liturgische Texte als „unveränderlich“ stehen zu lassen, selbst wenn sie unverständlich geworden sind, weil sie sich einer Sprache bedient, die zu weit von der Alltagssprache entfernt ist.

Mit anderen Worten: Der Sieg des Christentums im 4. Jahrhundert erfolgte deswegen, weil sich sehr viele Menschen in dieser Zeit zum Christentum hingezogen fühlten, nicht jedoch, weil das Christentum sich ihnen in besonderer Weise angenähert, ihre Feste nachgebildet und sich im Letzten angebiedert hätte. Der Sieg des Christentums erfolgte auch nicht deswegen, weil das Christentum besonders gute Kontakte zur römischen Regierung unterhalten hätte und dadurch in der Lage gewesen wäre, missliebige Konkurrenten auszuschalten. Die Rücksichtnahme auf das Christentum war vielmehr ab dem zweiten Jahrzehnt des 4. Jahrhunderts politisch opportun. Erst infolge dieser geänderten Situation wurde dann die sich ergebende Position des Christentums dafür ausgenutzt, sich noch besser zu positionieren und Konkurrenten zu schwächen. Ursache und Wirkung sind also anders zu akzentuieren, als dies gerne – v. a. in populären Darstellungen dieses Jahrhunderts – geschieht.

³² So beschreibt der Text der ersten Strophe des in den 70er und 80er Jahren des 20. Jahrhunderts sehr beliebten Liedes „Herr, deine Liebe ist wie Gras und Ufer“ das Besondere der Liebe Gottes.

Hoch gebildete Männer wie Augustinus oder Ambrosius, wie Johannes Chrysostomos und Hieronymus, um nur einige Beispiele zu nennen, standen im vierten und beginnenden fünften Jahrhundert im Dienst der Kirche. Diese Personen, die teilweise sogar vorher wichtige staatliche Ämter bekleidet hatten – Ambrosius, um nur ein Beispiel zu nennen, war immerhin *consularis* (d. h. Provinzstatthalter) der *Aemilia Liguria* mit Sitz in der westlichen Kaiserresidenz Mailand gewesen, bevor er in den Dienst der Kirche trat –, übten gerade aufgrund ihrer Bildung eine große Anziehungskraft auf die Menschen aus.

Aus dieser Analyse der historischen Situation und der damit verbundenen Ablehnung einer weit verbreiteten Deutung des vierten Jahrhunderts, die in der wissenschaftlichen Diskussion sicher auch Gegner finden wird, lassen sich wichtige Hinweise für die Kirche und ihre Liturgie in der Moderne ableiten. Aus dieser Analyse folgt, dass die Krise des Gottesdienstbesuchs Ausdruck für eine tiefere Krise ist, die nicht durch kosmetische Änderungen oder Popularisierungsversuche zu beheben ist. Soziologisch scheint derzeit das Gegenteil von dem stattzufinden, was im vierten Jahrhundert geschah: Das Christentum hat – aus welchen Gründen auch immer³³ – seine Strahlkraft verloren, die Menschen treten in Europa aus den verschiedenen christlichen Kirchen und Gemeinschaften aus. Mit Blick auf das vierte Jahrhundert stellt sich die Frage, ob nicht gerade in einem Jahrhundert, das wie kein anderes vom „lebenslangen Lernen“ geprägt ist, die Fortbildung derer, die im kirchlichen Dienst stehen, für ihre Arbeit heute noch viel wichtiger ist, als dies jemals in der Kirchengeschichte der Fall war. Und so scheint man, bei allem verständlichen Erstaunen darüber, dass manche besonders gestalteten Gottesdienste, die teilweise mit großem Aufwand moderne Musik verwenden und dabei zahlreiche, oftmals junge Menschen anziehen, die Frage nach der Nachhaltigkeit stellen zu müssen. Das Gleichnis von der Aussaat scheint hier mit den Pflanzen, die keine tiefen Wurzeln schlagen³⁴, ein Bild zu bieten, das vielleicht doch zur Vorsicht mahnen sollte, von einer rein äußerlichen Anziehungskraft von Gottesdiensten eine dauerhafte Wirkung zu erwarten, so lange dabei nicht auch die christliche Botschaft in ihrer Fülle vermittelt wird.

Es ist Teil der modernen Religionskritik, dass sie der Kirche vorwirft, dass Glaube nur dem Gefühl verpflichtet sei, dass jedoch gerade denkende Menschen in der Lage sein müssen, die Spannung zwischen der Wirklichkeit dieser Welt und dem Fehlen einer behütenden Macht auszuhalten.³⁵ Gerade hier gilt es den Schatz der Bibel und der altkirchlichen Überlieferung wieder neu für das liturgische Leben fruchtbar zu machen. So nimmt ein koptischer Papyrusbrief in – letztlich sehr modern anmutender Form – das Ringen eines Mönches mit der Schwierigkeit auf, dass er zwar ein herausragendes religiöses Leben führt, dass er aber deswegen trotzdem nicht vor Elend und Krankheit bewahrt wird. In Antwort auf diese sehr persönlichen und existentiellen Fragen des Glaubens verweist ein Kirchenmann, der sich in aller Bescheidenheit nur als „niedrigster Apollo“ bezeichnet, der aber aufgrund der sich in seinem Schreiben zeigenden Bildung mit großer Wahrscheinlichkeit eine Leitungsfunktion innehatte, auf das Buch Hiob: Gutes Leben und herausragende Frömmigkeit

³³ Diese Frage auch nur anzureißen, würde den Rahmen und das Thema des Beitrages sprengen, insofern soll nur das Phänomen konstatiert werden.

³⁴ Vgl. Mk 4,2b–9 und die Auslegung Jesu Mk 4,13–20.

³⁵ Einer der wichtigsten und polemischsten Kritiker des Christentums in diesem Zusammenhang ist sicherlich Richard Dawkins; vgl. auch nur sein prominentes Werk, dem zufolge Glaube eine (letztlich krankhaft) verzerrte Wahrnehmung der Wirklichkeit ist; durch die Projektion der menschlichen Schwäche in eine höhere Macht entstehe erst der Glaube; vgl. Dawkins (2006).

sind keine Lebens- und Gesundheitsversicherung für das Diesseits.³⁶ Die Psalmen zeigen das Ringen mit der Frage, warum oftmals kein augenscheinlicher Zusammenhang zwischen persönlicher Frömmigkeit und den eigenen Lebensumständen herrscht. Und so scheint es gerade die biblische Überlieferung zu sein, die vor einem verkürzten Glauben warnen kann. Auf dem Hintergrund dieser Überlieferung wirkt es merkwürdig, dass Dawkins überhaupt kommentiert, dass sich empirisch kein direkter Wirkungszusammenhang zwischen fürbittem Gebet und Wohlergehen eines Kranken herstellen lässt.³⁷ Auch ihn möchte man auf das Buch Hiob verweisen. Glaube, so lehrt dieses Buch der Bibel, ist kein Tauschhandel für dauernde irdische Wohlfahrt. Gerade weil die Heilige Schrift in besonderer Weise den Schatz religiöser Erfahrung bewahrt, die sehr wohl auch die Erfahrung der Verzweiflung und der Gottesferne einschließt, kann sie auch heute noch Antworten auf die grundsätzlichen Fragen des Menschen geben, gerade deswegen ist ihr und den in den Psalmen als durch die Jahrhunderte gepflegter Schatz der Gebete eine besondere Stellung in der Liturgie einzuräumen.³⁸ Vielleicht ist auch hier der Ort zu erwähnen, dass Kleriker – nicht nur in Ägypten – in byzantinischer Zeit ganze biblische Schriften als Teil ihrer Ausbildung auswendig lernen mussten.³⁹

Was bedeutet dies nun? Nur weil es sich scheinbar – wenn man demographische Studien beachtet – bei den sinkenden Zahlen von Gottesdienstbesuchern um eine Entwicklung handelt, die unausweichlich ist und nicht aufgehalten werden kann, berechtigt dies nicht zum Fatalismus. Grundsätzlich gilt: In der Überlieferung steckt viel Gutes, wir glauben ja, was uns überliefert wurde (vgl. 1 Kor 11, 23). Allerdings wird man einigen Punkten besondere Aufmerksamkeit widmen müssen. Hier ist zum einen die Frage einer zeitgerechten liturgischen Sprache, die den Inhalt des Gefeierten verständlich macht, zu nennen.⁴⁰ Liturgie

³⁶ Für die Edition und einen ausführlichen Kommentar vgl. Förster (2001).

³⁷ Dawkins (2006) 61ff.

³⁸ Siehe auch die Konzilskonstitution *Sacrosanctum Concilium* 51: „Auf daß den Gläubigen der Tisch des Gotteswortes reicher bereitet werde, soll die Schatzkammer der Bibel weiter aufgetan werden [...]“ (zitiert nach Rahner / Vorgrimmler [1989] 69); siehe ferner *Sacrosanctum Concilium* 24: „Von größtem Gewicht für die Liturgiefeier ist die Heilige Schrift. Aus ihr werden nämlich Lesungen vorgetragen und in der Homilie ausgedeutet, aus ihr werden Psalmen gesungen, unter ihrem Anhauch und Antrieb sind liturgische Gebete, Orationen und Gesänge geschaffen worden, und aus ihr empfangen Handlungen und Zeichen ihren Sinn. Um daher Erneuerung, Fortschritt und Anpassung der heiligen Liturgie voranzutreiben, muß jenes innige und lebendige Ergriffensein von der Heiligen Schrift gefördert werden, von dem die ehrwürdige Überlieferung östlicher und westlicher Riten zeugt“ (Rahner / Vorgrimmler [1989] 60f).

³⁹ Schmelz (2002) 55: „Des Weiteren verpflichten sich die neuen Kleriker, ein Evangelium innerhalb von zwei Monaten auswendig zu lernen und es vor dem Bischof aufzusagen. Kenntnis des Kirchenrechts und ausgewählter biblischer Schriften war demnach die theologische Bildung, die ein Kandidat für das Diakonen- oder Priesteramt in der Diözese Hermonthis mitbringen musste. Diese Anforderung entspricht dem Grundbestand des Klerikerwissens in der Alten Kirche. In der Vita des Bischofs Aphou von Oxyrhynchos wird berichtet, er habe von einem Diakon verlangt, 25 Psalmen, zwei Paulusbriefe und Teile eines Evangeliums auswendig zu wissen, von einem Priester, Teile des Deuteronomium, einige Proverbien und einige Stücke aus Jesaja. Can. 2 des Konzils von Nicäa (787) verlangt von einem Bischofskandidaten gute Kenntnis der Schrift und der Kanones; in einer Prüfung vor dem Metropoliten soll dies nachgewiesen werden.“

⁴⁰ Zu diesem, weiterhin aktuellen Anliegen vgl. auch *Sacrosanctum Concilium* 25: „Die liturgischen Bücher sollen baldigst revidiert werden; dazu sollen aus den verschiedenen Gebieten des Erdkreises Fachleute herangezogen und Bischöfe befragt werden.“ (Rahner / Vorgrimmler [1989] 61). Es scheint, dass aufgrund der mit der modernen Technik einhergehenden schnelleren Entwicklung der Sprache kürzere Überarbeitungszyklen vonnöten sind.

muss verstanden werden, damit sie mit innerer Beteiligung mitgefeiert werden kann⁴¹, ein unverständlicher Text kann keine innere Anteilnahme in den Gottesdienstbesuchern hervorrufen. Dies ist sicherlich mehr denn je von großer Bedeutung. Eine einfache Rückkehr zur „sakralen Weihe“ der lateinisch gefeierten Liturgie, der heute wohl fast kein Gläubiger mehr ohne Übersetzung zu folgen vermag, hat doch die Kenntnis des Lateinischen in den vergangenen Jahrzehnten stark abgenommen, scheint hier ebenso unmöglich wie ein ständiger Wechsel der Texte oder eine rein populistische Modernisierung der Formulierungen. Die notwendigen sprachlichen Änderungen müssen vielmehr aus der Verbindung von gelebter Liturgie und Nähe zur Sprache der Gegenwart erwachsen.

Ferner scheint man die Frage der „Pflege“ des Gottesdienstes und des gottesdienstlichen Raumes erwähnen zu müssen. Sie müssen in ihrer Qualität die Bedeutung ausstrahlen, die sie für diejenigen besitzen, die den Gottesdienst feiern. Eine liturgische Erneuerung, die sich das vierte Jahrhundert zum Vorbild nimmt, wird also nicht darauf verzichten können, dass Gottesdienste mit guten, um nicht zu sagen anspruchsvollen Predigten in einer Form gefeiert werden, die den Funken der religiösen Begeisterung überspringen lassen. Musik, Raum und Botschaft müssen sich zu einer Form vereinigen, welche die Gemeinde einlädt, sich zu beteiligen, und es der Gemeinde, und zwar jedem einzelnen Glied der Gemeinde, ermöglicht, mit einer inneren Beteiligung an diesem Gottesdienst teilzunehmen. Wenn man einmal mehr die Liturgie der Geburt Christi im Heiligen Land im vierten Jahrhundert betrachtet, so kannte man damals die Liturgie, an der die ganze Gemeinde teilnahm, und zusätzlich dazu das liturgische Gebet der Mönche.⁴² Hier scheint es doch heute ein weit differenzierteres Bild zu geben, zahlreiche Gottesdienste wenden sich bewusst an ganz besondere Zielgruppen.

Vielleicht ist es gerade mit Blick auf das vierte Jahrhundert an der Zeit, darüber nachzudenken, dass eine Gemeinde aus vielen verschiedenen Gliedern aufgebaut ist, aus Jungen und Alten, aus Gesunden und Kranken, aus Pensionisten, Arbeitnehmern und Arbeitslosen. Gemeinde wächst aus dieser Verschiedenheit, und ein Gemeindegottesdienst muss im Letzten in der Lage sein, diese verschiedenen Gruppen zu erreichen. Insofern ist auch zu fragen, ob es nicht zum einen ein „Zuviel“ der kategorialen Gottesdienste gibt, die zwar in besonderer Weise eine bestimmte Gruppe erreichen wollen, die dabei aber übersehen, dass zahlreiche Gruppen nur Durchgangsstadien im Leben eines Menschen darstellen. Ein Wechsel in eine „andere Kategorie“ bedeutet damit theoretisch auch einen Wechsel des Gottesdienstes, der für die betreffende Person „passt“. Und so sehr es sicherlich richtig ist, dass bestimmte Gottesdienste manche Menschen in besonderer Weise ansprechen, so sehr sollte doch auch die Gefahr gesehen werden, dass dabei dann im Extremfall „Kategorialgemeinden“ entstehen, die letztlich dem Wesen der Pfarrgemeinde als einer Einheit in der Vielfalt widersprechen. Dies stellt gleichzeitig eine Anfrage an die immer wieder zu findende Praxis dar, kategoriale Gottesdienste anstelle des sonntäglichen Gemeindegottesdienstes zu feiern. Immerhin soll gerade der sonntägliche Gottesdienst die gesamte Gemeinde ansprechen und nicht nur einen Teil.

Bei den hier angeführten Anregungen handelt es sich um Überlegungen, die versuchen, die eigene Forschungsarbeit über die Kirchengeschichte des vierten Jahrhunderts für heute

⁴¹ Siehe *Sacrosanctum Concilium* 14: „Die Mutter Kirche wünscht sehr, alle Gläubigen möchten zu der vollen, bewußten und tätigen Teilnahme an den liturgischen Feiern geführt werden, wie sie das Wesen der Liturgie selbst verlangt“ (Rahner / Vorgrimmler [1989] 57).

⁴² Siehe hierzu auch Förster (2007) 129–147.

fruchtbar werden zu lassen. Gerade deswegen handelt es sich um subjektive Eindrücke, die zur Diskussion anregen wollen, die jedoch nicht in der Lage sind, einfache und rasche Lösungen für die heute dringlichen Fragen zu bieten. Gleichzeitig scheint es jedoch so zu sein, dass oftmals gerade die raschen und einfachen Lösungen keine dauerhaften Lösungen sind.

Literaturverzeichnis

- Aland, Kurt / Barbara Aland (Hrsg.) 1988: *Walter Bauer, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*. 6., völlig neu bearb. Aufl. Berlin [u. a.]: de Gruyter.
- Baus, Karl / Eugen Ewig, 1999: *Die Reichskirche nach Konstantin dem Großen. 1. Halbband: Die Kirche von Nikaia bis Chalkedon*. Unveränd. Nachdr. d. Sonderausg. von 1985. Freiburg i. Br.: Herder (Handbuch der Kirchengeschichte 2).
- Bieritz, Karl-Heinrich, 2005: *Das Kirchenjahr. Feste, Gedenk- und Feiertage in Geschichte und Gegenwart*. 7., aktualisierte Aufl. München: Beck.
- Botte, Bernard, 1932: *Les origines de la Noël et de l'Épiphanie. Étude historique*. Louvain: Abbaye Du Mont César (Textes et études liturgiques 1).
- Bradshaw, Paul F., 1985: Art. Gottesdienst IV. Alte Kirche. In: *Theologische Realenzyklopädie* 14, 39–42.
- Brennecke, Hanns Christof, 1986: *Studien zur Geschichte der Homöer. Der Osten bis zum Ende der homöischen Reichskirche*. Tübingen [Habil.].
- Dawkins, Richard, 2006: *The God Delusion*. London [u. a.]: Bantam Press.
- Förster, Hans, 1995: Rez. Selinger, Religionspolitik. In: *biblos* 44, 162–164.
- Förster, Hans, 1999: Rez. Klaus, Antikes Erbe und christlicher Gottesdienst. In: *biblos* 48, 170f.
- Förster, Hans, 2001: Christlicher Trostbrief (P. Harrauer 57). In: Bernhard Palme (Hrsg.), *Wiener Papyri als Festgabe zum 60. Geburtstag von Hermann Harrauer (P. Harrauer)*. Wien: Holzhausen, 207–222.
- Förster, Hans, 2007: *Die Anfänge von Weihnachten und Epiphanias. Eine Anfrage an die Entstehungshypothesen*. Tübingen: Mohr Siebeck (Studien und Texte zu Antike und Christentum 46).
- Förster, Hans, 2008: Mumifizierung von Christen in Ägypten – Eine religionsgeschichtliche Anfrage. In: *Journal of Coptic Studies* 10, 167–182.
- Gerhards, Albert / Emmanuela Kohlhaas, 1998: Art. Musik IV. Musik und Kirche. In: *Lexikon für Theologie und Kirche* 7, 546–550.
- Girardet, Klaus Martin, 2007: Das Christentum im Denken und in der Politik Kaiser Konstantins d. Gr. In: Klaus Martin Girardet (Hrsg.), *Kaiser Konstantin der Grosse. Historische Leistung und Rezeption in Europa*. Bonn: Habelt, 29–53.
- Halsberghe, Gaston H., 1972: *The cult of Sol Invictus*. Leiden: Brill (Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romains 23).
- Klaus, Bernhard, 1998: *Antikes Erbe und christlicher Gottesdienst. Eine kulturgeschichtliche Spurensuche*. Stuttgart: Calwer.
- Kollwitz, Johannes, 1954: Art. Bild III. Christlich. In: *Reallexikon für Antike und Christentum* 2, 318–341.
- Krause, Martin (Hrsg.), 1998: Heidentum, Gnosis und Manichäismus, ägyptische Survivals. In: Martin Krause (Hrsg.), *Ägypten in spätantik-christlicher Zeit. Einführung in die*

- Koptische Kultur*. Wiesbaden: Reichert (Sprachen und Kulturen des christlichen Orients 4) 81–116.
- McKinnon, James W. 1994: Art. Musik und Religion III. In: *Theologische Realenzyklopädie* 23, 1994, 452–457.
- Piepenbrink, Karen, 2005: *Christliche Identität und Assimilation in der Spätantike. Probleme des Christseins in der Reflexion der Zeitgenossen*. Frankfurt/M: Verl. Antike (Studien zur Alten Geschichte 3).
- Piétri, Charles, 1996a: Das Scheitern der kaiserlichen Reichseinheit in Afrika. In: Norbert Brox [u. a.] (Hrsg.), *Die Geschichte des Christentums 2: Das Entstehen der einen Christenheit (250–500)*. Freiburg i. Br.: Herder, 242–270.
- Piétri, Charles, 1996b: Die Schwierigkeiten des neuen Systems im Westen: Der Donatistenstreit (363–420). In: Norbert Brox [u. a.] (Hrsg.), *Die Geschichte des Christentums 2: Das Entstehen der einen Christenheit (250–500)*. Freiburg: Herder, 506–524.
- Rahner, Hugo, 1945: Das christliche Mysterium von Sonne und Mond. In: Hugo Rahner (Hrsg.), *Griechische Mythen in christlicher Deutung. Gesammelte Aufsätze*. Zürich: Rhein-Verl., 125–228.
- Rahner, Karl / Herbert Vorgrimmler, 1989: *Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums*. 21. Aufl. Freiburg: Herder.
- Rickert, Franz, 2001: *Vom Sonnengott zum Krippenfest*. Leipzig: Evang. Verl.-Anst.
- Roll, Susan K., 2003: Weihnachten/Weihnachtsfest/Weihnachtspredigt. I. Geschichte, Theologie und Liturgie. In: *Theologische Realenzyklopädie* 35, 453–468.
- Rosen, Klaus, 1997: Kaiser Julian auf dem Weg vom Christentum zum Heidentum. In: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 40, 126–146.
- Schmelz, Georg, 2002: *Kirchliche Amtsträger im spätantiken Ägypten nach den Aussagen der griechischen und koptischen Papyri und Ostraka*. München [u. a.]: Saur (Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete. Beiheft 13).
- Schnuck, Klaus-Dietrich, 1991: Art. Makkabäer/Makkabäerbücher. In: *Theologische Realenzyklopädie* 21, 736–745.
- Selinger, Reinhard, 1994: *Die Religionspolitik des Kaisers Decius. Anatomie einer Christenverfolgung*. Frankfurt/M.: Lang.
- Tengström, Emin, 1964: *Donatisten und Katholiken. Soziale, wirtschaftliche und politische Aspekte einer nordafrikanischen Kirchenspaltung*. Göteborg: Acta Univ. Gothoburgensis (Studia Graeca et Latina Gothoburgensia 18).
- Thümmel, Hans Georg, 1980: Art. Bilder IV. Alte Kirche. In: *Theologische Realenzyklopädie* 6, 525–531.
- Thümmel, Hans Georg, 1994: Art. Bild III. Historisch-theologisch. In: *Lexikon für Theologie und Kirche* 2, 444–445.
- Visonà, Giuseppe, 1995: Art. Ostern/Osterfest/Osterpredigt I. Geschichte, Theologie, Liturgie. In: *Theologische Realenzyklopädie* 25, 517–530.
- Wanke, Joachim, 2007: „Mit Anstand und Ordnung“ (Betrachtung zu 1 Korinther 14,33b–40; 29. Mai 2008). In: Ulrich Fischer [u. a.] (Hrsg.), *Mit der Bibel durch das Jahr 2008. Ökumenische Bibelauslegungen*. Stuttgart: Kreuz.
- Willis, Geoffrey G., 1950: *Saint Augustine and the Donatist Controversy*. London: SPCK.
- Ziegler, Adolf Wilhelm, 1969: *Religion, Kirche und Staat in Geschichte und Gegenwart. Ein Handbuch. Bd. 1: Geschichte: Vorgeschichte, Altertum, Mittelalter, Neuzeit*. München: Manz.

Michael Worsch, Bregenz

Eucharistie und Imago des Sakralen

(1) Performative Ästhetik im Kontext von Liturgie – szenische und gestische Gestaltungsmittel kennen lernen

In meinem Beitrag stelle ich die leibliche Geste ins Zentrum der liturgischen Zeremonie. Vor dem Hintergrund kulturtheoretischer Überlegungen streiche ich die heilende Bedeutung der rituellen Handlung für den durch Krisen gekennzeichneten Lebensweg des Menschen hervor. Angelehnt an antike Ordnungssysteme lege ich Erkenntnisse aus der Gehirnforschung dar und befürworte den Ausgleich von linker und rechter Gehirnhälfte, in deren Zusammenwirken Sprache und Gefühle zueinander finden.

Abschließende Übungsanleitungen dienen der leiblichen Erfahrung von Wandlung im Rahmen der Theaterarbeit.

Kulturtheoretische Überlegungen zu Ritual und Mythos

Susanne K. Langer, eine Schülerin Cassirers, nennt Symbole „Vehikel für die Vorstellung von Gegenständen“ und Symbolisierung die „wesentliche Tätigkeit des Geistes“. Sie unterscheidet diskursive Symbolik von präsentativer, wobei Letztere als Ganzheiten wirken, weil sie aus ganzen Situationen, aus Szenen hervorgehen und Entwürfe für die Lebenspraxis sind. Präsentative Symbole artikulieren in Form ganzheitlicher Gefüge Situationserlebnisse. Die Weite der bildhaften Formungen sinnlicher Lebensentwürfe überschreite dabei die Reichweite verbalen Begreifens.

In die Mitte der symbolisch gefassten, d. h. artikulierten Situationserlebnisse stellt Langer Ritual und Mythos. Was in Ritual und Mythos ausgedrückt werde, seien nicht einzelne Lebenserfahrungen, sondern Lebenssymbole selbst. Es handle sich um Grundsituationen und in erster Linie um eine Artikulation von Gefühlen. Das Endergebnis solcher Artikulation sei nicht eine einfache Gemütsbewegung, sondern eine komplexe permanente innere Haltung. So bedeute ein regelmäßig geübter Ritus [Gestus] die ständige Wiederholung von Empfindungen gegenüber den ersten und letzten Dingen. „Das Ritual beginnt mit motorischen Haltungen, die, so persönlich sie zunächst auch sein mögen, zugleich veräußerlicht werden und damit allgemein zugänglich werden. Der Mythos hingegen entspringt in der Phantasie“¹. Der Mythos sei der Versuch, die Grundlagen der Identität in Bilder zu fassen, über die Grenzen der rational diskursiven Erkenntnismöglichkeit hinaus. Ritual und Mythos träfen sich in der leiblichen Geste, wo der Mensch selbst Mittel der Darstellung werde. Liturgie ist daher diese Einheit von Ritual und Mythos innerhalb einer religiösen Organisation des Lebens.

Ritual und Mythos in der Feier der Liturgie

Fraglos erkennen wir in den Vorsätzen von Johannes XXIII. einen inneren Zusammenhang von Liturgiereform, Öffnung der Kirche und Eintreten für Religionsfreiheit. So wie es nicht zufällig ist, dass in der Folgezeit Liturgiereform und Demokratisierungstendenzen des Konzils von den Traditionalisten zu dem Vorwurf verknüpft wurden, das Konzil habe die Kirche dem Protestantismus, der Freimaurerei und dem Marxismus ausgeliefert. Tito Casini

¹ Langer (1965) 155 zitiert nach Lorenzer (1984) 34.

hat es in seiner Streitschrift *Die zerrissene Tunika* (1964), die er mit einem Vorwort von Kardinal Bacci veröffentlichte, zumindest so gesehen.

Nun: der emanzipatorische Impuls des Konzils konnte in den Grundzügen der Liturgiereform klar hervortreten: Gläubige sollten aus der Unmündigkeit in den Rang frei Mitwirkender erhoben werden. Artikel 48 der Liturgiekonstitution lautet: „So richtet die Kirche ihre ganze Sorge darauf, dass die Christen diesem Geheimnis des Glaubens nicht wie Außenstehende und stumme Zuschauer beiwohnen; sie sollen vielmehr durch die Riten und Gebete dieses Mysterium wohl verstehen lernen und so die heilige Handlung bewusst, fromm und tätig mitfeiern, sich durch das Wort Gottes formen lassen, am Tisch des Herrenleibes Stärkung finden.“ Im Kommentar zur deutschen Übersetzung von Josef Andreas Jungmann heißt es zusammenfassend: „Soll die christliche Botschaft noch vernommen werden, muss sie mit neuer Deutlichkeit und Klarheit verkündet werden, vor allem in der allsonntäglichen Versammlung der Gläubigen – in der Liturgie“².

Die Liturgiereform spielte eine wichtige Rolle bei der Öffnung der Kirche zur Welt hin, eine Abwendung von der alten autoritären Beherrschung der Gläubigen. Ich sehe mich nicht veranlasst, die demokratische Bedeutung der Reform zureichend einzuschätzen, sondern konzentriere mich im Einstieg zum Thema meines Vortrags auf die Feststellung Johannes XXIII. in seiner Enzyklika *Pacem in Terris*, das Subjekt des Rechtes auf Religionsfreiheit sei nicht die abstrakte Wahrheit, sondern der Mensch in seiner Personwürde. In voller Konsequenz, über die Frage der Religionsfreiheit hinaus, stellt sich damit die sittliche Aufgabe der *Entscheidung über die Verwirklichung der Möglichkeiten eigenen Seins*. Dieser Appell scheint mir in der heutigen Zeit zutreffend, um auf die Imago des Sakralen und die performative Ästhetik der Eucharistie einzugehen. Liturgie ist – aus der Sicht eines Theater Schaffenden – die Darstellung sakraler Bilder in leiblicher Figur zur Verehrung des Numinosen, das Menschen in Bilder und Worte zu fassen versuchen. Worte allein vermögen diese Mystik nicht zu versinnbildlichen. Worte entgleiten in Welterklärungen und belehrende Handlungsanweisungen, wo der sinnbildende Ritus abhanden gekommen ist.

Vergessen wir nicht, der Altar ist der Angelpunkt des sakralen Raums. Der Kirchenbau steht als Symbol für das Ganze der geschichtlich gewordenen Lebensgemeinschaft als Gemeinde. Ritual heißt: körperlich sinnlicher Umgang in Formen kollektiver Symbole, abstrahiert von privatistisch versponnenem Gehabe, welches uns die Medien heute präsentieren. Indem Kirche und Theater kollektive Kulturfelder sind, proklamiere ich die Ziele meiner Aufgabenstellung: Es geht mir um:

- (1) die Organisation menschlicher Bedürfnisse in sinnlichen Symbolen jenseits der Zweckrationalität herrschender Normen und Kapitalverwertungsinteressen;
- (2) geschichtlich gewordene Gesten und Bilder, die nicht aus postmoderner Klischeeproduktion menschlichen Denkens und Fühlens stammen;
- (3) das Beleuchten der Freiräume von Fantasie zwischen den Zeilen verbaler Lebensanweisungen.

Imago als verborgene Ganzheit und repräsentierende Verkörperung

Ich möchte Sie mit zentralen Begriffen vertraut machen, aus denen sich der Titel meines Beitrags zusammensetzt. Schlagen wir im Fremdwörterbuch nach und erkunden den Namen *Imago*, so lesen wir folgende Bedeutungen des Wortes: In der Tiefenpsychologie nach C. G. Jung sowie bei Vertretern der Psychoanalyse wie Melanie Klein, Wilfred Bion, Do-

² Acta Apostolicae Sedis (1964) 53.

nald Winnicott, Jaques Lacan und Heinz Kohut kommt uns der Gebrauch des Wortes *Imago* für ein im Unbewussten existierendes Bild entgegen, welches Handlungen und Lebenseinstellungen bestimmt. In der Biologie bezeichnet *Imago* das fertig ausgebildete, geschlechtsreife Insekt. Im antiken Rom wurde damit die wächserne Totenmaske von Vorfahren, die im Atrium des Hauses zur Ahnenverehrung aufgestellt wurde, benannt. Als *Imago Dei* [Ebenbild Gottes] verkörpert sie die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der christlichen Lehre (vgl. Gen 1,27).

Vergleiche ich diese vier Wortverwendungen, so erhält der Begriff *Imago* zwei Dimensionen, deren Verständnis genauer zu erforschen sich lohnt. Die erste Dimension möchte ich als dem Wissen *verborgene Ganzheit* bezeichnen, die zweite Dimension als *repräsentierende Verkörperung*. Damit ist das Feld der Bedeutungen eingesäumt, und dies gibt eine Ausrichtung zu erkennen, die *vom Ursprung zum Ganzen* weist. Handelt es sich dabei um den Lebensweg auf der Suche nach dem Erlebnis-Ganzen allgemein? Gehen wir im Zusammenhang mit der Erfahrung von Lebenszusammenhängen eine Stufe tiefer, so erkennen und verstehen wir mit dem Begriff *Imago* eine Antwort auf die existentielle Notwendigkeit im Menschen, dem Vergehen und Entstehen von Leben mit Haltung zu begegnen, die aus dem Unvergänglichen Kraft zu beziehen scheint. Die Verwandtschaft der *Imago* mit dem Imaginären kommt nicht von ungefähr, ist aber vom anglo-amerikanischen Begriff *Image* deutlich abzugrenzen. Dem Wort *Imago* wohnt eine beschwörend zauberische Tendenz inne, die dem frühen magischen Weltbild des Menschen zuzuordnen ist.

Das Imaginäre ist eine Sphäre der Fantasie, Zwischenreich des Träumens, Übergangsfeld zwischen dem Lebenden und dem Toten. Diese Ansiedlung kommt nicht von ungefähr, weil der Mensch zeitlebens mit einer tiefen Schmerzerfahrung konfrontiert ist, die sich auch in der Vertreibung aus dem Paradies spiegelt. Aus Gründen, die ich in diesem Zusammenhang nicht weiter erläutern kann, stellt die Trennungsgewalt oder das Erkennen der Individualität eine der größten Herausforderungen für den inneren Halt des Menschen dar. Das Gewahrwerden des einzelnen Für-sich-Seins, begrenzt durch einen eigenen Körper und erfahren als erwachende Subjektivität, worin kein anderes Wesen ist, als das empfundene – dieses eigene Wesen erleben und in seinem Begehren verstehen zu lernen, in seinen Schmerzen und Gefühlen zu ertragen, ist der Ursprung dessen, was wir Psyche nennen.

Menschliche Psyche als Ort der Gotteserfahrung

Psyche verwenden wir in unserem Sprachgebrauch auswechselbar mit dem Begriff Seele. Einer Sprachverwirrung zufolge wurde die Unterscheidung von Plotinus (205–270 n. Chr.) offensichtlich aufgegeben. Für ihn war Gott die Ureinheit, unpersönlich, namenlos, in sich selbst ruhend und absolut schweigend. Durch Veräußerung seiner selbst (*extase*), im *Logos* kenntlich gemacht, sah Plotinus die Beziehung zwischen diesen beiden als Psyche. Die Psychologie sagt heute dazu psychische Repräsentation der Welterfahrung. Er sprach von der menschlichen Seele (*nous*), die in unmittelbarer und intuitiver Weise das Göttliche erkennen kann, wenn Gott „nah-bei“ ist (*parousia*) und vom menschlichen Geist (*psyché*), der nur in einer verstandesmäßigen, diskursiven Weise zu Wissen gelangt. Gott sollte aber nicht in der objektiven Außenwelt gesucht werden, sondern in den Tiefen des eigenen Wesens. Phasen der Anschauung (*theoria*), der Lebenspraxis (*praxe*) und schwierige Phasen der Reinigung (*katharsis*) würden sich dabei ablösen und aufeinander folgen.

Die Imago des Sakralen

An dieser Stelle, zwischen dem Terrain des scheinbar durch empirische Tatsachen und statistische Berechnungen gesicherten Wissens durch die Naturwissenschaften und den

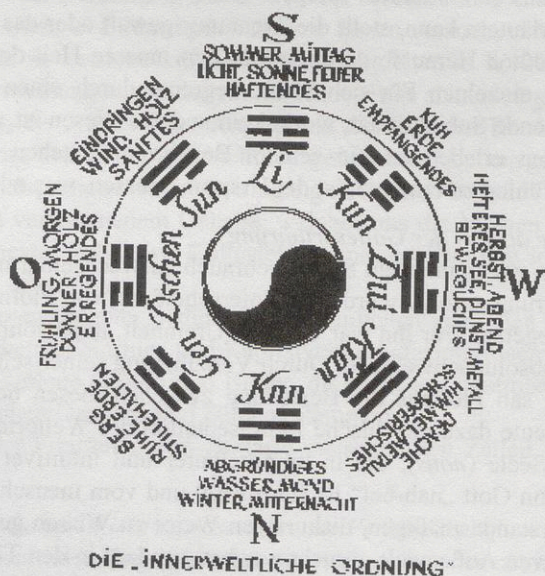
Ozeanen des Empfindens und Träumens, im Wesen durchdrungen von Strömungen des Lebens und in Leidenschaft zum Leben, will ich verweilen und dem Raum geben, was die *Imago des Sakralen* bewirkt und was die *Ästhetik des Performativen* dabei tut. Ich beschäftige mich seit über zwei Jahrzehnten mit dem Wunder des Entstehens, was wiederum für einen schöpferischen Menschen nicht allzu verwunderlich ist.

Ordnungssysteme unterschiedlicher kultureller Epochen vergegenwärtigen uns das große Wandlungsspiel, vermitteln Bilder, die aus tiefen Schichten unseres Seelenlebens stammen und Veränderungen in der Natur entlehnt sind.

Die innerweltliche Ordnung im I Ging

Im I Ging, dem Buch der Wandlungen, gibt es unter den 64 Zeichen eines für den Zustand vor der Vollendung [Feuer und Wasser] und eines für den Zustand nach der Vollendung [Wasser und Feuer]. Das Element Wasser steht für das abgründige Dunkel des formlosen inneren Entstehens, es entspricht dem Chaos und das Element Feuer steht für das Sichtbarwerden durch die Aufwärtsbewegung ins Licht. Es entspricht dem Logos. Das Schöpferische des Himmels vereint Feuer und Wasser, das Element Erde nimmt diese Kräfte empfangend auf und trägt deren Früchte aus.

Das I Ging empfiehlt das Stille-Halten des Elements Berg und das Heiter-Bewegliche des Elements See, um der Unergründlichkeit des Schöpferischen, dem Element Himmel, zu begegnen. Stellen wir uns dieses Spiel der Elemente im Spannungsfeld der Daseinsfülle in Lebensleidenschaft „Vom Ursprung zum Ganzen“ vor und achten wir dabei auf die Bewegung aus der Ruhe in die Aufregung und wieder zur Ruhe [Stille], indem wir sie mit den Kräften des griechisch antiken Kosmos verknüpfen.



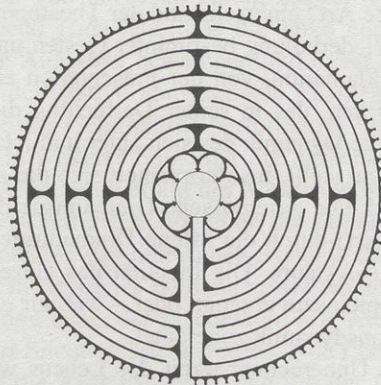
Wir beginnen in der Stille des Bergenden. Dann erwärmt das Erregende des Donners den Körper aus dem Innern. Eros im Osten öffnet uns für die sanft eindringenden Botschaften des Windes, der uns zum Licht des Südens und im Feuer der Begeisterung in das Reich des Sichtbaren bewegt. Holen wir zum Schritt aus, die Dinge der fruchtbringenden Erde in die

Hand zu nehmen. Die Tat zeigt ihre Fruchtbarkeit in dem, wie und was wir ernten. Lösen wir uns von dieser durchdringenden Kraft des Tatendrangs, wenden uns dem See zu, schauen wir in den Abend des Tagwerks, in den Herbst des Lebens und in das Heiter-Bewegliche seines Spiegels, ins Reich des Thanatos, der untergehenden Sonne im Westen, um loszulassen von den Dingen. Nun kehrt die Bewegung in sich zurück und das Schöpferische des Himmels träumt in der Nacht Verborgenes, das zu ergründen, der tiefen Wasser Gefahren im Norden sind. So ist der Traum der Hüter des Schlafes und wir erwarten den Morgen, an dem sich zeigt, was der schöpferische Himmel des Nächstens geträumt haben wird, in der Stille des Bergenden, die uns vertrauen lässt, vielleicht ahnen, wovon wir nichts wissen, weil wir Beinhaltete des großen Beinhaltenden sind.

Wer diese Bewegung gestisch vollzieht, kann erfahren, wie es möglich ist, die für das Denken *verborgene Ganzheit* der *Imago des Sakralen* durch stellvertretende Verkörperung *performativ* zu empfinden. Ich habe ganz bewusst diesen Wandlungszyklus gewählt, weil ich mir nicht anmaße, die Wandlung des heiligen Abendmahls nachzustellen.

Das Labyrinth von Chartres

Nichtsdestoweniger erlaube ich mir als tiefenhermeneutischer Kulturanalytiker die *Imago des Sakralen* nicht allein für die christliche Religion zu reservieren. Ich möchte Ihnen weiterführend nun einen zweiten historischen Bezug anbieten und damit die *performative Ästhetik* im Kontext von Liturgie zur Reflexion anbieten. Das Zeichengebilde kennen wir als das Labyrinth von Chartres und es weist eine Strukturgleichheit mit der „Innerweltlichen Ordnung“ im I Ging auf, die erst durch Begehung auffällt.



Das Chartreser Labyrinth

Als Archetyp des menschlichen Seelenwegs ist das Labyrinth ein integraler Bestandteil der mittelalterlichen Architektur der Zisterzienser, die über Bernhard von Clairvaux auch auf Chartres Einfluss genommen haben. In Chartres entspricht die Lage des Labyrintheingangs genau dem Eingang der Vorgängerkirche von Fulbert. Klappt man es in die dritte Dimension nach oben, so ist es in Lage und Größe genau deckungsgleich mit der Westrose über dem Königsportal. Deshalb verwundert es auch nicht, dass genau am 15. August, also an *Mariä Himmelfahrt*, vom zentralen Fenster des Triptychons die Umrisse der Figur der Maria mit ihren farblichen Schattierungen exakt auf den Boden in das Zentrum des Labyrinths fallen. Das ist gewissermaßen eine Hochzeit von Himmel und Erde. Das Lichte und Transparente des Glases vereinigt sich genau zur richtigen Zeit mit dem Schweren und

Undurchdringlichen des Steins, der dadurch transzendent wird. Insgesamt hat der Weg durch das Labyrinth 34 Drehungen. Nach einem bestimmten Rhythmus wechseln sich Rechts- und Linksdrehungen im Labyrinth ab. Es zeigt sich, dass hier eine genau symmetrische Durchschreitung der Labyrinthhälften vorgesehen ist. Können wir uns eine schönere Form für die Anschauung eines ausgewogenen Wechselwirkungsspiel zwischen linker und rechter Gehirnhälfte vorstellen als dieses anmutige Architekturspiel aus Stein und Licht in unwandelnder Begehung?

Ästhetik des Performativen

Wir sind bei der *Ästhetik des Performativen* angelangt. Der Begriff „performativ“ wurde von John L. Austin Mitte der 50er Jahre des 20. Jh. geprägt. Seiner Theoriebildung des Performativen ging die Erkenntnis voraus, „dass sprachliche Äußerungen nicht nur dem Zweck dienen, einen Sachverhalt zu beschreiben oder eine Tatsache zu behaupten, sondern dass mit ihnen auch Handlungen vollzogen werden“³.

Der gegensätzliche Aspekt zum performativen Akt wäre somit in der deklarativen Prädikation von Sprache zu sehen. Während also Sprache – als logisch rationaler Text – und fertige Werkstruktur (Vor-Schrift) Aussagen über Eigenschaften und Verhältnisse von Dingen macht, ist der Gebrauch von Sprache durch Stimme und Geste ein Akt, der später von der Sprechakttheorie als Sprechhandlung bezeichnet wurde.⁴ Bezogen auf den Kontext Liturgie bedeutet performativ, dass ein Sprechen vor der Gemeinde nicht ein Textvortrag ist, sondern eine wirklichkeitskonstituierende Handlung des Priesters. Ursprünglich verwendete Austin „den Begriff des Performativen ausschließlich im Zusammenhang mit Sprechhandlungen“⁵. Erweitert wurde der Begriff des Performativen durch Querverbindungen zwischen der „Performance Art“ einerseits und der Theateranthropologie⁶ andererseits. Das Hervorbringen und die Wiederholung bestimmter Gesten und Bewegungen lösen sich von der Deklamation und Akklamation, von der Präsentation eines vorgefertigten Textes zum Staunen schaffenden Wirken, das in seiner Darbietung die Vergegenwärtigung des Unvorhersehbaren und damit die Dynamik des sich „hier und jetzt“ – heute – überraschend Ereignenden in den Vordergrund stellt. Insofern nähert sich die *Ästhetik des Performativen* dem Ritual und dem Spektakel. Die geschlossene Dramaturgie der vorgezeigten Handlung wird aufgebrochen (modernisiert) durch die offene Dramaturgie des Involvierens der Anwesenden in die Rolle der Ko-Akteure. Die Identität des Gezeigten ist nicht vollständig vorbestimmt, sondern wird gemeinsam erzeugt, oder – wie wir erkenntnistheoretisch sagen würden – der Selbstorganisationsdynamik zugemutet.

Verschärft ausgedrückt: die Unberechenbarkeit des Lebens wird im performativen Akt der Berechenbarkeit des vorgedachten Werks vorgezogen. Wenngleich ich im Kontext der Liturgie weder zu Spektakel animieren noch für Chaostendenzen plädieren möchte, so sind mir zwei Hinweise aus diesem Paradigmenwechsel in der Kunstszene für unsere Zusammenkunft wichtig.

Erstens verdeutlicht uns das Konzept der Verkörperung – *embodiment* – im Unterschied zum referenziellen Wortvortrag, dass die deklarative Dimension von Text zwar das Nachdenken in Anspruch nimmt, nicht aber so sehr sein Mit-Empfinden. *Ästhesis* heißt im Griechischen „Empfindungsvermögen“ und wir verstehen vielleicht, dass ein ausschließliches

³ Fischer-Lichte (2004) 31.

⁴ Vgl. Searle (1971).

⁵ Fischer-Lichte (2004) 34.

⁶ Vgl. Schechner (1990).

Verständnis von Text als verbale Botschaftsvermittlung zu einem Verblässen des Empfindungsvermögens beiträgt, während hingegen das Ritual und dessen sinnlich „präsentative Symbolik“ Raum für das subjektive Empfinden gewährt.

Zweitens erinnert uns die Dramaturgie von Ritualen an die Wandlung aus einer Krise durch die schöpferische Kraft und den Wagemut zum Aufbruch ins (noch) Unbekannte in ihrer soziologischen Dimension. Dies geschieht im Vertrauen auf den geistig-seelischen Beistand der bereits Eingeweihten und durch das Wohlwollen der Gemeinschaft. Entscheidend am performativen Prozess im Unterschied zum deklarativen Text ist die innere Beteiligung am Handlungsvollzug der Wandlung und im Glauben an das Werden aus dem Vergehen, an das Entstehen, das sich der momentanen Kontrolle entzieht, denn die Erhellung kommt immer aus dem Verborgenen.

Bruch – Krise – Beschwichtigende Handlung – Reintegration



Mögliche Konsequenzen (für die Feier der Liturgie)

Was heißt das für den sogenannten aufgeklärten Menschen der Postmoderne, der noch dazu aus der Betriebsamkeit und Sorge im Alltag schwer abzuholen ist? Die Gehirnforschung liefert uns zunehmend Hinweise, dass die linke und die rechte Hemisphäre der Großhirnrinde verschiedene Aufgaben bewältigen und dabei arbeitsteilig operieren. So ist die linke Gehirnhälfte auf deklarative und rationale [mathematisch logische] Funktionen spezialisiert, während die rechte Gehirnhälfte performative und intuitive [ästhetisch emotionale] Funktionen ausübt. In weiterer Folge hat die Arbeitsteiligkeit Auswirkung auf die Ereignisverarbeitung oder Affektregulierung des Menschen in Hinblick auf seine Erlebnisfähigkeit. Wir kennen inzwischen die Kooperation der Großhirnrinde mit dem limbischen und retikulären System. Innerhalb des limbischen Systems finden wir zwei Verarbeitungssysteme von Erfahrung, ein intrinsisches Belohnungssystem und ein Alarmsystem.

Eine zentrale Stellung nimmt dabei der Mandelkern (die Amygdala) ein, von der aus Gelingen und Scheitern in einer Situation erlebt werden. Nun richtet sich die zentrale Funktion der linken Gehirnhälfte auf die Auseinandersetzung mit der Innenwelt durch Sprache und wird durch Situationen mit Anreizcharakter und belohnenden Aspekten aktiviert. Hingegen übernimmt die rechte Hemisphäre die zentrale Funktion der Auseinandersetzung mit der Außenwelt durch Wachheit und Bewegungswahrnehmung. Sie lauert gewissermaßen auf Gefahren oder gibt Entwarnung. Werden wir durch Stressreize und emotionale Belastungssituationen aversiv (ängstlich ärgerlich), so mobilisieren wir zuerst Flucht oder Kampf im retikulären System. Helfen diese Strategien nicht bei der Bewältigung von Gefahr, Schmerz und Angst, erzeugen wir in der Folge Vermeidungsverhalten und machen dicht. Setzt man diese Aussagen in einem Ordnungssystem zueinander in Bezug, heißt das: wir können gut Aufmerksamkeit leisten, wenn die Umgebung attraktiv bewegt und lebendig nährend scheint, da wir uns anstrengen und Erleichterung in Aussicht steht.

So nutzen wir voll die Möglichkeit, uns über Sprache mit der Innenwelt auseinanderzusetzen, weil wir uns nicht bedroht oder gelangweilt fühlen. Sind wir unter Stress erschöpft

und/oder gelangweilt, geraten wir zuerst in Kampf- oder Fluchtstimmung, dann in Vermeidungsverhalten. Gelangen wir durch Vermeidungsverhalten immer tiefer in Hilflosigkeit und Handlungsunfähigkeit, werden wir verzweifelt und finden keinen Ausweg. Wollen wir uns nun mithilfe der Sprache der Innenwelt zuwenden, werden die Stimmen des Zweifels, der Sorge und des Kammers laut oder wir selbst sprachlos gegenüber unseren Gefühlen und Beziehungen (Alexithymie).

Die *Imago des Sakralen* ist ein unbewusstes Bild vom Seelenfrieden, das für das Ich verborgen ist und dem wir uns über *stellvertretende Verkörperung* nähern, indem wir Behältnisse bilden und finden. Es sind die Kirchen und Tempel für unsere Sorgen und Nöte, Gefäße der Wünsche und Sehnsüchte, wo wir sie rituell wandeln, um gestärkt am eigenen Leib aus der Krise oder Ausweglosigkeit hervorzugehen. Das ist der tiefere Zweck der Rituale: als ein anderer aufzuerstehen, immer wieder neu zu entstehen, gehalten von der tieferen Erfahrung bergender Ganzheit in unserem Kosmos der Liebe, der umfassend und durchdringend ist wie die Architektur einer Kathedrale. Um noch einmal mit den Symbolsystemen westlicher und östlicher Kulturen zu sprechen, die *Imago des Sakralen* ist und bleibt ein unbewusstes Bild, das wir nicht anschauen, denn wir können uns kein Bild von Gott machen. Was wir sinnlich erfassen, sind Analogien, und die *Ästhetik des Performativen* lädt uns dazu ein, Identität im Tun und Handeln immer wieder neu zu erschaffen, indem wir uns den rituellen Prozessen und ihrer Dramaturgie für Transformation anvertrauen.

Neuropsychologisch handelt es sich um den Ausgleich zwischen den Fähigkeiten der linken und der rechten Hemisphäre im Kräftespiel mit dem limbischen und retikulären System. In dieser Wandlung von Schrecken, Schmerz, Angst, Kampf, Flucht, Stress, kurz, in der Transformation von Gewalt, erkennen wir das höhere Potenzial unseres Organismus, in dem uns die *Imago des Sakralen* beinhaltet, sooft wir meinen, alles und uns selbst beinhalten zu müssen.

Ich will damit schließen, dass die *Ästhetik des Performativen* einem Gottes-Dienst dient, wo wir sie als Disziplin auffassen, wie sie von asiatischen Lehren vermittelt wird: als Bereitschaft, das Empfindungsvermögen zu üben, um sich auf das Hier und Jetzt einzulassen in ihrer Daseinsfülle des Erlebnis-Ganzen: in der Präsenz. Die *Imago des Sakralen* wirft ihr Licht nicht auf die Augen, sondern in die geöffneten Herzen. Die Stimme des Herzens spricht performativ. Die Architektur einer Kirche, die Inszenierung der Liturgie sind nur Strukturen, wenn sie nicht von der Stimme und den Gesten der Zeremonie, von der Musik der Sprache und vom Tanz der Blicke auf die inneren Bilder des Empfindens erfüllt sind, um das Schöpferische im Menschen zu wecken, Weinen und Lachen mit der Andacht zu verbinden. Um die heutigen Menschen aus ihrer oftmaligen Erschöpfung der Sinne und ihres Sinnsystems durch die Medien, ihrer Überbeanspruchung durch Versprechungen, man könne alles gewinnen, was man durch Leistung erbringe, abzuholen und sie in den anderen Raum zu führen, in das Zwischenreich der Besinnung auf das Wesentliche, bieten die Gemeinsamkeiten der beiden kollektiven Kulturfelder Theater und Kirche eine Versöhnung mit den Querelen des Alltagslebens und den Prüfungen des inneren Halts durch Lebenskrisen an. Das Theater tut das Seinige, indem es innere Vorgänge sichtbar werden lässt, Bewegungen aus dem Formlosen zur Form körperlich zeigt, Gefühle zur Sprache bringt, Sprache zu den Gefühlen bringt.

Das erwähnte „Annäherungs-Ernährungs-Belohnungssystem“ (Approach System Behavior) bedeutet innerweltliche Erfüllung mit aufbauenden Gefühlen, die das „Selbst“ mit Eigenwert bereichern. Sein Gegenspieler, das „Alarm-Bestrafungs-Vermeidungs-System“ (Inhibition System Behavior), ist der traurige Niederschlag von Schmerzen, Angst und

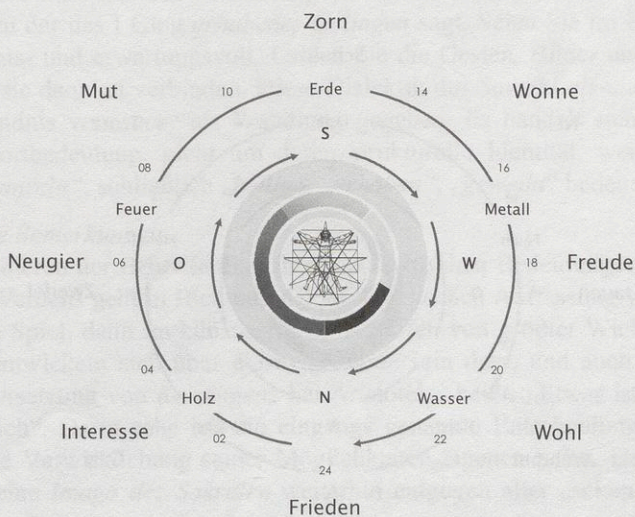
Unterlegenheit in der Lebensgeschichte. Überwiegt dieser „böse“ Gegenspieler, dann wird vieles nicht so recht zum „Guten“ führen. Aber alle Erklärungs- und Rechtfertigungsmodelle der linken Gehirnhälfte helfen nicht, den Verlust an Frieden mit sich selbst auszugleichen. Performative Ästhetik heißt darum auch, die schlechten Gefühle in Bewegtheit zum Ausdruck zu bringen – unter Beteiligung der rechten Gehirnhälfte –, sie zu durchdringen und anzunehmen, um sich mit den Eindringlingen des Übels auszusöhnen und die Kraft der Daseinsfülle wieder zu empfinden, indem wir uns von diesen Eindringlingen reinigen. Das ist die Idee der Katharsis am Theater und in der Therapie, weswegen innere Vorgänge szenisch nach außen – auf die Bühne – entworfen werden, um sie von da aus zu gestalten und verschmerzend neu zu verdauen. In dieser Sicht haben Kunst und Trauerarbeit sehr viel miteinander zu tun. Ich wollte Ihnen diese Gedanken offenlegen, um Ähnlichkeiten mit und Unterschiede zur Liturgie zur Sprache und ins Bewusstsein zu bringen.

Ich hoffe, Ihnen damit Anregungen vermittelt zu haben, die annehmbar für Sie sind. Ich danke Ihnen für Ihre Aufmerksamkeit.

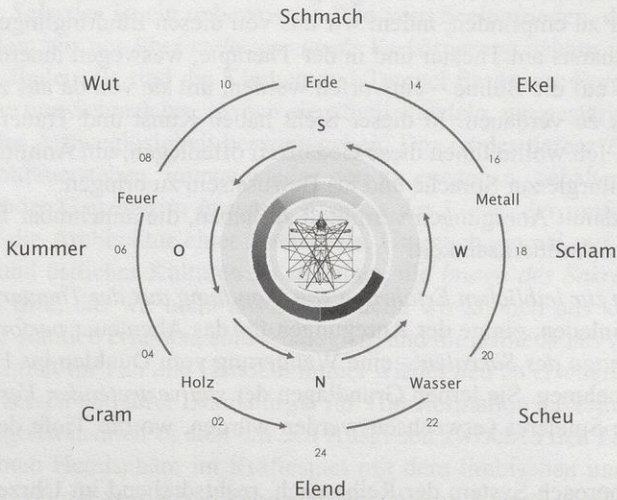
Übungsanleitungen zur leiblichen Erfahrung von Wandlung aus der Theaterarbeit

Ich möchte Sie einladen, einige der Anregungen für das Abenteuer *performative Ästhetik* im Kraftfeld der *Imago des Sakralen* – eine Wanderung vom Dunklen ins Helle, von unten nach oben – aufzunehmen. Sie lernen Grundlagen der *stellvertretenden Verkörperung* kennen, die mit Schau-Spielerei verwechselt werden würden, wo die Tiefe der Verwandlung ungeachtet bliebe.

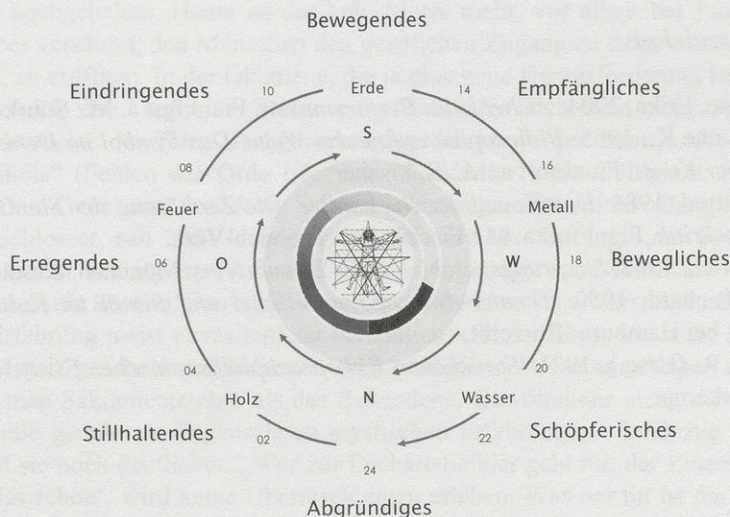
Treten Sie im Approach-System der Reihe nach, rechtsdrehend im Uhrzeigersinn, in die Positionen vom Interesse zum Frieden. Stehen Sie in jeder Position, lassen Sie den Körper (die Gebärde, Geste, Mimik) zeigen, was das Wort sagt (nennt). Malen Sie dazu Bilder oder erfinden Sie affirmative Sätze, die dem Gefühl so viel Ausdruck verleihen, dass es – in ihrer Fantasie – eine Figur in einer Szene wird, zu der es auch ein Gegenüber gibt. Vervollständigen Sie die Szene, indem sie die ganze Beziehungsfigur von Ich und Du als inneres Bild sehen. Sie können diese Szene dann in einen Dialog bringen, zwischen den Figuren (Positionen) wechseln, wieder zeichnen, malen, modellieren, singen, musizieren, tanzen: so wie es ihnen Spaß macht.



Nun tun Sie das Gleiche mit den Positionen im Inhibition-System, linksdrehend und gegen den Uhrzeigersinn von Scheu zu Elend. Sie erkunden die Gebärden, dann die Figuren, dann die Beziehungsfiguren. Vielleicht erfinden Sie Dialoge und, wie oben genannt, vielfältige Ausdrucksformen.



Im letzten Schritt der Arbeit treten Sie mit den inneren Bildern aus der innerweltlichen Ordnung und mit den Gebärden (Gesten) aus dem Approach-System in die Positionen des *Verflixten Dazwischen* und verwandeln innerlich wie äußerlich (körperlich) die Haltung, die zu diesem Ort gehört. Verwandeln Sie diesen Kreislauf der schlimmen Geschichten, üblen Gedanken und schlechten Gefühle durch die Kraft positiven Denkens.



Spielen Sie sich im Sinne eines Erkundungsabenteuers im eigenen Selbst und bleiben Sie stets achtsam für Ihr Selbstempfinden. Sie lernen damit die asiatische Dialektik kennen. Jedes Wesenselement im tageszeitlichen wie im jahreszeitlichen Kreislauf der natürlichen Wandlungsdynamik hat zwei Seiten, die nährend-schützende und die zehrend-gefährdende Seite. Im Unterschied zum abendländischen Denken haben hier alle Dinge eine Doppelnatur. Sie sind das Eine und das Andere zugleich. Die Balance zwischen den Polaritäten ist jene Übung, zu der das I Ging *erhabenes Gelingen* sagt. Seien Sie im Üben nicht unangemessen absichts- und erwartungsvoll. Lassen Sie die Gesten, Bilder und Worte von innen kommen, um sie dann zu verbinden. Diese Dialektik des *Sowohl-als-auch* ist im ursprünglichen Verständnis von *sacer* als Wandlung gegeben. Es handelt sich um eine prozessorientierte Wortbedeutung, nicht um deren strukturelle Identität, weil *sacer* anfänglich „verflucht“, „unrein“, schließlich „heilig“, „erhaben“, „geweiht“ bedeuten kann.

Abschließende Bemerkungen

Dieses Oszillieren der Begriffe über ihrem dialektischen Bedeutungsspiel im performativen Akt des Werdens geht in Richtung der Aristotelischen Auffassung von *Kontingenz*, die im kindlichen Spiel, dann im künstlerischen Schaffen von größter Wichtigkeit ist. Spielen und Lernen entwickeln sich über dieses „Könnte sein dass, und auch ganz anders“. Die wörtliche Übersetzung von *Kontingenz* bei Aristoteles heißt: „Etwas ist weder notwendig, noch unmöglich“. Darin sehe ich die eingangs genannte Entscheidungsfreiheit des Menschen über die Verwirklichung seiner Möglichkeiten eigenen Seins. Und in diesem Sinne verstehe ich eine *Imago des Sakralen* weiterhin entgegen aller „sekundären Personalisie-

„rung transpersonaler Inhalte“⁷ im Bewusstsein als jenes unbewusste Bild vom Anderen, das den Horizont der weltlichen Bilderwelt übersteigt und zugleich diese umfassend durchdringt. Aber wie schon Gott zu Moses auf dem Berg sagte: „Du kannst mein Angesicht nicht schauen, denn kein Mensch bleibt am Leben, der mich schaut“ (Ex 33,20). Er hat damit keine Tötung gemeint, sondern die Abtötung des Lebendigen in der Erstarrung vor dem fixierten Bild.

Literaturverzeichnis

- Fischer-Lichte, Erika, 2004: *Ästhetik des Performativen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Langer, Susanne K., 1965: *Philosophie auf neuem Wege. Das Symbol im Denken, im Ritus und in der Kunst*. Frankfurt a. M.: S. Fischer.
- Lorenzer, Alfred, 1984: *Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik*. Frankfurt a. M.: Fischer-Taschenbuch-Verl.
- Neumann, Erich, 1968: *Ursprungsgeschichte des Bewußtseins*. München: Kindler.
- Schechner, Richard, 1990: *Theater-Anthropologie. Spiel und Ritual im Kulturvergleich*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Searle, John R. (Hrsg.), 1971: *Sprechakte. Ein sprachphilosophischer Essay*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

⁷ Neumann (1968).

Emer. Weihbischof Helmut Krätzl, Wien

Eucharistische Spiritualität

Durch Jahre hindurch haben wir in der katholischen Kirche den Mess-Besuch – ich sage bewusst: Besuch – durch Verweis auf schwere Sünde beim Versäumnis nach außen hin zahlenmäßig hochgehalten. Heute ist das kein Motiv mehr, vor allem bei Jungendlichen. Wir haben aber versäumt, den Menschen den geistlichen Zugang zu dem, was in der Messe gefeiert wird, zu eröffnen. In der Ökumene, die ja eine neue Herausforderung ist, haben wir uns festgefahren in den Fragen, ob Messe mehr Mahl oder doch nicht mehr Opfer ist, wie die Gegenwartsweise des Herrn fachgerecht ausgedrückt werden kann und ob nicht der „defectus ordinis“ (Fehlen des Ordo oder nur fehlerhafter?) die Gültigkeit überhaupt in Frage stellt. Dem Geheimnis der Messe haben wir uns gegenseitig nicht nähergebracht.

Marianne Schlosser, seit 2004 Universitätsprofessorin für Theologie der Spiritualität in Wien, hat in einem Vortrag am 10. Juni 2005 danach gefragt, wie Sakramente Orte mystischer Erfahrung sein können. Das scheint zunächst schwer zu sein. Versteht man doch unter mystischer Erfahrung meist etwas zutiefst Persönliches, Innerliches, wozu die „weiselose“ also „ohne Mittel“ geschehene Meditation dem göttlichen Wesen am ehesten angemessen ist, während man Sakramente eher als das Zuhandene, Gewöhnliche sieht, das niemanden vom Stuhl reißt, gerade als Gegensatz zu mystischen Erfahrungen.¹ In Bezug auf die Eucharistie wird sie noch deutlicher: „Wer zur Eucharistiefeier geht mit der Einstellung: ‚Das kenne ich alles schon‘, wird keine Überraschungen erleben. Was not tut ist die Wiederentdeckung des Mysteriums als *nichtselbstverständlich*. Gottes Geschenke sind nicht ausschöpfbar. Man muss bereit sein, sich davon erschüttern zu lassen. Diese Speise sättigt den, der danach verlangt, nicht aber denjenigen, der nicht nach ihr hungert; ‚denn sie will mit dem Munde heiligen Verlangens empfangen und in Liebe genossen werden‘ (Caterina). Wer des Trostes nicht bedarf, wird ihn nicht empfinden.“²

Ich möchte einen geistlichen Zugang zur Messe aufzeigen – aus ihrem heilsgeschichtlichen Kontext und aus den Symbolen, die darin verwendet werden.

1. Das Mahl der Liebe

Jungen Menschen, besonders Firmlingen, versuche ich den persönlichen Zugang zur Eucharistie über das Motiv der Liebe zu öffnen. Mich berührt das Wort bei Lk 22,14–15: „Als die Stunde gekommen war, begab sich Jesu mit den Aposteln zu Tisch. Und er sagte zu ihnen: Ich habe mich sehr danach gesehnt, vor meinem Leiden dieses Paschamahl mit euch zu essen.“ Das drückt seine Liebe zur Jüngerschaft aus, die er erwählt hat, Liebe offenbar zu allen, auch zum Judas. Das ist Liebe im Abschied. Das gibt dem „Letzten Abendmahl“ die Deutung, dass er auch später in diesem Mahl bei ihnen sein will und wird.

Im Vierten Hochgebet beten wir vor dem Einsetzungsbericht: „Da er die Seinen liebte, liebte er sie bis zur Vollendung.“ Und da lag der Jünger, den Jesus liebte, an seiner Seite, der als einziger noch in aller Ratlosigkeit des angekündigten Verrates Worte findet (vgl. Joh 13,23).

¹ Vgl. Schlosser (2005) 42.

² Ebd. 70.

Besonders deutlich drückt das Johannesevangelium diese Liebe Jesu aus, wenn dort anstatt des Einsetzungsberichtes die Fußwaschung steht. Ich bedenke also: Der Herr neigt sich bei diesem Mahl zu mir, ja kniet vor mir. „Wenn ich dich nicht wasche, hast du keinen Anteil an mir“ (Joh 13,8). Das heißt: Aus Liebe eingeladen, ohne Verdienst, so wie man ist. Wer fernbleibt, hat diese Liebe nicht verstanden oder gar zurückgewiesen.

2. *Gedächtnis und Vermächtnis*

Bei Firmpredigten versuche ich den Jugendlichen das Verständnis der Messe auch vom Vermächtnis Jesu her zu erklären. Ich lade sie ein, an den Abschied eines ganz lieben Menschen zu denken. Dann erzähle ich vom Letzten Abendmahl: Es herrscht eine gedrückte Stimmung. Eine herzinnige Freundschaft scheint zu Ende zu gehen. Was wird aus der faszinierenden Zeit an seiner Seite nun werden? Wenn doch er, wenn doch etwas vom ihm bleiben würde!

Da will Jesus ein Zeichen bleibender Gemeinschaft für die Zukunft setzen, ein Andenken; aber nicht so wie Menschen es tun, ein Bild, einen Gegenstand, sondern sich selbst in einer neuen, wunderbaren Gegenwart. „Nehmt und esst. Das ist mein Leib!“ „Trinkt alle daraus, das ist mein Blut.“ „Tut dies zu meinem Gedächtnis!“ (Lk 22,19). So will Jesus bei ihnen bleiben, im gemeinsamen Mahl, in Brot und Wein, in einer Speise, in der er ganz in sie eingeht, sie *ein* Leib mit ihm werden, vom gleichen Blut mit ihm werden können.

Ob junge Menschen verstehen können, wie ein Freund mit Fleisch und Blut, nicht nur mit einem Song oder Poster ganz unter ihnen bleiben kann? Dass Brot und Wein mehr sind als ein Symbol?

3. *Das Mahl der Entlarvung*

Mitten in diese Abschiedsstimmung kommt beim Abendmahl das vorwurfsvolle Wort: „Amen, amen, das sage ich euch: Einer von euch wird mich verraten“ (Joh 13,21). „Bin ich es etwa Herr?“ fragt einer nach dem anderen (Mt 26,22). Offenbar kann es jeder sein. In dieser Stunde vertrauen sie sich selbst nicht mehr. Die Spannung löst sich als Judas fragt: „Bin ich es etwa, Rabbi“ und er hört: „Du sagst es“ (Mt 26,25).³

4. *Das Mahl und die vielen Mähler*

Unter den verschiedenen Aspekten der Eucharistie fällt jener des Gastmahls am meisten ins Auge.⁴ Aber es wäre eine Verkürzung, ausschließlich an das Letzte Abendmahl zu denken. Eucharistie ist erst zu verstehen im Zusammenhang mit den verschiedenen Mahlgemeinschaften Jesu vor seiner Passion, den „Erscheinungsmählern“ nach seiner Auferstehung und dem Ausblick auf jenes himmlische Mahl, das er einst mit uns allen halten wird.⁵

Beim Mahl zeigt Jesus, wofür er eigentlich gesandt ist: Verlorene in die Heilsgemeinschaft aufzunehmen, das neue Gottesvolk zu versammeln. „Er isst mit Zöllnern und Sündnern!“ wirft man ihm vor.⁶ Ja, er ist zu den Sündern gesandt, nicht zu den Selbst-

³ Vgl. Lies (1990) 31: „Dass gerade Judas im Abendmahlssaal ‚entlarvt‘ wurde, zeigt an, dass die Nähe Christi den Sünder nicht scheut, aber seine Sünde bloßstellt. So auch die sakramentale Eucharistie.“

⁴ Johannes Paul II. (2004) Nr. 15.

⁵ Schneider (1992) 148.

⁶ Mt 9,9–13; Mk 2,13–17; Lk 5,27–32.

Gerechten. Noch deutlicher wird es in der Parabel vom Festmahl bei Lukas (Lk 14,15–24). Von den Geladenen lassen sich viele entschuldigen, wegen Acker, Ochs und Frau. (Heute hört man andere Ausreden!) Da schickt der Herr die Diener aus, die Armen, die Krüppel, die Blinden und die Lahmen von der Straße zu holen. Es waren die Verachteten im Lande. Beim Pharisäermahl (Lk 7,36–50) ist die stadtbekannte Sünderin dabei, die ihm die Füße salbt. Aus lauter Liebe zu Jesus ist sie heimlich gekommen. Jesus verteidigt ihre Anwesenheit. „Ihr sind viele Sünden vergeben, weil sie (mir) so viel Liebe gezeigt hat“ (Lk 7,47).

Das alles macht nachdenklich. Ist Eucharistie ein Mahl der Sünder oder der vorher ganz Gereinigten? Die Gottesdienstkongregation deutet den Bezug von Mahl und Sünde. „Die Eucharistie fördert die Umkehr und reinigt das Herz des reuigen Sünders, der sich seiner eigenen Schwäche bewusst ist und nach Gottes Vergebung verlangt. Dennoch ersetzt sie nicht die sakramentale Beichte, die für die schweren Sünden der einzige ordentliche Weg zur Versöhnung mit Gott und der Kirche ist.“⁷ Der Weltkatechismus sagt: „Die Eucharistie stärkt die Liebe und diese neubelebte Liebe tilgt die lässlichen Sünden.“⁸ Es wird so oft vergessen, dass Eucharistie *ein* Weg zur Sündenvergebung ist, nicht nur Belohnung für „Gerechte“. Vergessen wird auch, dass der Bußritus am Anfang, das Hören der Schrift, der Empfang des stärkenden Brotes tatsächlich Sünden tilgt. Und schon hier drängt sich die Frage auf: Was sind die schweren Sünden, die erst durch Beichte vergeben werden müssen? Zu leichtfertig hat man angenommen, dass ohnehin die meisten von schwerer Sünde belastet und nicht im Gnadenstand sind.

Freilich ist beim Mahl (Mt 22,1–14) die schreckliche Mahnung, nicht ohne hochzeitliches Kleid zu kommen. Obwohl dieses Mahl eschatologisch zu deuten ist, es also um letzte Verurteilung geht, erinnert es an die Mahnung des Paulus: „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“ (1 Kor 11,28f). Es geht nicht um Sünden allgemein, sondern um den Gnadenstand. Wer urteilt darüber? Der Papst nimmt in „*Ecclesia de Eucharistia*“ Bezug: „Das Urteil über den Gnadenstand kommt offensichtlich nur dem Betroffenen zu, wobei es sich hier um eine Gewissensfrage handelt.“ Ist allerdings das äußere Verhalten – so setzt er hinzu – im schwerwiegenden Widerspruch zur moralischen Norm, dann besteht die pastorale Sorgepflicht der Nichtzulassung.⁹ Klingt das nicht wie ein Widerspruch?

Hier drängen sich sehr konkrete Fragen auf, die auch die Spiritualität der Eucharistie betreffen. Wer lädt also eigentlich ein? Wer stößt sich an den Sündern? Wer muss wirklich ausgeschlossen werden? Was ist mit hochzeitlichem Kleid heute gemeint? Müsste man nicht differenzierter über „schwere Sünde“ nachdenken, wenn sie den Ausschluss vom Liebesmahl bewirkt?

Eine eigene Kategorie stellen die *Erscheinungsmähler* dar, wie sie die Evangelien berichten. „Insgesamt lassen die Texte erkennen, dass es bei Mahlgemeinschaften der Jünger zur Erfahrung des Auferstandenen gekommen ist, zur Erfahrung der fortbestehenden Tischgemeinschaft mit dem Erhöhten.“¹⁰

Vielen in unserer Zeit ist Christus oft so ferne. Dem Papst ging es gerade um die Jahrtausendwende darum, den Menschen Christus neu nahe zu bringen, ihnen sein Antlitz zu zei-

⁷ Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung (2004) Nr. 22,2.

⁸ Katechismus der Katholischen Kirche Nr. 1394 mit Berufung auf das Konzil von Trient DS 1638.

⁹ Johannes Paul II. (2003) Nr. 37,2.

¹⁰ Schneider (1992) 148.

gen.¹¹ Die Bischöfe haben 2004 in Mariazell nach Europa hinausgerufen: „Den Menschen Christus zeigen“¹². Christus erkennen am Brotbrechen, dem Auferstandenen begegnen, das wäre die große pastorale Herausforderung des Eucharistischen Jahres.

Das wird aber zur großen Herausforderung unserer Messgestaltung. Wann lassen unsere Messen eine Begegnung mit dem Auferstandenen erleben? Wer erlebt den Sonntag in unseren Gemeinden als „kleinen Ostertag“? Wie soll es aber dann zu einem spirituellen Erlebnis kommen?

5. *Vom Brot der Sklaven zum Brot des Himmels*

„Das Brotbrechen, wie die Eucharistie im Anfang genannt wurde, steht von je her im Mittelpunkt des Lebens der Kirche“ betont der Papst in „*Mane nobiscum*“.¹³ Aber auch hier wird im Eucharistischen Brot zusammengefasst und überhöht, was das Brot in der Heilsgeschichte bedeutet.

Für Lothar Lies ist das Brot das Zeichen der Not und wird zum Zeichen gewandelter Not.¹⁴ Das Brot der Sklaverei. Das Brot als Zeichen des Hungers in der Wüste. Das Brot in der Fremde. Der Wein als Zeichen des gekelterten und geschlagenen Volkes Israel. Brot und berauschender Wein sind so auch Zeichen der Not des Menschen ohne Ordnung und Gesetz, also Zeichen seiner Orientierungslosigkeit. Brot und Wein stehen für die physische Not des Menschen, für den geschundenen und gequälten Menschen selbst.¹⁵ Auch die Paschamahlgaben stellen diese Not in der Geschichte des Volkes dar. Zugleich aber sind Brot und Wein auch die von Jahwe gewandelte Not. Auf welche Not weisen die Gaben heute hin und welche Wandlung erhofft man sich?

Es ist das ungesäuerte Brot, das in der Nacht der Befreiung aus Ägypten zusammen mit dem Lamm hastig gegessen wurde (vgl. Ex 12,8). Es erinnert an das Manna in der Wüste, das der Herr „vom Himmel regnen“ ließ (Ex 16,4). Brot hat den Elija in seiner Todesmattigkeit in der Wüste gestärkt und befähigt, bis zum Berg Horeb zu einer neuen Gotteserfahrung zu gelangen (1 Kön 19,8). Es ist das Brot, mit dem der Herr die große Menschenmenge sättigte (Joh 6,1–15).¹⁶ Und in der Synagoge von Kapharnaum redet Jesus ausführlich über das Brot, das er selber ist. „Ich bin das Brot des Lebens. Wer von diesem Brot isst, wird in Ewigkeit leben“ (Joh 6,48.51).¹⁷

Die Brotrede ist nicht nur eine eucharistische Rede. Jesus ist das Brot des Lebens schlechthin. Brot des Lebens ist er durch sein Wort, durch die Hingabe seines Lebens, durch die Speise, die er uns als Unterpfand für die Ewigkeit hinterlassen hat.

Hier drängen sich mir folgende Fragen auf:

- Ist das eucharistische Brot eher Belohnung oder Quelle der Kraft gerade in der Not?
- Wer braucht wohl am notwendigsten solche „Kraftnahrung“?
- Kann man Menschen, die es brauchen, auf lange davon ausschließen?

¹¹ Johannes Paul II. (2001) Nr. 24–28.

¹² Botschaft der österreichischen Bischöfe 2004 in Mariazell auf dem Mitteleuropäischen Katholikentag Nr. 1.

¹³ Johannes Paul II. (2004) Nr. 3.

¹⁴ Lies (1990) 13.

¹⁵ Ebd. 13.

¹⁶ Vgl. dazu Mt 14,13–21; Mk 6,31–34; Lk 9,10–17.

¹⁷ Vgl. dazu Kasper (2004) bes. die Meditation zu Joh 6 45–54.

6. Die Gegenwart des Herrn

Alles konzentrierte sich auf die Gegenwart des Herrn in den Gestalten von Brot und Wein. Und die Art und Weise, und wie sie „zeitbedingt“ jeweils am besten (apte) ausgedrückt werden kann, ist zum großen Streitpunkt gerade in der Ökumene geworden. Die Liturgiekonstitution spricht aber deutlich von verschiedenen Formen der Gegenwart: Im Brot, im Wort, im Priester und in der betenden Gemeinde.¹⁸

6.1 Gegenwart im Wort¹⁹

Davon spricht schon Hieronymus: „Wir essen das Fleisch und trinken das Blut Christi im Geheimnis (der Eucharistie), aber auch in der Lesung der Heiligen Schrift.“²⁰ Origenes folgert daraus: „Wenn man euch den Leib des Herrn reicht, so hütet ihr ihn mit aller Sorgfalt und Verehrung, damit kein Krümchen auf die Erde falle. Wenn ihr aber so große Sorgfalt anwendet, seinen Leib zu bewahren, wie könnt ihr dann glauben, es sei eine geringere Schuld, das Wort Gottes zu vernachlässigen als seinen Leib?“²¹

Die Konsequenzen daraus sind weitreichend. Wortgottesdienst und Eucharistiefeyer sind ein einziger Kultakt. Den „Herrenleib“ in der Schrift zu verehren bedeutet, den Tisch des Wortes genauso sorgfältig und ehrfürchtig zu bereiten, wie den Tisch des Brotes. Und wo aus Priestermangel an Sonntagen keine Eucharistie gefeiert werden kann, ist es doch eine Versammlung um den „Herrenleib“. (Gibt es schon eine eigene Spiritualität im Hinblick auf Wortgottesfeiern? Sind diese nicht gleichsam eine Herausforderung dazu?)

6.2 Die Gegenwart in den Gestalten von Brot und Wein

Es kann zwei schwere Missverständnisse geben: Das „kapharnaitische“, nämlich seine Gegenwart grob sinnlich, natural zu nehmen, oder nur rein symbolisch. Das sakramentale Verständnis aber meint: „Alles was man äußerlich betasten, sehen und schmecken kann, ist Brot und Wein; doch im Glauben an Jesu Wort wissen wir, dass durch das Wirken des Heiligen Geistes die eigentliche, unseren Sinnen entzogene Wirklichkeit (die das Mittelalter als Substanz bezeichnet hat) nicht mehr Brot und Wein, sondern Leib und Blut Christi ist. Im Sinne der Bibel heißt das: Hier ist „Jesus Christus in seiner Selbsthingabe für uns und in seiner neuen Wirklichkeit als der auferstandene und erhöhte Herr“²².

6.3 Gegenwart in der feiernden Gemeinde

„Gegenwärtig ist er schließlich, wenn die Kirche betet und singt, er, der versprochen hat: ‚Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen‘ (Mt 18,20).“²³

Der große Fortschritt am Konzil war, dass man von einer einseitigen Priesterliturgie wieder zur Feier des ganzen Gottesvolkes gefunden hat. Träger des Gottesdienstes ist der Priester Jesus Christus, aber der „ganze Christus“, aus Haupt und Gliedern, d. h. die ganze mit Christus vereinte Gemeinde (Kirche).²⁴ Daher wünscht die Mutter Kirche sehr, „alle Gläu-

¹⁸ II. Vatikanisches Konzil, Konstitution über die heilige Liturgie „Sacrosanctum Concilium“, Nr. 7.

¹⁹ Vgl. II. Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung „Dei Verbum“, Nr. 21.

²⁰ Hieronymus, Commentarius in Ecclesiasten 3,12.

²¹ Origenes, In Exodum homiliae 13,3.

²² Kasper (2004) 49.

²³ II. Vatikanisches Konzil, Konstitution über die heilige Liturgie „Sacrosanctum Concilium“, Nr. 7,1.

²⁴ Schneider (1992) 133.

bigen möchten zu der vollen, bewussten und tätigen Teilnahme an den liturgischen Feiern geführt werden, wie sie das Wesen der Liturgie selbst verlangt und zu der das christliche Volk kraft der Taufe berechtigt und verpflichtet ist“²⁵. Lateinisch heißt es sogar: „*vi baptismatis ius habet et officium*“. Damit ist die Gemeinde in ihr ursprüngliches Recht und Amt wieder eingesetzt, meinte einmal Theodor Schneider.²⁶

Man soll diese Gegenwartsweisen nicht gegeneinander ausspielen, schon gar nicht dadurch die Gegenwart in den eucharistischen Gestalten relativieren. Aber dem Geheimnis seiner Gegenwart im Brot kommt man umso näher, je mehr die Gegenwart des Herrn in seinem Wort, in der Person dessen, der den priesterlichen Dienst vollzieht, und in der Gemeinde bedacht und „erfahren“ wird, weil alles das erst verdeutlicht, was real in den Gestalten von Brot und Wein zu verehren ist.

7. Opfer

Die Messe als „Opfer“ sehen scheint uns am meisten von der Auffassung der Evangelischen Kirche zu unterscheiden. Der Streit war in der Reformationszeit überaus heftig. Mit bissigen Worten polemisierte Luther gegen den „vermaledeiten Götzendienst“²⁷ des Messopfers. Seine Sorge war – durch manche Entartungen in der Messpraxis nicht unbegründet – das einmalige, heilschaffende Kreuzesgeschehen werde hier durch Menschengemächte entwertet und entleert, insofern hier menschliche Darbringung gleichen Rang beansprucht wie das Kreuzesopfer Jesu.

Der Irrtum entsteht, wenn man den Opfergedanken aus den anderen Religionen übernimmt. Das Priestertum Jesu Christi ist anders. „Hier wird der Kultgedanke ganz entschieden personalisiert: Das Leben ist der Kult, das Sterben wird zum Gottesdienst, die traditionelle Unterscheidung zwischen Priester und Gabe, zwischen Opfernden und Opfer ist aufgehoben. Was sein ganzes Leben entscheidend prägt, kulminiert im Kreuzesgeschehen: Er macht sich selbst zur Gabe.“²⁸ Wenn also vom Opfer am Kreuz oder in der Eucharistie gesprochen wird, dann geht es grundlegend zunächst darum, die Hingabebewegung von Gott zu uns wahrzunehmen, zu empfangen und dafür zu danken.²⁹

Trennt uns dann der Opfergedanke wirklich so von den Lutheranern? Gemeinsam mit ihnen bekennen wir: „Wir feiern das Abendmahl als Lobopfer und Danksagung an Gott, den Vater für alles, was er in Schöpfung, Erlösung und Heiligung für die Welt getan hat und tut. Dieser Dank und dieses Lobopfer schließen ein, dass wir uns Gott hingeben im Gebet und Bekenntnis, im Tun und Leiden und im Dienst am Nächsten“³⁰. Für uns Katholiken ist es aber auch „ein wirkliches Sühnopfer“³¹. Aber kein Opfer *in sich*, neben oder zusätzlich zum Kreuz, sondern Eröffnung des einen sühnenden Opfers Jesu Christi auf die konkrete Gemeinde hin. Und Opfer der Kirche kann die Eucharistie insofern genannt werden, als auch die Christen am Schicksal Jesu Christi teilhaben, getauft auf seinen Tod, *in* und *aus*

²⁵ II. Vatikanisches Konzil, Konstitution über die heilige Liturgie „*Sacrosanctum Concilium*“ Nr. 14.

²⁶ Schneider (1992) 133.

²⁷ Vgl. etwa: Die Schmalkaldischen Artikel, 1537, 2. Teil, 2. Art., zit. nach Schneider (1992) 166, Anm. 45.

²⁸ Schneider (1992) 167.

²⁹ Ebd.

³⁰ Meyer (2003) 64.

³¹ Konzil von Trient, DH 1743.

Christus leben. In dem Maße, wie die Kirche (wir Christen) zum Leib Christi wird, lässt sie sich selbst zur Opferrgabe machen (Röm 12,1) und zum priesterlichen Gottesvolk.

8. Wandlung

Im Lauf der Geschichte ist Wandlung zum Kernbegriff der katholischen Messe geworden, mit möglichen, fast magischen Missverständnissen. Bischof Koch³² erweitert diesen Begriff auf eine fünffache Weise:

8.1 Wandlung des Todes in Liebe

Beim Letzten Abendmahl redet Jesus bewusst von seinem Leib, „der für euch hingegeben wird“ (Lk 22,19). Vorausschauend wird damit die erbärmliche Gewalttat der Menschen, die Kreuzigung, in einen Akt der Hingabe, in einen Akt der Liebe umgewandelt. „Ohne den Tod am Kreuz wären die Abendmahlsworte Jesu letztlich eine Währung ohne Deckung. Umgekehrt aber wäre ohne die Abendmahlsworte Jesu der Kreuzestod eine bloße Hinrichtung, ohne jeden erkennbaren Sinn. Sinn hat der Kreuzestod Jesu vielmehr nur aufgrund der Wandlung des Todes in Liebe von innen her.“³³

8.2 Wandlung von Brot und Wein

Irdisches wird himmlisch! Bei der Speisung der 5000 vermehrt Jesus das Brot aus der schlichten Gabe von fünf Broten und zwei Fischen. „Auch heute braucht Christus unseren Beitrag, um das Wunder seiner Gegenwart wirken zu können.“ Was wir geben, steht aber in keinem Verhältnis zu dem, was aus fünf Broten und zwei Fischen wird. Eucharistie als das Geheimnis der Überbietung. Theresia von Avila sagte: „Gott gibt schon in diesem Leben hundert für eins“³⁴.

8.3 Wandlung des christlichen Lebens

„Das Ziel der Eucharistie ist die Verwandlung der Empfänger in der wahren Communio mit seiner Verwandlung“³⁵. Wie geht das? Das Essen des eucharistischen Brotes ist anders als die Aufnahme alltäglicher Speisen, bei der der Mensch der Stärkere ist, indem er die Speise aufnimmt und sie in seinen Körper assimiliert. Bei der Eucharistie ist Christus der Stärkere und zwar dadurch, dass wir in ihn hinein assimiliert werden und wir eins werden mit ihm und untereinander.

Aufgrund der Auseinandersetzung anlässlich einer gemeinsamen Eucharistiefeier eines katholischen und eines methodistischen Geistlichen in Salzburg im Jahr 2000 beschrieb Superintendent Nausner seine Auffassung von Wandlung: „In der methodistischen Kirche wird weniger die Verwandlung von Brot und Wein erwartet, aber sehr wohl die Verwandlung der Menschen, die am Gottesdienst teilnehmen. In der Epiklese unserer Abendmahlsliturgie heißt es: ‚Gieße deinen Geist über uns aus, die wir hier versammelt sind, und über die Gaben von Brot und Wein. Lass sie für uns Leib und Blut Christi sein, damit wir, erlöst durch sein Blut, für die Welt der Leib Christi sein können. Mache uns durch deinen Geist

³² Koch (2004).

³³ Ebd. 2f.

³⁴ Theresia von Avila, Libro de vida 22,15 zit. bei Koch (2004) 9, Anm. 4.

³⁵ Josef Ratzinger, Eucharistie – Communion – Solidarität: Christus gegenwärtig und wirksam im Sakrament. In: Ders., Unterwegs zu Jesus Christus. Augsburg 2003, 129 zit. bei Koch (2004) 11, Anm. 6.

eins mit Christus, eins miteinander und eins im Dienst für die Welt, bis Christus als letzter Sieger kommt und wir bei seinem himmlischen Festmahl feiern“³⁶.

8.4 Wandlung der Kirche in den Leib Christi

Die vierte Wandlung ist, dass Kirche in den Leib Christi verwandelt wird. Das legt Paulus nahe, wenn er das Wort „Leib Christi“ sowohl für den eucharistischen Leib als auch für die kirchliche Gemeinschaft verwendet (1 Kor 10,16–17). Augustinus hat das auf die Kurzformel gebracht: „Wenn ihr selbst also Leib Christi und seine Glieder seid, dann liegt auf dem eucharistischen Tisch euer eigenes Geheimnis [. . .]. Ihr sollt sein, was ihr seht, und sollt empfangen, was ihr seid.“³⁷

Johannes Paul II. widmet diesem Gedanken in „Ecclesia de Eucharistia“ ein eigenes Kapitel: Die Eucharistie baut die Kirche auf.³⁸ Das zeigt, wie Kirche (auch am Ort) ohne Eucharistie auf Dauer nicht denkbar ist.

Was ist aber dort, wo nur ganz selten Eucharistie gefeiert werden kann?

8.5 Vorwegnahme der endgültigen Verwandlung der Schöpfung

„Und da in jeder Eucharistiefeier das himmlische Hochzeitsmahl der Endzeit vorweggenommen wird, ist die Eucharistie auch die Feier der Vorwegnahme der Vollendung des Menschen und der ganzen Schöpfung.“³⁹ Aber gerade diese eschatologische Spannung unterstreicht die *Weltverantwortung*. Johannes Paul II. mahnte am Beginn des neuen Jahrtausends die Christen, „die Aufgaben ihrer irdischen Bürgerschaft nicht zu vernachlässigen“⁴⁰. Er erinnert an die vielen Probleme, die den Horizont unserer Zeit „verdunkeln“. Er drängt, für den Frieden zu arbeiten, tragfähige Voraussetzungen der Gerechtigkeit und Solidarität zu schaffen, das menschliche Leben von der Empfängnis bis zu seinem natürlichen Ende zu verteidigen.⁴¹ „Den Tod des Herrn zu verkünden ‚bis er kommt‘, bringt für alle Christen die an der Eucharistie teilnehmen, die Verpflichtung mit sich, das Leben zu ‚verwandeln‘, damit es in gewisser Weise ganz ‚eucharistisch‘“⁴² werde. Was könnte, müsste weltverändernd von der Unzahl der Messen ausgehen!

Johannes Chrysostomus konkretisiert dies im Hinblick auf die Gerichtsrede bei Matthäus: „Willst du den Leib des Herrn ehren? Ehre ihn nicht hier im Heiligtum mit Seidenstoffen, um ihn dann draußen zu vernachlässigen, wo er Kälte und Nacktheit erleidet. Was nützt es, wenn der eucharistische Tisch überreich mit goldenen Kelchen bedeckt ist, während Er Hunger leidet? Beginne damit, den Hungrigen zu sättigen, dann verziere den Altar mit dem, was übrig bleibt.“⁴³ Eucharistie, Schule der Weltverantwortung!

9. Die politische Dimension

Daher müsste die Kirche noch viel „politischer“ in ihren Gottesdiensten werden. Die Herausforderung durch das Wort Gottes einerseits, aber andererseits auch die Verpflichtung,

³⁶ H. Nausner, Leserbrief in „Die Furchen“ vom 13.12.2000, S. 7.

³⁷ Augustinus, Sermo 272: PL 38, 1247. Vgl. dazu auch Johannes Paul II. (2003) Nr. 40.

³⁸ Johannes Paul II. (2003) II. Kapitel, 21–25.

³⁹ Koch (2004) 21.

⁴⁰ Johannes Paul II. (2003) Nr. 20,1.

⁴¹ Ebd. 20,2.

⁴² Ebd. 20,3.

⁴³ Johannes Chrysostomus, Homilie über das Matthäusevangelium 50, 3–4: PG 58, 508–509, zit. in: Johannes Paul II. (2003) Nr. 20,3, Anm. 34; vgl. dazu auch Johannes Paul II., Enzyklika *Sollicitudo rei socialis* [30. Dez. 1987] 31.

die aus dem Gedächtnis der Hingabe Jesu an Gott und die Welt in der Eucharistie erfließt, müssten zu einer unvergleichlichen Kraftquelle für die soziale Erneuerung der Welt werden. Benedikt XVI. hält es in seinem Apostolischen Schreiben „*Sacramentum Caritatis*“ für notwendig, die Beziehung zwischen Eucharistie und sozialem Engagement hervorzuheben. Die Gedenkfeier des Opfers Jesu Christi drängt ja, „sich dem Dialog und dem Einsatz für die Gerechtigkeit zu öffnen. Aus diesem Bewusstsein entsteht der Wille, auch die ungerechten Strukturen zu verwandeln, um die Achtung der Würde des Menschen, der nach dem Bild Gottes geschaffen ist, zu gewährleisten“⁴⁴. Der Papst wird noch konkreter, wenn er anlässlich der Eucharistie von der Speise der Wahrheit spricht und dem Elend der Menschen.⁴⁵ Er denkt an die himmelschreiende Ungleichheit der Verhältnisse der Menschen, an die erschütternden Bilder der Flüchtlingslager. Die Speise der Wahrheit drängt uns, „die menschenunwürdigen Situationen anzuprangern“. Und schließlich weist er auf die Soziallehre der Kirche hin: „Das Geheimnis der Eucharistie befähigt und drängt uns zu einem mutigen Einsatz in den Strukturen dieser Welt, um in sie jene Neuheit der Beziehungen hineinzutragen, die im Geschenk Gottes ihre unerschöpfliche Quelle hat.“⁴⁶

Das sind vielleicht die aktuellsten Gedanken im nachsynodalen Schreiben über die Eucharistie, viel wichtiger als so manche rituelle Anmerkungen. Liturgieerneuerung wäre einmal auch aus diesem Gesichtspunkt zu überprüfen und ganz neu zu betreiben, damit das, was in der Liturgie gefeiert wird, tatsächlich zum Frieden und zum Heil der Welt dient.

10. Die Spiritualität des Vorstehers der Eucharistiefeier⁴⁷

Der Altmeister der Liturgiewissenschaft Balthasar Fischer hat sehr ausführlich auch über die Spiritualität bei der Feier der Sakramente gehandelt. Hier sei vor allem auf jene Ausführung hingewiesen, die den Vorsteher der Liturgie betreffen. „Vorsteher“, sagt er bewusst, nicht „Zelebrant“. Sonst könnte man schließen, dass alle anderen nicht zelebrieren.

Allgemein erwartet er vom Vorsteher drei Erfordernisse:

- (1) Dass von ihm Ruhe ausgeht, nach einem Wort von Josef Goldbrunner „die heitere Gelassenheit, die zu einem Fest gehört“.
- (2) Man soll erleben, dass der Vorsteher selber betet und die Versammelten in das Gebet, ja in die Wirklichkeit der Mysterien, hineinziehen will.
- (3) Und der Vorsteher muss sich selber bewusst werden, dass öffentliches Beten nicht gelingen kann, „ohne den Rahmen täglichen persönlichen Gebetes, der bis an die Ränder der liturgischen Feier reicht“.

Eine Quelle für Spiritualität, aber gleichzeitig auch eine Herausforderung dazu ist die zweifache Repräsentanz des Vorstehers: die Repräsentanz Christi, aber auch die Repräsentanz der Gemeinde.

Christusrepräsentanz ist keine eigene, menschliche Leistung, sondern Gabe des durch die Handauflegung und Gebete verliehenen Geistes. Die durch die Erneuerung der Liturgie wieder ins Bewusstsein gerufene Epiklese macht deutlich, dass Konsekration nicht unter dem Vorzeichen der Vollmacht steht, sondern unter der im Namen aller herabzubittenden

⁴⁴ Benedikt XVI. (2007) Nr. 89.

⁴⁵ Vgl. ebd. Nr. 90.

⁴⁶ Ebd. Nr. 91.

⁴⁷ Vgl. Fischer (2000) 131–140.

Gabe. Fischer wagt den Ausdruck, dass Epiklese etwas wie ein Gegengift gegen den Klerikalismus sei.

In der Christusrepräsentation soll sich der Vorsitzende aber auch als erster hineinziehen lassen in die Hingabehaltung Christi und in sein Hinübergehen vom Tod in das Leben. Die Gleichförmigkeit des Zelebranten mit dem eigentlichen Opferpriester kommt, so Rupert von Deutz, in der Salbung der inneren Handflächen mit Chrisam zum Ausdruck. Sie geschehe „propter loca clavorum“, als Erinnerung an die Wundmale, die der verklarte Erlöser noch an seinem Auferstehungsleib getragen hat.

„Es ist klar, dass bei einer solche Sicht des Vorstehers jegliche Routine unmöglich wird: ja jede Art von Banalität und Geschmacklosigkeit hat hier keinen Zutritt mehr.“ Und doch bestimmt die Freude der Erlösten das „Klima“ dieser Feier. „Es ist immerhin bezeichnend, dass man bei diesem ernstesten Tun, das es zwischen Himmel und Erde gibt, von den ersten Anfängen an hat singen wollen.“⁴⁸

Repräsentant der Gemeinde. Gemeint ist dabei nicht in erster Linie die Gesamtkirche, sondern die Mitfeiernden, werden doch in *Lumen Gentium* die um den Altar Versammelten als „ecclesia“ gewertet.⁴⁹ Fischer sieht die Repräsentanz der Gemeinde dreifach⁵⁰:

- (1) In der Aufgabe des „Sammelns“, wie es in der Collecta zum Ausdruck kommt.
- (2) Der Vorsteher muss Raum lassen für den Dienst vielfältiger Repräsentanz der Ekklesia und diese koordinieren.
- (3) Der Vorsteher muss sich in seiner Gebärdensprache als „Ikone der Gemeinde“ wissen, an der man ablesen kann, was es heißt, Eucharistie zu feiern. Es ist die Gebärde der nach oben geöffneten Hände, in die Gott die Gaben hineinlegt, die wir ihm darbringen.

11. Der Sonntag

Herrentag und Herrenmahl gehören von allem Anfang an zusammen. Miteinander bilden sie die Mitte und das Kennzeichen des christlichen Lebens. „Christsein heißt nach einem Wort der frühen Kirche ‚gemäß dem Sonntag leben‘.“⁵¹ Ein anderes Wort aus der Märtyrerkirche sagt: „Wir können nicht leben, ohne den Tag des Herrn zu feiern.“⁵² „⁵³

Die frühen Christen, besonders in der Verfolgung, fanden ihre Identität in der Feier der Eucharistie. Wo finden wir Christen heute unserer Identität, wenn nicht hier?

12. Anbetung

Papst Johannes Paul II. weist oft auf diese Form der Frömmigkeit hin.⁵⁴ Sie soll eine besondere Aufgabe für Pfarren und Ordensgemeinschaften im Jahr der Eucharistie sein.⁵⁵

Es ist gut, die lange Geschichte bis hin zur Anbetung der Eucharistie außerhalb der Messe zu studieren. Josef Weismayer hat dies in einem Vortrag einmal überschrieben: „Von der eucharistischen Reserve zur eucharistischen Anbetung.“⁵⁶

⁴⁸ Ebd. 135.

⁴⁹ II. Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen Gentium“, Nr. 26.

⁵⁰ Fischer (2000) 138f.

⁵¹ Ignatius von Antiochien, An die Magnesier 9,I.

⁵² Zit. bei Johannes Paul II. (1998) Nr. 46.

⁵³ Kasper (2004) 14f.

⁵⁴ Johannes Paul II. (2003) Nr. 25; Johannes Paul II. (2004) Nr. 18,2.

⁵⁵ Johannes Paul II. (2004) Nr. 18.

⁵⁶ Weismayer (2005) 32–36.

Nun ist die eucharistische Anbetung ein spiritueller Schatz der lateinischen Kirche geworden, den die Ostkirche nicht kennt. Anbetung kann zu einer ganz persönlichen Begegnung mit Christus führen und einem in stiller Betrachtung dem unauslotbaren Geheimnis der Eucharistie näher bringen. Johannes Paul II. denkt eine tiefe Verbundenheit in Liebe: „Es ist schön, bei ihm zu verweilen und, wie der Lieblingsjünger an seiner Brust gelehnt (vgl. Joh 13,25), von der unbegrenzten Liebe seines Herzens berührt zu werden.“⁵⁷

Und doch ist auch Folgendes zu beachten:

- (1) Eucharistische Anbetung ist nur eine der Formen der Anbetung. Anbetung gehört zur religiösen Grundhaltung jedes Menschen. Sie ist die Anerkennung der absoluten Erhabenheit und Einzigkeit Gottes und die Anerkennung unserer vollständigen Abhängigkeit von ihm als Geschöpf.⁵⁸ In der ganzen Schöpfung kann Gottes Allgegenwart und Allmacht erkannt und angebetet werden (Röm 1,19f; Pss 104; 136 u. a.). Eucharistische Anbetung soll hinführen zur umfassenden Anbetung Gottes in der Welt.
- (2) Die eucharistische Anbetung muss immer im Zusammenhang mit der Feier der Eucharistie gesehen werden.⁵⁹ Die Gaben wurden ja aufbewahrt, um Kranke und Sterbende an der gefeierten Eucharistie teilnehmen zu lassen.
- (3) Das Auskosten seiner Gegenwart in trauter Abgeschiedenheit darf uns nicht vergessen lassen, dass derselbe Herr in vielfach leidender Gestalt in der Welt auf uns wartet.

Schlussbemerkung

Heute gibt es die berechtigte Sorge, das Eucharistische Mahl könnte seines letzten Sinnes entleert zu einem recht irdischen Zeichen der Gemeinschaft werden. Es mehren sich auch die Anzeichen, dass die Ehrfurcht vor den heiligen Gestalten abnimmt. Man glaubt nun, „Haltungsvorschriften“ könnten dies rückgängig machen, wie knien bei der Kommunion, Mundkommunion etc. Oder aber: Man forciert die Anbetung außerhalb der Messe, um daran den Grad der Frömmigkeit zu messen.

Was Eucharistie ihrem Wesen nach ist, muss viel tiefer erfasst werden. Es braucht eine vertiefte Spiritualität, die den Einzelnen hinführt zum einmaligen Mysterium und vor allem zu einer ganz persönlichen Begegnung mit dem Auferstandenen, den er am Brotbrechen freudig wiedererkennen soll.

Literaturverzeichnis

- Benedikt XVI., 2007: *Nachsynodales Apostolisches Schreiben „Sacramentum Caritatis“* [22. Februar 2007]. Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 177).
- Fischer, Balthasar, 2000: *Frömmigkeit der Kirche. Gesammelte Studien zur christlichen Spiritualität*. Hrsg. Albert Gerhards. Bonn [u. a.]: Borengässer.
- Johannes Paul II., 1998: *Apostolisches Schreiben „Dies Domini“* [31. Mai 1998]. Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 133).

⁵⁷ Johannes Paul II. (2003) Nr. 25,2.

⁵⁸ Vgl. dazu Anbetung in: Schütz (1988) 40ff.

⁵⁹ Vgl. Johannes Paul II. (2003) Nr. 25,1.

- Johannes Paul II., 2001: *Apostolisches Schreiben ‚Novo millennio ineunte‘* [6. Januar 2001]. Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 150).
- Johannes Paul II., 2003: *Enzyklika ‚Ecclesia de Eucharistia‘* [17. April 2003]. Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 159).
- Johannes Paul II., 2004: *Apostolisches Schreiben ‚Mane nobiscum Domine‘* [7. Oktober 2004]. Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 167).
- Kasper, Walter, 2004: *Sakrament der Einheit. Eucharistie und Kirche*. Freiburg i. Br.: Herder.
- Koch, Kurt, 2004: *Geheimnis der Eucharistischen Wandlungen. Meditation zum Jahr der Eucharistie 2005*. Sonderdruck. Solothurn: Bischöfl. Ordinariat.
- Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung, 2004: *Das Jahr der Eucharistie. Empfehlungen und Vorschläge* [15. Okt. 2004]. In: Johannes Paul II., 2004: *Apostolisches Schreiben ‚Mane nobiscum Domine‘* [7. Oktober 2004]. Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 167) 25–72.
- Lies, Lothar, 1990: *Sich auf Christus einlassen . . . in Messe und Anbetung*. Würzburg: Echter.
- Meyer, Harding, 2003: Der Ertrag der Erörterungen und Klärung kontroverser Aspekte im Verständnis und Praxis von Abendmahl/Eucharistie durch den ökumenischen Dialog. In: Johannes Brosseder / Hans-Georg Link (Hrsg.), *Eucharistische Gastfreundschaft. Ein Plädoyer evangelischer und katholischer Theologen*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener-Verl.-Haus, 61–84.
- Schlosser, Marianne (Hrsg.), 2005: *Eucharistie. Quelle und Höhepunkt des geistlichen Lebens*. Köln: Patristisches Zentrum Koinonia – Oriens e.V. (Editio cardo 131).
- Schneider, Theodor, 1992: *Zeichen der Nähe Gottes. Grundriss der Sakramententheologie*. 6. Aufl. Mainz: Matthias-Grünwald-Verl.
- Schütz, Christian (Hrsg.), 1988: *Praktisches Lexikon der Spiritualität*. Freiburg i. Br.: Herder.
- Weismayer, Josef, 2005: Eucharistische Frömmigkeit im Wandel der Zeit. In: Marianne Schlosser (Hrsg.), *Eucharistie. Quelle und Höhepunkt des geistlichen Lebens*. Köln: Patristisches Zentrum Koinonia – Oriens e.V. (Editio cardo 131) 32–36.

Gesprächskreise

Außer den unten angeführten Berichten fanden noch Gesprächskreise zu folgenden Themen statt: Beteiligung der Gemeinde bei der Gabenbereitung; Zusätzliches in die Messfeier hineingepackt; Berühren, nicht belehren – Provokation Jugendgottesdienst.

Hubert Lenz, Nenzing

Beteiligung durch Akklamationen im Hochgebet

Liturgie entwickelt sich laufend. Immer wieder gibt es (kleine) Riten, die zwar nicht offiziell im Messbuch vorgesehen sind, aber von mehreren Pfarren praktiziert werden. So kann man hin und wieder erleben, dass das Halleluja nicht nur vor dem Evangelium gesungen wird, sondern auch danach noch einmal. Das wird nicht gemacht, damit das Evangelium musikalisch schön eingerahmt ist, sondern das Halleluja ist ja der Begleitgesang für die Evangeliumsprozession. So ist es sinnvoll – wenn das Evangeliar nicht auf dem Ambo liegen bleibt – das Halleluja auch beim Zurücktragen des Evangeliars nochmals zu singen.

Ähnliches geschieht beim Hochgebet. Immer mehr Pfarren singen auch beim Hochgebet Akklamationen. Bei den Hochgebeten für Messfeiern mit Kindern ist dies ja offiziell vorgesehen. Auch bei der Papstmesse 1998 in Wien wurden Akklamationen gesungen. Mehrere Gründe sprechen für die Beteiligung der Gemeinde beim Hochgebet durch Akklamationen: Theologisch gesehen möchte ich an die Liturgiekonstitution erinnern, wo es im Kapitel 48 heißt: „Die Christen [. . .] sollen Gott danksagen und die unbefleckte Opfergabe darbringen, nicht nur durch die Hände des Priesters, sondern auch gemeinsam mit ihm und dadurch sich selber darbringen lernen.“ Durch die Beteiligung der Gemeinde durch Akklamationen wird deutlicher, dass der Priester das Hochgebet nicht nur „für“, sondern auch „zusammen mit“ der Gemeinde vollzieht. Überdies ist auch anzumerken, dass der Wortgottesdienst oft sehr gestaltet wird, wogegen der Eucharistieeil dagegen fast „langweilig“ wirkt. Die Akklamationen lockern das Hochgebet auf. Man könnte dagegen halten, es zerstört die Einheit des Hochgebetes. Dies ist aber bei einer Konzelebration auch nicht gegeben, wenn einzelne Teile von anderen Priestern vorgetragen werden.

In meiner Pfarre praktizieren wir diese Akklamationen schon länger. Vor allem verwenden wir die Akklamation „Dir sei Preis und Dank und Ehre“ von Pfr. Forsthuber, die ja auch bei der Papstmesse 1998 verwendet wurde. Wir wechseln aber auch ab. So verwenden wir in an Weihnachten den Ruf „Kommt, lasset uns anbeten“ (Kehrvers von GL 143) und an Ostern GL 233,3. Es eignen sich auch die (verlängerten) Amen-Rufe, die es für den Schluss des Hochgebetes gibt.

Zum Schluss möchte ich noch hinweisen, dass auch bei anderen (nichteucharistischen) „Hochgebeten“ die Gemeinde sich durch Akklamationen beteiligen kann und soll. Bei den (alternativen) Taufwasserweihen im neuen Taufrituale ist das sogar schon vorgesehen. Aber auch bei anderen Hochgebeten wäre es möglich wie z.B. bei der Weihe und Segnung der Heiligen Öle, bei Lichtpräfationen in der Vesper, beim Trauungssegen, usw. Es ist zu wünschen, dass sich die Gemeinde überhaupt mehr durch Akklamationen an der Feier des Gottesdienstes beteiligt und damit dem Wunsch des Konzils nach der aktiven Teilnahme aller noch mehr entspricht.

Liborius Olaf Lumma, Innsbruck

Lobpreis der Gemeinde während der Kommunion

Der Titel des Workshops erwies sich als klärungsbedürftig: Unter der Überschrift „Lobpreis der Gemeinde während der Kommunion“ ging es nicht um das oft so bezeichnete „Danklied“, das die neue Grundordnung des Römischen Messbuchs (GORM) in Artikel 88 näher definiert als „ein Psalm, ein anderes Loblied oder ein Hymnus“, der *nach* der Kommunion von der ganzen Gemeinde gesungen werden kann (derzeit noch – inhaltlich identisch – geregelt in AEM 56j). Thema war vielmehr die Communio, also der in den liturgischen Büchern eigens notierte, jedem Messformular eigene Kommuniongesang, der seinen genuinen Platz *während* der Kommunion hat und sachlich nicht mit dem oben genannten „Danklied“ verwechselt werden darf.

Die Communio ist ab dem 4. Jahrhundert in verschiedenen Formen überliefert. Die in ihrer Gestaltung einfachste Form ist der von einem Kantor gesungene Psalm (laut antiken Quellen oft Ps 34[33] oder Ps 145[144]), in den die Gemeinde mit einem dem jeweiligen Psalm entnommenen Kehrvers responsorial einstimmen konnte. Überliefert sind hier etwa Ps 34(33),9: „Kostet und seht, wie köstlich der Herr ist“, und Ps 145(144),15: „Aller Augen warten auf dich, und du gibst ihnen Speise zur rechten Zeit“: Verse, die bereits andeuten, wie im Vollzug der Communio eine Brücke geschlagen wird zwischen liturgischem Tun der Kirche und biblischer Glaubensquelle. Beide werden bewusst aufeinander bezogen und erhellen einander.

Die komplexeste Form ist die im gregorianischen Choral für jeden Text individuell kunstvoll auskomponierte (und damit rhetorisch interpretierte), meist nur aus einem oder zwei biblischen Versen bestehende Communio-Antiphon (in der Regel psalmogen oder neutestamentlich), hinter der dann der eigentliche Kommunionpsalm in den Hintergrund tritt.

Faktisch führt die Communio seit Jahrhunderten ein Schattendasein: Nach ihrer Blütezeit, in der die Gläubigen hörend oder mitsingend Anteil hatten an diesem Gesang, verkümmerte die Communio zu einem nur noch vom Zelebranten – gar leise – gelesenen „Kommunionvers“, ohne prägende Wirkung auf die feiernde Gemeinde, unter der nur wenige Interessierte durch privates Studium überhaupt Kenntnis von der Communio nahmen. Die Liturgiereform nach dem II. Vatikanischen Konzil verzichtete nun auf diese rubrizistische Pflicht des Zelebranten, seitdem sind verschiedene Formen der Communio möglich: An erster Stelle selbstverständlich die Variante der gregorianischen Antiphon (mit oder ohne Psalm, je nach Dauer der Handlung), alternativ die vorgesehene Antiphon mit Psalmversen aus dem Graduale Simplex, ein anderer approbierter Gesang, das Vorlesen des Kommunionverses – und auch der vollständige Verzicht auf die Communio ist möglich, wenngleich offensichtlich nicht als Normalfall vorgesehen (vgl. GORM 86–87; AEM 56i).

Der Eindruck dürfte nicht täuschen, dass der Verzicht auf die Communio in unseren Breiten sehr häufig ist – ganz anders schaut es bei dem frei gestaltbaren „Danklied“ nach der Kommunion aus, das in vielen Gemeinden selbstverständlich praktiziert wird.

Es gibt Gründe, diese Praxis zu bedauern; thesenartig seien hier einige genannt:

1. Die Communio schlägt eine Brücke zwischen den Quellen des christlichen Glaubens (insofern sie nahezu immer biblisches Textmaterial verarbeitet) und der Gegenwart der Liturgie feiernden Kirche. Eine solche Verbindung ist vielen Gläubigen nicht selbstverständlich, aber theologisch und spirituell für den gelebten Glauben hochbedeutsam.

2. Die Communio aktualisiert die Gemeinschaft der Eucharistie Feiernenden (vgl. GORM 86, AEM 56i); insbesondere dann, wenn etwa ein Kehrvers von der ganzen Versammlung gesungen wird. Sie macht deutlich, dass der Kommunionempfang zuallererst ein gemeinsames Geschehen der Glaubenden ist, deren Verbindung untereinander durch die Teilhabe an der Eucharistie konstituiert und vertieft wird. Der Verzicht auf die Communio leistet einer eucharistischen Individualfrömmigkeit Vorschub, die nicht zum Kern christlichen Liturgieverständnisses gehört.
3. Die Communio ist Teil des liturgisch überlieferten Glaubensschatzes der Kirche, vergleichbar dem jedem liturgischen Formular eigenen Proprium aus Präsidialgebeten, Schriftlesungen, Präfation usw. Die Auswahl der Communio (und im Falle des gregorianischen Chorals auch die musikalische Interpretation) gehört zur kanonischen Deutung beispielsweise einzelner Festmysterien. Auch in diesem Sinne ist die Communio Impuls zum tieferen Verständnis des gefeierten Glaubens.
4. Vor allem in den Fällen, in denen die Communio dem Tagesevangelium entnommen ist, verbindet sie Wortverkündigung und eucharistisches Geschehen miteinander: Das verkündete Wort Gottes wird zum „Begleitwort“ und damit zum theologischen Kommentar der Vereinigung der Gläubigen mit dem Leib und Blut Christi, wie auch umgekehrt der liturgische Vollzug das biblische Geschehen für die Gläubigen zur leiblich erfahrbaren Gegenwart werden lässt. Auch dieser Aspekt birgt theologischen wie spirituellen Reichtum, dem sich die kirchliche Praxis nicht einfachhin verschließen sollte.

Im Gesprächskreis war freilich besonders bei der zweiten These Unbehagen spürbar: Der Anspruch, durch die Communio die durch die Eucharistie gestiftete Gemeinschaft der Kirche erfahrbar zu machen, scheint schwerlich mit den Bedürfnissen vieler Gläubiger in Einklang zu bringen, die die Kommunion primär als ihre individuelle sakramentale Begegnung mit Christus erleben und daher das gemeinsame Singen oder das Hören auf einen vorgetragenen Psalm eher als Zerstreuung und Belastung wahrnehmen. Von einer sich an ältesten Quellen und auch an heutigen lehramtlichen Vorgaben orientierenden liturgischen Theologie muss diese Haltung kritisch hinterfragt werden dürfen, so sehr ihr auch in der pastoralliturgischen Umsetzung mit Sensibilität zu begegnen ist.

Während der Gesang der gregorianischen Communio erhebliche Vorkenntnisse verlangt und daher vielfach nicht umsetzbar sein mag, ist die Gestaltung eines vom Vorsänger vorgetragenen Kommunionpsalms mit Kehrvers der Gemeinde nicht schwieriger als dies beim „Antwortpsalm“ der Fall ist. Es wäre wünschenswert, von solchen Optionen weit häufiger Gebrauch zu machen als dies derzeit geschieht.

Peter Hausberger, Salzburg

Kommunion in Vollgestalt ≠ ein Gespräch zur Praxis in den Gemeinden

Die Kommunion unter beiden Gestalten entspricht der Stiftung durch Jesus (vgl. 1 Kor 11,23–25). Zudem tritt hier das Zeichen des eucharistischen Mahles deutlicher hervor, und der Wille Gottes, wonach der Neue Bund im Blut des Herrn geschlossen wird, wird klarer ausgedrückt, ebenso der Zusammenhang zwischen dem eucharistischen Mahl und dem eschatologischen Mahl im Reich des Vaters (GRM 281).

- Was spricht für die Austeilung der Kommunion in der Vollgestalt, was spricht dagegen?

Dafür spricht vor allem das sehr klare „mandatum domini“: Nehmt – esst; nehmt – trinkt!

Dagegen spricht für viele eine jahrhundertelange Tradition in der röm.-katholischen Kirche und damit die Gewohnheit der Praxis, die Kommunion nur in Brotgestalt auszuteilen. Weiters werden des Öfteren Probleme angeführt, mit denen manche glauben, schwer umgehen zu können, wie hygienische Probleme oder Alkoholprobleme.

- Es gibt genügend Kirchen bzw. Gemeinden, in denen die Kommunion in Vollgestalt gut eingeführt ist. Ein besonders eindrucksvolles Beispiel habe ich in Vézelay in Burgund erlebt: Auch mit einer großen Zahl von Mitfeiernden wurde die Kommunion in Würde gefeiert. Es gab genügend Positionen zur Austeilung der Kommunion. Das Purifizieren der Schalen und Kelche geschah im Anschluss an den Gottesdienst. Man konnte sehen: Wichtig ist eine gute und überlegte Organisation, die Ausbildung der KommunionsspenderInnen und die Anschaffung geeigneter Gefäße.
- Was gehört bedacht?
 - * Ausbildung der KommunionsspenderInnen
 - * Gute Vorbereitung der Gemeinde: Hinweis auf die Verantwortung der Gottesdienstteilnehmer, dass bei Erkältung, Herpes usw. nicht getrunken wird, sondern eventuell eingetaucht wird. Es ist zwar nicht das Zeichen Jesu, aber wenigstens das Zeichen des Weines ist noch vorhanden, damit kann es als möglicher Kompromiss angesehen werden.
 - * Absolute Sauberkeit der Tücher und der Kelche; Auskochen der Kelchtücher; immer neue Tücher verwenden; Kelche nach dem Purifizieren waschen.
 - * Genügend Gefäße: Wenn sich die Zahl der Mitfeiernden erhöht, darf nicht mehr Wein in die Kelche gegeben werden, sondern mehr Kelche müssen verwendet werden!
 - * Damit ergibt sich: Es braucht (bei größerer Gemeinde) genügend Stellen, an denen Kommunion ausgeteilt wird.
 - * Es besteht eine Verordnung, dass nicht am Altar von einem Gefäß in ein anderes umgeschüttet werden dürfe: Der Sinn ist, das nichts verschüttet werden darf. Wenn die Gefäße dafür geeignet sind, werden aber keine Tropfen verschüttet.
 - * Es besteht auch die Verordnung, dass nur der Priester eintauchen darf (de facto Mundkommunion): Die entsprechende Einführung der Mitfeiernden (nicht schulmeisterlich, sondern in mystagogischer Form) garantiert einen würdigen Empfang der Kommunion in der Vollgestalt.
 - * Wenn aus vielen Kelchen ausgeteilt wird, ist während des Hochgebets nur ein Kelch am Altar angebracht, aus symbolischen und auch aus ästhetischen Gründen. Die kleinen Kelche erst zum Brotbrechen zum Altar bringen! Gut ist es, eine Kredenz für die Gabenprozession zu haben und eine Kredenz in der Nähe des Altarraums für die leeren Gefäße.
 - * Wenigstens eine große Hostie verwenden, mit einem Durchmesser von ca. 20 cm. Das Brotbrechen sollte nicht in die Hostienbäckerei verlagert werden, sondern am Altar geschehen. Wenn dies nicht möglich sein sollte, sollte man wenigstens eine große Hostie verwenden.
 - * Purifizieren: Am Ende des Gottesdienstes kann in sehr würdiger Weise purifiziert werden. Purifizieren während des Gottesdienstes wirkt oft etwas eigenartig, vor allem wenn zuviel Energie darauf verwendet wird im Verhältnis zur Sorgfalt anderen Teilen des Gottesdienstes gegenüber.

Neuer Erzabt in St. Peter Erzabt Bruno Becker OSB

Der Konvent der Erzabtei St. Peter in Salzburg hat P. Bruno Becker OSB zum neuen Erzabt gewählt. Nach Ablauf der zwölfjährigen Amtszeit des (bisherigen) Erzabtes Edmund Wagenhofer OSB versammelten sich die Mönche der Erzabtei St. Peter am 27. März 2009 zur Wahl eines neuen Abtes. Der Tag der Abtswahl wurde bewusst gewählt, denn gemäß der Überlieferung feiert die Kirche am 27. März den Heimgang des hl. Rupert († 27. März um 712), des Gründers von St. Peter. Die Abtswahl stand unter der Leitung des Abtpräses der Österreichischen Benediktinerkongregation, Dr. Clemens Lashofer OSB, Göttweig, und der beiden Assistenten: Abt Bruno Hubl OSB, Admont, und P. Martin Rotheneder OSB, Melk.

Erzabt Edmund Wagenhofer OSB stand aus persönlichen Gründen für eine Wiederwahl nicht mehr zur Verfügung und will sich nun während der nächsten drei Jahren ganz der Leitung des Priorates Maribor in Slowenien widmen. Benediktiner-Abtprimas Dr. Notker Wolf OSB, S. Anselmo, Rom, hat dem Erzabt Edmund bereits 2005 diese Aufgabe anvertraut, der er sich nun ganz widmen möchte.

Der neu gewählte Erzabt Bruno Becker OSB hat seine Wahl am 27. März 2009 angenommen und wurde am 24. April 2009 durch Abtpräses Dr. Clemens Lashofer OSB in sein Amt eingeführt und mit der Leitung des Klosters St. Peter betraut. Am 16. Mai 2009 hat ihm Erzbischof Dr. Alois Kothgasser, Erzbischof von Salzburg, die Abtweihe erteilt. Erzabt Bruno Becker OSB ist somit der 87. Abt und der 5. Erzabt von St. Peter.

Erzabt Bruno Becker OSB, geboren am 12. Juni 1945, stammt aus der 1625 errichteten und dem Kloster St. Peter inkorporierten Pfarre Grödig bei Salzburg. Er hat sich bereits in jungen Jahren am pfarrlichen Leben in Grödig sehr engagiert. Nach Abschluss des Realgymnasiums in Salzburg trat er 1965 in das Benediktinerkloster St. Peter ein und legte 1969 die ewige Profess ab. Nach dem Theologiestudium in Salzburg empfing er 1971 die Priesterweihe und war anschließend tätig in der Pfarrseelsorge in Abtenau, Dornbach und Mülln. Sechs Jahre, 1997 bis 2003, war er unter Erzabt Edmund bereits Prior des Klosters und ab 2003 Jahre wieder Pfarrer in der ebenfalls dem Kloster inkorporierten Pfarre Abtenau.

Erzabt Bruno Becker OSB war auch in der Pfarrseelsorge stets bemüht um eine würdige Feier des Gottesdienstes gemäß der Weisung in der Benediktusregel, dass dem Gottesdienst nichts vorgezogen werden darf (vgl. RB 43,3). Der Auftrag des Herrn an die Jünger: „Gebt ihr ihnen zu essen“ (Lk 9,23) ist der Wahlspruch des Erzabtes Bruno. Mit diesem Wahlspruch deutet Erzabt Bruno auch an, dass er es als den an ihn ergangenen Auftrag versteht, neben der Sorge um die Bedürftigen und Armen auch die geistige Speise dieser benediktinischen Spiritualität weiterzugeben an die Mitbrüder und an alle, die kommen und nach dieser geistigen Speise hungern.



Das Benediktinerkloster St. Peter zählte bereits vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962 bis 1965) zu den Zentren der Liturgischen Bewegung im deutschen Sprachgebiet und führt auch seit 1947 ein eigenes Liturgisches Institut, das seit seiner Gründung u. a. pastoraliturgische Blätter und die Zeitschrift „Heiliger Dienst“ herausgibt. Dieses Institut steht in enger Kontaktnahme mit dem Deutschen Liturgischen Institut in Trier und dem Liturgischen Institut der Schweiz in Fribourg.

Seit 1965 ist dieses Institut auch Sekretariat der Liturgischen Kommission für Österreich (LKÖ). Gemäß dem Statut der LKÖ ist der Erzabt von St. Peter von Amts wegen Mitglied der LKÖ und ernennt im Einvernehmen mit dem Vorsitzenden der LKÖ den Leiter des Österreichischen Liturgischen Institutes. Von daher ist der Erzabt von St. Peter auch immer ein wichtiger Promotor für das liturgische Leben in Österreich.

Die Belegschaft im Österreichischen Liturgischen Institut und der Redaktionsbeirat der Zeitschrift HEILIGER DIENST gratulieren dem neuen Erzabt Bruno Becker OSB zu seiner Wahl und wünschen ihm den reichen Segen Gottes für seinen äbtlichen Dienst.

Ad multos annos!

P. Winfried Bachler OSB, Salzburg

P. Rupert Schindlauer OSB zum 70. Geburtstag

Als ich im Oktober 1980 Mitglied der Liturgischen Kommission für Österreich (LKÖ) wurde, hatte das Institut Liturgicum – so hieß es damals noch – einen einzigen Büroraum; das Personal bestand aus zwei hauptamtlichen Mitarbeiter/innen: der Sekretärin, Frau Aloisia Sint (im September 1988 von Frau Mag. Elisabeth Koder abgelöst) und P. Rupert Schindlauer. Unter diesen bescheidenen Verhältnissen arbeitete P. Rupert 17 Jahre lang, von August 1972 bis August 1989, als Instituts-Leiter, Sekretär der LKÖ und Chefredakteur der Zeitschrift „Heiliger Dienst“. Zu den Aufgaben des LKÖ-Sekretärs gehörte auch die Mitwirkung in der „Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet“ (die im Jahr 2003 aufgelöst wurde), die Kooperation



unter den Sekretären der deutschsprachigen Liturgiekommissionen und die Treffen der Liturgie-Sekretäre der europäischen Bischofskonferenzen, ebenso der Kontakt mit den österreichischen Diözesen. Und während P. Ruperts Amtszeit, 1977, begann die bis heute bestehende Reihe der LKÖ-Herbstsymposien, die aktuelle liturgische Themen behandeln. – Viele Arbeiten leistete P. Rupert allein, so auch die Redaktion der Zeitschrift „Heiliger Dienst“. (Erst 1990 wurde ein Redaktions-Beirat gegründet, dessen Mitglied P. Rupert bis März 2009 war.)

Die Jahre, in denen P. Rupert das Liturgische Institut leitete, waren für die Umsetzung der Liturgiereform eine bedeutsame und spannende Periode. Die neuen liturgischen Bücher für das deutsche Sprachgebiet mussten vorbereitet werden: Messbuch – dessen feierliche Approbation erfolgte 1974 in Salzburg –, Rituale-Teile, „Gotteslob“, ebenso etliche praktische Behelfe.

Einige biographische Daten: Rupert [Taufname: Josef] Schindlauer wurde am 10. März 1939 in Oberwang geboren. Nach der Matura am Erzbischöflichen Privatgymnasium Borromäum trat er am 22. September 1958 in das Salzburger Benediktinerstift St. Peter ein; dort legte er am 24. September 1962 die Ewige Profess ab. Theologie studierte er an der Universität Salzburg und am Pontificio Ateneo S. Anselmo, Rom. Am 3. April 1965 wurde er zum Priester geweiht. Danach war er Kooperator in Abtenau, Wien-Dornbach, Annaberg; Novizenmeister; Direktor des Schülerinternats St. Peter; Leiter des Liturgischen Instituts in St. Peter. Nachdem ihn dort P. Winfried Bachler abgelöst hatte, wurde P. Rupert mit September 1989 Pfarrer in Grödig, wo er noch heute tätig ist.

P. Rupert habe ich als umgänglichen Menschen kennen gelernt – und als bescheidenen, fleißigen Arbeiter, der Vieles (oft mehrere Dinge zugleich) mit sanfter Zähigkeit (© Pius Parsch) betrieb und trotz all der verschiedenen Aufgaben den Überblick behielt.

Lieber P. Rupert, das Redaktionsteam der Zeitschrift „Heiliger Dienst“ gratuliert Dir herzlich zum runden Geburtstag, wünscht Dir Gesundheit und Schaffenskraft – und uns, dass Du Deiner früheren Wirkungsstätte verbunden bleibst.

Rudolf Pacik, Salzburg

Vorwort

Kaum ein liturgisches Buch hat in weiten Teilen des 20. Jahrhunderts die äußere Erscheinungsform der Liturgie so nachhaltig beeinflusst wie das 1908 im Auftrag von Pius X. durch Dom Joseph Pothier OSB edierte *Graduale Romanum*. Es war ein Meilenstein in der stürmischen und wechselhaften Geschichte der um die Mitte des 19. Jahrhunderts begonnenen Restauration der mittelalterlichen Versionen dessen, was heute allgemein „Gregorianischer Choral“ genannt wird. Das *Graduale* von 1908 verdrängte – schon aufgrund seiner Qualität – nachhaltig alle bis dahin vorhandenen lokalen Versionen des gesungenen *Proprium* und *Ordinarium Missae*, selbst die von Pius IX. und den deutschen Cäcilianern so geförderte *Editio Neo-Medicaea*, und inspirierte die Erneuerung von ordenseigenen Choraltraditionen. Erstmals in der Geschichte der katholischen Kirche gab es für die lateinische Liturgie einen einheitlichen Choralgesang, und dieser hat tatsächlich rund um den Erdbkreis seine Verbreitung gefunden, meist in Gestalt des Solesmenser *Liber Usualis*, der als offiziöse Ausgabe ein Exzerpt aus *Graduale* und *Antiphonale Romanum* darstellte. Die Erfolgsgeschichte des *Graduale* 1908 wurde durch die Liturgiereform gründlich gewandelt, aber nicht generell gebrochen. Das erneuerte *Graduale* von 1974 (auf Basis des *Ordo Cantus Missae* von 1972) bekam Konkurrenz durch das *Graduale Simplex* (1975) und vor allem durch die Konzession des *Missale* von 1970, das *Proprium* durch einen „*alius cantus aptus*“ (einen anderen passenden Gesang) zu ersetzen, was einerseits das deutsche Kirchenlied liturgisch legitimierte, andererseits aber auch Tür und Tor für zahlreiche Fehlentwicklungen in der liturgischen Praxis öffnete.

Choralgesang ist heute aus mehreren Gründen zu einer Sache von Spezialisten geworden – eine durchaus positiv wie negativ zu sehende Entwicklung. Die Liturgiereform brachte eine liturgische Erneuerung des Buches, nicht aber eine musikalische, in den Solesmenser Editionen stehen nach wie vor die Melodien von 1908 in der Ordnung von 1972. Die Forderung von SC 117 nach einer *editio magis critica* der vatikanischen Choralbücher, einer kritischeren, also melodisch verbesserten Ausgabe, wurde zwar privat durch die Publikationen der Internationalen Gesellschaft für Studien des Gregorianischen Chorals (AISCGre) in deren Publikationen in die Praxis umgesetzt, nicht aber durch den liturgischen Gesetzgeber selbst. Das *Graduale* bedarf heute im Sinne der Liturgiekonstitution notwendigerweise auch seiner offiziellen musikologischen Fortschreibung entsprechend dem Stand der musikwissenschaftlichen Forschung.

Es scheint heute mehr denn je nötig zu sein, die liturgietheologischen und spirituellen Dimensionen der im *Graduale Romanum* gesammelten Gesänge des *Proprium Missae* wieder zu entdecken. Es geht hier letztlich nicht um „Musik“ (das auch), sondern um die Repräsentanz der zentralen Inhalte des Kirchenjahres, welche vor allem in den Gesängen entwickelt worden sind und seither ein oftmals verdecktes und verborgenes Rückgrad der Liturgie bilden. Ohne Kenntnis und Pflege des *Propriums* geht die Fülle und Ganzheit der theologischen Aussagen der Messliturgie weitgehend verloren. Dies ist nicht in nostalgisch verbräutem Blick zurück festzustellen, sondern in Hinblick auf die heutige liturgische Ordnung, in welcher viele konzedierte Schmalspurvarianten der Feier von der Ausnahme zur Regel mutiert sind. Man denke an das tatsächliche Vorkommen des so genannten Antwortpsalms oder an die Lesungen der Osternacht. Es sind auch die Anregungen diverser Dokumente zur Erneuerung der Liturgie in Hinblick auf die Schaffung einer volkssprachigen Vertonung des *Propriums* kaum aufgegriffen worden. Man wird bei voller Anerkennung der

heutigen Liturgie auch deren Schwachpunkte wie die eben genannten nicht bestreiten können.

Zu den liturgietheologischen Fragen und wissenschaftlichen Problemen der Melodiefassungen des Graduale kommen die aufführungspraktischen Wandlungen des Choral-singens. Hatte Joseph Pothier schon im 19. Jahrhundert zu Recht dafür plädiert, den Choral nach dem Wortrhythmus, also nach der natürlichen Aussprache des Latein zu realisieren, setzte sich die starre und unmusikalische äqualistische Singpraxis gemäß der so genannten „Methode von Solesmes“ des Dom André Mocquereau OSB weltweit durch. Die Forschungen seines Mitbruders Dom Eugène Cardine OSB – heute bekannt unter dem Namen „Gregorianische Semiologie“ – haben dieses Gebäude gründlich zum Einsturz gebracht und einer Singpraxis auf Basis der natürlichen Aussprache des Lateins in Verbindung mit den Interpretationsangaben der ältesten Neumennotationen zum Sieg verholfen. Die Mönche von Solesmes haben 1983 im Vorwort des Liber Hymnarius die Interpretation des Chorals auf Basis der semiologischen Methode offiziell empfohlen.

In diesem breiten Rahmen – es sind liturgische, theologische, musikwissenschaftliche und pastorale Fragestellungen – hat sich das Symposium der Grazer Kunstuniversität zum Jubiläum des Graduale Romanum im vorigen November bewegt. Fünf Referate dieses Symposiums, welche sich mit historischen, liturgischen und pastoralen Fragestellungen befassen, sind in diesem Heft dokumentiert. Ausschließlich musikwissenschaftliche Beiträge erscheinen in der Zeitschrift „Beiträge zur Gregorianik“, ConBrio Verlag, Regensburg. Der Beitrag von Heinrich Rumphorst „Neogregorianische Gesänge“ liegt vor in BzG 46 (2008) 23–50, die Beiträge von Roman Hankeln (Offertoriumsverse in A, Y, & Co: Probleme und Potentiale aquitanischer Offertoriumsüberlieferung) und Andreas Pfisterer (Ziele und Methoden in der Geschichte der Choralrestauration) werden voraussichtlich in BzG 48 (2009) erscheinen.

In diesem Heft des „Heiligen Dienstes“ gibt Franz Karl Praßl zunächst ein Gesamtüberblick über Vorgeschichte, Entstehung, Wirkungsgeschichte und heutigen Stand des Graduale Romanum 1908 bzw. 1974 in historischer, liturgischer und aufführungspraktischer Hinsicht. Der Vortrag von Dirk van Betteray „Vom Sprachklang zur klingenden Theologie – Semiologische Forschung retrospektiv und prospektiv“ zeigt auf, dass in zunehmendem Maße semiologische Forschung die liturgischen Dimensionen gregorianischer Melodien erhellt: die musikalische Gestalt als klingende Exegese des Bibeltextes. Diese Dimension betont auf andere Weise auch László Dobszay in seinem Beitrag. Rudolf Pacik widmet sich dem kirchenmusikalisch interessierten und erfahrenen Papst Pius X. und seiner Rolle im Prozess der Entstehung einer Editio Vaticana. Ohne dessen allerhöchste Intervention hätte sich wahrscheinlich das Richtige kaum durchgesetzt, wenngleich Pius X. in manchen Fragen den Choral idealisierte und zu pragmatischen Lösungen neigte. Jede Reform hat ihre Gewinner und ihre Verlierer. Zu Letzteren zählte im Falle des Graduale Romanum 1908 der angesehene Musikwissenschaftler und Priester Musiker Franz Xaver Haberl, der als führender Kopf des deutschen Cäcilianismus voll auf die Neo-Medicea gesetzt hatte und 1908 teilweise vor den Trümmern seines Lebenswerkes gestanden ist. Mit der Tragik dieses Lebenswerkes setzt sich Stefan Engels auseinander. Ein fachkundiger Kritiker der Liturgiereform (im Unterschied zu diversen Mosebachs) ist der Budapester Musikwissenschaftler und Kirchenmusiker László Dobszay, dessen pointierter und teilweise nicht unpolemischer Beitrag zum Nachdenken und zu kritischen Diskussionen anregen soll. Dobszay bohrt mit großer und detailreicher Sachkenntnis in den Wunden der heutigen liturgischen Praxis, welche das Proprium Missae und damit die liturgietheologische Gestalt der heutigen Messe

– in ihrer tatsächlichen Erscheinungsform und nicht primär am Papier – deutlich geschwächt hat. Mit seiner Kritik an der Praxis des „cantus aptus“ steht er nicht allein da. Seine Hinweise zu Entwicklung und Gestalt des klassischen Proprium Missae mögen ein Stachel im Fleisch einer gedankenlosen Messgestaltung sein. Peter Ebenbauer analysiert die Spannung zwischen frommer Theorie und banaler Realität einer Gregorianik in der Liturgie heute, vor allem im deutschen Sprachgebiet. Er fragt vor allem nach dem Sinn-Überschuss des Choralsingens, und damit nach guten Gründen, heute die Choralpflege ernst zu nehmen.

Wenige Wochen nach diesem Symposion war der Komponist, Organist und Intendant des Festivals Carinthischer Sommer, Dr. Thomas Daniel Schlee, Gast der Grazer theologischen Fakultät und des Kirchenmusikinstituts der Kunstuniversität. Im Rahmen des Messiaen-Jahres 2008 hat Schlee – ein Kompositionsschüler von Messiaen – ein Interpretationsseminar abgehalten und einen Vortrag zum Thema „Die Stellung Olivier Messiaens in der geistlichen Musik des 20. Jahrhunderts“ gegeben. Dieser Vortrag rundet die Themen des Symposions bestens ab, befasst er sich doch u. a. auch mit der Rolle, welche Gregorianik (in Gestalt des Graduale von 1908) in Leben und Werk eines Vaters der zeitgenössischen Musik nach 1945 gespielt hat.

Last, but not least, sei die Vorstellung des neu gewählten Erzabtes von St. Peter erwähnt, der wie sein Vorgänger das liturgische Leben Österreichs begleiten und fördern wird.

Diese breite Palette speziell gregorianischer Themen soll Ihnen, verehrte Leserinnen und Leser aus dieser Perspektive nahe bringen, wie sehr Musik ein *pars integralis* der Liturgie ist.

Franz Karl Praßl

Franz Karl Praßl, Graz

100 Jahre *Graduale Romanum* 1908–2008*

Das Graduale Romanum von 1908 bedeutete einen Meilenstein in der Geschichte der Restauration des Gregorianischen Chorals. In seiner modifizierten Form von 1974 ist es heute nach wie vor eines der offiziellen Gesangbücher für die Messliturgie. Der vorliegende Beitrag bringt eine Übersicht über Vorgeschichte, Publikation, Wirkungsgeschichte und heutige Bedeutung dieses Buches, das auf Vorarbeiten seines Herausgebers Dom Joseph Pothier (Graduale 1883 und 1895) zurückgeht. Die Vorgeschichte ist gekennzeichnet von Konflikten zwischen römischen Behörden und dem innovativen Kreis rund um die Mönche von Solesmes, dem sich Pius X. angeschlossen hatte. Die Entstehung des Buches im Rahmen des Projektes einer Editio Vaticana ist ein Beispiel für Generationen- und Autoritätskonflikte, sowie wissenschaftlicher Präferenzen. Die Umwälzungen der Liturgiereform brachten eine liturgische Neupositionierung des Buches, der Forderung von SC 117 nach einer editio magis critica wird im privaten Rahmen der Internationalen Gesellschaft für Studien des gregorianischen Chorals (AISCGre) nachgekommen. Das Buch spiegelt auch die Situation der Aufführungspraxis der Gregorianik im 20. Jahrhundert wieder. Diese wird heute von der gregorianischen Semilogie bestimmt, welche sich auf das Studium der ältesten Quellen stützt. Vorliegender Vortrag ist die Gesamtübersicht in Ergänzung zu den Beiträgen zu Einzelfragen in diesem Heft.

Mit Datum vom 8. April 1908 erschien im Rom das *Graduale Romanum* im Rahmen der *Editio Typica Vaticana*. Am 12. April wurde es Papst Pius X. feierlich überreicht. Dies ist die offizielle und amtliche Ausgabe jenes Buches, dessen Gesänge integraler Bestandteil der römischen Messe sind und somit das *Missale Romanum* notwendigerweise ergänzen. Diesem Ereignis ist schon 1905 gewissermaßen als „Vorauspublikation“ der Druck des *Kyriale Romanum* vorausgegangen, das die gregorianischen Ordinariumsgesänge enthält und üblicherweise in einem *Graduale* dessen letzten Abschnitt vor diversen Anhängen darstellt. „*Editio Typica*“ nennt man die amtliche Ausgabe eines liturgischen Buches, welche nicht zuletzt die Norm für Nachdrucke darstellt. Nicht nur bei den Gesangsbüchern der römischen Kirche war es üblich, diese mit der entsprechenden Erlaubnis privat nachzudrucken, auch heute ist dies gang und gäbe, man denke nur an den „Schott“ im Verhältnis zum deutschen Messbuch.

Papst Pius X. hat nach seiner Wahl 1903 als eines seiner ersten Projekte die Reform der Kirchenmusik im Allgemeinen (*Motu proprio Tra le sollecitudini* 1903) und die Reform des Choralgesangs im Besonderen in Angriff genommen. Mit dem *Motu proprio* vom 25. April 1904 legte der Papst fest, dass die liturgischen Gesangsbücher in einer *Editio Typica Vaticana* als offizielle römische Ausgaben erscheinen sollen und setzte dafür auch eine Kommission ein, die 1905 mit dem *Kyriale* ein erstes Ergebnis vorlegte. Es ging also Schlag auf Schlag und dies nach einer langen und konfliktreichen Vorgeschichte.

* Vortrag, gehalten an der Kunstuniversität Graz im Rahmen des gleichnamigen Symposions am 14. November 2008; zuerst veröffentlicht in: *Singende Kirche* 55 (2008) 189–196.

Zur Vorgeschichte des Graduale Romanum

Im 19. Jahrhundert erscheinen, vor allem in Frankreich, zahlreiche Neu- und Nachdrucke eines Graduale. Diese sind einerseits inspiriert vom Geist der Zeit, das religiöse Leben nach den Wirren der französischen Revolution und der napoleonischen Ära zu erneuern, andererseits liegen in dem Bemühen, auf die ursprünglichen mittelalterlichen Quellen für die moderne Gesangspraxis zurückzugehen, die Wurzeln der modernen Musikwissenschaft – unabhängig von Frage, ob jede der damals aufgestellten Thesen vor dem heutigen Faktenwissen noch ihren Bestand hat. Das Leitwort hieß: zurück zu den Quellen, Erforschung der Handschriften, Finden des originalen Chorals von Papst Gregor dem Großen. Es dauerte wohl sehr lange (und dieser Prozess ist bis heute offenbar noch immer nicht abgeschlossen), bis sich die Erkenntnis durchsetzte, dass der „gregorianische Choral“ mit dem großen Papst Gregor I. aber schon gar nichts zu tun hatte, sondern im Frankenreich zwischen 750 und 800 in seiner heute bekannten Form entstanden sein muss. Der Erstdruck des Graduale des Mönchs von Solesmes und späteren Abt von Saint-Wandrille, Dom Joseph Pothier (1835–1923) aus dem Jahre 1883 enthält den Titel: „Liber Gradualis a Sancto Gregorio Magno olim ordinatus, postea Summorum Pontificum auctoritate recognitus ac plurimum auctus, cum notis musicis ad maiorum tramites et codicum fidem figuratis ac restitutis in usum Congregationis Benedictinae Galliarum praesidis eiusdem jussu editus. – *Das Gradualbuch, einst von Gregor dem Großen geordnet, später durch die Autorität der Päpste gebilligt und bedeutend vermehrt. Mit Melodien, die nach den Wegen der Vorfahren und dem Zeugnis der Handschriften gestaltet und wieder hergestellt worden sind. Herausgegeben zum Gebrauch der französischen Kongregation der Benediktiner auf Geheiß von dessen Vorsitzenden.*“ Als Drucker scheint jener Verlag auf, der bis zum 2. Vatikanum der „Hausdrucker“ der Abtei Solesmes sein sollte: Desclée aus Tournai in Belgien. Die zweite Auflage des Buches 1895, diesmal in Solesmes selbst gedruckt, gab sich im Titel schon etwas distanzierter und bescheidener: „Liber Gradualis iuxta antiquorum Codicum fidem restitutus . . . – *Das Gradualbuch, wieder hergestellt nach dem Zeugnis der alten Handschriften . . .*“ Im Titel der Erstauflage von 1883 ist so ziemlich alles enthalten, was als Leitidee für die Erneuerung des einstimmigen liturgischen Gesangs Geltung hatte: Das Vorbild des Papstes Gregor (als Liturgiereformer und vermeintlicher Autor des Gesangbuches), die Orientierung nach Rom bzw. nach den päpstlichen Autoritäten, das Studium der mittelalterlichen Quellen als Basis für zeitgenössische praktische Ausgaben, die Melodie-restitution anhand der mittelalterlichen Vorbilder, die französische Benediktinerkongregation unter ihrem Gründungskloster Solesmes als Sitz des Abtpräses. Viele dieser Ideen haben auch heute noch – in etwas gewandelter Form – ihre Bedeutung.

Man wird dieses Programm nur auf dem Hintergrund der Kirchen- und Liturgiegeschichte des 19. Jahrhunderts verstehen. Die Liturgie der katholischen Kirche bestand vor allem in Frankreich aus einer Vielzahl lokaler liturgischer Traditionen, die alles andere als einheitlich waren. Das Missale Pius V. (1570), das fälschlich so genannte „Tridentinische Messbuch“ hatte sich keineswegs noch überall durchgesetzt (was auch 1570 gar nicht vorgesehen war: jede Diözese mit einer mehr als 200jährigen Eigentradition konnte ihren Ritus behalten, die Aufgabe der Eigenliturgie erfolgte vielfach freiwillig!). Es gab vor allem im Bereich des einstimmigen liturgischen Gesangs eine Vielzahl von Traditionen und Varianten. Auch die später von Rom so geförderte Editio Medicaea (Rom 1614) war nur eine private Choralausgabe neben vielen anderen, lokal verbreitet und ansonsten unbekannt.

In dieser Zeit einer bunten Vielfalt liturgischer Traditionen, die aber nicht von allen gewollt worden ist, trat Prosper Guéranger (1805–1875) auf den Plan, um in Frankreich das Mönchtum, das religiöse Leben und die Liturgie gründlich zu erneuern. 1833 wurde von ihm und seinen Getreuen das Kloster Solesmes in der Nähe von Le Mans wieder besiedelt. Guéranger arbeitete an der Einführung der römischen Liturgie und an der Orientierung des Katholizismus am römischen Papsttum. Um die Liturgie mit einem würdigen Gesang auszustatten, gab er sich nicht mit den vorhandenen Choralbüchern zufrieden, sondern ordnete gründliche Studien der mittelalterlichen Quellen überall in Europa an. Auch heute noch besitzt das Kloster von Solesmes eine der weltweit größten Sammlungen an Photographien, Mikrofilmen und sonstigen Reproduktionen mittelalterlicher Handschriften, die mit großem Forscher- und Sammlerfleiß zusammengetragen worden sind und seither mehr oder minder intensiv studiert werden. Das Ziel dieser Studien war klar: die Wiederherstellung des authentischen römischen Kirchengesangs in seiner ursprünglichen Klarheit und Reinheit. Ein erstes großes Etappenergebnis war das *Graduale* von 1883, das freilich unter starken kirchenpolitischen Beschuss genommen worden ist. Unter Pius IX. und Leo XIII. standen die Arbeiten von Solesmes – und damit eine historisch-kritische Vorgangsweise bei der Gewinnung eines modernen Choralgesangs – unter keinem guten Stern, erst mit Pius X. hat sich das Blatt gründlich und definitiv gewendet.

Pius IX. erkannte durchaus, dass der Einheit des römischen Ritus ein einheitlicher Choralgesang sehr förderlich sein konnte. Er rief 1868 die katholischen Verleger auf, gemeinsam einen Neudruck der *Editio Medicaea* von 1614, als deren Bearbeiter man den Palestrina vermutete, zu veranstalten. Nach entsprechenden Verhandlungen erhält das Regensburger Verlagshaus Pustet am 31.1.1870 die Druckerlaubnis für diese Ausgabe, 1871 erfolgte ein 30jähriges Druckprivileg, das dem Verleger bei all seinem Aufwand für die Produktion der Bücher auch den wirtschaftlichen Erfolg sichern sollte. Es war wahrscheinlich neben allen anderen Überlegungen vor allem auch der Gedanke der Vertragstreue gegenüber Pustet, welcher die römischen Behörden bis hin zum Papst veranlasst hat, an den offiziellen römischen Büchern auf Basis der Drucke des 16. und 17. Jahrhundert verbissen und unter Ignoranz aller gesicherten wissenschaftlichen Erkenntnisse bis 1901, dem Ende des Druckprivilegs, festzuhalten. Man hatte 1868 zweifellos aufs falsche Pferd gesetzt und wollte diesen lahmen Gaul trotz vieler begründeter Gegenargumente nicht ins Ausgedinge stellen. Römische Dekrete von 1873 und 1878 erklären die Melodien der *Medicaea* für „authentisch“, d. h. für amtlich, schreiben deren Verwendung aber glücklicherweise nicht definitiv vor. 1882 wird auf dem Chorkongress von Arezzo zugunsten der wissenschaftlich fundierten Arbeiten von Solesmes votiert, 1883 weist die Kurie dieses Ansinnen strikt zurück. Dennoch veröffentlicht Pothier 1883 sein *Graduale*, eine mutige Tat angesichts des kirchenpolitischen Windes, der weht. Es gab jedoch immer wieder auch Signale an Solesmes, sich nicht entmutigen zu lassen, an einer Restitution des Chorals weiter zu arbeiten. Es war vor allem der Jesuit Angelo de Santi – Freund und enger Berater des späteren Papstes Pius X. – der in Italien für einen Klimawandel zugunsten der historisch-kritischen Erkenntnisse sorgte und einen Wandel des Bewusstseins herbeiführte. Die Ergebnisse sind bekannt: das Druckprivileg wurde 1901 nicht mehr erneuert, Leo XIII. fordert in einem Breve den Abt von Solesmes auf, die Wiederherstellung des traditionellen Chorals durch entsprechende Studien fortzusetzen. Diese waren z. T. längst bekannt. Neben den theoretischen Werken von Dom Pothier waren es seine praktischen Ausgaben, die trotz mancher Kritik im Detail einen Meilenstein in der Wiederherstellung der mittelalterlichen Choralfassungen darstellten, die Neuauflage des *Graduale* von 1895 sollte die Basis für das *Graduale* von 1908

werden. Ein weiterer Meilenstein zur Begründung der Solesmenser Choralausgaben wurde die Editionsreihe *Paléographie Musicale*, die seit 1889 bis heute Choralhandschriften in einer Faksimile-Edition herausbringt, welche Fakten und Argumentationen in Hinblick auf Melodiefassungen auch für eine breite Öffentlichkeit begreifbar und nachvollziehbar macht. Diese Reihe wurde von einem anderen Solesmenser Mönch begonnen: Dom André Mocquereau (1849–1930). Er, der bestens fundierte Handschriftenkenner und Paläograph, entwickelte sich zum wissenschaftlichen Widerpart von Dom Pothier, obschon er zunächst dessen Arbeiten vertieft und weitergeführt hat: Generationen- und Autoritätskonflikt im Kloster. Der Jüngere sollte gegenüber dem Älteren nicht Recht bekommen. In vielen paläographischen Detailfragen bekam Mocquereau erst spät Recht: durch die Arbeiten von Eugène Cardine (1905–1988), ebenfalls Mönch von Solesmes und Begründer der gregorianischen Semiologie. Auch Mocquereau publiziert Choralbücher: 1896 in erster und 1903 in zweiter Auflage den *Liber Usualis*. Dieser Buchtyp sollte auch in der Zeit der *Editio Vaticana* die am weitesten verbreitete praktische Ausgabe sein.

Die Editio Vaticana 1905 – 1908 – 1912

Mit dem *Motu proprio* vom 25.4.1904 setzte Pius X. eine Kommission von 10 Mitgliedern und 10 Beratern ein, welche die Herausgabe einer amtlichen vatikanischen Edition der Choralbücher auf Basis der Studien von Solesmes herausgeben sollte. Präsident der Kommission wurde Dom Pothier, inzwischen zum Abt von Saint Wandrille aufgestiegen. Die redaktionellen Arbeiten waren den Mönchen von Solesmes unter der Leitung von Dom André Mocquereau anvertraut. Der Kommission gehörten auch Musikwissenschaftler wie Peter Wagner (1865–1931) und der Jesuit Angelo de Santi (1847–1922) an. Die Arbeit der Kommission stand unter keinem guten Stern. Die Mitglieder waren von Anfang an als eine sehr heterogene Gruppe mit unterschiedlichen privaten und wissenschaftlichen Interessen untereinander heillos zerstritten. Man konnte sich auf wesentliche Grundsatzfragen nicht einigen: sollen die ältesten greifbaren Choralversionen restituiert werden („zurück zu den Ursprüngen“: Mocquereau), sollen etwas jüngere Fassungen, die durch das Graduale von Pothier bereits gut eingeführt sind, bevorzugt werden („lebendige Tradition“: Pothier) sollen germanische Versionen angemessen berücksichtigt werden (ebenfalls „lebendige Tradition“: Wagner)? Für den nicht mit den Details Vertrauten sind diese unversöhnlichen Gegensätze an einem einfachen Beispiel erkennbar und nachvollziehbar:

Der dritte Psalmton wird in den römischen Büchern mit dem Tenor C (DO) gesungen, in den benediktinischen Büchern (z. B. *Antiphonale Monasticum* 1934, nicht jedoch das von 1891!) mit dem Tenor H (SI).

An den Fragen der Tonstufen MI-FA und/oder SI-DO, also an der Frage, ob man Versionen mit E und H gegenüber solchen mit F und C bevorzugt, entzündeten sich die meisten Konflikte. Die Vertreter der „lebendigen Tradition“ setzen die Spätversionen mit den erhöhten Tonstufen durch, die Vertreter des Ursprungs mussten sich bei der Umsetzung ihrer Intentionen noch etwas gedulden. Die *Antiphonalia* 1934 bzw. 2005–2007, sowie die Vorschläge zur Melodierestitution im Sinne einer *Editio magis critica* (siehe unten) gaben den Vertretern der ältesten Melodiefassungen Recht. Der Streit hat schon bei den ersten drei Tönen des Kyrie begonnen; beim Kyrie der Ostermesse *Lux et origo*, die entweder G-A-C oder G-A-H lauten können . . . Für die Beibehaltung des „althergebrachten Gewohnen“, also die Fassungen von 1883 bzw. 1895 wurden damals schon massiv „pastorale

Gründe“ vorgebracht, ein auch heute noch immer sehr beliebtes Argument zur Reformverweigerung in kirchenmusikalischen Detailfragen.

Peter Wagner, der in vielfacher Opposition zu den tatsächlichen Ergebnissen der Editio Vaticana stand, publizierte in Graz im Verlag Styria mit der Erlaubnis des fürstbischöflichen Seckauer Ordinariates 1904 sogar ein eigenes Kyriale mit den so genannten „germanischen“ Fassungen: „Kyriale sive Ordinarium Missae cum cantu gregoriano, quem ex vetustissimis codicibus manuscriptis cisalpinis collegit et hodierno usui accomodavit Dr. Peter Wagner. – *Kyriale oder Ordinarium Missae mit gregorianischem Gesang, den Dr. Peter Wagner aus den ältesten diesseits der Alpen gelegenen Handschriften gesammelt und für den heutigen Gebrauch angepasst hat.*“ Der Begriff „cisalpinus“ meint in diesem Fall die Tradition der ostfränkischen Choralfassungen, den damals so genannten „Germanischen Choralldialekt“. Dieses Büchlein enthält 12 Ordinarien, mehrere Credos und im Anhang z. B. auch als „jüngerer Gesang“ die Missa de angelis. Die Fassungen dieser Ausgabe unterscheiden sich nicht essentiell von denen der Editio Vaticana.

Am 29. Juni 1905 kündigten die Mönche von Solesmes ihr Mitarbeit in der päpstlichen Kommission auf, nachdem Kardinalstaatssekretär Merry del Val mitgeteilt hatte, dass das Graduale auf der Basis der Ausgabe von 1895 nun von Pothier selbst redigiert werden sollte. Pothier edierte nun noch 1905 das Kyriale, 1908 war das Graduale fertig. Es unterscheidet sich nur geringfügig von Pothiers Edition von 1895. Dem Graduale folgte 1912 das Antiphonale Romanum für die Tageshoren. Die Editio Vaticana blieb für immer ein Torso. Das Buch für die Matutin ist nie erschienen, in der Liturgiekonstitution wurde zwar die Fertigstellung der Editio Vaticana gefordert, die Reform des Stundengebetes machte dieses Anliegen jedoch obsolet.

Die de facto seit 1905 nicht mehr existierende römische Kommission zur Herausgabe der Editio Vaticana wurde 1913, nachdem die wichtigsten Hausaufgaben erledigt waren, formell aufgelöst. Anstelle dessen wurde im Rahmen einer neuen Kommission den Mönchen von Solesmes die Hauptverantwortung für die Herausgabe zukünftiger Editionen gregorianischer Gesänge übertragen. Diese wurden immer wieder benötigt: erneuerte Bücher für alle Feiern, die nicht Messe und Offizium betreffen, neue Feste usw. Der Prozess der Erneuerung des Chorals war also mit dem Graduale von 1908 und dem Antiphonale von 1912 keinesfalls abgeschlossen gewesen, hatte aber einen ersten Höhepunkt erreicht.

Das Dekret der Ritenkongregation vom 7.8.1907, welches dem Graduale vorangestellt ist, erklärt dieses zu einer amtlichen und offiziellen Ausgabe, welche alle bisherigen Editionen ablöst. Es gibt also für die römische Liturgie wiederum ein offizielles Gesangbuch, das in der Messfeier verwendet werden muss, so man gregorianisch singt. Unberührt von dieser Vorschrift sind natürlich die legitimen Eigentraditionen der Orden usw. Auf deren Erneuerung und die Edition moderner Ausgaben des Ordenschorals (z. B. Zisterzienser oder Dominikaner) hatte freilich die Editio Vaticana keinen geringen Einfluss. In deren Sog sind in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zahlreiche Neudrucke von Ordensversionen erschienen. Das Vorwort des Graduale von 1908 trägt deutlich die Handschrift von Pothier. Neben der Erklärung der einzelnen Neumenfiguren findet sich auch eine Rechtfertigung der späten Versionen aus „lebendiger Tradition“. Von besonderer Bedeutung für eine heutige Choralpraxis sind die Anmerkungen von Pothier zu einer textgerechten, von der Qualität der Silben her zu differenzierenden Aufführungspraxis. Dazu wird auch ein Satz des Hl. Bernhard von Clairvaux zitiert: „*Cantus enim oportet ut litterae sensum non evacuet sed fecundet* – *Der Gesang darf den Sinn des Textes nicht zerstören, er muss ihn befruchten.*“

Die Typographie und auch die musikalische Orthographie von Pothier wurden die allgemeine Norm für eine Vielzahl von Choralausgaben. Die römischen Bücher – so in Rom noch welche gedruckt werden, halten sich bis heute an diese Vorgaben. Die monastischen Bücher freilich beginnen deutlich sichtbar mit dem Antiphonale von 1934 auch die Typographie zu erneuern und im Sinne der ältesten Neumenüberlieferungen zu verfeinern.

Das Graduale von 1908 hat sich durchgesetzt. Es war nicht nur vorgeschrieben, sondern auch die beste aller erreichbaren Choralausgaben mit Melodieversionen, die zwar in Details – auch gravierenden – kritisierbar sind, in summa aber den Choral in seinen ursprünglichen Schichten – wenn auch nicht immer den ältesten – wieder hergestellt haben. Die in den „Beiträgen zur Gregorianik“ publizierten „Vorschläge zur Melodierestitution“ im Sinne einer von der Liturgiekonstitution geforderten *Editio magis critica* (SC 117) zeigen, dass mitunter im Lichte der ältesten Quellen nur sehr wenig, manchmal auch fast nichts zu ändern ist. Andererseits gibt es genügend Beispiele, die zeigen, dass unter den genannten Ansprüchen etliche Gesänge der Vaticana ziemlich weit „daneben“ liegen, also größerer Eingriffe bedürfen. Und dazu kommen heute vermehrt Fragen nach der „Chromatik“ des Chorals, wie man modern sagen würde. Letztere wurde zwar bereits 1897 durch Gustav von Jacobsthal in seinem Buch über die chromatische Alteration des Chorals nachgewiesen, dies hatte jedoch keinerlei Einfluss auf die praktischen Editionen. Dennoch konnte man mit dem Status quo vor allem im Vergleich mit dem, was vorher war, gut leben. Gesungen wurde de facto kaum aus der offiziellen *Editio typica*, sondern im Normalfall aus privaten Nachdrucken „iuxta typicam“. Diese waren meist die Editionen von Solesmes, welche mit rhythmischen Zusatzzeichen zur Interpretation gemäß der „Methode von Solesmes“, die gar nicht im Sinne von Pothier war, versehen waren. Das am meisten verwendete Buch war der *Liber Usualis*, ein Auszug aus dem Graduale und Antiphonale für die wichtigsten Feiern des Jahres. Diese Privatedition von Solesmes, wegen der Dicke des Buches liebevoll „Ziegel“ genannt, war sehr praktisch und auf die tatsächlichen Bedürfnisse der Pfarren ausgerichtet. Dazu erschienen in vielen Ländern auch zweisprachige Editionen mit den entsprechenden Übersetzungen, für den deutschen Sprachraum war dies „Der katholische Pfarrgottesdienst“. Auch in Graz gab es eine eigene Edition als Nachdruck der römischen Bücher: die *Editio Vaticano-Styria*, von der mehrere Bände erschienen sind, und die auf die traditionellen rhythmischen Zusatzzeichen glücklicherweise verzichtet hat.

Wenn auch das Graduale von 1908 in der Praxis weltweit seinen unangefochtenen Siegeszug angetreten hat, so blieb die Forschung (oft hinter verschlossenen Türen) dennoch nicht beim Status quo stehen. Nach entsprechenden Vorstößen von Dom Eugène Cardine begann 1948 in Solesmes ein breit angelegtes Forschungsunternehmen: eine kritische Ausgabe des *Graduale Romanum* sollte auf einer sehr breiten Quellenbasis ediert werden. Es sind nur die Vorstudien dazu erschienen: ein Band mit der Aufschlüsselung der verwerteten Handschriften und ein Band, in dem die Quellen qualifiziert und anhand ihrer Abhängigkeiten in diverse Familien eingeteilt werden. Mit dieser Klassifikation der Quellen sollte für die Gesänge ein Archetyp herauszufiltern sein, dessen (hypothetische) Rekonstruktion eine den Ursprüngen angenäherte Singpraxis ermöglichen sollte. Aus verschiedenen Gründen ist dieses Unternehmen in den Anfängen stecken geblieben, das Anliegen eine „*Editio magis critica*“, also einer *kritischeren* und nicht einer *kritischen* Edition fand Eingang in die Liturgiekonstitution des 2. Vatikanums.

Das Graduale Romanum in der erneuerten Liturgie

Die Liturgiekonstitution beschäftigt sich in zwei Artikeln speziell mit dem gregorianischen Gesang:

„Art. 116. Die Kirche betrachtet den Gregorianischen Choral als den der römischen Liturgie eigenen Gesang; demgemäß soll er in ihren liturgischen Handlungen, wenn im Übrigen die gleichen Voraussetzungen gegeben sind, den ersten Platz einnehmen. Andere Arten der Kirchenmusik, besonders die Mehrstimmigkeit, werden für die Feier der Liturgie keineswegs ausgeschlossen, wenn sie dem Geist der Liturgie im Sinne von Art. 30 entsprechen.

Art. 117. Die „Editio typica“ der Bücher des Gregorianischen Gesanges soll zu Ende geführt werden; darüber hinaus soll eine kritischere Ausgabe der seit der Reform des heiligen Pius X. bereits herausgegebenen Bücher besorgt werden. Es empfiehlt sich ferner, eine Ausgabe zu schaffen mit einfacheren Melodien für den Gebrauch der kleineren Kirchen.“

Die Vorrangstellung des gregorianischen Gesangs, welcher der römischen *Liturgie*, aber nicht der römischen *Kirchen* eigen ist, wird nicht angetastet, wohl aber – was auf eine Formulierung der Instruktion der Ritenkongregation über die Kirchenmusik 1958 (Nr. 16) zurückgeht – in einen sachbezogenen Kontext gestellt. „Ceteris paribus – wenn die gleichen Voraussetzungen gegeben sind“, bzw. auch: unter sonst gleichen Umständen und Bedingungen heißt die Einschränkung, unter der dem Choral der erste Platz in der Kirchenmusik zustehen soll.

Luigi Agustoni verweist im Studienbuch *Musik im Gottesdienst* in seinem Artikel *Gregorianischer Choral im Abschnitt Stellenwert in der heutigen Liturgie* auf diese und andere Gegebenheiten einer an den Prinzipien der erneuerten Liturgie orientierten Choralpflege. Er betont, dass der Choral selbst ein zeitlich und regional unterschiedlicher Beitrag zur liturgischen Musik ist, der sehr differenzierte Ansprüche an unterschiedliche Gruppen von Ausführenden stellt und dessen uneinheitliches Repertoire sehr differenziert betrachtet und eingesetzt werden muss, vor allem ohne ideologische Justamentstandpunkte.

Artikel 117 bezieht sich zunächst äußerlich auf musikwissenschaftliche Fragen und behandelt dann ein pastorales Problem. Die Forderung nach einer Fertigstellung der vatikanischen Editio typica der Choralbücher (es fehlte immer noch das Buch für die Matutin und Bücher für alle ergänzenden Feiern zu Messe und Stundengebet) hat sich durch die Liturgia Horarum, die in der Umstrukturierung der Tagzeitenliturgie keinen Stein auf dem anderen ließ, und durch die Reform von Pontifikale und Rituale Romanum von selbst erübrigt. Man kann immer wieder hören, dass die Vorbereitungen zu einem Buch für den Nachtgottesdienst in Solesmes sehr weit gediehen waren, aber die römischen Behörden standen angesichts der kommenden Reformen eher auf der Bremse. Wer heute einen nostalgischen Blick in ein solch vorkonziliares Buch tun will, hat dafür ein anachronistisches Projekt zur Verfügung, das *Nocturnale Romanum* 2002 von Holger Peter Sandhofe, das gewissermaßen privatim und post festum die Vollendung der Editio Vaticana darstellt.

Das zweite Anliegen des Art. 117 ist die Erstellung einer *editio magis critica* der gregorianischen Gesänge, einer *kritischeren* Ausgabe. Es scheint, dass dieses Anliegen vor allem in den gängigen deutschen Ausgaben der Konzilsdokumente überhaupt nicht verstanden worden ist, wird doch generell von einer *kritischen* Ausgabe statt einer *kritischeren* geschrieben. Die Sache wurde von Eugène Cardine im Kommentar zum Vorlagentext der Konzilsberatungen auf den Punkt gebracht: die Melodieversionen von 1908 gehören im Lichte der heutigen Forschung korrigiert, will man den Choral in seiner alten Unversehrtheit und Reinheit wiederherstellen. Dieses von Cardine (und wohl auch Agustoni) betriebene Anliegen überlebte sämtliche Diskussionsprozesse und steht seither in der Liturgiekonstitution.

Nur bei oberflächlicher Betrachtung kann man meinen, ein musikwissenschaftliches Anliegen – die „authentische“ Version des Chorals musikarchäologisch zu restaurieren – gehöre eigentlich nicht in ein liturgisches Dokument (singen kann man so oder so). Die jüngere, vor allem semiologische Chorforschung hat jedoch deutlich gezeigt, dass Melodierestitution der Schlüssel zu einem vertieften spirituellen bzw. liturgietheologischen Verständnis der Gregorianik ist. Gerade die Gesänge der ältesten Schichten des Repertoires sind in der Art und Weise ihres Text-Melodie-Verhältnisses unmittelbarer akustischer Ausdruck des dahinter stehenden theologischen Bekenkens. Das Wort *magis critica* freilich deutet auf eine musikhistorische Tatsache hin: bei Gesängen, die mehr als 100 Jahre nach ihrer Komposition erstmals aufgezeichnet worden sind, und das an mehreren Orten ziemlich zeitnah, kann es keine kritische Ausgabe eines Urkodex geben. Einer Urfassung kann man sich hypothetisch nähern, aber nicht paläographisch. So soll die Neuedition *kritischer* sein als die Vaticana von 1908 und den ältesten Quellen besser angenähert, und dies letztlich aus interpretatorischen Gründen, die aufs Engste mit dem Wesen der Liturgie verbunden sind.

Mit dem Prinzip der *actuosa participatio* wurde auf allen Ebenen der Reform Ernst gemacht. Die aktive Beteiligung der Gläubigen in den liturgischen Feiern muss ihre Nagelprobe auch in der mit lateinischer Sprache gefeierten Liturgie bestehen. Da das Repertoire des Graduale Romanum jedoch größtenteils kein Gemeindegesang, sondern Solisten- bzw. Scholagesang ist, wurde die Forderung erhoben, ein Buch mit einfacheren Melodien für Gemeinde und weniger leistungsfähige Scholen zu schaffen, was man mit dem Begriff *für kleinere Kirchen* taktvoll umschrieben hat. Unter all den Ideen, die hier diskutiert worden sind (z. B. Vereinfachung der Melismen usw.) setzte sich jene durch, die im *Graduale Simplex* Gestalt gewann: leichte, gemeindetaugliche Antiphonen des Stundengebetes samt der Gemeindepsalmodie wurden für den Gebrauch in der Messe liturgisch adaptiert, musikalisch jedoch nicht durch Bearbeitungen angetastet.

1970 erschien das erneuerte Missale Romanum. In einem knappen Notenanhang enthält es ein Mindestmaß an Kantillationsformeln und kaum erklärten Beispielen. Üblicherweise finden sich diese „Toni communes“ auch im Graduale. Die eigentliche Neuordnung der Gregorianik in der Messfeier erfolgte durch den *Ordo Cantus Missae* 1972. Dieses Tabellenwerk mit einigen zusätzlich abgedruckten Gesängen ist eine Adaption des Graduale Romanum 1908 auf den Status des Missale 1970. Es gab einiges zu ändern. Das liturgische Jahr (Temporale) erfuhr tief greifende Reformen, auch der Heiligenkalender änderte sich. Die erneuerte Leseordnung machte weitgehende Abstimmungen mit den nunmehrigen Tagesevangelien nötig, wie z. B. die Neuordnung der Communiogesänge oder die passende thematische Zuordnung anderer Gesänge zu den Schriftlesungen. Dem Repertoire wurden etwa 20 Gesänge der karolingischen Epoche wiederum hinzugefügt, sechs Gesänge des authentischen Repertoires im Graduale 1908 verschwanden. Die neogregorianischen Gesänge wurden gestrichen oder freigestellt, die strenge Fixierung der Gesänge auf einen bestimmten Anlass wurde zugunsten von Austauschregeln aufgegeben. Keine der Melodien wurde bearbeitet, für neue liturgische Anlässe wurde nicht nachkomponiert, sondern altes Repertoire umverteilt. Es wurden auch die Ausführungsregeln der einzelnen Gesänge z. T. stark geändert, mehr den ältesten bekannten Bräuchen angenähert. Die mit dem Missale 1970 identischen Standardformeln für Kantillationstöne und liturgische Dialoge mussten teilweise auch neu geschaffen werden, wie etwa die Melodie zur Akklamation nach dem Einsetzungsbericht, die nach der Antiphon *Crucem tuam* gestaltet ist.

Die private Ausgabe für die Praxis gemäß dem offiziellen *Ordo Cantus Missae* schufen die Mönche von Solesmes durch das *Graduale Romanum* 1974 mit den Melodien von 1908

in der liturgischen Ordnung von 1970. Dieses Buch erschien 1979 als *Graduale Triplex*. Die im Titel anklingende Dreifachnotation (Metzer Neumen, St. Galler Neumen, Quadratnotation) sollte eine erste Hilfestellung sein, die Gesänge gemäß den Erkenntnissen der gregorianischen Semiologie anhand der Neumen etwas flexibler und mehr vom Text her zu interpretieren. Diese Ausgabe ist keinesfalls eine *kritischere*, ersetzt nicht restituierte Melodien, sondern will einfach den status quo interpretatorisch durch die Hinzufügung der rhythmisch aussagekräftigen ältesten Neumen verbessern, eine Zwischenlösung auf dem Weg zu einem verbesserten Graduale. Ergänzend dazu erschien 1985 das von Rupert Fischer auf der Basis des Buches von Karl Ott herausgegebene *Offertoriale Triplex cum versiculis*, welches die im Graduale Romanum fehlenden solistischen Offertoriumsverse enthält. Im *Liber Psalmorum pro Communionem* 1983, einer Privatpublikation der Abtei Vaals, sind die Psalmverse für die Communion, welche im Graduale angegeben sind, ausgeschrieben und musikalisch eingerichtet. Auch vom Graduale 1974 gibt es zahlreiche mutierte Nachdrucke. Eine lateinisch-deutsche Textedition zusammen mit dem Kyriale erschien 1991 in der Abtei Gerleve. Solesmes selbst publizierte Gradualien mit Übersetzungen in diverse Volkssprachen. In Münsterschwarzach wurde ein Auszug aus dem Graduale publiziert, der an die örtlichen Gewohnheiten angepasst ist.

Ein Meilenstein in mehrfacher Hinsicht war das Erscheinen des *Graduale simplex*. Es sind dies die Messgesänge mit einfacheren Melodien für kleinere Kirchen gemäß Art. 117 der Liturgiekonstitution. Die Geschichte dieses Buches ist sehr komplex und war ein „mühevoller Weg“ (Annibale Bugnini). Eugène Cardine und Luigi Agustoni bereiteten das Buch vor, das einfache Offiziumsantiphonen für den Gebrauch in der Messe adaptierte. Die liturgietheologische Basis dafür war, dass viele Antiphonen im Stundengebet gleiche oder ähnliche Texte haben wie die Messgesänge, sodass *inhaltlich* keine Verluste gegenüber dem herkömmlichen Graduale zu befürchten waren. Gleichzeitig wurde das Prinzip aufgegeben, dass jeder Sonntag sein eigenes Gesangsformular haben muss. Im *Graduale simplex* gibt es z. B. für die 34 Wochen im Jahreskreis acht verschiedene «Messen», also Gesangsformulare. Neu in diesem Buch ist der wieder eingeführte *Psalmus responsorius* im Wortgottesdienst, der missverständlich so genannte *Antwortpsalm*. Wenn ich es recht sehe, wurde hier erstmals die Theorie des Solesmenser Mönches Jean Claire über die *Urmodi* in die liturgische Praxis umgesetzt, indem die Psalmen mit ihren kurzen Responsa auf den C-, D- oder E-Modus („familia“) zu singen sind. Liturgisch bedeutsam ist die Stärkung und Ausweitung des Commune-Prinzips gegenüber dem Proprium-Prinzip. Das ermöglichte letztlich auch, dass wir heute ganz selbstverständlich Kirchenlieder – die, weil nicht auf einen einzigen liturgischen Anlass fixiert, das Commune-Prinzip repräsentieren – anstelle eines Introitus oder eines Offertoriums singen. Das *Graduale simplex* erschien 1967 nach vielen Widerständen quasi offiziös, erst die 2. Auflage 1975 wurde als editio typica erklärt, und zwar als editio typica altera, als zweite amtliche Ausgabe. Es steht offiziell gleichberechtigt neben dem Graduale Romanum als zweites Buch für den lateinischen Gesang in der Liturgie. Die „kleinere Schwester“ ist sogar eine amtliche Ausgabe, während das „große“ Graduale Romanum nur mehr ein Privatdruck nach offiziellen Tabellen ist.

Eine besondere Beachtung in Hinblick auf den Zusammenhang mit dem Graduale Romanum, das ja auch die Modellmelodien für den Zelebranten enthält, verdient die dritte amtliche Auflage des *Missale Romanum* 2003. Das neue lateinische Messbuch hat nicht so viele Änderungen gebracht, wie da und dort erwartet worden ist, den größten Teil der Neuerungen macht jedoch die Notation aus. Das Buch ist schon vom Format her wieder mehr als Zelebrationsbuch denn als Buch für den Schreibtisch ausgerichtet. Was auf den ersten Blick

auffällt: Die Notation ist unübersehbar geworden. Die Gesangsweisen sind nicht mehr nur in einen Anhang verpackt, sondern stehen an Ort und Stelle in erster Position noch vor dem reinen Textabdruck eines Gesangs, sodass auch optisch angedeutet wird, singen ist die *forma nobilior* (Liturgiekonstitution Art. 113) einer gottesdienstlichen Feier. Eine wesentliche Neuerung ist die vollständige Einrichtung aller vier römischen Hochgebete zum Singen ab dem Postsanctus. Der Canon Romanus hat sogar einen Tonus sollemnior für die Abschnitte von *Quam oblationem* bis *Supplices te rogamus*. In einem umfangreichen Appendix 1 (Anhang 1) stehen zunächst die subsemitonalen Rezitationsformeln als Tonus simplex. Die Orations- und Lektionstöne werden eingehend erklärt, es gibt Modelle für die Fürbitten, das *Suscipiat* und das *Domine non sum dignus*, die Oratio super populum und die Festankündigung zu Epiphanie. Nicht wieder belebt wurden die dem *Kyrie* angeglichenen Formeln für das *Ite missa est*, welche in zahlreichen muttersprachlichen Gesangbüchern zu finden sind. Hier hat es auch eine Weiterentwicklung gegenüber dem Solesmenser Ordo Missae in Cantu (1975/1995) gegeben. Das Missale signalisiert deutlich, dass man nun offenbar auch in Rom wieder daran glaubt, dass Liturgie in lateinischer Sprache weltweit einen gewissen Platz haben wird. Das Missale 2002 ist mit wenigen Unschärfen so ausgerichtet, dass Messe in lateinischer Sprache dem Ideal einer möglichst vollständig gesungenen Feier gemäß gefeiert werden kann, wenn man will.

Das Graduale Romanum der Zukunft

Obschon das Graduale Romanum 1974 die erneuerte liturgische Ordnung repräsentiert, blieb dessen musikalische Neuordnung, obwohl dies beim 2. Vatikanischen Konzil in der Liturgiekonstitution gefordert worden ist, bisher aus. Die römischen Behörden werden in dieser Frage nicht aktiv, sie überlassen den Druck der lateinischen Gesangbücher letztlich privaten Initiativen und machen dazu nur die inhaltlichen Vorgaben. Dies ist auch beim Antiphonale Romanum passiert, dessen zentraler Teil, der Antiphonenband, bis heute, 45 Jahre nach der Liturgiekonstitution, noch immer nicht erschienen ist. Der Hymnenband erschien 1983. Seine Gestaltungsprinzipien werden nicht ohne Einfluss auf das künftige Graduale sein, wenngleich nicht zu erwarten ist, dass Details dieser Edition einfach 1:1 übernommen werden können. Zusammen mit dem 1981 edierten Psalterium Monasticum repräsentiert der Liber Hymnarius den Beginn einer neuen Ära in der Geschichte des Drucks moderner Choralbücher. Beide Bücher bedienen sich einer gründlich erneuerten Typographie, die mittlerweile auch von Alberto Turco für seine Neuedition des Choralbuchs für die Mailänder Liturgie, des Antiphonale Missarum iuxta Ritum Sanctae Ecclesiae Mediolanensis 2005 verwendet worden ist. Diese erneuerte Quadratnotation versucht, die essentiellen Angaben der linienlosen Neumen zur Interpretation der Gesänge im Druckbild sichtbar zu machen. Erste Anläufe dazu hat es bereits im Antiphonale Monasticum 1934 gegeben, die seither immer wieder verfeinert worden sind. Dazu gehört auch das Setzen von Episemen gemäß den Angaben der Handschriften bei nicht kurrenten, also mehrwertigen Graphien. Der Weg des Psalterium Monasticum 1981 wurde leider im Antiphonale Monasticum 2005–2007 nur halbherzig fortgesetzt bzw. teilweise revidiert. Der Herausgeber dieser Bücher, Dom Daniel Saulnier, meinte, auf das Setzen der Episeme bei Einzeltonneumen verzichten zu müssen. Er hat damit wesentliche Interpretationshilfen, die auf den so genannten Codex Hartker, die Offiziumshandschrift 390/391 der Stiftsbibliothek St. Gallen, zurückgehen und schon 1934 im Antiphonale präsent waren, entfernt. Dennoch können die Melodien dieser Bücher für sich in Anspruch nehmen, gemäß den Intentionen

einer *editio magis critica* restituiert worden zu sein, unabhängig von der Frage, wie weit sie aus einer musikologischen Perspektive kritisierbar sind.

An der Restitution des Messrepertoires arbeitet ein privater Kreis von Forschern und Interpreten, der aufgrund der Initiative von Eugène Cardine und seines Schülerkreises sich gefunden hat und in der Internationalen Gesellschaft für Studien des Gregorianischen Choral (AISCGre) beheimatet ist. Godehard Joppich setzte die ersten konkreten Schritte und lud 1977 zur ersten Tagung des Arbeitskreises Melodierestitution nach Münsterschwarzach. Bis 1984 war auch Cardine aktiv an der Arbeit der Gruppe beteiligt, aus der Joppich knapp vor der Publikation der ersten Ergebnisse ausgeschieden ist. Diese werden seit 1996, beginnend mit dem Heft 21 in der Zeitschrift „Beiträge zur Gregorianik“ regelmäßig publiziert. Rechtzeitig zum Jubiläumsjahr 2008 wurde mit der Veröffentlichung des 23. Teils in Heft 45 ein großer Teilbereich vollendet: Es liegen nunmehr Vorschläge für die Restitution des *Graduale* im Sinne einer *editio magis critica* für alle Sonn- und Feiertage des Kirchenjahres samt einiger Ergänzungen wie z. B. der Totenmesse vor. *Spiritus rector* dieses umfangreichen Unternehmens ist heute Heinrich Rumphorst. In den einzelnen Faszikeln dieser Restitutionsvorschläge wird die Melodie des *Graduale Romanum* 1908 abgedruckt. In einer Notenzeile darüber stehen all jene Töne, die im Lichte eines sehr breiten Quellenvergleichs zu ändern sind. Dazu gibt es auch einen kritischen Kommentar, der begründet, warum einzelne Töne geändert worden sind. Mit diesen Publikationen kann man freilich noch nicht singen. Die Mitglieder einer Schola müssen sich die Korrekturen in ihr persönliches Exemplar des *Graduale Triplex* eintragen, oder sie greifen zu einer Publikation im Internet, welche die Restitutionsvorschläge in Noten umgesetzt hat. Anton Stingl jun. stellt auf seiner Website www.gregor-und-taube.de das Aufführungsmaterial anhand der Restitutionen in den Beiträgen zur Gregorianik zur Verfügung. Die auszudruckenden Blätter enthalten die korrigierten Melodien zusammen mit den St. Galler Neumen und einer wörtlichen Übersetzung. Bemerkenswert ist dabei auch der Versuch, die Typographie des *Graduale* von 1908 im Lichte der Neumen zu verbessern. Neumengruppierungen, wie Anfangsartikulationen und vieles andere mehr sind nun auch im Druckbild der Quadratnotation sichtbar und erleichtern das Singen nach den Interpretationsangaben der Neumen ganz wesentlich. Was fehlt, ist ein gedrucktes „*Graduale restitutum*“ mit den korrigierten Melodien in der bewährten Triplexnotation, also zusammen mit den St. Galler und Metzger Neumen. Es ist zu hoffen, dass sich jemand findet, der ein solches Buch herausgibt, welches die Fortschreibung des *Graduale Romanum* 1908 bzw. 1974 im Sinne einer vom Konzil geforderten kritischen Ausgabe darstellt und sowohl für die Liturgie als auch für musikwissenschaftliches Arbeiten eine solide Basis darstellt.

Fragen der Aufführungspraxis

Joseph Pothier hatte vor 120 Jahren schon richtig erkannt, dass die Bereitstellung von Melodien allein nicht genügt. Es bedarf auch einer soliden Interpretationsanleitung zur angemessenen Ausführung der Gesänge. Der diesbezüglichen Theorien gab es im 19. Jahrhundert viele. Sie lassen sich auf zwei miteinander nicht harmonisierbare Grundansätze zurückführen. Der eine Ansatz geht vom Text aus und fordert einen der Aussprache des Lateins gerechten Vollzug der Gesänge. Der andere Ansatz hat seine Basis in einem wie immer definierten Grundrhythmus oder Grundmetrum der Melodien, der/das mehr oder weniger textunabhängig das Gerüst der Ausführung bildet. Wer heute den Tonträgermarkt

überblickt, wird merken, dass viele dieser mitunter auch krausen Ideen keinesfalls ausgestorben sind, sondern ihre Nachahmer finden.

In der Denktradition von Solesmes, die wohl auch von der regelmäßigen liturgischen Praxis mitgeformt worden ist, ist der Choral das gesungene Gebet in der Liturgie. Der Konnex mit der Liturgie hat auch auf den Interpretationsansatz eine unmittelbare Auswirkung. Das liturgische Wort ist der Ausgangspunkt für die Interpretation der Melodien. Auf diesem Prinzip ruht der von Pothier so genannte „oratorische Rhythmus“, was wir etwas moderner vielleicht mit „Sprechrhythmus“ wiedergeben können. In seinem Buch *Les Mélodies Grégoriennes d'après la tradition* 1880 entfaltet und begründet Pothier seine diesbezüglichen Ansichten, die auch Eingang in das offizielle Vorwort des *Graduale Romanum* 1908 gefunden haben.

Die Dinge nahmen jedoch einen völlig anderen Lauf. Der große Paläograph André Mocquereau veröffentlichte 1908 und 1927 sein Hauptwerk *Le nombre musicale grégorien*, in dem er ein vom Text völlig unabhängiges abstraktes Rhythmussystem entwickelte und propagierte – im eindeutigen Gegensatz zu den Aussagen der Neumen, die Mocquereau sehr wohl kannte. Gemäß dieser „Methode von Solesmes“ gibt es eine unteilbare Grundzeit, die in Zweier- und Dreiergruppen in freier Folge zusammengesetzt, einen „freien Rhythmus“ ergeben. Die jeweiligen rhythmischen Schwerpunkte sind durch die Ikten angezeigt, Zusatzzeichen, die sich in den Solesmenser Drucken finden, aber nicht in den amtlichen Ausgaben des *Graduale* und anderer Choralbücher. Dieses Rhythmussystem hat sich weltweit durchgesetzt und wurde mit vollem Erfolg überall angewendet, weil es im Grunde genommen sehr simpel ist und rasch zu Ergebnissen führt. Zahlreiche Kompositionen des 20. Jahrhunderts, vor allem Orgelmusik, basieren in ihrer Verwendung von Gregorianik auf diesem System, Oliver Messiaen eingeschlossen. Die Methode von Solesmes war als Interpretationsanleitung zwar nicht vorgeschrieben, wurde aber bereitwillig überall praktiziert und auch offiziös empfohlen. Sensiblen Musikern freilich war sie nie ganz geheuer und in Solesmes selbst wurde sie auch in der weit verbreiteten Weise nicht praktiziert. Ich erinnere mich nur zu genau, wie mir der frühere Schriftleiter der Singenden Kirche, Prof. Joseph Schabasser, immer wieder erklärt hat, welch lähmende Langeweile diese Art des Choral-singens bei ihm ausgelöst hat. Schabasser war Gründer und Leiter der Choralschola der Wiener Hofburgkapelle.

Es war wiederum ein Mönch von Solesmes, der eine Wende in der Interpretation des Chorals vorbereitete und herbeiführte: Eugène Cardine. Er begann in systematischer Weise, die Neumen auf ihre Interpretationsangaben hin zu studieren. Beim Kirchenmusik-kongress in Wien 1954 wurden erste Ergebnisse der Öffentlichkeit vorgestellt. Später wurde dieser Forschungszweig „Gregorianische Semiologie“ genannt. Als Professor an der Päpstlichen Musikhochschule konnte er einen großen Schüler- und Freundeskreis um sich scharen, die ihn in seinen Forschungen unterstützen konnten. Als Frucht des Unterrichts erschien 1968 unter Mithilfe von Godehard Joppich und Rupert Fischer das Lehrbuch *Semiologia Gregoriana*. Es ist über weite Strecken eine Apologie gegen die Methode von Solesmes und ein paläographischer Nachweis, dass dieser Interpretationsansatz im Lichte der Quellen einfach falsch ist. Im deutschen Sprachraum haben Godehard Joppich, Luigi Agustoni, Johannes Berchmans Göschl, Heinrich Rumphorst und andere diese „neue Lehre“ mit Erfolg verbreitet, vor allem über die Kurse und Seminare in Essen 1984–1990. In Österreich gehörten Georg Béres und Hubert Dopf SJ zu den Pionieren der Semiologie. 1975 wurde die Internationale Gesellschaft für Studien des Gregorianischen Chorals (AISCGre) zur Förderung der semiologischen Interpretation gegründet, seit 1985 erscheint die Zeitschrift *Beiträge zur*

Gregorianik. Wie Pothier geht auch Cardine in diesem Interpretationsansatz vom Wort, vom gesprochenen Text aus, der als Teil der Liturgie Basis des Vortrags sein muss. Die Neumen sind ein Schlüssel für ein rechtes Textverständnis, ein Zugang zum theologischen und spirituellen Denken der Schöpfer dieser Melodien, ein Schlüssel zum Verständnis dieser großartigen Musik des Choral, die nunmehr auch als ein großes Kunstwerk betrachtet werden kann und nicht bloß als eine Ausführungsweise liturgischer Gesänge, wie es sich z. B. aus den Dokumenten des Konzils von Trient ergibt. Das Studium der Neumen ist ein zweifacher Schlüssel der Interpretation: eine Singanleitung und eine Anleitung zum Eindringen in die liturgische Spiritualität. Erst in der Respektierung der Aussagen der Neumen kann der Charakter von Gebet und Verkündigung in der Gregorianik voll entfaltet werden. Dies ist heute wiederum besonders zu betonen, da die Versuche sich mehren, „Choral als Gebet“ der Methode von Solesmes zuzuschreiben und dem Singen nach Neumen allein einen ästhetischen Wert, der für die Liturgie nicht erheblich sei, zuzubilligen. Die Erkenntnisse der gregorianischen Semiologie blieben auch in Solesmes selbst nicht verborgen. Die Wende in der offiziellen Doktrin kam 1983: Im Vorwort des Liber Hymnarius wird das Singen nach Neumen mit den Mitteln der erneuerten Quadratnotation ausführlich erläutert und begründet. Die Mönche von Solesmes empfehlen seit 1983 zur Interpretation der Gregorianik die semiologische Methode.

Erneuerung der Melodien im Graduale und Erneuerung der Aufführungspraxis gehen Hand in Hand wie in einem System kommunizierender Gefäße. Beides leistet einen wichtigen Beitrag dazu, aus einer theologischen Perspektive den Choral als den der römischen Liturgie eigenen Gesang zu verstehen. Das Graduale Romanum ist dafür ein wichtiges Hilfsmittel.

Literaturverzeichnis

- Beiträge zur Gregorianik. Forschung und Praxis.* Regensburg: Con Brio 1985ff (= BzG);
Ab Band 21 (1996): Vorschläge zur Restitution von Melodien des Graduale Romanum,
dazu auch die Umsetzung in Notenblätter für die praktische Ausführung: www.gregor-und-taube.de
- Agustoni, Luigi, 1985: Die gregorianische Semiologie und Eugène Cardine. In: BzG 1, 9–22.
- Agustoni, Luigi, 1987: Die Frage der Tonstufen SI und MI. In: BzG 4, 47–101.
- Agustoni, Luigi, 1994: Gregorianischer Choral. In: Hans Musch (Hrsg.), *Musik im Gottesdienst*. Band 1. 5. Aufl. Regensburg: ConBrio, 199–356.
- Combe, Pierre, 2003: *The restoration of Gregorian chant. Solesmes and the Vatican edition*. Washington: Catholic University of America Press.
- Fellerer, Karl Gustav (Hrsg.), 1976: *Geschichte der katholischen Kirchenmusik. Band 2: Vom Tridentinum bis zur Gegenwart*. Kassel: Bärenreiter (mit zahlreichen Einzelartikeln).
- Göschl, Johannes Berchmans, 1985: Der gegenwärtige Stand der semiologischen Forschung. In: BzG 1, 43–102.
- Göschl, Johannes Berchmans, 2007: 100 Jahre Graduale Romanum. In: BzG 44, 67–85.
- Prahl, Franz Karl, 2007a: Ein neues Mailänder Messantiphonale. In: BzG 43, 123–130.

- Praßl, Franz Karl, 2007b: Gregorianik in der heutigen Liturgie – Ideal und Wirklichkeit. Versuch einer vorläufigen Bilanz. In: Martin Hobi (Hrsg.), *Im Klangraum der Kirche. Aspekte – Positionen – Positionierungen in Kirchenmusik und Liturgie*. Luzern: Chronos, 137–176.
- Rainoldi, Felice, 2001: Das Graduale Romanum von Dom Prosper Guéranger bis 1974. In: *BzG* 31, 27–51.
- Rumphorst, Heinrich, 1986: Regeln für die Wiedergabe des Gregorianischen Chorals im Vorwort des Antiphonale Romanum II/Liber Hymnarius. In: *BzG* 2, 26–73.
- Saulnier, Daniel, 2000: Das Graduale Romanum. Rückblick und Ausblick – Chancen und Schwierigkeiten einer Überarbeitung des Graduale Romanum. In: *BzG* 30, 33–42.

Dirk van Betteray, Köln

Vom Sprachklang zur klingenden Theologie

*Semiologische Forschung retrospektiv und prospektiv**

Ausgehend von rein musikalischen Phänomenen wurden die Lehre von der Neumenartikulation sowie die Modologie und der semantische Zugang zu den gregorianischen Melodien entwickelt. Darauf aufbauend konnten Neumen als graphischer Niederschlag der Klangwerdung eines Textes verstanden werden. Ziel der künftigen Forschung wird sein, diese Interpretationen auf die Grundlage einer exegetisch-liturgiegeschichtlichen Analyse zu stellen und eine Interpretation des Chorals auf der Grundlage patristischer Theologie zu betreiben. Darüberhinaus wird sich künftige Forschung vermehrt um die kontextunabhängige Funktion der Neumenzeichen bemühen mit einem vermehrten Austausch mit anderen musikwissenschaftlichen, theologischen und historischen Forschungen. Künftige Forschung wird weiter ausführen, dass gregorianischer Choral schon von Anfang an den örtlichen Gegebenheiten angepasst wurde. Sie wird so noch evidenter zeigen können, dass gregorianischer Choral klingende Theologie ist.

Gliederung:

Einleitung

Entwicklungsphasen der semiologischen Forschung – Versuch einer Einteilung:

1. Neume als sinnvolles Zeichen – Das Zeichen als Forschungsgegenstand
2. Neume als rhythmisches Strukturelement – Der Sprachklang der Silbe
3. Neume in Beziehung – Der Sprachklang des Wortes
4. Neume als Sinnträger – Die Klangsprache des gregorianischen Chorals
5. Neume als Zeitzeuge – Die klingende Theologie der Patristik

Ausblick

Einleitung

Eugène Cardine, der Begründer der gregorianischen Semiologie, hat den Gegenstand seiner Forschung folgendermaßen beschrieben: Es gehe darum, den „Grund (logos) herauszufinden, warum ein bestimmtes Zeichen (semeion) den Vorzug gegenüber anderen erhielt, um einen oder mehrere Töne wiederzugeben“¹. Wenn semiologische Forschung auf diesen Zeichen, den Neumen als den ältesten schriftgewordenen musikalischen Fixierungen des gregorianischen Chorals, basiert, so können allein die handschriftlichen Quellen die Grundlage solcher Forschung bilden. Das *Graduale Romanum* stellt aber durchaus ein vielfältiges Handwerkszeug in der praktischen Arbeit dar. Daher darf und soll das *Graduale Romanum* durch einen Beitrag gewürdigt werden, der die semiologische Forschung retrospektiv und

* Der folgende Artikel ist als Vortrag für das Symposium „100 Jahre Graduale Romanum - Entstehung, Wirkungsgeschichte, Zukunft“ vom 14.11.2008 bis zum 16.11.2008 in Graz entstanden, wo er am 14.11.2008 gehalten wurde. Der Sprachduktus wurde in dieser Schriftfassung im Grundsatz beibehalten.

¹ Cardine (1985) 25.

prospektiv beleuchtet. Dabei scheint eine Beschränkung im Sinne der gegebenen Definition *Cardines* sinnvoll. Weitere Forschungszweige gregorianischer Semiologie wie z.B. die Melodierestitution mit Fragen zu chromatischen Alterationen und zu melodischen Regionaltraditionen werden nur insoweit einbezogen, als sie einen unmittelbaren Bezug zur Neumeninterpretation haben. Das gilt auch für Aussprachfragen des Lateinischen oder die ebenso wichtige Frage der Neumennotation als deskriptiver Notation. Dies alles sind wichtige und für die Neumeninterpretation notwendige Forschungszweige. Gregorianischer Choral gewinnt gerade seine große künstlerische Qualität durch das Ineinandergreifen verschiedener Parameter im Dienste einer gemeinsamen Aussage. Aber alle die gerade genannten Forschungsgebiete sind letztlich lediglich Voraussetzungen für Semiologie dem Wortsinn nach. Sie bilden Grundlagen dafür, das *semeion* richtig und umfassend interpretieren zu können.

Bei der retrospektiven und prospektiven Betrachtung der Semiologie als Forschungszweig ist eine Entwicklung ausgehend vom Sprachklang hin zu einer klingenden Theologie wahrzunehmen, die hier aus strukturellen Gründen in fünf Entwicklungsphasen unterteilt wird. Dabei ist zwar grundsätzlich eine historische Entwicklung zu beobachten, die von der ersten bis zur letzten Phase geht. Doch sind die Phasen nicht in dem Sinne zu verstehen, dass die nächste beginnt und die vorherige damit endet. Vielmehr treten die jeweils neuen Phasen zu den bisherigen hinzu.

Entwicklungsphasen der semiologischen Forschung

1. Neume als sinnvolles Zeichen – Das Zeichen als Forschungsgegenstand

Oft wird Eugène Cardines neuer Ansatz und der Beginn semiologischer Forschung als eine einzigartige Wende in der Geschichte der Choralrestitution dargestellt, die gleichsam unvorbereitet *vom Himmel gefallen* ist. Hier ist meines Erachtens ein neutralerer Blickwinkel notwendig, der die Forschungsleistung *Cardines* um die Choralrestitution nicht schmälern, sondern die semiologische Forschungsarbeit öffnen will für weitere notwendige interdisziplinäre Ansätze.

Im Rahmen des allenthalben großen historischen Interesses im 19. Jahrhundert begann man in der Benediktinerabtei Solesmes die ältesten handschriftlichen Quellen des gregorianischen Chorales zu erforschen mit dem Ziel, die ursprünglichen Melodien wiederherzustellen, die spätestens seit dem tridentinischen Konzil und der Editio Medicea nicht mehr wirklich erkennbar waren. Letztes – wenn auch nicht unwidersprochenes – Ergebnis dieser damaligen Melodierestitution im Spannungsfeld zwischen *Schrift und Tradition* war die Herausgabe des *Graduale Romanum* von 1908. Ziel dieser Ausgabe war die praktische Aufführbarkeit. Somit stellte sich die Frage nach einem adäquaten rhythmischen System, das Dom Pothier durch die Forderung nach einem *oratorischen Rhythmus*² löste und später Solesmes durch sein berühmt gewordenes Rhythmussystem. Weniger bekannt ist, dass Dom Mocquereau im Jahre 1910 – also zwei Jahre nach dem Erscheinen des *Graduale Romanum* – immer noch die Handschriften als die Quellen schlechthin ansah, aus denen man alles rekonstruieren könne.³

Cardine die Leistung eines neuen Forschungsansatzes abzusprechen und ihn in die ungebrochene Erbfolge *Mocquereaus* und *Pothiers* zu stellen, wie dies bei *Saulnier* geschieht,

² Vgl. Klöckner (1998) 1242.

³ Vgl. ebd.

ist sicherlich ebenso polemisch wie die Mär vom christusgleichen Erlöser *Cardine*. Nach *Saulnier* habe *Cardine* dem Solesmeser Ansatz lediglich eine weitere Nuance hinzugefügt. Der Unterschied zwischen ihm und *Mocquereau* bestehe lediglich im jeweiligen Kontext, in dem sich beide bewegt und entfaltet hätten.⁴ Wahr ist, dass *Cardine* bei seinen Forschungen auf den umfangreichen Fundus in Solesmes zurückgreifen konnte, wo die Bedeutung der Neumen für die weitere Forschung sehr wohl bekannt war. Und wahr ist ebenfalls, dass das dem Gesang zugrunde liegende Wort als Grundlage für die rhythmische Ausführung gregorianischer Gesänge bereits durch *Pothier* erkannt und formuliert worden war. Auf der Grundlage dieser Forschungsleistungen hat *Cardine* seine Forschungsmethode aufgebaut, die allerdings neu war.

2. Neume als rhythmisches Strukturelement – Der Sprachklang der Silbe

In der Einleitung wurde bereits *Eugène Cardines* Definition der Semiologie zitiert. Hier wird diese nun um den kontextuellen Zusammenhang erweitert. *Cardine* schreibt in seinem 1980 erschienen Vorwort zur Dissertationsschrift von *Johannes Göschl*: „Alles beruht auf der Kenntnis der Neumenzeichen und der musikalischen Bedeutung. Das genau ist der Gegenstand der Forschung der gregorianischen Semiologie. Wie der Name schon sagt, geht es darum, den Grund (logos) herauszufinden, warum ein bestimmtes Zeichen (semeion) den Vorzug gegenüber anderen erhielt, um einen oder mehrere Töne wiederzugeben, oder besser, ‚bildlich darzustellen‘. Am Anfang steht also die Notwendigkeit der paläographischen Forschung, sie beschreibt und analysiert die Notenzeichen zwecks Datierung, Lokalisierung und Klassifizierung. Wenn man jedoch in den Bereich der musikalischen Interpretation eindringen will, muss man die semiologische Methode anwenden.“⁵

Diese *musikalische Interpretation* ist es, der *Cardine* sein Hauptwerk, die *Semiologia gregoriana*⁶, widmet. Auf der Grundlage des paläographischen Befundes wird hier die melodische und musikalisch-interpretatorische Bedeutung der Neumenzeichen untersucht. Auch war es im Erscheinungsjahr der italienischen Ausgabe 1968 noch dringend notwendig, die semiologische Forschungsrichtung zu rechtfertigen und den Primat der daraus erwachsenden Interpretationsansätze gegenüber dem Äqualismus und mensuralistischen Thesen darzustellen, zumindest wenn eine Interpretation dem Willen der Neumenschreiber gerecht werden wollte.

Die *Semiologia gregoriana* bildet dabei nicht den Anfangspunkt semiologischer Forschung. Das Werk ist unter Mitwirkung von *Godehard Joppich*, *Rupert Fischer* und *Giacomo Baroffio* als Konglomerat der Vorlesungen entstanden, die *Cardine* als Professor an der päpstlichen Musikhochschule in Rom seit seiner Berufung 1952 gehalten hatte. Die zugrundeliegenden Forschungen hatte *Cardine* schon vorher begonnen und auch auf den Kongressen für katholische Kirchenmusik in Wien und Paris 1954 bzw. 1959 vorgestellt.

Auf welche Art *Cardine* die Untersuchung der *musikalischen Interpretation* in der *Semiologia gregoriana* betreibt, ist für die retrospektive Betrachtung der semiologischen Forschung besonders interessant. Ihm geht es zunächst um rein musikalische Phänomene einzelner Neumenzeichen. *Cardine* entfaltet an den einzelnen Neumenzeichen seine Entdeckung, dass für ein- und dieselbe Melodie mehrere graphisch modifizierte Zeichen einer

⁴ Vgl. *Saulnier* (2007).

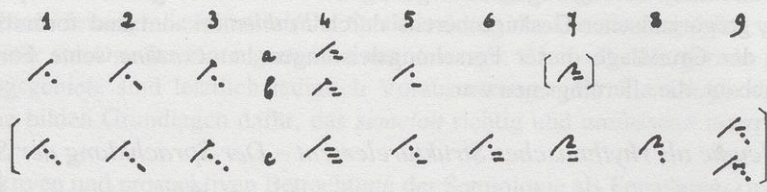
⁵ *Cardine* (1985) 25.

⁶ *Cardine* (1968).

*Neume existieren*⁷, die eine Bedeutung für die musikalische Interpretation der Textsilbe haben, auf der die Neume steht.

Ein Beispiel: Zunächst stellt *Cardine* die paläographisch möglichen Zeichen vor, mit denen ein Climacus notiert werden kann.

1) Signes paléographiques



(aus: Cardine [1970] 35)

Darauf wird die interpretatorische Bedeutung dieser Zeichen mit Beispielen aus dem Repertoire vorgestellt.

2) Interprétation des signes

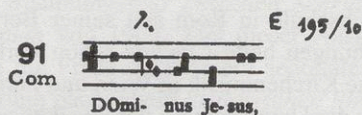
1 :  Toutes les notes sont légères; un *c* le confirme souvent.



2 :  Même groupe, avec la précision mélodique expliquée plus haut.



3 :  La première note est soulignée par un épisème, les autres sont légères.

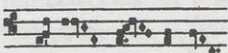


⁷ Klöckner (1998) 1243.

4 : $\frac{1}{2}$ Toutes les notes sont longues, même si la virga ne porte pas d'épisème (4a, 4c).

- isolé :

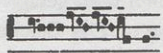
$\frac{1}{2}$ E 317/13

92
Intr 

Dñs fortitudo Chri-sti su- i est :

- en composition :

$\frac{1}{2}$ C 107/10

93
Gr 

Haec dies bo- nus

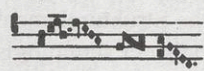
5 : $\frac{1}{2}$ Seule la dernière note est allongée.
L'exemple que nous donnons se rencontre souvent dans les versets des Grad. en 5e m. :

$\frac{1}{2}$ C 96/16

94
Gr 

6 : $\frac{1}{2}$ Deux notes légères suivies de deux notes plus importantes :

$\frac{1}{2}$ C 143/14

95
All 

Te Martyrum Dó- mi- ne.

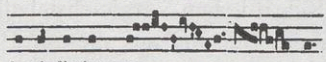
7 : $\frac{1}{2}$ Seule, la première note, graphiquement liée à la deuxième, est légère; les suivantes sont plus larges. Voir, dans l'ex. 97, un cas de cette graphie.

8 : $\frac{1}{2}$ Ici, au contraire, seule la deuxième note est mise en relief; les autres sont légères :

$\frac{1}{2}$ C 140/10 et 13

96
All 

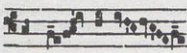
Dies sanct. il-lúxit no- bis



descendit lux ma- gna

9 : $\frac{1}{2}$ Les deux premières notes sont plus larges que les suivantes. La seconde graphie (trac-
tulus doublement épisémé $\frac{1}{2}$) souligne davantage encore la prédominance de la deuxième
note. - Dans l'exemple suivant, la graphie 7 précède la graphie 9 :

$\frac{1}{2}$ C 66/8

97
Tr 

Qui habitat ad lá- pi-dem

(aus: Cardine [1970] 35-36)

Abschließend fasst *Cardine* die Ergebnisse folgendermaßen zusammen⁸:

Also ist klar:

- $\text{L} = \text{L}^\circ$: alles leicht,
 $\text{L} = \text{L}_\infty$: alles lang,
 L° : die erste Note lang, die weiteren leicht,
 L_∞ : die erste Note leicht, die weiteren lang,
 L° : nur die letzte lang.

Zum vorletzten Zeichen muß gesagt werden, daß die letzte Note niemals leicht ist, wenn die vorletzte lang ist. Das Zeichen L_∞ gibt es also nicht.

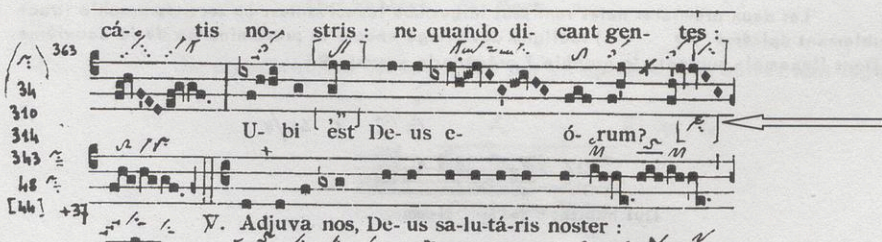
(aus: Grüger [2003] 43)

An diesem Beispiel wird Folgendes deutlich:

1. Die Untersuchungseinheit ist ein Neumenzeichen, also eine musikalische oder musikalisch-textliche Silbe.
2. Die paläographische Forschung zeigt: Es gibt für ein- und dieselbe Melodie Modifikationen der Neumenzeichen. Die semiologische Methode stellt die Bedeutung dieser Neumenzeichen heraus, d. h. diese Modifikationen der Neumenzeichen haben eine Bedeutung für den agogischen Verlauf der Melodie. Die Neumenzeichen sind also rhythmische Strukturelemente.
3. Das Ergebnis der semiologischen Untersuchung ist ein musikalisches, das den Klang der Sprache als Sprachmaterial betrifft, nämlich die Silbe und deren rhythmisch-agogischen Verlauf.

Dabei hat *Cardine* folgende Methoden angewandt, um die rhythmische Binnenstruktur der einzelnen Neumen zu erforschen:

Einerseits hat er das Auftreten desselben Neumenzeichens an den unterschiedlichsten Stellen miteinander verglichen. Einen kleinen Einblick in diese Forschung geben seine eigenen handschriftlichen Vergleichstabellen, die er in sein per Hand neumierte Graduale eintrug. Hier ein Beispiel aus diesem 1966 als Fotoreproduktion erschienenen *Graduel neumé*, das in den Climacus-Zusammenhang passt.



(aus: Cardine [1966] 96)

Am linken Rand findet sich die untersuchte Formel und darunter die Seitenzahlen des *Graduel neumé*, wo *Cardine* diese Formel zusätzlich zu der hier am Ende des ersten Sys-

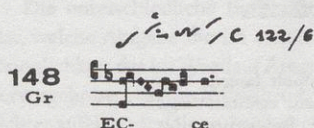
⁸ Zur leichten Verständlichkeit wird hier die deutsche Übersetzung der *Semiologie Gregorienne* von Johanna Grüger wiedergegeben (vgl. Grüger [2003]). Die Übersetzung des Gegensatzpaares *légère* – *long* mit *leicht* – *lang* halte ich dabei nicht für sehr gelungen, ohne einen wirklich besseren Vorschlag zu haben. Dieser muss m. E. in die Richtung von *flüssig* gehen.

tems zu sehenden Stelle noch aufgefallen ist. Dieses Beispiel zeigt eine der Hauptmethoden der gregorianischen Semiologie, das vergleichende Formelstudium.

Gleichzeitig lässt sich an diesem Beispiel das vergleichende Quellenstudium als zweite wesentliche Methode semiologischer Forschung verdeutlichen. Oberhalb der Noten findet sich diese Formel nämlich als ganz normaler, kurrenter Climacus ohne Oriscus notiert. Diese Formel stammt aus einer anderen Handschrift. Auch ein solcher Vergleich, wie nämlich dieselbe Stelle in den unterschiedlichen Handschriften neumiert ist, gibt Aufschlüsse zur Interpretation der Neume.

Allerdings zeigt dieses Beispiel auch die Grenzen des *Graduel neumé* auf. Leider hat *Cardine* nämlich meist nicht aufgezeichnet, aus welchen Handschriften er jeweils die Neumen übernommen hat, so dass z. B. in diesem Fall ein vergleichendes Quellenstudium aus wissenschaftlichen Gesichtspunkten heraus nicht zu betreiben ist. Auch kann ein vergleichendes Quellenstudium nur dann aussagekräftig sein, wenn es auf einer möglichst großen Anzahl von Vergleichshandschriften aufgebaut ist.

Voraussetzung dafür, dass derartige Untersuchungen überhaupt Sinn machen, ist das, was *Godehard Joppich* die *Kohärenz* nennt und als die *Konstanz und Logik in der Wahl des Zeichens in jedem Einzelfall*⁹ erläutert. Würden die Schreiber beliebig zwischen den Zeichen wechseln, wären sämtliche Aussagen zur Neumeninterpretation haltlos. Nur dann, wenn es eindeutig nachvollziehbare Gründe für den Schreiber gab, einem der möglichen Zeichen den Vorzug vor den anderen zu geben, nur dann ist die semiologische Forschungsmethode überhaupt sinnvoll. Belege für diese Kohärenz sieht *Joppich* u. a. in der graphischen Form einzelner Neumen gegeben, die als schriftliche Fixierung von dirigentischen Gesten noch etwas von ihrem ursprünglichen suggestiven Ausdrucksgehalt behalten hätten in Bezug auf melodische Bewegung als auch auf rhythmische Spannungsrelationen.¹⁰ Unter dieser Voraussetzung der Kohärenz ist es möglich, die Entdeckung der funktionellen Neumentrennung (franz. *La coupure neumatique*¹¹) mit *Stefan Klöckner* als *Geburtsstunde der gregorianischen Semiologie*¹² zu bezeichnen. So heißt es in der *Semiologia gregoriana*: „Da es für all diese Neumen mehr als eine Schreibung gibt, was sich daraus ergibt, dass die einzelnen Elemente nicht durchgängig an den gleichen Stellen verbunden geschrieben sind, muss für die Abtrennung eines Elementes ein besonderer Grund vorliegen. Die Hand des Schreibers hält in ihrer Bewegung nach dem Schreiben der Note inne und macht so ihre Bedeutsamkeit sichtbar.“¹³ Durch die Neumentrennung werden somit wichtige Noten hervorgehoben. Allerdings wird nach *Cardine* die Trennung hinter, nicht wie in moderner Notation vor der wichtigen Note ausgeführt. Ein Beispiel bei *Cardine*:



(aus: Cardine [1970] 51)

⁹ Joppich (1982) 13.

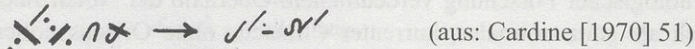
¹⁰ Vgl. ebd.

¹¹ Cardine (1970) 48.

¹² Klöckner (1998) 1243.

¹³ Grüger (2003) 55.

Der Beginn des Graduale *Ecce quam bonum* zeigt nach Cardine die Wichtigkeit der 2. Note, der 5. Note und der 9. Note an. Bei Cardine wird dies graphisch folgendermaßen dargestellt:



Allerdings müsse unterschieden werden zwischen Neumentrennungen, die aufgrund der Schreiblogik notwendig seien, und solchen wie den gerade dargestellten, die aufgrund des musikalischen Ausdrucks geschrieben worden seien. Nur Letztere hätten eine Funktion für die Interpretation, seien also *funktionell*. Für die Feststellung einer solchen funktionellen Neumentrennung muss häufig der Kontext betrachtet werden, in dem das zu untersuchende Neumenzeichen steht. Damit gehört die Kontextanalyse als drittes Standbein zu den klassischen Methoden der gregorianischen Semiologie.

Die Forschungsergebnisse der Semiologie hatten beabsichtigterweise von Anfang an Konsequenzen für die Aufführungspraxis. Die beiden *hörbarsten* Konsequenzen waren in der Anfangszeit die Erkenntnis eines variablen Silbenwertes, der kontextabhängig im Zusammenspiel von Silbe und Ton entsteht.¹⁴ Diese Erkenntnis, die im Grundsatz schon im 19. Jahrhundert von *Pothier* formuliert worden war, bedeutete eine grundsätzliche Abkehr von allen mensuralistischen sowie äqualistischen Theorien der Choralinterpretation. Selbst wenn dieser variable Silbenwert in der semiologischen Forschung in einen mittleren, einen normalen und einen verkürzten Silbenwert unterteilt wird¹⁵, bedeutet dies dennoch keine starre Einteilung im Sinne des Mensuralismus. Gerade hier sieht Cardine in seinem Vortrag 1984 auf dem 3. Gregorianik-Kongress der AISCGre in Luxemburg, den er selbst als sein Vermächtnis bezeichnet, die Grenze der Semiologie: in der Unmöglichkeit einer mathematisch genauen Bestimmung der Werte.¹⁶

Die zweite Konsequenz bestand in der Ausführung der Tonreperkussionen. Sowohl für die Bi- und Trivirga als auch für den Pressus werden in der *Semiologia gregoriana* zahlreiche Begründungen auf der Grundlage des vergleichenden Quellen- sowie Formelstudiums dafür angegeben, dass die Töne in der Intention der Neumenschreiber selbstverständlich reperkutiert wurden.¹⁷ Beispielhaft sei hier nur ein ohne größere Vorkenntnisse evidenten Argument in der Übersetzung von *Johanna Grüger* vorgestellt:

Hätte man zur Zeit des Schreibers schon einen einzigen doppelt langen Ton gesungen, könnte man weder das Epistem der ersten Virga noch das zur zweiten Virga hinzugefügte «e» erklären. Mit dieser Virga beginnt die leichte Bewegung des Climacus.³²

(aus: Grüger [2003] 85)

¹⁴ Vgl. Cardine (1970) 10 und Joppich (1982) 14. Joppich bezieht aber schon erst später in der semiologischen Forschung auftretende Interpretamente wie die Textausdeutung implizit ein.

¹⁵ Vgl. Joppich (1982) 14.

¹⁶ Vgl. Cardine (1991) 74.

¹⁷ Vgl. Cardine (1970) 73–75.86–89.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass *Cardine* die Neumen als wertvolle Informanten für die rhythmisch-agogische Interpretation des gregorianischen Chorals wiederentdeckt hat. Mit der Entdeckung eines variablen Silbenwertes gerät auch der Text als Sprachmaterial in den Fokus. Das wird besonders deutlich beim Phänomen der Liqueszenz, die bei *Cardine* als ein stimmliches Phänomen beschrieben wird, das mit einer komplexen Silbenartikulation zusammenhängt.¹⁸ Die Fakultativität dieses Phänomens wird bei *Cardine* erklärt durch die unterschiedliche Kombination der Elemente Text, Melodie und Ausdruck. Hier wagt *Cardine* ähnlich wie bei Episemen in Ansätzen einen ersten Ausblick in spätere Bereiche semiologischer Forschung: die *Rhetorik*. So spricht er dem Episem innerhalb der Psalmodie die Funktion zu, wichtige Worte hervorzuheben¹⁹:

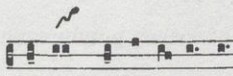
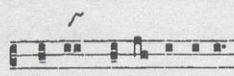
Voici enfin quelques exemples de psalmodie tirés du codex 381 de St Gall :

60/5	II modo ps.	- / / / / / P / P / P /
60/11	VI	✓ A / / / / / / / / -
119/6	IV	1 / / / / / P / P / / -
Eructavit cor meum verbum bonum . . .		
68/10	I modo ps.	/ / / / / S / - m A S
119/12	IV	/ / / / / / 1 / / -
concupivit rex speciem tu-am		

(aus: Cardine [1970] 513)

Und über den textlich-musikalischen Zusammenhang der Liqueszenz heißt es:

Zum Schluß muß die Liqueszenz noch in ihrer Funktion als Träger eines besonderen musikalischen Ausdrucks untersucht werden. Dieser kann die Entscheidung des Schreibers in Fällen wie den folgenden rechtfertigen:

474		475	
Ant	Si-on, no-li time-re	Ant	Si-on reno-vaberis

Die unterschiedliche Behandlung der nahezu gleichen Silbenartikulation zeigt klar, welche Aufgabe die im ersten Fall verwendete Liqueszenz hat. Die Kürze und Dringlichkeit des im Wortlaut Ausgedrückten wird durch das liqueszierende Zeichen hervorgehoben. Seine Ausführung bewirkt, daß die einzelnen Worte klanglich dichter aufeinanderfolgen. In ähnlicher Weise werden besondere Worte, über welchen eine Liqueszenz steht, betont, z. B. *magister*, *Johannis* usw.

(aus: Grüger [2003] 158)

Es wird deutlich, dass *Cardine* einen grundsätzlichen Zusammenhang zwischen der Neumierung und der Bedeutung des Wortes sieht. Doch dieser Zusammenhang wird nicht wei-

¹⁸ Vgl. Cardine (1970) 133ff.

¹⁹ Vgl. Cardine (1970) 13.

ter ausgeführt. In dieser ersten Phase semiologischer Forschungsarbeit wurden also die notwendigen Untersuchungsmethoden entwickelt (vergleichendes Formel- und vergleichendes Quellenstudium sowie die Kontextanalyse), mit deren Hilfe die rhythmische Binnenstruktur der einzelnen Neume sowie die Neumentrennungen analysiert und deren Bedeutung für den rhythmisch-agogischen Verlauf der einzelnen sprachlichen und musikalischen *Silben* untersucht wurden. Die Neume wurde also als rhythmisches Strukturelement betrachtet. Es ging um den Sprachklang der einzelnen Silbe, der durch die jeweilige Neuierung hervorgerufen wird.

3. Neume in Beziehung – Der Sprachklang des Wortes

Im ersten Band der Reihe *Beiträge zur Gregorianik* beschreibt Johannes Göschl 1985 nach eigener Aussage, was seit dem Erscheinen der *Semiologia gregoriana* 1968 innerhalb der semiologischen Forschung geschehen ist. Unter dem Titel *Der gegenwärtige Stand der semiologischen Forschung* soll dargestellt werden, welchen neuen semiologischen Fragestellungen und Forschungszielen man sich auf der Basis der Forschungsergebnisse Cardines und mit Hilfe einer konsolidierten wissenschaftlichen Methode zuwenden konnte.²⁰ Neben der Konsolidierung der wissenschaftlichen Methode, die ein typisches und notwendiges Element einer jungen Forschungsrichtung nach der Gründungsphase darstellt, sollen demnach neue Forschungsziele hinzukommen. Bei diesen Zielen ging es, wie gezeigt werden wird, vorrangig um die Beziehung und das Verhältnis einzelner Neumen zueinander. Nach der Silbe rückt nun die Beziehung der Silben zueinander, also das Wort, in den Fokus der Betrachtung.

Fünf Perspektiven werden bei Göschl als neue semiologische Forschungsziele genannt, die seit 1968, dem Erscheinungsjahr der *Semiologia gregoriana* bis 1985, dem Erscheinungsjahr des genannten Artikels hinzugekommen seien. Die ersten vier davon gehören in die hier so genannte Phase: *Neume in Beziehung – Der Sprachklang des Wortes*.

(1) Die Differenziertheit der Notenwerte

Inzwischen sei – so Göschl – die Erkenntnis gereift, dass die in der *Semiologia gregoriana* vorgestellten Kategorien der Zeitdauer des variablen Silbenwertes (also: tempo medio, tempo diminuito, tempo augmentato) genau so auf Gruppenneumen wie auf Einzeltonneumen zu beziehen sind.²¹

(2) Die Silbenartikulation

Aufgrund der in der *Semiologia gregoriana* vorgestellten These, dass der variable Silbenwert die eigentliche Basis des gesamten rhythmischen Geschehens sei, wurden nun intensive Untersuchungen zum Verhältnis einzelner Silben zueinander und zum Silbenübergang durchgeführt. In diesem Zusammenhang sind Untersuchungen zu Phänomenen der Endartikulation oder auch der Liqueszenz zu nennen, deren Fakultativität nunmehr mit einer Dosierung in der Silbenartikulation begründet wird, wenn bestimmte Voraussetzungen im melodischen Kontext gegeben sind.²²

²⁰ S. u. vgl. auch für das Folgende: Göschl (1985).

²¹ Göschl (1985) 45.

²² Vgl. Göschl (1985) 61-62.

(3) Das Wesen der gregorianischen Melodie als Bewegung

Am Beispiel der umfangreichen Untersuchungen von Rupert Fischer zum Pes wird erstmals dargestellt, dass im gregorianischen Choral nicht nur die Werte der einzelnen Noten, für sich betrachtet, sondern in erster Linie die Beziehung von Noten, der Bewegungsablauf von einer Note zur anderen zählen.²³ Ebenso neu ist der Hinweis in diesem Zusammenhang, dass neben den Handschriften der St. Galler und Metzger Schule nun auch vermehrt beneventanische Quellen sowie solche mittelitalienischer, bretonischer und aquitanischer Schreibfamilien weitergehende Berücksichtigung bei der semiologischen Forschungsarbeit finden.

(4) Die Neume, ihre Gruppierung und Artikulation

Die Terminologie wird verfeinert. Begrifflichkeiten wie Einzeltonneume, Gruppenneume, Mehrgruppenneume, Neumenelement, kurrent, nicht kurrent und partiell kurrent werden geprägt bzw. präzise definiert. Dies gilt ebenso für die Begrifflichkeit der Anfangs-, Binnen- und Endartikulation.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass diese vier Perspektiven vornehmlich die Neume in ihrer Beziehung zu anderen Neumen und damit die sprachklangliche Ebene des Wortes und seines rhythmisch-agogischen Verlaufes betrachten. Diese Phase stellt somit eine Entwicklung und Entfaltung der vorherigen Phase dar. 1985 begann sich aber bereits ein neues Ziel in der semiologischen Forschung zu entwickeln, das zwar eine konsequente Weiterentwicklung der bisherigen Ziele darstellte, aber eine neue Dimension der Forschung eröffnete.

4. Neume als Sinnträger – Die Klangsprache des gregorianischen Chorals

Göschl schreibt 1985: „Die gregorianischen Melodien sind ihrem Wesen nach ‚parola cantata‘, ‚parole chantée‘, gesungenes Wort.“²⁴ Hier wird das Wort also nicht nur als Sprachmaterial gesehen, sondern als Bedeutungsträger, dem in der Gregorianik das Primat zukommt.

Explizit als *Zukunftsperspektive* semiologischer Forschung wird dann als fünfte Perspektive zu den vier bereits genannten hinzugefügt:

Der tiefere Zusammenhang zwischen Text und Neume – Zur Frage der Symbolik der Neumen

Bei Göschl²⁵ wird Anliegen und Richtung dieses als *neu* bezeichneten Forschungszweiges gregorianischer Semiologie mit Godehard Joppich als ihrem führenden Vertreter folgendermaßen beschrieben: „Stand in den bisherigen Forschungen die Frage nach der Tondauer einzelner Elemente der Neume, die Frage nach der Differenziertheit der Notenwerte sowie nach den rhythmischen Bewegungsabläufen innerhalb einer Neume und von Neume zu Neume im Vordergrund, so wird nun nach dem ‚Warum‘ all dessen gefragt. Semio-logie wird nun beim Wort genommen: In den Mittelpunkt rückt die Frage nach dem Logos des Zeichens, nach dem Logos des ermittelten Interpretationswertes einer Neume oder einzelner Elemente einer Neume. Dieser Logos ist aber das geistige Geschehen des Wortes, in dem die gregorianische Melodie wesentlich wurzelt. Mit anderen Worten: Hier stellt sich

²³ Göschl (1985) 68.

²⁴ Ebd. 43.

²⁵ Vgl. Göschl (1985).

die Frage nach der geistigen Aussagekraft, nach der Symbolik der Neumen.“²⁶ Und weiter: „Die Zukunft der Semiologie gehört sowohl einer weiteren Vertiefung des Studiums der Notenwerte und der damit verbundenen Phänomene der Neumenbewegung und der Neumenartikulation als auch dem Voranschreiten auf dem neu eingeschlagenen Weg der Erforschung der Neumensymbolik, den man auch ‚Semantik‘ benennen könnte. Beide Wege ergänzen sich und bedürfen einander.“²⁷

Eine ausführliche Darstellung beider Wege versuchen *Luigi Agustoni* und *Johannes Göschl* in ihrer *Einführung in die Interpretation des gregorianischen Choral*s.²⁸ Dieses Werk ist mittlerweile zu Recht zu dem Grundlagenwerk semiologischer Forschung geworden, das über die eben genannten Gesichtspunkte hinaus auch Antworten zu weiteren Grundlagenforschungen wie Modologie, Quellenstudium und Melodierestitution gibt.

Die Zukunftsperspektive semiologischer Forschung sah im Jahre 1985 folgendermaßen aus: Nach *Joppich* wird der Text durch die Musik nicht *ver-* sondern *be-*tont: „Gregorianischer Choral heißt nicht zum Wort kommt Musik, das Wort wird musikalisiert, sondern das Erklingen des Wortes selbst ist die Musik.“²⁹ Die Entdeckung der rhetorischen Komponente des gregorianischen Chorals stellt eine notwendige Entwicklung der bis dahin geleisteten semiologischen Forschungsarbeit dar, indem sie den Sinn und die kontextuelle Funktion der differenzierten Agogik des Chorals zu ergründen sucht. Außerdem hat diese Entwicklung mit zur Popularität des gregorianischen Chorals außerhalb strenger katholisch-liturgischer Traditionen beigetragen, da sich durch diesen Ansatz – wie *Klößner* es ausdrückt – Interpretationen ergeben, die „von äußerster emotionaler Kühnheit und theologischer Subjektivität zeugen“³⁰. Diese Interpretationen sprechen eine spirituell suchende Generation des ausgehenden 20. Jahrhunderts an, was durch die charismatische Gestalt eines *Godehard Joppich* sicherlich gefördert wurde.

Folgende Entwicklung der semiologischen Forschung konnte bisher beobachtet werden: Zu Beginn der semiologischen Forschungsarbeit war in Bezug auf den Text das phonetische Material im Blickpunkt, der Sprachklang einzelner Silben wurde untersucht. Mit der Entfaltung der semiologischen Forschung geriet durch die Untersuchung von Silbenartikulation und Wortartikulation das gesamte Wort und sein Spannungsgefüge in den Blick, die akustische Ebene der Verstehbarkeit des Textes wurde zum Untersuchungsgegenstand. Schließlich gerät mit der Untersuchung der rhetorischen Funktion der Neumen die Bedeutungsebene in den Blickpunkt, der gregorianische Choral wird zur klingenden Sprache – zur Klangsprache.

Ein Beispiel einer solchen „rhetorischen Interpretation“ soll diesen Ansatz hier verdeutlichen. Dabei ist zu beachten, dass eine solche Interpretation stets auf der Grundlage der Untersuchungen zur Silben- und Neumenartikulation sowie Neumenwertigkeit sowie zur Modologie und Melodik steht und stehen muss. Als Beispiel möchte ich einen Auszug aus der *Communio De fructu operum* wählen. Die Basis dieses Beispiels bilden eigene Untersuchungen. Hinsichtlich der rhetorischen Komponente wende ich mich zunächst den Aussagen *Joppichs* zu, um von dort aus die Notwendigkeit einer fünften Phase gregorianischer Forschung zu erläutern, die in jüngster Vergangenheit begonnen hat.

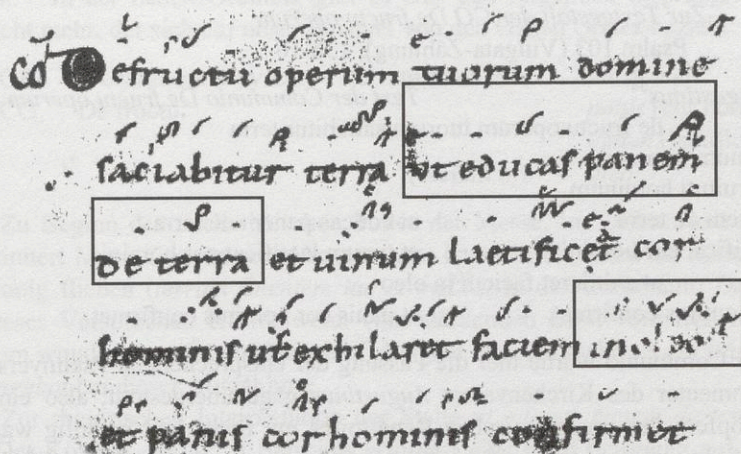
²⁶ Göschl (1985) 92.

²⁷ Göschl (1985) 102.

²⁸ Agustoni / Göschl (1987 und 1992).

²⁹ Joppich (1995) 184.

³⁰ Klößner (1998) 1247.



(aus: Lang [1991] 323)

Vorgestellt wird ein Faksimile aus dem berühmten Kodex Einsiedeln 121. Die Untersuchung der Communio beginnt mit der Textgestalt. Auf dem Textverständnis baut alles Weitere im Kontext einer rhetorischen Untersuchung auf.

Zur Textgestalt der *CO De fructu operum*
Psalm 103 (Vulgata-Zählung), 13b-16³¹

Text der Communio *De fructu operum*³²

- 13b De fructu operum tuorum, Domine, satiabitur terra:
15 ut educas panem de terra
et uinum laetificet cor hominis
16 ut exhilaret faciem in oleo
et panis cor hominis confirmet.

Eine wirklich stimmige und sinnvolle Übersetzung des Textes ist nicht leicht. Godehard Joppich³³ schreibt über die Textfassung der Communio in seinem Artikel im Kommentarband zum Kodex 121: „Es ist nicht zu übersehen, dass dieser Comunitext [. . .] auf einen eucharistischen Tenor hin redigiert wurde. Die ‚Vertonung‘ versucht, so gut es geht, eine sinnvolle Aussage hörbar zu machen. Doch lassen sich die Schwierigkeiten des Textes nicht kaschieren.“

Mit dieser Aussage hätte man sich in der vierten Phase semiologischer Forschung meistens begnügt. Allenfalls würde man noch die Vulgata oder Itala zur Klärung der ursprünglichen Textfassung hinzuziehen. Im Folgenden soll vorweggenommen werden, was in der hier so bezeichneten fünften Phase semiologischer Forschung hinzukäme, nämlich die Einbeziehung historisch relevanter weiterer Quellen.

³¹ Die Verseinteilung erfolgt nach Augustinus (vgl. Dekkers [1990] 1490).

³² Graduale Romanum 329.

³³ Joppich (1991) 181, Anm. 29.

Zur Textgestalt der CO *De fructu operum*
Psalm 103 (Vulgata-Zählung), 13b-16

	<i>Text nach Augustinus</i> ³⁴	<i>Text der Communio De fructu operum</i>
13b	de fructu operum tuorum satiabitur terra	
14	producens fenum iumentis et herbam seruituti hominum	
15	ut educat panem de terra et uinum laetificat cor hominis	ut educas panem de terra et uinum laetificet cor hominis
16	ut exhilaret faciem in oleo et panis cor hominis confirmat.	et panis cor hominis confirmet.

Der Textfassung der Communio wurde hier die Fassung der entsprechenden Psalmverse aus dem Psalmenkommentar des Kirchenvaters *Augustinus* gegenübergestellt, also eine Version, die den Schöpfern des gregorianischen Repertoires mit Sicherheit geläufig war. Zur Übersetzung: *De fructu operum tuorum satiabitur terra* – von der Frucht deiner Werke wird die Erde satt. *Producens* ist ein modal zu verstehendes Partizip, das den Hauptsatz erweitert und auf den gesamten restlichen Text hin öffnet: (die Erde wird satt,) indem du hervorbringst: *fenum* (Heu – für das Vieh), *herbam* (Kraut, Pflanzen – für die Bearbeitung durch den Menschen), *vinum* (Wein) und *panis* (Brot). Alles andere sind davon abhängige Nebensätze, die die Gaben Gottes näher erläutern.³⁵ Durch den Wegfall der Partizipialkonstruktion *producens* in der Communio ist die doppelte Aufzählung von *panem* – *panis* nicht leicht mit Sinn zu füllen. Es sei denn, es ginge hier gar nicht um eine Aufzählung der Gottesgaben, sondern Brot, Wein und Öl hätten metaphorische Bedeutung. Dazu später mehr. Zunächst soll die liturgische Einordnung der Communio untersucht werden.

Liturgische Einordnung der CO De fructu operum

	<i>Handschriftenbefund</i>	<i>Graduale Triplex</i>
	12. Sonntag nach Pfingsten	21. Sonntag im Jahreskreis
IN	Deus in adiutorium meum intende (Incipit)	Inclina Domine
GR	Benedicam Domino	Bonum est confiteri
AL	(divergierend, wenn überhaupt angegeben)	Quoniam Deus magnus Dominus
OF	Precatus est Moyses (Incipit)	Exspectans exspectavi
CO	<i>De fructu operum</i>	

Die Communio *De fructu operum* findet sich in den Quellen als Eigenkomposition zum 12. Sonntag nach Pfingsten.³⁶ Im Graduale Romanum bzw. Triplex von 1974 bzw. 1979 ist sie mit Gesängen zusammengestellt, die eigentlich zu einem ganz anderen Sonntag gehör-

³⁴ Dekkers (1990) 1490.

³⁵ *Herbam* wird durch einen finalen ut-Satz näher erläutert. Hinter *vinum* und *panis* wären jeweils Relativpronomina einzufügen: Wein, der das Herz des Menschen *erfreut* und Brot, das das Herz des Menschen *stärkt*. In einem davon wiederum abhängigen ut-Satz wird dann die Wirkung des Weins erklärt: Er soll (wie) durch Öl das Gesicht des Menschen heiter machen.

³⁶ Als IN und OF werden in Incipits angegeben: IN *Deus in adiutorium* und OF *Precatus es Moyses*. Beide stammen ursprünglich aus dem Formular des Statio-Gottesdienstes vom Donnerstag der 2. Fastenwoche. In den Quellen, in denen ein AL angegeben ist, findet sich meist AL *Domine refugium* (GT 321, z.B. in G375, G379, Gr807, Th und C als Zusatz von anderer Hand). Bv34 notiert neuumierte AL *Domine Deus salutis meae* (GT 317; so ist das Formular auch in GN 326 zu finden). L gibt als Incipit AL *Venite (exsultemus)* (GT 324) an.

ten.³⁷ In der neuen Ordnung gibt es z.B. den folgenden ursprünglichen Zusammenhang nicht mehr, der sich auf unser Beispiel von den Gaben Gottes bezieht:

OF	Precatus est Moyses: . . . terram fluentem	<i>lac et mel</i>
CO	De fructu:	<i>panis</i> (cor hominis confirmet)
		<i>vinum</i> (laetificet cor hominis)
	(faciem in)	<i>oleo</i>

Zu Beginn des eucharistischen Teiles der Messe, im Offertorium *Precatus est Moyses*, erinnert Mose Gott an sein Versprechen, Israel in ein Land zu führen, in dem Milch und Honig fließen (*terram fluentem lac et mel*³⁸). In der Communio *De fructu operum* wird dieses Versprechen erfüllt, wenn vom stärkenden Brot, vom froh machenden Wein und vom wunderbaren Öl die Rede ist.³⁹ Es geht also um mehr als ein *liturgisches Supermarktangebot* bei dieser Aufzählung.

Zur rhetorischen Interpretation der Stelle *ut educas panem de terra* steht bei Joppich: „Der Kontext des [. . .] Beispiels erfordert eine erste Betonung auf *ut educas*, denn über diesem Akzent steht ein *Pes*. Sodann aber auch eine Betonung für *panem*, auf dessen Endsilbe der *Cephalicus* verhindern soll, dass die Betonung zu *panem de terra* rutscht. Das Wort *terra* wird bereits im ersten Satz genannt, es kann also hier die Betonung nicht auf sich ziehen. So ergibt sich ein sehr differenziertes Gewicht zwischen den Worten.“⁴⁰

Hier ergibt sich ein Problem: Die Neume auf *terra* kommt⁴¹ nur als augmentative Liqueszenzform eines nicht kurrenten *Pes* vor. Hier wäre vom semiologischen Standpunkt aus also eigentlich eine Betonung zu sehen. An diesem Punkt setzt die derzeitige fünfte Entwicklungsphase semiologischer Forschung an:

5. Neume als Zeitzeuge – Die klingende Theologie der Patristik

Zunächst sind einige allgemeine Betrachtungen einzuschieben. Klöckner macht 1998 hinsichtlich der semiologischen Untersuchungen zur rhetorischen Komponente der Notation auf Folgendes aufmerksam: „Allerdings bedürfen die z.T. sehr kühnen Interpretamente noch einer soliden und breiten Verknüpfung mit den theologie- und exegegesgeschichtlichen Forschungen der Karolingerzeit. [. . .] So muss zuerst geklärt werden, welche Methode der Exegese der Hl. Schrift bei einer solchen Arbeitsweise anzuwenden ist. Hierzu wäre es notwendig, theologische Schriften aus der Zeit der Entstehung bzw. ersten schriftlichen Fixierung des gregorianischen Chorals genauer zu erforschen, um die Mentalität und den theologischen Deutungshorizont dieser Zeit kennenzulernen und den Textinterpretationen

³⁷ In den Quellen des 15. Sonntag nach Pfingsten (mit der im GT als *ad libitum* angegebenen CO *Qui manducat*).

³⁸ *Graduale Romanum* 318,6.

³⁹ Das Formular vom 12. Sonntag nach Pfingsten findet sich im GT mit dem beneventanischen AL als 18. Sonntag per annum (GT 315ff). Statt der CO *De fructu* wird hier die CO *Panem de caelo* angegeben. An dieser Stelle kann die CO *Panem de caelo* trotz des Bezuges durch *panem, delectamentum* und *saporem suavitatis* nur einen schwachen Abglanz der ursprünglichen CO *De fructu* bieten. Die sich durchziehende Grundaussage des Sonntagspropriums vom 12. Sonntag nach Pfingsten, die sich mit *per aspera ad astra* beschreiben ließe, enthält die CO *Panem de caelo* jedenfalls nicht. Das im heutigen *Graduale Romanum* zum 21. Sonntag per annum aufgeführte Proprium (vgl. GT 326ff) findet sich in den Handschriften als Proprium zum 15. Sonntag nach Pfingsten mit der im GT fakultativ angegebenen CO *Qui manducat*.

⁴⁰ Joppich (1991) 139.

⁴¹ Vgl. Agustoni (1987 und 1992) II/1, 74.

auf semiologischer Basis kritisch zugrundelegen zu können.⁴² Genau diese Verbindung habe ich in meiner Dissertationsschrift am Beispiel der Liqueszenzforschung versucht.⁴³ Auch Franz Karl Prassl sieht *gregorianische Gesänge als Zeugnisse für patristisches Schriftverständnis*.⁴⁴

Zurück zum Beispiel *ut educas panem de terra*. Tatsächlich können zeitnahe mittelalterliche Aussagen das Problem lösen.⁴⁵ *Augustinus* hat mit seinen *Enarrationes in Psalmos*⁴⁶ den für das Mittelalter wesentlichsten Psalmenkommentar geschrieben.⁴⁷ Dieser Kommentar stand nachweisbar im Frühmittelalter in der Einsiedelner Klosterbibliothek, deren Kodex 121 hier als Untersuchungsgrundlage dient. Bei *Augustinus* heißt es zu der Stelle *ut educas panem de terra: Quem panem? Christum. De qua terra? De Petro, de Paulo, de ceteris dispensatoribus veritatis*.⁴⁸ – Was für ein Brot? – Christus. Aus welcher Erde? Aus Petrus, Paulus und den übrigen Verwaltern der Wahrheit.

Hier ist mit *terra* etwas anderes gemeint als bei *satiabitur terra*. Dort ist *terra* nach *Augustinus* Synonym für alles Geschaffene, Gutes wie Schlechtes. Also ist nur das Wort das gleiche, seine Bedeutung ist jedoch eine andere. *Terra* muss also nochmals betont werden, um eine sinn gerechte Sprache zu erzielen. Der Pes als Betonungsneume ist also richtig. Der Cephalicus auf der Endsilbe von *panem* fängt die rezitativische Bewegung von *ut educas* ritardierend ab und bereitet den folgenden Höhepunkt auf *de terra* vor.

Ein weiteres Beispiel für diese Herangehensweise aus demselben Stück: *in oleo*. Es scheint für die beiden nicht kurrenten Pes-Graphien in Einsiedeln nach *Augustinus* gute Gründe zu geben. Mit Öl ist nach *Augustinus* der göttliche Glanz (*nitor divinus*) gemeint, der Gott den Gläubigen schenkt. *Augustinus* sagt, die Gläubigen erhielten Anteil an seinem göttlichen Glanz, wenn sie Christi Blut trinken⁴⁹ und sein Brot essen⁵⁰ würden. So schließt sich der Bogen vom Anfang: Die *Communio De fructu operum* will nicht nur Gottes Gaben für uns aufzählen, sie enthält auch viel mehr als nur einen offensichtlichen Bezug zur Kommunionhandlung, zu der sie gesungen wird: Ihre zentrale theologische Aussage lautet: *Ihr, die ihr an Christus glaubt, ihr erhaltet durch diese Kommunion Anteil an Gottes Herrlichkeit*. Diese Aussage könnte es gewesen sein, die zu der konkreten Textgestalt der *Communio* geführt hat. Und diese Aussage wurde entwickelt auf der Grundlage der Exegese des Kirchenvaters *Augustinus*. Diese Exegese basiert im Gegensatz zu den Interpretationsansätzen der vierten Phase semiologischer Forschung auf historisch relevanten Aussagen und ist nicht selbstgebastelt. Ob sie stimmig ist, kann an einem einzigen Beispiel natürlich nicht bewiesen werden. Doch darum geht es hier auch gar nicht. In meiner Darstellung der semiologischen Forschungsarbeit geht es lediglich darum, wie in dieser fünften Phase semio-

⁴² Klöckner (1998) 1247.

⁴³ Betteray (2007).

⁴⁴ Prassl (2008).

⁴⁵ Väterschriften sind relevant, denn dem frühen Mittelalter geht eine eigene theologische Leistung ab. Darüber sind sich die Spezialisten einig, angefangen von *Arnold Angenendt*, dem sicher bedeutendsten Mediävisten unter den deutschen Theologen. Vgl. hierzu Angenendt (1995) sowie Angenendt (1997).

⁴⁶ siehe Dekkers (1990).

⁴⁷ Er hat auch heute noch große Bedeutung für die Theologie. Erst 1997 ist unter dem Titel „*Psalmus vox totius Christi*“ eine bahnbrechende neue theologische Habilitation von *Michael Fiedrowicz* über den Psalmenkommentar des *Augustinus* entstanden.

⁴⁸ Dekkers (1990) III, 38–40.

⁴⁹ Mit *vinum* ist nach *Augustinus* der *calix Domini praeclarus*, der herrliche Kelch des Herrn gemeint.

⁵⁰ Vgl. Dekkers (1990) 1511–1512.

logischer Forschungsarbeit rhetorische Interpretation betrieben wird. Wer diese *Communio* jemals untersucht hat, weiß um die schwierigen modalen und melodischen Probleme. Aber auch diese können im Sinne einer solchen Textauslegung stehen.⁵¹ In diese Richtung wird meines Erachtens zukünftige semiologische Forschung auch gehen müssen.

Ausblick

Auf der Grundlage der bisherigen Ausführungen scheint es zumindest folgende zukünftige zusätzliche Arbeitsfelder in der semiologischen Forschungsarbeit zu geben:

1. Die Überprüfung von Forschungsergebnissen, die die Semantik der Neumen betreffen, an Aussagen exegesegeichtlich relevanter Quellen gehört zu den notwendigen zukünftigen Forschungszweigen.
2. Genauso wird dazugehören die Zusammenführung von Untersuchungen einzelner Parameter unter dem Blickwinkel der historisch fundierten Aussagen zur Neumen-semantik. Dabei ist zu denken an die Frage der chromatisch alterierten Töne, an die nachgewiesenen Spuren ostfränkischer Halbtonverschiebung schon in den ältesten Quellen und deren Auswirkungen, an eine Besinnung darauf, dass es sich bei gregorianischer Notation um eine deskriptive Notation handelt, an die Frage der Aussprache des Lateinischen im gregorianischen Choral in unterschiedlichen Regionen und an vieles mehr.
3. Alle diese Untersuchungen zeigen, dass der gregorianische Choral schon spätestens zur Zeit seiner ersten schriftlichen Fixierung an die örtlichen situativen Bedürfnisse angepasst worden ist, und zwar wahrscheinlich auch aus einem Grund, den man heutzutage *pastoraltheologisch* nennen würde: Wenn z. B. die Germanen besser größere Intervalle *grölen* konnten und das Lateinische nicht italienisch aussprachen, dann geschah dies nicht nur mangels eines Kontrollorgans, sondern auch deshalb, damit sie den Sinn des Gesanges besser in sich aufnehmen konnten, damit der Gesang für sie wirklich zur klingenden Theologie werden konnte.
4. Um dieser klingenden Theologie des gregorianischen Chorals näher zu kommen, muss semiologische Forschung in Zukunft sich vermehrt um die jeweils historisch korrekte Einbettung des Chorals in Zeit und Denken seiner Entstehung und auch seiner späteren Rezeptionen kümmern müssen. Nur so werden wir auch die eigentliche, kontextunabhängige Funktion der Neumen ergründen können.

Dies habe ich in meiner Dissertationsschrift am Beispiel der Liqueszenzen versucht und bin zu dem Ergebnis gekommen, dass die Liqueszenz eine ganz einfache Handlungsanweisung ist, die nichts anderes sagen will als: *Singe hier den Konsonanten aus*. Auf der semantischen Ebene wird sich dann schon zeigen, welche textliche Aussage dadurch entsteht. Das klingt vielleicht banal. Aber wenn Carl Orff ein *pp* in seinen berühmten Eröffnungsschor der *Carmina Burana* schreibt, reicht uns das auch. Wir fühlen, was dadurch entsteht: ein schauernder, brodelnder Hexenkessel, der später explodiert. Welch andere Wirkung hat das *pp* im Eröffnungslied von Schuberts *Winterreise*. Und doch steht beide Male nur *pp*. Das eine ist die kontextunabhängige

⁵¹ Eine musikalisch-theologische Zugabe: Aber: Ihr seid noch nicht ganz wie Christus. Nach *Augustinus* wurde Christus am ganzen Körper gesalbt, wir erhalten Anteil durch die Salbung unseres Gesichtes. Vgl. Dekkers (1990) 1512. Übrigens wäre auch eine gedankliche Verbindung zu Psalm 22 (Vulgata) möglich. Damit ist auch der *Pes* als Betonungsneume auf *faciem* vom Text her begründet und mehr als nur eine nette melodische Auszierung des rezitativischen Kontextes.

Anweisung: Hier sehr leise. Das andere ist die Wirkung, die dadurch erzielt wird. Genauso sind Neumen als ursprünglich cheironomische Zeichen solch eindeutige Handlungsanweisungen, die im Kontext ihre Wirkung entfalten. So müssen wir in der Zukunft versuchen, die vielen Einzeluntersuchungen zusammenzufassen, um hinter diese ursprünglichen und kontextunabhängigen Funktionen zu kommen. Sicher ist, dass die Neumenschrift eine aus praktischer Notwendigkeit entstandene Schrift ist. Sie ist genauso einfach und eindeutig wie die moderne Notenschrift. Will man diese Einfachheit ergründen, ist es ein wichtiger und nicht zu umgehender Schritt, zunächst einmal hinter die verschiedenen Auswirkungen zu kommen, die beispielsweise ein Pes haben kann, je nach seiner Position. Solche Ergebnisse finden sich in der großartigen *Einführung in die Interpretation des gregorianischen Chorals*. Aber hier dürfen wir nicht stehen bleiben. Diese Ergebnisse sind kontextabhängig. Hier wird die Wirkung der Neume im jeweiligen Zusammenhang beschrieben. Die eigentliche Funktion der Neume liegt eine Stufe tiefer. Diese Funktion ist eine ganz einfache Handlungsanweisung, der man dann vertrauen kann, dass sie den Sänger zur richtigen rhetorischen Wirkung führt. Auf dem Weg zu dem, was die Neume eigentlich bezeichnet, mussten erst einmal die unterschiedlichen Auswirkungen erforscht werden, die die Neume im jeweiligen Kontext haben kann. Und jetzt stehen wir an der Stelle, wo die kontextabhängige Funktion der einzelnen Neumen weitgehend bekannt ist. Der nächste Schritt muss nun sein, die eigentliche, kontextunabhängige Funktion zu ergründen, das, was allen kontextabhängigen Wirkungen der Neume gemein ist. Mit meiner Liqueszenzuntersuchung habe ich versucht, genau dies für dieses Beispiel im Ansatz zu tun. *Godehard Joppich* drückt dieses zukünftige Ziel semiologischer Forschung so aus: „Was uns also in der Zukunft antreiben sollte, ist gerade dies: die Funktion der Neume mit wissenschaftlichen Methoden in Erfahrung bringen, mit dem Ziel, dem ursprünglich intendierten Verständnis des Textes schrittweise näherzukommen [. . .].“⁵²

5. Um dieses Ziel zu erreichen, sind meines Erachtens zukünftig noch weitere Forschungsaspekte neben bereits genannten notwendig. Dazu gehört ein stärkerer Austausch mit anderen musikwissenschaftlichen, philosophisch-theologischen, linguistischen und historischen Wissenschaften.
6. Außerdem gehört für mich weitere Forschung zum Verhältnis von gregorianischem Kernrepertoire zu seinen späteren Entwicklungen, beispielsweise Sequenzen und Tropen, dazu.
7. Auch eine Einbeziehung jüngerer Quellen ist notwendig, weil sie viel über die Entwicklung und Anpassung des Repertoires aussagen können und mitunter sogar Rückschlüsse auf das ursprüngliche Repertoire zulassen. Man muss diese Quellen nur wertfrei annehmen und untersuchen und Ihnen historisch angemessene Fragen stellen.
8. Das gilt ebenfalls für die Rückgewinnung eines unbelasteten Verhältnisses zu mittelalterlichen Musiktheoretikern. Diesen darf man genauso wenig wie den Quellen des gregorianischen Chorals die Fragen von Forschern des 21. Jahrhunderts stellen. Wenn man sie auf der Grundlage ihres Gedankenganges befragt, werden sie auch antworten.

⁵² Joppich (2008) 275.

Bibliographie

- Agustoni, Luigi / Johannes Göschl, 1987 und 1992: *Einführung in die Interpretation des Gregorianischen Choral*s. Regensburg: Gustav Bosse.
- Albarosa, Nino, 2008: Die Entwicklung der semiologischen Interpretation. In: Luigi Agustoni u.a. (Hrsg.), *Beiträge zur Gregorianik*. Bd. 46. Regensburg: ConBrio, 87–93.
- Angenendt, Arnold, 1995: *Das Frühmittelalter*. 3. durchges. Auflage. Stuttgart: Kohlhammer.
- Angenendt, Arnold, 1997: *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*. Darmstadt: Primus.
- Betteray, Dirk van, 2007: *Quomodo cantabimus in terra aliena - Liqueszenzen als Schlüssel zur Textinterpretation*. Hildesheim: Olms (Studien und Materialien zur Musikwissenschaft Band 45).
- Cardine, Eugène, 1966: *Graduel neumé*. Solesmes: Abbaye Saint-Pierre.
- Cardine, Eugène, 1968: *Semiologia gregoriana*. Solesmes: Abbaye Saint-Pierre.
- Cardine, Eugène, 1970: *Semiologie Gregorienne*. Solesmes: Abbaye Saint-Pierre.
- Cardine, Eugène, 1985: Die Gregorianische Semiologie. In: Luigi Agustoni u.a. (Hrsg.), *Beiträge zur Gregorianik*. Band 1. Regensburg: Gustav Bosse, 23–42.
- Cardine, Eugène, 1991: Die Grenzen der Semiologie im Gregorianischen Choral: In: Luigi Agustoni u.a. (Hrsg.), *Beiträge zur Gregorianik. Sonderheft: Dom Eugène Cardine*. Regensburg: Gustav Bosse, 67–79.
- Dekkers, D. Eligius/Fraipont, Johannes (Hrsg.), 1990: *Sancti Aurelii Augustini Enarrationes in Psalmos*. Turnholt: Brepols (Corpus Christianorum, Series Latina, 38–40).
- Fiedrowicz, Michael, 1997: *Psalmus vox totius Christi. Studien zu Augustins „Enarrationes in Psalmos“*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Göschl, Johannes, 1985: Der gegenwärtige Stand der semiologischen Forschung. In: Luigi Agustoni u.a. (Hrsg.), *Beiträge zur Gregorianik*. Band 1. Regensburg: Gustav Bosse, 43–102.
- Grüger, Johanna, 2003: *Gregorianische Semiologie* [Übersetzung von Cardine (1970)]. Solesmes: Abbaye Saint Pierre.
- Joppich, Godehard, 1982: *Der gregorianische Choral. Geschichte und Gegenwart*. Begleit- heft der Schallplattenkassette „Gregorianischer Choral“. Hamburg: Archiv-Produktion.
- Joppich, Godehard, 1991: Die rhetorische Komponente in der Notation des Codex 121 von Einsiedeln. In: Odo Land (Hrsg.), *Codex 121 Einsiedeln, Kommentar zum Faksimile*. Weinheim: VHC, 119–188.
- Joppich, Godehard, 1995: Ein Beitrag zum Verhältnis Text und Ton im Gregorianischen Choral. In: Peter Becker / Arnfried Edler / Beate Schneider (Hrsg.), *Zwischen Wissen- schaft und Kunst*. Mainz: Schott.
- Joppich, Godehard, 2008: Ritenuto, Ritardando und Accelerando. In: Verbenyi Istvan (Hrsg.), *Psallite sapienter. Festschrift zum 80. Geburtstag von Georg Béres*. Budapest: Szent Istvan Tarsulat, 237–284.
- Klöckner, Stefan, 1998: Semiologie. In: Ludwig Finscher (Hrsg.), *Musik in Geschichte und Gegenwart*. Band 8. Kassel und Stuttgart: Bärenreiter und Metzler, 1242–1248.
- Lang, Odo (Hrsg.), 1991: *Codex 121 Einsiedeln*. Weinheim: VCH.
- Präuß, Franz Karl, 2008: Gregorianische Gesänge als Zeugnisse für patristisches Schriftver- ständnis. In: *Beiträge zur Gregorianik*. Band 45. Regensburg: ConBrio, 41–56.
- Saulnier, Daniel, 2007: *Eugène Cardine e le radici della sua interpretazione gregoriana: Joseph Pothier e André Mocquereau*. Florenz: Manuskriptdruck.

Rudolf Pacik, Salzburg

„Melodiös, lieblich, ganz leicht zu erlernen“ Pius X. und die Choralreform

Anders als viele kirchliche Würdenträger hat Giuseppe Sarto lange in der Seelsorge gewirkt. In allen seinen Pfarren leistete er auch musikalische Basisarbeit, gründete Chöre, unterwies die Gemeinden im gregorianischen Gesang. Gerade weil Sarto mit der Praxis der Kirchenmusik vertraut war, strebte er, sobald er in der Hierarchie aufgestiegen war, einschlägige Reformen an – unterstützt von seinem Freund, Berater und Ghostwriter Angelo de Santi SJ. Spätestens am Kongress von Arezzo 1882 hatte Sarto die von Solesmes ausgehende Gregorianik-Erneuerung kennen gelernt; als Papst betrieb er sie dann für den ganzen römischen Ritus. Hinsichtlich der Umsetzung war er eher Pragmatiker; darum neigte er dem Konzept Joseph Pothiers zu, der oft spätere (und leichter erreichbare) Fassungen der Melodien bevorzugte. Dass Giuseppe Sarto / Pius X. sich um die singende Teilnahme des Volkes bemühte, beruht auch auf pädagogischen Motiven. Obwohl praktisch ausgerichtet, hat er doch den Gregorianischen Choral ein wenig idealisiert – etwa was dessen Erlernbarkeit betrifft.

Am 8.12.1903 richtete Papst Pius X. an Kardinal Pietro Respighi, den Vikar der Stadt Rom, das Schreiben „Il desiderio“, mit dem er das Motu proprio „Tra le sollecitudini“ (22.11.1903) auf die Diözese Rom anwendet. In dem Schreiben erwähnt er auch die von ihm unterstützte Choral-Reform, und zwar in Zusammenhang mit den theologischen Studien: Die Priesterkandidaten sollen musikalisch ausgebildet werden, besonders im nach den Quellen rekonstruierten Gregorianischen Choral. „Zu anderen Zeiten [. . .] kannte man den Gregorianischen Choral zumeist nur in fehlerhaften, veränderten, verkürzten Büchern. Doch das genaue und beständige Studium, dafür aufgewendet von ausgezeichneten und hochverdienten Männern der heiligen Kunst, hat die Dinge verändert. Der Gregorianische Choral, in so beglückender Weise zu seiner ursprünglichen Reinheit wiederhergestellt, wie er von den Vätern überliefert wurde und er sich in den Handschriften der verschiedenen Kirchen findet, erscheint melodiös, lieblich, ganz leicht zu erlernen (dolce, soave, facilissimo ad apprendere) und von so neuer und unerwarteter Schönheit, dass er dort, wo man ihn eingeführt hat, bei den jungen Sängern sofort wahre Begeisterung auslöste. [. . .] Wir wünschen daher, dass in allen Kollegien und Seminaren dieser erhabenen Stadt der uralte römische Gesang wieder eingeführt werde, der einst in unseren Kirchen und Basiliken erklang [. . .].“¹

1. Bestrebungen zur Reform der Kirchenmusik seit dem 19. Jahrhundert

1.1 Allgemein

Die vor und unter Pius X. betriebene Kirchenmusikreform ist von mehreren Faktoren geprägt:

¹ ASS 36 (1903/04) 328; DIL Nr. 77. – Übersetzungen in diesem Artikel stammen von mir, wenn nichts anderes angegeben ist.

– Die ältere Liturgische Bewegung des 19. Jahrhunderts betrachtete die klassische (= mittelalterliche) Römische Liturgie als Gesamtkunstwerk und setzte sich dafür ein, sie als Ganze (hinsichtlich Text, Ritus, Raum, Musik) vollkommen zu feiern. Diesem Ziel hatte sich auch die 1833 neu gegründete Abtei Solesmes verschrieben. Die der alten römischen Tradition entsprechenden Gesangbücher mussten die Mönche anhand der Quellen erst selbst schaffen. Damit wurde Solesmes zu einem Zentrum der Gregorianik-Forschung.

– Seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wurde in Synoden europäischer, nord- und südamerikanischer Länder (für Deutschland ist besonders bedeutsam die Kölner Provinzialsynode von 1860) sowie bei Katholikentagen die Kirchenmusik und deren Reform zu einem zentralen Thema.² Weithin behandelte man ähnliche Fragen: die dem Gottesdienst angemessene Musik (offenbar ging es zunächst um die Art der Ausführung, nicht um bestimmte Kompositions-Stile), die Sprache der Gesänge, die Rolle der Musikinstrumente, die Pflege des Gregorianischen Choral, das Mitwirken von Frauen in Chören, die kirchenmusikalische (Aus-)Bildung des Klerus. Eine bedeutsame Rolle innerhalb dieser Bestrebungen spielte der Cäcilianismus, der den liturgischen Gebrauch wie die Art der Musik stärker kirchlichen Regeln unterwerfen und so erneuern wollte.

1.2 Der Cäcilianismus in Italien

Die italienischen Cäcilianer waren zunächst von Deutschland, zumal vom 1868 gegründeten Allgemeinen Deutschen Cäcilien-Verein (ACV), beeinflusst. Manche hatten den Cäcilianismus in Regensburg kennen gelernt, wie Guerrino Amelli (1848–1933), der mit Franz X. Witt (1834–1888) und Franz X. Haberl (1840–1910) in Kontakt stand. Andere hatten an der Regensburger Kirchenmusikschule studiert, so etwa Giovanni Tebaldini (1864–1952) und Lorenzo Perosi (1872–1956).³ 1877 wurde die Zeitschrift „Musica sacra. Rivista liturgica musicale“ gegründet. Ihr erster Schriftleiter, Guerrino Amelli, betrieb auch die Errichtung eines Cäcilienvereins; 1880 konstituierte sich beim ersten italienischen Kirchenmusik-Kongress in Mailand die „Generale Associazione Italiana di S. Cecilia“.⁴

Deren Statuten stimmen zwar weitgehend mit denen des ACV überein. Dennoch setzten sich die Italiener in manchem von den Deutschen ab. Wie diese wollten sie die klassische Polyphonie wieder beleben – allerdings ohne in neuen Werken den Stil Palestrinas zu kopieren.⁵ Die stärkste Differenz zeigte sich in der Stellung zur Gregorianik. Während die deutschen Vertreter des Cäcilianismus an der von Franz X. Haberl redigierten Regensburger Medicaea-Ausgabe festhielten, traten viele italienische Kollegen für die älteren Fassungen ein, wie sie die Abtei Solesmes in ihren Editionen verbreitete (dies zum Ärger nicht nur des ACV, sondern auch der römischen Ritenkongregation, die ja dem Verlag Pustet 1870 ein 30jähriges Druckprivileg für die Medicaea-Bücher erteilt hatte).

Wichtig für die Choralreform-Bewegung wurde der Kirchenmusik-Kongress von Arezzo (11. bis 15. Sept. 1882). (An ihm nahm übrigens auch Giuseppe Sarto, damals Kanonikus in Treviso, teil.⁶) Obwohl Kardinal Domenico Bartolini, der Präfekt der Ritenkongregation, eine Gregorianik-Debatte verhindern wollte, votierte der Kongress – u. a. auf Betreiben

² Auszüge aus den Beschlüssen: Romita (1936) 103–125.

³ Vgl. Gregur (1998) 89–96.109 (92f werden weitere Personen genannt, die in Deutschland studierten); Kurzbiographien bei Baggiani (2003) 127.140.136.

⁴ Dazu vgl. Baggiani (2003) 24–27.

⁵ Moneta Caglio (1984) 286.

⁶ Skeris (2003) 5.

Amellis – gegen die Medicaea. Dies führte zum Bruch mit dem ACV. Die Ritenkongregation erließ das Dekret „Romanorum pontificum sollicitudo“ (26.4.1883), in dem sie die Voten des Kongresses zurückwies und die Regensburger Ausgabe verteidigte.

Ein weiteres bedeutsames Ereignis ist die „Adunanza di musica sacra“ („kirchenmusikalische Versammlung“), die auf Initiative der Zeitschrift „Musica Sacra“ bzw. von deren Schriftleiter Giuseppe Gallignani (1851–1923)⁷ am 14.9.1889 in Soave stattfand. Das Treffen sollte die Anliegen des nach Amellis Rückzug⁸ inaktiven Cäcilien-Vereins fortführen. Auf Anraten von Angelo de Santi (1847–1922) bildete sich dort – unter Vorsitz von Giuseppe Gallignani – der „Comitato permanente per il decoro ed il progresso della musica sacra in Italia“ (Ständiges Komitee für Würde und Fortschritt der Kirchenmusik in Italien). Dessen Programm, ebenfalls von Angelo de Santi formuliert, weist große Ähnlichkeiten mit dem Motu Proprio Pius' X. von 1903 auf.⁹ Der Gregorianische Choral, heißt es dort, sei „wegen seines historischen, liturgischen und musikalischen Wertes der Gesang der Kirche schlechthin, ja der einzige Gesang, den sie als den wahrhaft ihren vorlegt und in ihren liturgischen Büchern vorschreibt. Er ist deshalb die von der Kirche selbst vorgelegte oberste Norm der kirchlichen und liturgischen Musik im engen Sinn; so kann man wahrhaft sagen, dass jede andere Art von in der Kirche zugelassenen oder geduldeten Musik um so heiliger und liturgischer ist, je mehr sie sich in Verlauf, Eingebung und Geschmack dem Gregorianischen Choral nähert.“¹⁰

1.3 Die vatikanischen Kirchenmusik-Richtlinien für Italien (1884 und 1894)

Für die Stadt und Diözese Rom waren schon in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts mehrere einschlägige Reform-Dekrete erschienen, das erste 1824¹¹; in anderen Bistümern gab es ähnliche Richtlinien¹². Insofern sind die Regolamenti aus dem letzten Drittel des 19. Jahrhunderts nichts völlig Neues, nur richten sie sich nun an alle italienischen Diözesen.

Regolamento per la Musica Sacra vom 24.9.1884

Das Regolamento, im Geiste des Cäcilianismus und zusammen mit der Società di S. Cecilia erarbeitet, will, wie der Begleitbrief an die Bischöfe sagt, Missbräuchen wehren, die sich in den Kirchen Italiens eingeschlichen haben.¹³

⁷ Kurzbiographie bei Baggiani (2003) 26.

⁸ Guerrino Amelli war 1885 in die Abtei Montecassino eingetreten (Ordensname: Ambrogio). Vorher hatte er den Sitz der Associazione Santa Cecilia von Mailand nach Rom verlegt; die Leitung übernahm Innocenzo Pasquali, Domherr und Sänger der Cappella Sistina. Vgl. Moneta Caglio (1988) 324–326; Gregur (1998) 120–122; Baggiani (2003) 115–120.

⁹ Vgl. Gregur (1998) 124; Baggiani (2003) 33–37.

¹⁰ Atti ufficiali (1890) 17. Die zitierte Stelle bringt auch Rainoldi (1996) 519.

¹¹ Auszüge bei Romita (1936) 99–103; vgl. Gregur (1998) 78–80.

¹² Z. B. Kardinal Pietro Ostini für die Diözesen Jesi, Osimo und Cingoli, 27.11.1838 (Text bei Rainoldi [1996] 459–461); Provinzialsynode von Ravenna, 1855 (Rainoldi [1996] 486); Bischof Alessandro Angioloni für die Diözese Urbino (Rainoldi [1996] 492–496). Siehe auch den Überblick über kirchliche Erlässe, Initiativen einzelner Personen und Voten der Katholikentage bei Baggiani (2003) 12–15.19–23.

¹³ Die Situation schildern E. u. M. Brandazza (1990); Baggiani (2003) 9–15.

I. Allgemeine Normen für die in den Kirchen erlaubte und verbotene mehrstimmige Vokal- und Instrumentalmusik

Vokal- und Instrumentalmusik sollen würdig, ernst und fromm sein, die Gläubigen zur Andacht stimmen (Art. 1–2); einzig Latein ist als Sprache der Gesänge zugelassen; die Texte sollen aus der Liturgie, den Hymnen von Thomas und anderen Kirchenlehrern, überlieferten kirchlichen Hymnen und Gebeten stammen (Art. 3); verboten ist jede Musik, welche die Zuhörer von der heiligen Handlung ablenkt (Art. 4).

II. Besondere Verbote bezüglich des Gesanges in der Kirche

Vokalmusik mit Anklängen an Opernhafes und Profanes, z. B. Caballetten, Cavatinen, Rezitative, ist verboten; erlaubt sind Soli, Duette, Terzette sakralen Charakters (Art. 5). Musik mit verändertem, verstümmeltem, zu oft wiederholtem, unverständlichem Text ist verboten (Art. 6). Die Ordinariusgesänge dürfen nicht in einzelne Stücke aufgeteilt werden, Mess- und Offiziumsgesänge dürfen nicht ausgelassen oder überstürzt vorgetragen werden; Orgelmusik anstelle von Zwischengesängen, Offertorium und Communio wird geduldet (Art. 7). Mehrstimmigkeit und Gregorianischer Choral dürfen nicht gemischt werden, ausgenommen sind nur die Turba-Stellen in den Passionen (Art. 8). Der Gesang darf – jedenfalls in der Regel – die liturgischen Feiern nicht über die dafür vorgesehenen Grenzen (Mittag für die Messe, eine halbe Stunde nach Sonnenuntergang für die Vesper) ausdehnen (Art. 9). Bestimmte Praktiken werden gerügt: zu affektierter Gebrauch der Stimme, geräuschvolles Taktschlagen und laute Anweisungen an die Mitwirkenden, dem Altar den Rücken zu kehren, Schwätzen, überhaupt unpassendes Benehmen (Art. 10).

III. Besondere Verbote bezüglich der Orgel- und Instrumentalmusik in der Kirche

Jede Musik, die an Oper und Tanz erinnert, ist verboten (genannt werden: Polka, Walzer, Mazurka, Menuett, Rondo, Schottisch, Varsoviene, Galopp, Contretanz, Litauer), ebenso profane Stücke wie Nationalhymnen, Volkslieder, Liebes- und Scherzlieder, Romanzen (Art. 11). Lärmende (Tamburin, große Trommel, Becken) und Gaukler-Instrumente werden verboten, ebenso Cembalo[!] und Klavier. Trompeten, Flöten, Pauken bleiben – wegen ihres biblischen Gebrauchs – erlaubt, sofern man sie gemäßigt spielt, besonders beim Tantum ergo (Art. 12). Orgel-Improvisation soll den Regeln der Kunst entsprechen sowie die Frömmigkeit und Sammlung fördern (Art. 13). Anweisungen für die Vertonung von Gloria und Credo: Das Gloria darf nicht in einzelne, durch Soli getrennte Stücke aufgeteilt werden; das Credo muss, auch wenn es mehrstimmig und mit Instrumenten ausgeführt wird, ein zusammenhängendes Ganzes bilden. Soli und Duette im Opernstil und mit forcierter Stimme sind verboten. Der Text muss die originale Reihenfolge beibehalten (Art. 14).

IV. Maßnahmen gegen musikalische Missbräuche in der Kirche

Jede Kirche soll ein Verzeichnis mit passendem Gesangs- und Orgelmusik-Repertoire haben, z. B. das der Mailänder Associazione di S. Cecilia – das freilich nur ein Vorschlag ist; andere Werke sind, wenn der Ortsordinarius zustimmt, nicht ausgeschlossen (Art. 15). In jeder Kirche soll der Mailänder „Catalogo Generale di Musica Sacra“ vorhanden sein oder ein entsprechendes Verzeichnis aus einem anderen Verlag; auch dies gilt im Sinn eines Vorschlags, nicht exklusiv (Art. 16). Andere, ungedruckte Musik ist erlaubt, sofern sie zuvor die diözesane Cäcilien-Kommission geprüft hat (Art. 17). Nur solche Kirchenmusik ist zugelassen, die im diözesanen Repertoire-Verzeichnis steht – mit Unterschrift, Stempel und Sichtvermerk der Kommission und ihres Leiters (des Diözesaninspektors). Kommissionsmitglieder können auch Kontrollen am Ort vornehmen (Art. 18). Organisten und Chor-

leiter sollen vor allem Musik des Repertoire-Verzeichnisses pflegen, dürfen aber auch neue, den Normen entsprechende Werke hinzufügen (Art. 19). Pfarrer und Kirchenrektoren sind für die Beachtung des von der Kommission erstellten Repertoire-Verzeichnisses verantwortlich. Dieses wird künftig um neue Titel erweitert werden (Art. 20). Die Kommissionen können aus Geistlichen und nichtgeweihten Fachleuten bestehen; der Diözesan-Inspektor ist immer Priester (Art. 21).

V. Direktiven zur Verbesserung der Zukunft der Kirchenmusik und ihrer Ausbildungsstätten.

Die Ortsordinarien sollen in kirchlichen Instituten und Seminaren Schulen für mehrstimmigen Gesang errichten bzw. ausbauen. In wichtigen Zentren sollen eigene Kirchenmusik-Schulen gegründet werden (Art. 22). Das Regolamento ergeht an alle italienischen Bischöfe; diese teilen es dem Klerus, den Organisten und Chorleitern ihrer Diözese mit; es soll auch in der Nähe des Orgelpultes jeder Kirche angeschlagen werden. Es tritt einen Monat nach der Verlautbarung durch den Bischof in Kraft (Art. 23).

Der Tenor des Dokuments ist eher negativ / abgrenzend. Es geht um die Angemessenheit der Ausführung und des Repertoires – bis hin zu dessen Kontrolle. Gerade die detaillierten Verbote zeigen drastisch, in welchem Zustand die Kirchenmusik in Italien sich befand! – Dennoch vertritt das Regolamento kein Stilideal. Und: Der Gregorianische Choral kommt so gut wie nicht vor.

Regolamento per la Musica Sacra vom 6.7.1894

Der Erlass von 1894, der das ältere Regolamento ersetzt, ist kürzer als dieses – und liberaler, vor allem was die Überwachung der Kirchenmusik betrifft. Dies liegt wohl daran, dass der neue Präfekt der Ritenkongregation, Kardinal Gaetano Aloisi Masella, vom strengen Cäcilianismus wenig hielt.¹⁴ Dennoch werden hier – anders als 1884 – der Gregorianische Choral und die Vokalpolyphonie des 16. Jahrhunderts hervorgehoben.

Erster Teil: Allgemeine Normen für die in der Liturgie gebrauchte Musik

„Art. 1. – Jede musikalische Komposition, welche sich nach dem Geist der heiligen Handlung richtet, die sie begleitet, indem sie genau dem Sinn des Ritus und der Worte entspricht, bewegt die Gläubigen zur Andacht und ist darum des Gotteshauses würdig.

Art. 2. – Solcherart ist der Gregorianische Choral, den die Kirche als wahrhaft ihren betrachtet und den sie deshalb in den von ihr approbierten liturgischen Büchern verwendet.

Art. 3. – Auch der polyphone wie der chromatische Gesang, sofern sie mit den oben genannten Eigenschaften ausgestattet sind, können zu den heiligen Handlungen passen.

Art. 4. – In der Polyphonie wird als des Gotteshauses besonders würdig die Musik von Pier Luigi da Palestrina und seiner guten Nachahmer anerkannt; wie für die chromatische Musik jene als des Gottesdienstes würdig anerkannt wird, die bis in unsere Tage uns von renommierten Meistern der verschiedenen italienischen und ausländischen Schulen überliefert ist, besonders von den römischen Meistern, deren Werke von der zuständigen Autorität oft als wahrhaft heilig gelobt wurden.

Art. 5. – Da bekanntlich ein mehrstimmiges Musikwerk, selbst das beste, durch schlechte Ausführung unangemessen werden kann, verwende man in einem solchen Fall bei den streng liturgischen Feiern den Gregorianischen Choral.“

Die Orgelmusik soll der Eigenart des Instruments entsprechen, die Begleitung den Gesang stützen, nicht ihn unterdrücken; Vor- und Zwischenspiele sollen den sakralen Charakter wahren und dem Sinn der Handlung entsprechen (Art. 6). Die Sprache der Gesänge in

¹⁴ Vgl. Gregur (1998) 127–130.

der feierlichen Liturgie ist Latein, Quellen der Texte Bibel, Liturgie, kirchlich approbierte Hymnen und Gebete (Art. 7). Für Gesänge anderer Feiern ist die Volkssprache zugelassen; der Text soll aus frommen, approbierten Werken stammen (Art. 8). Profane, besonders opernhafte Musik ist verboten (Art. 9), ebenso Gesänge mit fehlendem, sinnentstellendem oder zu oft wiederholtem Text (Art. 10) sowie die Aufteilung von Gesängen in mehrere Stücke (Art. 11). Orgel-Improvisationen müssen den Regeln der Kunst entsprechen sowie Frömmigkeit und Sammlung der Gläubigen sichern (Art. 12).

Zweiter Teil: Instruktion zur Förderung des Kirchenmusik-Studiums und zum Ausmerzen von Missbräuchen

Die Bischöfe müssen die Kirchenmusik besonders überwachen; als Grund dafür wird genannt, dass die *Musica sacra* Teil der Liturgie sei. – Mitwirkung von Laien ist unter der Kontrolle der Ortsordinarien zugelassen. Vereine und Kongresse brauchen die Genehmigung der zuständigen Autorität, Kirchenmusik-Zeitschriften das bischöfliche Imprimatur. Jede Diskussion über die Bestimmungen des *Regolamento* ist verboten, über andere kirchenmusikalische Themen erlaubt, sofern die Liebe gewahrt bleibt und niemand sich als Meister oder Richter aufspielt (Art. I).

Die Ortsordinarien sollen dafür sorgen, dass die Priesterkandidaten pflichtgemäß den Gregorianischen Choral studieren. Das Studium anderer Musik wird ihnen nicht auferlegt, doch wer bereits über Kenntnisse oder besondere Begabung verfügt, soll sich weiterbilden dürfen (Art. II). – Die Ordinarien haben Pfarrer und Kirchenrektoren zu überwachen – auch unter Anwendung kanonischer Strafen –, dass sie nicht dem *Regolamento* widersprechende Musik in den Kirchen zulassen (Art. III). Andere einschlägige Dokumente sind mit diesem *Regolamento* außer Kraft gesetzt (Art. IV).

2. Giuseppe Sarto / Pius X. (1835–1914) – prominenter Förderer der kirchenmusikalischen Erneuerung

2.1 Begabung und Interesse

Giuseppe Sarto war musikalisch begabt; in seinem Heimatort Riese gehörte er dem Knabenchor an. Musikunterricht erhielt er durch den ab 1845 in Riese tätigen Vikar Pietro Jacuzzi (1819–1902), der auch den Kirchenchor der Pfarre leitete. Jacuzzi wurde später Regens des Priesterseminars von Treviso (1859–1867), 1885 Generalvikar. Er hatte sich früh der italienischen Cäcilianischen Bewegung angeschlossen und nahm an Kirchenmusikongressen teil.¹⁵

Mit Jacuzzi blieb Sarto stets in Kontakt. Dass beide auch musikalisches Interesse verband, zeigt etwa ein Brief, den er aus dem Priesterseminar von Padua an Jacuzzi am 29.1.1853 sandte: „Dieser Tage habe ich gerade die Abschrift der Messe beendet, die ich Ihnen letztesmal versprochen habe. Und eben bietet sich eine günstige Gelegenheit, um sie Ihnen zu senden. Es hat keinen Sinn, Ihnen jetzt die Schönheiten, die sie enthält, lange zu beschreiben. Sie werden sie erkennen, sobald Sie die ersten Blätter entfalten. Sollten Sie noch andere Musik wünschen, dann schreiben Sie mir, Don Pietro. [. . .]“¹⁶

Giuseppe Sarto versuchte sich auch im Komponieren. In der Seminarbibliothek von Venedig liegt ein Konvolut mit 15 kurzen Vokalstücken für die Karwoche, die Sarto vermut-

¹⁵ Vgl. Bortolato (2007b); Marchesan (1905) 76–78; Hayburn (1979) 195–249.

¹⁶ Vian (1960) 16f; Faksimile: Marchesan (1905) 81.

lich während der Seminarzeit in Padua (1850–1858) verfasst hat; sie sind dilettantisch gemacht, aber zeugen von Talent.¹⁷

An all seinen Pfarr-Stellen kümmerte sich Sarto um den Gesang, gründete Scholen und Chöre. Als Bischof von Mantua (1884–1893) unterrichtete er selbst am Priesterseminar Dogmatik, Moraltheologie und Gregorianischen Choral. Die Choralschola der Kathedrale und deren Leiter entließ er und ersetzte sie durch die des Seminars.¹⁸ Die Artikel Angelo de Santis zur Erneuerung der Kirchenmusik, die seit 1887 in der „Civiltà Cattolica“ erschienen, las er mit großem Interesse. Bald wurde Sarto zu einer „Vertrauensperson der Reformer“.¹⁹

2.2 Reform-Maßnahmen: Diözesansynode (1888) und Hirtenbrief (1895)

Für 1888 berief er in Mantua eine Diözesansynode ein. Mehrere Stellen der Dekrete enthalten Aussagen zur Kirchenmusik. Das römische Regolamento von 1884 wird eingeschränkt, doch sind die Bestimmungen z. T. strenger. Die Seminaristen sollen eine gediegene liturgische und musikalische Ausbildung erhalten; Musikkapellen dürfen bei Prozessionen nicht mitwirken; in den Kirchen soll der Gregorianische Choral gefördert, Musikinstrumente außer der Orgel ausgeschlossen werden; Frauen ist die Mitwirkung in Chor und Orchester verboten.²⁰

Als Antwort auf eine Umfrage der Ritenkongregation sandte Sarto im August 1893 ein ausführliches Gutachten über die Kirchenmusik ein. (Davon wird unten die Rede sein.)

In Venedig veröffentlichte Sarto am 1.5.1895 einen Hirtenbrief über die Kirchenmusik. Zu Beginn nennt er drei Eigenschaften der Kirchenmusik (Heiligkeit, Güte der Form, Universalität) und lobt die zwei Musik-Stile, den Gregorianischen Choral und die Vokalpolyphonie des 16. Jahrhunderts, in denen diese verwirklicht sind. Vom Gregorianischen Choral sagt er:

„Und die Kirche vermochte eine zweifache Art von Musik zu schaffen und vorzulegen, die vollkommen den drei oben genannten Eigenschaften der Musica sacra entspricht.

Die erste ist der im strengen Sinn liturgische Gesang, d. h. der Gregorianische Choral [. . .]: Der Gesang, der wegen der *Heiligkeit* seines Ursprungs und seiner Formen der einzige ist, den die Kirche als den wahrhaft ihrigen festlegt und den sie deshalb als einzigen in ihre liturgischen Bücher aufnimmt und vorschreibt; als *Kunstwerk* (cosa d'arte) hat er stets die tiefe Bewunderung aller gelehrten Musik-Experten hervorgerufen und ruft sie immer noch hervor. Und er steht so sehr über jedem privaten nationalen Geschmack, dass alle Welt ihn stets als wahrhaft *allgemeine* Musik aufnahm und ihn immer noch aufnimmt. Denn er bietet, obwohl er nicht von Rhythmus und Takt unterstützt ist, den unvoreingenommen Klugen einen Charakter der Größe, Harmonie voll von Vornehmheit und eine fruchtbare Vielfalt von Affekten in derselben Wiederholung der Melodie, welche vollkommen den Gefühlen der Natur entspricht.“²¹

Danach verurteilt er den damals gängigen Opernstil und schildert dabei ausführlich den aktuellen Zustand der Kirchenmusik. An mehreren Stellen bezieht er sich auf das Regolamento von 1894 und gibt schließlich – z. T. über dieses hinausgehend – zehn konkrete Anordnungen und fünf Durchführungs-Direktiven.

¹⁷ Vgl. Bortolato (2007b). Das Faksimile eines „Pange lingua“ bringt Marchesan (1905) 425, er hält es aber bloß für eine von Sarto angefertigte Kopie, wie die Bildlegende zeigt: „Pange lingua. Abschrift des Klerikers G. Sarto im Seminar von Padua.“

¹⁸ Dal-Gal (1952) 27.51.110; Bortolato (2007a).

¹⁹ Baggiani (2003) 63.

²⁰ Constitutiones (1888) 87.99.100.101.

²¹ DIL Nr. 3.

Von den zehn Anordnungen (die weithin dem späteren Motu proprio ähneln) beziehen sich die zweite und dritte auf den Gregorianischen Choral:

„2. Bei der Feier der Vesper muss man sich an die Norm des *Caeremoniale Episcoporum* halten, das für die Psalmodie Gregorianischen Choral vorschreibt, für den Hymnus mehrstimmige Musik erlaubt. Doch wird es schön sein, besonders bei größeren Feierlichkeiten, den Gregorianischen Choral des Chores mit den sogenannten *falsibordoni* abwechseln zu lassen.

3. Die Antiphonen der Vesper müssen in dem ihnen eigenen Gregorianischen Choral vorgetragen werden. Sollten sie doch mehrstimmig gesungen werden, dann dürfen sie nie Form und Umfang einer Motette oder einer Kantate haben.“²²

Der vierte der fünf Hinweise zur Durchführung greift die Aussage des Regolamentoo von 1894 auf, es sei besser, Gregorianischen Choral zu singen, als mehrstimmige Musik schlecht auszuführen.²³ Ähnlich wie im Schreiben Pius' X. vom 8.12.1903 (Nr. 3 und 27²⁴) zeigt sich hier eine gewisse Naivität, was die Erlernbarkeit des Gregorianischen Chorals betrifft.

Nirgends erwähnt das Hirtenschreiben die Restauration des Chorals oder eine neue Art des Choralsingens. Dass Sarto sich schon früher dafür interessierte, zeigt nicht nur seine Teilnahme am Kongress von Arezzo 1882, sondern auch ein Brief vom 11.7.1894 an Lorenzo Perosi, als dieser einen Studienaufenthalt in Solesmes verbrachte:

„Lieber Lorenzo!

Ich bin Dir wirklich dankbar für Dein Gedenken, und es freut mich sehr, dass Du die erste Etappe Deiner Reise heil erreicht hast. Schon die einfache Beschreibung der Vesper, die Du diese ehrwürdigen Mönche singen hörtest, hat in mir den Wunsch wachsen lassen, das Lob des Herrn möge auch in Italien auf ähnliche Weise erklingen. Es wird eine langwierige Angelegenheit sein; aber ich hoffe, nicht vor diesem Genuss zu sterben. [...]“²⁵

3. *Angelo de Santi SJ – Motor der Reform*

Die allgemeine Kirchenmusikreform und die Restitution des Chorals nach älteren Quellen hat Pius X. weder als Einzelner geleistet noch allein betrieben, auch wenn es in kurialen Erlässen so dargestellt wird. Mehrere Personen wirkten zusammen²⁶, darunter Guerrino Amelli (1848–1933 – erster Präsident der Generale Associazione Italiana di S. Cecilia, erster Schriftleiter der „Musica Sacra“); Giuseppe Galignani (1851–1923; 1886–1894 Schriftleiter der „Musica Sacra“; 1889–1894 Vorsitzender des Comitato permanente per la Musica sacra in Italia); Giovanni Tebaldini (1864–1952; Redakteur der „Musica Sacra“; 1889–1894 Leiter der Schola Cantorum und Zweiter Kapellmeister am Dom von Venedig); Lorenzo Perosi (1872–1956; 1894 Domkapellmeister in Venedig, 1898 Leiter der Capella Sistina; von Giuseppe Sarto und de Santi sehr gefördert und mit beiden befreundet); Carlo Respighi († 1947²⁷; Neffe von Kardinal Pietro Respighi, päpstlicher Zeremoniär, 1902 mit

²² DIL Nr. 14f. Diese Anweisungen entsprechen sinngemäß Nr. 11 a) und d) des Motu proprio von 1903.

²³ DIL Nr. 26.

²⁴ Nr. 27 des Motu proprio empfiehlt, auch an kleineren und an Landkirchen Choralscholen zu errichten.

²⁵ Vian (1960) 156.

²⁶ Siehe dazu die Kurzbiographien bei Baggiani (2003) 127 (Amelli). 140 (Tebaldini). 134f (de Santi). 136 (Perosi) sowie <http://www.tebaldini.it/rapporti.htm> (30.4.2009); <http://www.tebaldini.it/luoghi/parma.htm> (zu Galignani).

²⁷ Das Geburtsjahr konnte ich nicht herausfinden.

de Santi Begründer der Zeitschrift „Rassegna Gregoriana“²⁸); Angelo de Santi SJ (1847–1922).

3.1 Vorkämpfer für die Erneuerung der Kirchenmusik

De Santi war der eigentliche Motor der Reformen. Er stammt aus Triest. 1863 trat er in den Jesuitenorden ein. Nach Studien in Italien, Österreich und Frankreich 1877 zum Priester geweiht, wurde er Musiklehrer am Seminar von Zara; nachdem er 1883 Guerrino Amelli kennen gelernt hatte, begann er sich mit Kirchenmusik zu befassen. 1887 kam er auf Wunsch Leos XIII. in die Schriftleitung der „Civiltà Cattolica“; er sollte dort über kirchenmusikalische Fragen publizieren – und die Editio Medicaea verteidigen. Zwischen Juli 1887 und November 1892 veröffentlichte er eine Artikelserie zur Reform der Kirchenmusik; unter dem Pseudonym „Gregorius“ schrieb er Beiträge für die (italienische) Zeitschrift „Musica Sacra“. De Santi lehrte außerdem Gregorianik am französischen und am vatikanischen Seminar in Rom – zunächst (wohl aus Gehorsam) nach der Editio Medicaea.²⁹

Bei der am 14.9.1889 auf Initiative der Zeitschrift „Musica Sacra“ bzw. dessen Schriftleiters Giuseppe Galignani in Soave abgehaltenen „Kirchenmusikalischen Versammlung“ übertrug man Angelo de Santi den Vorsitz. Das von ihm verfasste „Programma generale di azione del Comitato Permanente per la musica sacra in Italia“ nimmt – wie oben erwähnt – in Vielem das spätere Motu proprio Pius' X. „Tra le sollecitudini“ vorweg.

Im Jänner 1890 begegnete de Santi den Solesmenser Mönchen André Mocquereau und Fernand Cabrol anlässlich ihres Rom-Besuchs.³⁰ Dies veränderte de Santis Auffassung vom Choral gründlich – Pierre Combe spricht von einer „conversion grégorienne“³¹ –, und zwar nicht nur durch Fachdiskussionen, sondern mehr noch durch Beispiele. Auf Einladung de Santis erarbeitete Mocquereau mit einer Schola des französischen Seminars (der sich dann der Chorleiter des Germanicums anschloss) mehrere Tage hindurch gregorianische Gesänge gemäß den Ausgaben und der Methode von Solesmes und führte sie in Gottesdiensten auf. Seither trat de Santi für diese Editionen und die entsprechende Singpraxis ein; auch versuchte er immer wieder, beim Heiligen Stuhl zugunsten von Solesmes (und damit gegen die Regensburger Medicaea-Ausgabe) zu intervenieren. Leo XIII. ließ zwar der Forschung ihre Freiheit, aber die offiziellen Choralbücher blieben die von Regensburg.

Zum 1300-Jahr-Jubiläum des Amtsantritts Papst Gregors I. fand am 5.3.1891 in der römischen Kirche S. Marta eine Festakademie statt. De Santi referierte über „Gregor, Leo XIII.

²⁸ Wichtig für die Choralforschung sind seine Publikationen, in denen er nachweist, dass die Editio medicaea – entgegen der verbreiteten Ansicht – nicht auf Palestrina zurückgeht: Carlo Respighi, *Giovanni Pier Luigi da Palestrina e l'emendazione del Graduale Romano*. Rom: Desclée – Lefebvre 1899; ders., *Nuovo studio su Giovanni Pier Luigi da Palestrina e l'emendazione del Graduale Romano con appendice di documenti*. Rom: Desclée – Lefebvre 1900. Vermutlich hat Angelo de Santi ihn darauf gebracht, denn dieser hatte 1896 in der Vatikanischen Bibliothek entsprechende Dokumente entdeckt; wegen des damals über ihn verhängten Schreibverbotes konnte er nichts veröffentlichen (vgl. Rainoldi [1996] 270). Knapp nach Respighis Untersuchungen erschien das Werk von Raphael Molitor, *Die nachtridentinische Choralreform zu Rom. Ein Beitrag zur Musikgeschichte des XVI. und XVII. Jahrhunderts*. Bd. 1–2. Leipzig: Leuckart 1901.

²⁹ 1909 wurde er Präses des Italienischen Cäcilienverbandes; 1910 gründete er die Päpstliche Kirchenmusikschule in Rom. – Zu Angelo de Santi vgl. Moneta Caglio (1988) 328f; Gregur (1998) 122–124; Baggiani (2003) 134f; http://www.tebaldini.it/rapporti_personalita/desanti.htm (30.4.2009).

³⁰ Zum Folgenden vgl. Combe (1969) 146–168; Baggiani (2003) 42f.

³¹ Combe (1969) 157.

und der liturgische Gesang“. Dabei sang die Choralschola des Vatikanischen Priesterseminars Stücke in zwei Versionen: nach der Medicaea und nach der Solesmenser Ausgabe. Im Vortrag wandte de Santi auf Joseph Pothier die Stelle Ez 37 an (Ezechiel weissagt, und Gott belebt die toten Gebeine durch seinen Geist).³²

Gegner de Santis waren meist Domkapellmeister und Kastratensänger, der mächtigste Gegner aber der 1889 zum Präfekten der Ritenkongregation berufene Kardinal Gaetano Aloisi Masella, der als Nuntius in Deutschland den Medicaea-Choral kennen gelernt hatte.

3.2 Bischöflicher und päpstlicher Ghostwriter

Zur Vorbereitung des neuen Kirchenmusik-Regolamento veranstaltete der Kardinal 1891 unter 20 Domkapellmeistern eine Umfrage. Auch de Santi verfasste eine Stellungnahme: die Schrift „Memoria e progetto per la riforma della musica sacra“, bestehend aus drei Teilen: 1. Allgemeine Überlegungen, 2. Besondere Bemerkungen, 3. Instruktion über die Kirchenmusik (dieser Teil enthielt genaue bibliographische Belege). Seine Eingabe schickte er Anfang 1892 an den – reformfreundlichen – Sekretär der Ritenkongregation, Vincenzo Nussi, mit dem er bekannt war. Der legte den Entwurf fürs Erste ab, weil er wusste, seinem Chef werde er nicht gefallen.³³

Am 13.6.1893 ersuchte Kardinal Aloisi Masella die Erzbischöfe Italiens um ihr Votum zu einem Entwurf des Regolamento. Zu den Erzbischöfen gehörte auch Giuseppe Sarto. Er war am 31.5.1893 zum Kardinal und am 15.6.1893 zum Patriarchen von Venedig ernannt worden, musste aber noch in Mantua bleiben und das Exsequatur der italienischen Regierung abwarten. Am 9.7.1893 schrieb Sarto an de Santi und bat ihn um Hilfe beim Anfertigen einer Stellungnahme.³⁴ De Santi holte von Nussi die 1891 erstellte „Memoria“ und sandte sie an Sarto. Dieser ließ sie von einem Kalligraphen abschreiben, betitelte sie „Studio [. . .] sulla Musica Sacra Liturgica“³⁵ und leitete sie Nussi zu – mit dem Hinweis, sie stamme von einem sehr lieben Freund. Weil Nussi auswärts war, gelangte die Schrift in die Hände Aloisi Masellas. Der erkannte den Autor sofort. Nussi verlor daraufhin seine Stelle; de Santi musste im Jänner 1894 Rom verlassen und erhielt Schreibverbot.³⁶ – Auf diesem von de Santi verfassten Votum beruhen zwei weitere Schriften: der Hirtenbrief Sartos an den Klerus von Venedig (1895) und das *Motu proprio* von 1903!

Sartos / de Santis „Studio“ hat das neue Regolamento vom 12.7.1894 kaum beeinflusst. Immerhin findet sich eine Aussage im Regolamento wieder: das Lob des Gregorianischen Chorals, „den die Kirche als wahrhaft ihren betrachtet und den sie deshalb in den von ihr approbierten liturgischen Büchern verwendet“ (I. Allgemeine Normen, Art. 2).³⁷ Die Anregung Sartos, ein künftiges Regolamento solle nicht nur für Italien, sondern für alle Kirchen gelten³⁸, wurde nicht aufgegriffen.

Pius X. – am 4.8.1903 zum Papst gewählt – plante, das Regolamento von 1894 durch ein anderes zu ersetzen. Der Generalvikar der Stadt Rom, Kard. Pietro Respighi, sollte einen Entwurf erstellen; dieser beauftragte damit seinen Neffen, den päpstlichen Zeremoniär

³² Vgl. Combe (1969) 162; Baggiani (2003) 43; Baggiani (2004) 188.

³³ Vgl. Baggiani (2004) 188f.

³⁴ Briefwechsel abgedruckt bei Baggiani (2003) 53–55.

³⁵ Faksimile des Titelblattes bei Baggiani (2003) tav. 9 (nach S. 200).

³⁶ Vgl. Baggiani (2004) 189.

³⁷ 1. Teil, 4° (Baggiani [2003] 151); 3. Teil, 3° (Baggiani [2003] 162).

³⁸ 2. Teil, 9° (Baggiani [2003] 160).

Carlo Respighi. Als de Santi den Text sah, fand er ihn zu zahm. Darum schrieb er am 20.11.1903 dem päpstlichen Privatsekretär Giovanni Bressan und empfahl, Sartos (also de Santis) Votum von 1893 als Grundlage zu nehmen. „Ich habe eine Abschrift angefertigt mit einigen leichten Änderungen hier und dort, dabei die vielen Zitate aus kirchlichen Dokumenten [. . .] weggelassen.“ Außerdem regte er – wie seinerzeit im Votum – an, die neue Instruktion an alle Bischöfe der Welt zu richten.³⁹

Dem leicht veränderten dritten Teil des Votums von 1893, der „Instruktion“, stellte Pius X. eine Einführung voran, die mit „Tra le sollecitudini“ beginnt. In dieser Form wurde der Text als Motu proprio mit dem Datum 22.11.1903 promulgiert.

4. Das Motu proprio „Tra le sollecitudini“ (22.11.1903)

4.1 Nr. 3 der Instruktion über die Kirchenmusik

Sowohl in der Eingabe von 1893 wie im Motu proprio 1903 gehen dem Artikel, der den Gregorianischen Choral behandelt, in Nr. 2 Aussagen über die drei Eigenschaften der Kirchenmusik – Heiligkeit, Güte der Form, Universalität – voraus. Im Gregorianischen Choral und in der Vokalpolyphonie des 16. Jahrhunderts sind die genannten Eigenschaften am besten verwirklicht (Motu proprio Nr. 3 und 4). Aber auch die neuere Musik enthält entsprechend qualitätvolle und der Liturgie würdige Werke (ebd. Nr. 5); hier muss man freilich in höherem Maße darauf achten, dass die Musik nicht weltlich oder gar opernhaf ist (Nr. 5 und 6).

Zum Vergleich stelle ich die Texte von 1893 und 1903 gegenüber:

<i>Studio [. . .] sulla Musica Sacra Liturgica (1893)</i>	<i>Motu proprio „Tra le sollecitudini“ (1903)</i>
3. Diese drei Eigenschaften finden sich im höchsten Maße im Gregorianischen Choral. Daher ist dieser der der katholischen Kirche eigene Gesang, der einzige Gesang, den sie unmittelbar den Gläubigen darbietet und den sie in ihre liturgischen Bücher aufnimmt. Auf solche Weise galt der Gregorianische Choral stets als höchstes Vorbild der Kirchenmusik, so dass man mit vollem Recht das folgende allgemeine Gesetz aufstellen	3. Diese Eigenschaften finden sich im höchsten Maße im Gregorianischen Choral. Daher ist dieser der der Römischen Kirche eigene Gesang, der einzige Gesang, den sie von den Vätern des Altertums ererbt hat, den sie die Jahrhunderte hindurch sorgfältig in ihren liturgischen Handschriften bewahrt hat, den sie als den ihrigen unmittelbar den Gläubigen darbietet, den sie für manche Teile der Liturgie ausschließlich vorschreibt und den die neuesten Forschungen in seiner Unversehrtheit und Reinheit so glücklich wiederhergestellt haben. Aus diesen Gründen galt der Gregorianische Choral stets als höchstes Vorbild der Kirchenmusik, so dass man mit vollem Recht das folgende allgemeine Gesetz auf-

³⁹ Baggiani (2003) 96; Baggiani (2004) 193f. – In einem Brief an André Mocquereau vom 4.1.1904 verschweigt de Santi seine Autorschaft: „Ich kannte das ‚Votum‘, das Kardinal Sarto 1893 an die Ritenkongregation geschickt hatte. Aus diesem Votum war der ‚Hirtenbrief‘ von 1895 hervorgegangen. Warum sollte daraus nicht auch ein päpstliches Motu proprio hervorgehen können?“ Baggiani (2003) 97; Baggiani (2004) 193f.

kann: Eine Kirchenkomposition ist um so heiliger und liturgischer, je mehr sie sich in Verlauf, Eingebung und Geschmack der gregorianischen Melodik nähert; und sie ist um so weniger des Gotteshauses würdig, je mehr man sie als von diesem höchsten Vorbild abweichend erkennt.

Der Gregorianische Choral soll daher in reichem Ausmaß im Gottesdienst wieder eingeführt werden. Alle mögen davon überzeugt sein, dass eine kirchliche Feier nichts an Glanz verliert, selbst wenn sie von keiner anderen Musik als allein vom Gregorianischen Choral begleitet wird.

Im besonderen Sorge man dafür, den Gregorianischen Choral in die Praxis des Volkes wieder einzuführen, damit die Gläubigen an der feierlichen Messe und am Offizium wieder teilnehmen, so wie es ehemals Brauch war.

Durch dieses einzigartige Mittel wird die Erneuerung der Kirchenmusik, auch in kleineren Kirchen und solchen auf dem Land, nicht nur möglich, sondern leicht und allgemein willkommen sein.

3 – Queste tre qualità si riscontrano in grado sommo nel canto Gregoriano, che è per conseguenza il canto proprio della Chiesa Cattolica, e il solo canto che essa direttamente propone ai fedeli, e che accoglie ne' suoi libri liturgici.

Per tal modo il canto Gregoriano fu sempre considerato come il supremo modello della musica sacra, potendosi stabilire con ogni ragione la seguente legge generale: tanto una composizione per Chiesa e più sacra e liturgica, quanto più nell'andamento, nell'ispirazione e nel sapore, si accosta alla melodia gregoriana; e tanto è meno degna del tempio, quanto più da quel

stellen kann: *Eine Kirchenkomposition ist um so heiliger und liturgischer, je mehr sie sich in Verlauf, Eingebung und Geschmack der gregorianischen Melodik nähert; und sie ist um so weniger des Gotteshauses würdig, je mehr man sie als von diesem höchsten Vorbild abweichend erkennt.*

Der alte, überlieferte Gregorianische Choral soll daher in reichem Ausmaß im Gottesdienst wieder eingeführt werden. Alle mögen davon überzeugt sein, dass eine kirchliche Feier nichts an Glanz verliert, selbst wenn sie von keiner anderen Musik als allein von ihm begleitet wird.

Im besonderen Sorge man dafür, den Gregorianischen Choral in die Praxis des Volkes wieder einzuführen, damit die Gläubigen am kirchlichen Gottesdienst wieder tätigeren Anteil nehmen, so wie es ehemals üblich war.

3. Queste qualità si riscontrano in grado sommo nel canto gregoriano, che è per conseguenza il canto proprio della Chiesa Romana, il solo canto che essa ha ereditato dagli antichi padri che ha custodito gelosamente lungo i secoli nei suoi codici liturgici, che come suo direttamente propone ai fedeli, che in alcune parti della liturgia esclusivamente prescrive e che gli studi più recenti hanno sì felicemente restituito alla sua integrità e purezza.

Per tali motivi il canto gregoriano fu sempre considerato come il modello della musica sacra, potendosi stabilire con ogni ragione la seguente legge generale: tanto una composizione per chiesa è più sacra e liturgica; quanto più nell'andamento, nella ispirazione e nel sapore si accosta alla melodia gregoriana, e tanto è meno degna del tempio, quanto più da quel supremo model-

supremo modello si riconosce difforme.

Il canto Gregoriano dovrà dunque restituirsi largamente nelle funzioni del culto tenendosi da tutti per fermo che una funzione ecclesiastica nulla perde della sua solennità, quando pure non venga accompagnata d'altra musica che dal solo canto Gregoriano.

In particolare si procuri di restituire il canto Gregoriano nell'uso del popolo, affinché i fedeli prendano di nuovo parte alla messa solenne ed alla officiatura, come usavasi anticamente. Con quest'unico mezzo la piena restaurazione della musica sacra, anche nelle chiese minori e di campagna, sarà non solo possibile, ma facile ed universalmente gradita.

lo si riconosce difforme.

L'antico canto gregoriano tradizionale dovrà dunque restituirsi largamente nelle funzioni del culto, tenendosi da tutti per fermo, che una funzione ecclesiastica nulla perde della sua solennità, quando pure non venga accompagnata da altra musica che da questa soltanto.

In particolare si procuri di restituire il canto gregoriano all'uso del popolo, affinché i fedeli prendano di nuovo parte più attiva alla officiatura ecclesiastica, come anticamente solevasi.

4.2 Den alten, überlieferten Gregorianischen Choral wieder einführen

Es ist klar, dass der dritte Absatz von Nr. 3 nicht (nur) fordert, es möge künftig mehr gregorianisch gesungen werden. Es geht um den „alten, überlieferten“ Choral, den neueste Forschungen, also vor allem diejenigen von Solesmes, wieder hergestellt haben. Die entsprechenden Passagen (Motu proprio Nr. 3, erster und dritter Absatz) sind Erweiterungen gegenüber dem alten Votum. – Damit distanziert sich Pius X. von der Regensburger Ausgabe der „Medicaea“, was Leo XIII. und die Ritenkongregation bis zum Ende des 19. Jahrhunderts vermieden hatten. Die Choralfachleute – sofern sie es nicht schon getan haben – müssen sich nun neu orientieren. Dies deutet Pius etwa in seinem Brief „Societatem Caecilianam“ an den Erzbischof von Köln Hubert Anton Fischer (1.12.1903) an; der Papst lobt die Vereinigung wegen ihres Engagements für Studium und Verbreitung des Gregorianischen Choral, verlangt aber zugleich Gehorsam gegenüber künftigen Direktiven: „Und Wir sind ebenso davon überzeugt, dass jene [Vereinigung] den neuen Vorschriften, die wir diesbezüglich zu erlassen beschlossen haben, mit derselben Bereitwilligkeit und Treue gehorchen wird, mit der sie den Anordnungen des Apostolischen Stuhls zu gehorchen pflegte.“

4.3 Choral als Modell der Kirchenmusik – stilistisch und formal

Den Gregorianischen Choral bezeichnen beide Dokumente als „supremo modello“ der Kirchenmusik. Diese Aussage (die ja schon in de Santis' Papier des Soave-Kongresses von 1889 steht) enthält eindeutig ein positives Stilideal; das Anti-Ideal nennt Nr. 6 des Motu proprio, wo der Opernstil als Gegensatz zu Polyphonie und Choral „und damit zur wichtigsten Norm jeder guten Kirchenmusik“ (alla legge più importante di ogni buona musica sacra) bezeichnet wird.

Bezüglich neuer Chormusik dachten der Papst und seine Berater offenbar an bestimmte Werke bzw. Autoren, besonders an Lorenzo Perosi (1872–1956). Dieser hatte schon in jungen Jahren zu komponieren begonnen und zwischen 1895 und 1899 mehrere große Messkompositionen geschaffen. Wohl auf de Santis' Rat hin ernannte Sarto Perosi 1894 zum

Domkapellmeister von S. Marco. De Santi und Pius X. betrachteten Perosi als Reformkomponisten – der übrigens keineswegs Palestrina kopierte, sondern eigene musikalische Wege ging.⁴⁰

In Nr. 2 des *Motu proprio* verwendet der Papst für die künstlerische Qualität der Kirchenmusik zwei Ausdrücke: *arte vera* und *bontà delle forme*⁴¹:

„Die Kirchenmusik muss also die besonderen Eigenschaften der Liturgie besitzen, vor allem die *Heiligkeit* und *Güte der Form* (*bontà delle forme*); daraus erwächst von selbst ein weiteres Merkmal, die *Allgemeinheit*. Die Kirchenmusik muss *heilig* sein; daher muss alles Weltliche nicht allein von ihr selbst, sondern auch von der Art ihres Vortrages fern gehalten werden. Sie muss ferner *wahre Kunst* (*arte vera*) sein; sonst vermag sie nicht jenen Einfluss auf die Zuhörer auszuüben, den sich die Kirche verspricht, wenn sie die Tonkunst in die Liturgie aufnimmt.“

Das Substantiv *bontà* wird bestimmt durch das Genetivobjekt: Formen, die gut, richtig sind, d. h. „Richtigkeit der Formen“, gut gemachte Musik. Das Wort enthält so zwei Bedeutungen: musikalische Ästhetik und rituelle Angemessenheit. Von da gewinnt die Aussage vom Gregorianischen Choral als Modell der Kirchenmusik eine weitere inhaltliche Nuance. Diese findet sich im *Motu proprio* an mehreren Stellen, so etwa in Nr. 10: „Die einzelnen Teile der Messe und des Offiziums müssen auch nach der musikalischen Seite die Anlage und Form bewahren, die die kirchliche Überlieferung ihnen gegeben hat und wie sie vortrefflich im Gregorianischen Choral ausgeprägt ist. Anders ist also die Art, einen *Introitus*, anders die, ein *Graduale*, eine *Antiphon*, einen *Psalm*, einen *Hymnus*, ein *Gloria in excelsis* usw. zu komponieren.“ Dies wird dann in Nr. 11 präzisiert (ähnlich wie bereits in den römischen *Regolamenti* und in Sartos Dokumenten von 1893 und 1895): Die Ordinariumsstücke dürfen nicht in einzelne Nummern zerrissen werden, Konzertpsalmen sind verboten, die Strophen *Tantum ergo* und *Genitori* dürfen nicht als Romanze, Kavatine, Adagio bzw. als Allegro vertont werden etc. – Der in Nr. 6 beklagte „Konventionalismus“ meint die Vertonung liturgischer Texte in Formen, die dem Zeitgeschmack entsprachen (und für die manche Handbücher genaue Anweisungen lieferten).

Das *Motu proprio* „hat hier ein präzises polemisches Ziel: Es wollte daran erinnern, dass die für die Satzfolgen einer Suite oder einer Sonate entwickelten musikalischen Formen – oder solche, die eine Oper bilden – kein Äquivalent in den liturgischen Gesängen haben, und dass sie nicht ohne Gewalt auf sie angewendet werden können“⁴².

In seinem Hirtenbrief von 1895 hatte Giuseppe Sarto zu diesem Thema geschrieben:

„Das erste Argument [gegen die strengere Regelung der Kirchenmusik] ist die hohe Wertschätzung, deren sich die Komponisten erfreuten, von denen einige glühende Katholiken waren und ihre Musik im Geist der Frömmigkeit schrieben, indem sie sich bemühten, den Worten des heiligen Textes musikalisch den besten Ausdruck zu geben. Aber wenn dies genügt, um die Meister zu entschuldigen, so genügt es nicht, um ihre Kompositionen retten. Sie [die Komponisten] bemerkten nicht die falsche Strömung, die sie mit sich riss, und sie meinten in gutem Glauben, dass jede musikalische Form, sofern sie in irgendeiner Weise den Sinn der Worte auszudrücken, allein deshalb auch in der Kirche gebraucht werden könne.“⁴³

Auch den Konventionalismus kritisierte Sarto in diesem Schreiben:

„Von dieser [profanen] Art ist gerade der Opernstil (*stilo teatrale*), der sich während dieses Jahrhunderts in Italien verbreitet hat. Er weist überhaupt nichts auf, was an den Gregorianischen Choral und die ernsteren Formen der Polyphonie erinnert; sein innerer Charakter ist grenzenlose Leichtfer-

⁴⁰ Vgl. Moneta Caglio (1988) 329f; Baggiani (2003) 64–66.69–73.

⁴¹ Zum Folgenden vgl. Gelineau (1984) 5.

⁴² Gelineau (1984) 6.

⁴³ DIL Nr. 7.

tigkeit; seine melodische Gestalt, zwar höchst angenehm für das Ohr, ist süßlich bis zum Exzess; sein Rhythmus ist derjenige der italienischen Dichtung in ihren erregendsten Formen; sein Zweck ist der sinnliche Genuss, und darum zielt er auf nichts anderes als auf musikalische Wirkung, die um so angenehmer an das Ohr des Volkes dringt, je manierter in den Orchesterstücken und je lautstärker in den Chören sie ist; ihr Verlauf ist der Gipfel des sogenannten *Konventionalismus*, den man in Komposition und Struktur der einzelnen Stücke sowie in der Gesamtheit einer Partitur wahrnimmt: Bass-Arie, Tenor-Romanze, Duett, Cavatine, Cabaletta, Schlusschor – alles konventionelle Stücke, die nie fehlen. Dazu kommt nicht nur, dass man oft dieselben Opern-Melodien nahm und sie schlecht auf den heiligen Text zurichtete; noch öfter komponierte man neue, doch stets nach Art der Oper oder mit Anklängen an jene Motive, wodurch die erhabensten Handlungen der Religion zu profanen Aufführungen gemacht, die Kirche in ein Theater verwandelt, die Mysterien unseres Glaubens so profaniert wurden, dass dies den Vorwurf Christi an die Schänder des Jerusalemer Tempels eintrug: *Ihr aber habt daraus eine Räuberhöhle gemacht*.⁴⁴

4.4 Teilnahme des Volkes am Choralgesang

Nr. 3 des Motu proprio fordert, „den Gregorianischen Choral in die Praxis des Volkes wieder einzuführen, damit die Gläubigen am kirchlichen Gottesdienst wieder tätigeren Anteil nehmen, so wie es ehemals üblich war“.

Unter „ehemals“ (*anticamente*) versteht Pius X. wohl nicht das Altertum, sondern die Zeit, da in den Kirchen der – laut Nr. 6 des Motu proprio dem Ideal der *Musica sacra* entgegengesetzte – Opernstil noch nicht existierte und die Leute nicht schon nach dem Credo weggingen, weil die interessanteste Musik vorbei war.⁴⁵ Für diese Interpretation spricht eine Äußerung im Brief Pius' X. an den Vikar der Stadt Rom, Kardinal Pietro Respighi, vom 8.12.1903⁴⁶: Als die Psalmen der Vesper noch gregorianisch gesungen wurden, habe sich das Volk an der Psalmodie des Klerus beteiligt; die heutigen opernhafte Vertonungen machten dies unmöglich. – Außer den Vesperpsalmen meint der Papst wohl die Responsorien und leichtere Ordinariumsteile der Messe. Kardinal Respighi selbst hat Nr. 3 des Motu proprio später, in seinem „Regolamento per la musica sacra in Roma“ (2.2.1912), so interpretiert.⁴⁷

Der Papst scheint hier weniger ein (liturgie-)theologisches als ein pädagogisches Anliegen zu vertreten: Statt dass die Leute sich an der Musik ergötzen und sich durch opernartige Schlager in die Kirche locken lassen, sollen sie lieber selbst singend und betend mitfeiern und so zur rechten Andacht gelangen. – Was im Motu proprio selbst nur kurz abgehandelt wird, findet sich anderswo ausführlicher.

An den Vorsitzenden des Kirchenmusikkongresses in Thiene (Padova) 1893 hatte Giuseppe Sarto, damals noch Bischof in Mantua, geschrieben:

„Man empfehle den Gregorianischen Choral und zeige die Art und Weise, wie er gepflegt und vollständig gemacht werden kann. Wenn es sich doch erreichen ließe, dass alle Gläubigen, wie sie die Laetetanische Litanei und das ‚Tantum ergo‘ singen, auch die unveränderlichen Teile der Messe sängen [. . .]. Das wäre in meinen Augen der schönste Erfolg einer Pflege der Kirchenmusik, weil

⁴⁴ DIL Nr. 6.

⁴⁵ „Und das Volk ist so [mit der opernhafte Musik] zufrieden, denn mit dem Ende des Credo ist für es die Messe beendet; es drängt zum Tor und verlässt die Kirche gerade dann, wenn die erhabene Handlung des Opfers beginnt“ (DIL Nr. 10).

⁴⁶ ASS 36 (1903/04) 327; DIL Nr. 73.

⁴⁷ „Die wahre und echte kirchliche Tradition bezüglich Musik und Gesang ist, dass die ganze Gemeinde der Gläubigen sich mit dem Gesang den liturgischen Handlungen anschließt, indem es jene Teile des Textes ausführt, die dem Chor [= allen] zugewiesen sind, und dass eine besondere Schola cantorum mit dem Volk abwechselt und die anderen, melodisch reicheren und ihr besonders vorbehaltenen Teile des Textes vorträgt.“ Zitiert in: Caronti (1914) 298.

dann die Gläubigen an der Liturgie wirklich teilnehmen würden und weil Frömmigkeit und Andacht dadurch gefördert würden.“⁴⁸

Noch eindringlicher formulierte es Angelo de Santi in einer Rede:

„Das gregorianische Gebet[!] ist das oberste Vorbild jedes gesungenen Gebetes; so legt der Papst es uns vor, und so soll man es in jeder Hinsicht wahrhaft beachten. Streben wir danach, dieses Gebet zu unserem zu machen, es zu verbreiten, es überall und alle zu lehren. O, *möge unser Volk wieder öffentlich sein Gebet mit dem des Priesters und der Kirche vereinen; möge wieder im Heiligtum seine Stimme erschallen, möge es sein eigenes Recht zurückerlangen, aktiv (attivamente) an der Liturgie teilzunehmen! Wer hätte je gedacht, dass dieses Recht eines Tages allzu leicht an wenige Sänger verkauft werden könnte, die dafür bezahlt werden, in eigenem Namen von einer Empore oben herumschreien, getrennt vom Altar, getrennt vom Klerus, getrennt vom Volk?* Das, inzwischen zum Schweigen verurteilt, unbeteiligt da steht oder hereinkommt und hinausgeht, je nachdem, ob ihm die Musik gefällt oder nicht, wie es in einem Konzertsaal sich verhielte, und vom Gebet nichts weiß und nichts versteht.“⁴⁹

In Italien gab es auch volkssprachige Gesänge, aber eher regional und nicht von der Bedeutung, die sie im deutschen Sprachgebiet hatten. Durch das deutsche Kirchenlied beeindruckt, versuchte man (u. a. von Seiten der Cäcilianer) den Volksgesang zu beleben. Die zu diesem Zweck gegründete „Società Italiana per la musica religiosa popolare“ wurde auch von Pius X. unterstützt, der darauf hinwies, in seinem Motu proprio habe er nur für die feierliche Liturgie Latein obligat erklärt. Trotzdem galt als Ideal, dass das Volk sich am Gregorianischen Choral beteilige.⁵⁰

5. Die Vorbereitung der Editio Vaticana

5.1 Die 1300-Jahr-Feier für Gregor den Großen 1904

Am Ende seines Schreibens „Il desiderio“ an Kardinal Pietro Respighi (8.12.1903) erwähnt Pius X. die Jubiläumsfeiern für Papst Gregor d. Gr. (604/1904). Er gebe diese Anweisungen, „während Wir Uns anschicken, die 1300-Jahr-Feier des Todes des glorreichen und unvergleichlichen Papstes St. Gregors des Großen zu feiern, dem die jahrhundertealte kirchliche Überlieferung die Komposition dieser heiligen Melodien zugeschrieben hat und von dem sich deren Name herleitet. In jenen [Melodien] mögen sich unsere lieben Jugendlichen eifrig üben, die zu hören Wir Uns freuen werden, wenn, wie Uns berichtet wurde, sie sich bei den kommenden Jubiläumsfeiern am Grab des heiligen Papstes in der Vatikanischen Basilika versammeln werden, um die gregorianischen Melodien während der heiligen Liturgie vorzutragen, welche, so Gott will, von uns bei dieser glücklichen Gelegenheit gefeiert werden wird.“⁵¹

Rückblickend erklärte der Papst in einem Brief an den Solesmenser Abt Paul Delatte (22.5.1904): „Wir aber, die wir es früh als unsere Aufgabe angesehen haben, dieses Werk aus eigener Autorität anzugehen, nämlich die gregorianischen Melodien nach der von alters her überlieferten Weise wiederherzustellen, haben kürzlich gezeigt, dass wir eure diesbezüglichen Arbeiten hoch schätzen. Denn in den feierlichen Zeremonien, mit denen wir bei den Reliquien des großen Gregor das Jubiläum seines Todestages begingen, ließen wir,

⁴⁸ Dal-Gal (1952) 243.

⁴⁹ Abgedruckt bei Rainoldi (1996) 605–607, hier 606f – leider ohne Datumsangabe.

⁵⁰ Gregur (1998) 72.

⁵¹ ASS 36 (1903/04) 329; DIL Nr. 78.

weil wir den Beginn der Erneuerung des Gregorianischen Gesangs gewissermaßen heiligen wollten, als Musterbeispiel eben die Gesänge von Solesmes verwenden.“⁵²

In der Enzyklika „*Iucunda sane traditio*“, die Pius X. zum Gedenktag (12.3.1904) veröffentlichte, geht er gegen Ende auf die Künste ein, berührt dabei nur kurz sein *Motu proprio* und die Choralrestauration:

„Die Künste vollends schauen zum Urbild aller Schönheit, zu Gott, empor, von wo alle Gestalten und Urbilder ausgegangen, welche in der Natur Verwirklichung gefunden haben; leichter hebt sich im Glauben die Empfindung über die Grenze des Gewöhnlichen empor, die im Geiste erfasste Idee, die Seele der Kunst, gelangt weit kräftiger zum Ausdruck. Der Vorteil, welchen die Verwendung der Künste im Dienste der Religion den letzteren gebracht hat, kann kaum hoch genug angeschlagen werden. Denn für die Gottheit wird hier das Würdigste als Opfer gefordert, was die Künste an Fülle und Reichtum, an Anmut und Formenschönheit zu bieten vermögen. Dieser Geist rief die religiöse Kunst ins Leben, und jede weltliche Kunst ist erst auf dieser Grundlage entstanden und stützt sich heute noch auf sie. Wir haben diesen Punkt erst jüngst in dem *Motu proprio* über die Wiederherstellung des alten römischen Kirchengesanges und die religiöse Musik berührt. Die übrigen Künste haben, jede in ihrer Art, dieselben Gesetze. Was vom Gesang gilt, ist deshalb auch von der Malerei, der Skulptur und der Baukunst zu sagen. Auch auf diesem Gebiete hat die Kirche immer den menschlichen Geist zu den edelsten und glänzendsten Schöpfungen angeregt und befruchtet. So zu hoher Bildung und seinem Geschmack erhoben, errichten die Menschen überall machtvolle Tempelbauten, und in ihnen, dem Haus Gottes, gleichsam heimisch, erschwingen sich unter reicher Entfaltung aller Künste bei erhabener Feierlichkeit der Zeremonien und den süßen Klang der Musik die Seelen zum Himmel.“⁵³

Wegen der Fastenzeit wurde der Gedenktag Gregors in Rom schlicht begangen, mit Gottesdiensten in S. Gregorio al Celio und in S. Silvestro in Capite. Die eigentliche Feier bildete der Kirchenmusik-kongress, der von 6. bis 14. April 1904 in Rom stattfand; an ihm nahmen 802 Personen teil. Die erste der fünf Sektionen war dem Gregorianischen Choral gewidmet; sie leitete Angelo de Santi. Hier wurde am 9.4. erstmals mitgeteilt, der Papst werde eine Kommission für die Herausgabe neuer Choralbücher errichten.⁵⁴

5.2 Der Plan einer Editio Vaticana

Die Idee einer eigenen Vatikanischen Choral-Ausgabe geht auf den päpstlichen Zeremoniär Carlo Respighi und Angelo de Santi – beide Gründer der Zeitschrift „*Rassegna Gregoriana*“ – zurück. Pius X. war mit dem Plan einverstanden.

Das Dekret der Ritenkongregation vom 8.1.1904 hängt wohl damit zusammen. Es widerruft alle Druckprivilegien – damit auch jenes des Verlags Friedrich Pustet (das ohnehin ausgelaufen war):

„Unser heiligster Herr Papst Pius X. hat durch das *Motu proprio* vom 22. November 1903 [. . .] den ehrwürdigen Gregorianischen Choral gemäß dem Zeugnis der Handschriften auf die alte Praxis der Kirchen glücklich zurückgeführt und zugleich, um die Heiligkeit und Würde der sakralen Gesänge in den Kirchen zu fördern bzw. wiederherzustellen, die wichtigsten Vorschriften zu einem Ganzen vereinigt, dem er als *Gesetzbuch der Kirchenmusik* aus der Fülle seiner apostolischen Vollmacht Gesetzeskraft für die ganze Kirche geben wollte. Deshalb befiehlt und verordnet unser heiligster Herr durch diese Ritenkongregation, dass die oben genannte *Instruktion* von allen Kirchen angenommen und gewissenhaftest beobachtet werde, ohne dass irgendwelche Privilegien und Ausnahmen [. . .] entgegenstehen. Nachdem in gleicher Weise Privilegien und Empfehlungen widerrufen

⁵² ASS 37 (1904/05) 293f; DIL Nr. 90.

⁵³ ASS 36 (1903/04) 528f. Deutsche Übersetzung: http://www.kathpedia.com/index.php/Iucunda_sane (Wortlaut) (2.5.2009). Der Entwurf der Enzyklika stammt von de Santi (wie er selbst im Tagebuch schreibt); vgl. Baggiani (2004) 197.

⁵⁴ Vgl. Baggiani (2003) 107–110; Baggiani (2004) 196f.

worden sind, durch die alle möglichen anderen neueren Formen liturgischer Gesänge je nach Beschaffenheit der Verhältnisse und Zeiten vom Apostolischen Stuhl und von dieser heiligen Kongregation eingeführt wurden, hat Seine Heiligkeit auch gütig zu gewähren geruht, dass die oben genannten neueren Formen liturgischer Gesänge in denjenigen Kirchen, wo sie schon eingeführt sind, erlaubter Weise beibehalten und gesungen werden dürfen, bis baldmöglichst der ehrwürdige Gregorianische Choral gemäß dem Zeugnis der Handschriften an deren Stelle tritt. Alle gegenteiligen Bestimmungen sind aufgehoben.“

5.3 Einsetzung der Kommission

Am 25.4.1904 unterzeichnete der Papst das *Motu proprio* über die vatikanische Ausgabe der Choralbücher. Hier bringe ich die wichtigsten Aussagen übersetzt bzw. zusammengefasst:

„Damit nun das begonnene Werk entsprechend vollendet werde und um Unserer Römischen Kirche und allen Kirchen dieses Ritus den gemeinsamen Text der gregorianischen liturgischen Melodien zu geben, haben Wir verfügt, in Unserer Vatikanischen Druckerei die Veröffentlichung der liturgischen Bücher zu beginnen, die den von Uns wiederhergestellten Gesang der Heiligen Römischen Kirche enthalten. [. . .]

a) Die sogenannten gregorianischen Melodien der Kirche werden in ihrer Vollständigkeit und Reinheit nach dem Zeugnis der ältesten Handschriften wiederhergestellt werden, freilich so, dass auch die legitime Tradition, die in den Handschriften die Jahrhunderte hindurch enthalten ist, und die Praxis der heutigen Liturgie besonders berücksichtigt werden.“

b) Die Redaktions-Arbeit wird „in besonderer Weise den Mönchen der Benediktinerkongregation Frankreichs und dem Kloster Solesmes anvertraut“.

c) Die Ergebnisse erhält die Kommission zur Prüfung und zur weiteren Bearbeitung.

„d) Die von Uns und Unserer Ritenkongregation zu erteilende Approbation für die so erstellten und veröffentlichten Gesangbücher wird solcher Art sein, dass niemand mehr liturgische Bücher approbieren darf, wenn diese nicht, auch in den Gesang enthaltenden Teilen, entweder vollkommen mit der unter Unseren Auspizien von der Vatikandruckerei veröffentlichten Ausgabe übereinstimmen oder wenigstens – nach dem Urteil der Kommission – so übereinstimmen, dass eingeführte Varianten nachweislich auf der Autorität anderer guter gregorianischer Handschriften beruhen.

e) Das Urheberrecht an der *Editio Vaticana* ist dem Heiligen Stuhl vorbehalten. Den Verlegern und Druckern jeder Nation, die darum ersuchen und die unter den festgelegten Bedingungen die Sicherheit bieten, ihre Arbeit gut leisten zu können, werden wir die Gnade gewähren, sie [die *Editio Vaticana*] frei nach Belieben nachdrucken, Auszüge herstellen und deren Exemplare überall verbreiten zu dürfen.“

Am Ende des Dokumentes sind die Namen der Kommissionsmitglieder und der Berater angeführt.

Mitglieder: Joseph Pothier OSB (Abt von Saint-Wandrille, Vorsitzender); Carlo Respighi (päpstlicher Zeremoniär); Lorenzo Perosi (Kapellmeister der Cappella Sistina auf Lebenszeit); Antonio Rella (Rom); André Mocquereau OSB (Prior von Solesmes); Laurent Janssens OSB (Rektor von S. Anselmo de Urbe); Angelo de Santi SJ; Rodolfo Kanzler (Rom); Peter Wagner (Fribourg); H. G. Worth (London). – Konsultoren: Raffaello Baralli (Lucca); D. F. Perriot (Langres); Alexandre Gropellier (Grenoble); René Moissenet (Dijon); Norman Holly (New York); Ambrogio [Guerrino] Amelli OSB (Prior von Montecassino); Hugo Gaisser OSB (Griechisches Kolleg, Rom); Michael Horn OSB (Seckau); Raphael Molitor OSB (Beuron); Amédée Gastoué (Paris).

5.4 Verlauf der Arbeit

Die Kommission arbeitete nicht so, wie der Papst gewünscht hatte. Probleme gab es schon beim Kyrieale. Solesmes lieferte das Material, die Kommission prüfte es – und stritt über Grundsatzfragen, z. B., welche Fassungen, ältere oder spätere, zu wählen seien. Im-

merhin erschien 1905 das Kyriale Romanum, versehen mit dem Dekret der Ritenkongregation zur Editio typica der Choralbücher (14.8.1905).

In der Kommission bestanden zwei Parteien, die eine, angeführt vom Leiter der Kommission Joseph Pothier, die andere um André Mocquereau. 13 Personen favorisierten Mocquereau, fünf Pothier, drei blieben neutral. Pothier hielt mit der zweiten Auflage seines Liber Gradualis (1895) das Entscheidende für getan und wollte sie als Basis nehmen. Der genauere Mocquereau, der die „Paléographie musicale“ begründet hatte, trat für ein eingehendes Studium der ältesten Quellen ein. Selbst die Initiatoren der Reform waren uneins: De Santi hing der Linie Mocquereaus an, Pius X. aus pragmatischen Gründen jener von Pothier.

Der Papst entschied den Streit zugunsten Pothiers. Am 24.6.1905 richtete das Staatssekretariat an Joseph Pothier einen Brief, in dem es die päpstlichen Wünsche und Vorgaben mitteilte: Pius X. will das Wirken der Kommission vereinfachen und beschleunigen. Deshalb sollen die vatikanischen Bücher auf dem Solesmenser Text von 1895 beruhen. Trotz der künftigen Editiones typicae bleibt die Freiheit weiterer Forschung gewährleistet. – Dass es dem Papst darum ging, dass möglichst bald Ausgaben für die Praxis vorlägen, zeigt der Schluss (Nr. 6) des Schreibens, in dem es heißt: „Diese Anordnungen [. . .] werden dazu dienen, Buchstaben und Geist der früheren päpstlichen Dokumente [. . .] zu wahren und zur besten wissenschaftlichen und praktischen Lösung zu gelangen.“ – Mit der Entscheidung für Pothier wurde auch seine Theorie des „oratorischen Rhythmus“ übernommen. Gegenüber dem von Mocquereau erdachten und 1908 beschriebenen Rhythmussystem war Rom skeptisch; die entsprechenden Zusatzzeichen der Solesmenser Vaticana-Ausgaben galten als bloß toleriert, wie mehrere Erlässe zeigen.

Auf das Schreiben des Staatssekretariats reagierte Abt Paul Delatte, indem er André Mocquereau aus Rom zurück berief. Die Kommission arbeitete ohne Beteiligung von Solesmes weiter. 1905 erschien das Kyriale, 1908 das Graduale, 1912 das Antiphonale. Ende 1912 stellte die Kommission ihre Tätigkeit ein; am 16.1.1914 wurde sie formell aufgelöst. Seither gingen Aufträge bezüglich Gregorianik wieder an die Abtei Solesmes.⁵⁵

Quellen- und Literaturverzeichnis

a) Die wichtigsten römischen Dokumente zur Regensburger Medicaea-Ausgabe und zur Choral-Reform

Die Dokumente sind chronologisch geordnet und mit kurzen Hinweisen auf den Inhalt bzw. auf wichtige Aussagen versehen. Als Orte der Veröffentlichung werden jeweils die *Acta Sanctae Sedis* (ASS, bis 1908) bzw. *Acta Apostolicae Sedis* (AAS) oder, wenn dort nicht vorhanden, die *Ephemerides Liturgicae* (EL) angeführt, außerdem die Sammlung: Carlo Braga / Annibale Bugnini (Hg.), *Documenta ad instaurationem liturgicam spectantia. 1903–1963*. Rom: Centro Liturgico Vincenziano 2000 (= DIL).⁵⁶

Pius IX., Breve an Friedrich Pustet „Qui choricis“ (30.5.1873). In: *Decreta authentica Congregationis Sacrorum Rituum. Ex actis eiusdem collecta eiusque auctoritate promulgata*. Bd. 3. Rom: Vatikanische Druckerei 1900, 266, Nr. 3830/II. [Lobt die bei

⁵⁵ Zum Verlauf der Arbeiten und den Ereignissen vgl. Combe (1969) 249–462; Baggiani (2003) 103–106; Baggiani (2004) 197f.

⁵⁶ In den Fußnoten werden diese Dokumente sowie die Quellen unter b) nur angeführt, wenn Stellenangaben notwendig sind.

- Pustet erschienene Medicaea-Ausgabe des Graduale, empfiehlt sie allen Bischöfen und Musikverantwortlichen, besonders um der Einheit willen. Bestätigt Pustets Druckprivileg.]
- Ritenkongregation, Dekret „Quod Apostolicae Sedi“ (14.4.1877). In: *Decreta authentica Congregationis Sacrorum Rituum. Ex actis eiusdem collecta eiusque auctoritate promulgata*. Bd. 3. Rom: Vatikanische Druckerei 1900, 266f, Nr. 3830/III. [Auf Bitten Friedrich Pustets verteidigt und bestätigt die Kongregation das Druckprivileg und erklärt die Regensburger Ausgabe – unter Berufung auf das Breve von 1873 – neuerlich für authentisch. (Das Wort „authentisch“ kommt im zitierten Breve allerdings nicht vor.)]
- Ritenkongregation, Dekret „Romanorum Pontificum sollicitudo“ (10.4.1883). In: *ASS* 15 (1882/83) 507–510. [Stellt den Werdegang der – hier Palestrina zugeschriebenen – Editio Medicaea und der Regensburger Medicaea-Neuausgabe dar. Kritisiert die neuere Chorforschung, tadelt den Kirchenmusikkongress von Arezzo (1882) und weist dessen Voten bezüglich Choral-Reform zurück. Ein entsprechender Beschluss der Ritenkongregation vom 10.4.1883 wird referiert: Die Gregorianik-Forschung ist frei, doch für den liturgischen Gebrauch gilt die Regensburger Ausgabe als authentisch. Die in Missale, Rituale und Pontificale enthaltenen Gesangsstücke müssen mit ihr jedenfalls übereinstimmen; sonst wird sie nicht vorgeschrieben, doch um der Einheit willen dringend empfohlen.]
- Leo XIII., Breve an Joseph Pothier „Redditum fuit Nobis“ (8.3.1884). In: *ASS* 16 (1883/84) 465f. [Lobt die Graduale-Ausgabe (1883) Pothiers; der Brief soll „testes commendationis“ der Chorforschung von Solesmes sein.]
- Leo XIII., Breve an Joseph Pothier „Quamquam nos“ (3.5.1884). In: *ASS* 16 (1883/84) 466. [Rückzieher. Der Brief vom 8.3.1884 bedeutet kein Abgehen von „Romanorum Pontificum sollicitudo“ (8.4.1883) und keine Approbation der Solesmenser Ausgaben für den liturgischen Gebrauch.]
- Leo XIII., Breve an die Mitglieder der Kommission zur Vorbereitung der Regensburger Medicaea-Ausgabe (6.4.1885). In: *Decreta authentica Congregationis Sacrorum Rituum. Ex actis eiusdem collecta eiusque auctoritate promulgata*. Bd. 3. Rom: Vatikanische Druckerei 1900, 268, Nr. 3830/V. [Dank für die geleistete Arbeit.]
- Ritenkongregation, Dekret „Quod sanctus Augustinus“ (7.7.1894). In: *Decreta authentica Congregationis Sacrorum Rituum. Ex actis eiusdem collecta eiusque auctoritate promulgata*. Bd. 3. Rom: Vatikanische Druckerei 1900, 264–266, Nr. 3830/I. [Ähnlichen Inhalts wie das Dekret „Romanorum Pontificum sollicitudo“ (10.4.1883). Verweist auf die seit der Erscheinen der Regensburger Bücher ergangenen Erlasse Pius' IX., Leos XIII. und der Ritenkongregation. Die Regensburger Medicaea-Ausgabe wird dennoch nur dringend empfohlen, aber nicht verpflichtend auferlegt.]
- Leo XIII., Brief an Abt Paul Delatte von Solesmes „Nos quidem“ (17.5.1901). In: *ASS* 33 (1900/01) 642f. [Lobt die wissenschaftliche Arbeit von Solesmes und den Gebrauch der dort edierten Choralbücher, nicht zuletzt „wegen der erhofften Förderung des Gottesdienstes“.]
- Pius X., Motu proprio „Tra le sollecitudini“ (22.11.1903). In: *ASS* 36 (1903/04) 329–339; *DIL* Nr. 32–67. Lateinische „versio fidelis“: *ASS* 36 (1903/04) 387–395. Offizielle lateinische Übersetzung: *EL* 18 (1904) 129–149; *DIL* Nr. 32–67. [Den alten Choral wiederherstellen; Lob der Gregorianik-Forschung; Choral als Vorbild der Kirchenmusik]

(in Stil und Form); Volks-Choral; Scholen auch an kleinen und an Landkirchen gründen.]

Pius X., Schreiben an Kardinal Pietro Respighi, Vikar der Stadt Rom „Il desiderio“ (8.12.1903). In: *ASS* 36 (1903/04) 325–329; *DIL* Nr. 69–78. [Ausbildung der Alumnus in Gregorianik; den nach den älteren Quellen wiederhergestellten Choral einführen.]

Ritenkongregation, Dekret „Sanctissimus Dominus Noster“ (8.1.1904). In: *ASS* 36 (1903/04) 426f; *DIL* Nr. 79. [Widerruf aller Druck-Privilegien; mahnt zum Befolgen des Motu proprio von 1903.]

Pius X., Brief an Abt Joseph Pothier „Litteras accepimus“ (14.2.1904). In: *ASS* 39 (1906) 20; *DIL* Nr. 80. [Dank für die Bereitschaft zur Mitarbeit an der Choral-Reform.]

Pius X., Motu proprio „Col Nostro Motu proprio“ (25.4.1904). In: *ASS* 36 (1903/04) 586–590; *DIL* Nr. 82–89. [Errichtung der Kommission für die Editio Vaticana. Kriterien der Arbeit: alte Quellen, legitime Tradition der Jahrhunderte, liturgische Praxis. Gründe für eigene römische Choral-Ausgaben: Einheit; Würde des Gottesdienstes; wissenschaftliche, geschichtliche, künstlerische Ansprüche.]

Pius X., Apostolisches Schreiben an Abt Paul Delatte von Solesmes „Ex quo tempore“ (22.5.1904). In: *ASS* 37 (1904/05) 293–295; *DIL* Nr. 90. [Dank und Anerkennung für die in Solesmes betriebene Chorforschung.]

Staatssekretariat, Brief an Abt Joseph Pothier „Dal lavoro preparatorio“ (24.6.1905). In: *ASS* 37 (1904/05) 770–772; *DIL* Nr. 93–100. [Neuorganisation der Arbeiten an der Editio Vaticana; Pothiers Ausgabe von 1895 wird Grundlage der neuen Bücher.]

Ritenkongregation, Dekret „Quum Sanctissimus Dominus Noster“ (11.8.1905). In: *ASS* 38 (1905/06) 114–116; *DIL* Nr. 101–110. [Normen für Verleger von Choralbüchern. Drucker bzw. Verleger müssen sich in Orthographie, Melodie-Wiedergabe, Gruppierung der Neumen und Textunterlegung an die römische Vorlage halten.]

Ritenkongregation, Dekret zur Editio typica der Choralbücher „Post Apostolicas Litteras“ (14.8.1905). In: *ASS* 38 (1905/06) 240–241; *DIL* Nr. 111–113. [Steht am Anfang der Neuausgabe des Kyriale Romanum, erklärt sie zur Editio typica. Bisher verwendete Choralbücher sollen allmählich abgeschafft werden.]

Ritenkongregation, Dekret über Form und Wert der Noten in gregorianischen Melodien „A nonnullis Editoribus“ (14.2.1906). In: *ASS* 39 (1906) 53; *DIL* Nr. 132–134. [Ergänzung zum Dekret vom 11.8.1905; die Notenschrift in den Nachdrucken der vatikanischen Bücher muss ganz diesen entsprechen. Zusatzzeichen dürfen Form und Bedeutung der Noten nicht verändern.]

Staatssekretariat, Brief an Anton Kard. Fischer, Erzbischof von Köln „Vaticana Kyrialis editio“ (26.2.1906). In: *ASS* 39 (1906) 95; *DIL* Nr. 135. [Bekräftigt den Charakter des vatikanischen Kyriale als dauerhafter authentischer Ausgabe. Spätere Änderungen (durch den Hl. Stuhl) sind aber nicht ausgeschlossen.]

Ritenkongregation, Brief an die Pariser Verleger Biais, Lethielleux und Lecoffre „En réponse“ (2.5.1906). In: *ASS* 40 (1907) 52f; *DIL* S. 60, Fußnote. [Die Noten-Graphie der Editio Vaticana enthält alle für den Gesang notwendigen Angaben. Zusatzzeichen sind geduldet, nicht approbiert.]

Ritenkongregation, Dekret „Graduale Romanum“ (7.8.1907). In: *ASS* 41 (1908) 290f; *DIL* Nr. 170–173. [Das neue Graduale Romanum wird als authentisch erklärt. Andere Choral-Ausgaben sollen durch das neue Buch ersetzt werden. In den Gesangs-Texten wurden vom Missale Romanum abweichende ältere Lesarten wiederhergestellt. Mahnung an die Drucker und Verleger, sich genau an die Editio typica zu halten.]

- De ratione Editionis Vaticanae cantus Romani (1908). In: *Graduale Romanum* 1908. [Erklärt Motive und Grundsätze der im Buch angewendeten Choral-Restitution: Wiederherstellung der Melodien nach alten Quellen, doch auch unter Rücksicht auf die ganze Choral-Tradition. Die Freiheit der Choral-Forschung bleibt unberührt. Hinweise zur Bedeutung und Interpretation der in der Ausgabe angewandten Noten und Zeichen.]
- Ritenkongregation, Dekret an die Ortsordinarien „Postquam Sanctissimus D.nus noster“ (8.4.1908). In: *ASS* 41 (1908) 348–350; *DIL* Nr. 183–186. [Die Annahme der Editio typica des *Graduale Romanum* wird eingeschärft. erinnert an die Richtlinien für den Nachdruck. Die neue Ausgabe soll bisher verwendete Bücher (auch die Editio Medicaea!) ablösen; abweichende Bücher dürfen nicht nachgedruckt werden. Diözesan-Proprien sind entsprechend der Vatikanischen Ausgabe zu revidieren.]
- Ritenkongregation, Instruktion „Quo tutius“ (27.11.1908). In: *AAS* 1 (1909) 159f; *DIL* Nr. 201. [Melodien in den gesamtkirchlichen und diözesanen Büchern müssen übereinstimmen.]
- Ritenkongregation, Dekret „Sacra Rituum Congregatio“ (24.3.1909). In: *AAS* 1 (1909) 293f; *DIL* Nr. 203–209. [Regelt die Urheberrechte für Diözesan-Proprien.]
- Ritenkongregation, Brief an Franz X. Haberl, Generalpräses des ACV „La Santità di N. S.“ (18.2.1910). In: *AAS* 2 (1910) 145f; *DIL* Nr. 210–212. [Es geht um die einheitliche (frei-)rhythmische Ausführung des Gregorianischen Chorals. Sie unterliegt nicht der beliebigen Interpretation. Die Noten-Graphie der Editio Vaticana bezeichnet auch den Rhythmus.]
- Ritenkongregation, Dekret über den Nachdruck der Vatikanischen Editio typica der Choralbücher (25.1.1911). In: *AAS* 3 (1911) 67f; *DIL* Nr. 231–234. [Erinnert an frühere Dekrete, die den (genauen) Nachdruck der Editiones typicae regeln. Die Notation des *Graduale Romanum* enthält alles für die rechte Ausführung Nötige. Zusatzzeichen – fälschlich „rhythmisch“ genannt – sind bloß toleriert.]
- Ritenkongregation, Dekret über die Herausgabe von Proprien mit liturgischem Gesang (24.2.1911). In: *AAS* 3 (1911) 105f; *DIL* Nr. 235–240. [Neue Diözesan- und Ordens-Proprien für Offizium und Messe brauchen vor der Erst-Veröffentlichung (nicht für weitere, identische Auflagen) die römische Approbation. Für unveränderte Nachdrucke, auch Transkriptionen in moderne Notenschrift, genügt die Approbation durch den Ordinarius bzw. Oberen, für dessen Bereich die Ausgabe bestimmt ist, und die Erlaubnis des Ordinarius, in dessen Gebiet die Ausgaben hergestellt werden.]
- Ritenkongregation, [Antworten auf] Dubia (11.5.1911). In: *AAS* 3 (1911) 241f. [Gregorianischer Choral darf von der Orgel begleitet werden, ausgenommen die Teile von Offizium und Messe, die unbegleitet vorzutragen sind. – Orgelbegleitung (nur) des Gesangs darf „in casu necessitatis“ auch bei Anlässen eingesetzt werden, bei denen Orgelspiel verboten ist.]
- Ritenkongregation, Dekret über die Erlaubnis, den gregorianischen Melodien rhythmische Zeichen hinzuzufügen (11.4.1911). In: *EL* 25 (1911) 577; *DIL* Nr. 241. [Bischöfe können Ausgaben mit rhythmischen Zeichen das Imprimatur erteilen, sofern der Notentext sonst mit der authentischen Ausgabe übereinstimmt.]
- Pius X., Brief an Bischof Louis E. Dubois von Bourges [über die Aussprache des Lateins im Choral] (10.7.1912). In: *AAS* 4 (1912) 577f; *DIL* Nr. 213. [Betonung und Aussprache des Lateins beeinflussen Melodie und Rhythmus der Phrase; zudem sollen die Melodien so ausgeführt werden, wie sie ursprünglich konzipiert waren. Darum soll beim Choralgesang das Latein römisch ausgesprochen werden.]

b) Weitere Quellen

- Ritenkongregation, Regolamento per la Musica Sacra (24.9.1884). In: *ASS* 17 (1884) 340f (Schreiben an die Bischöfe); 341–349 (Regolamento).
- Constitutiones ab Ill.mo ac Rev.mo DD. Josepho Sarto Sanctae Mantuanae Ecclesiae Episcopo promulgatae in Synodo Dioecetano diebus X, XII, XII mensis Septembris 1888 habita. Mantua: Apollonio 1888.
- Atti ufficiali dell'Adunanza di Musica sacra tenutasi il 14 settembre 1889 in Soave (Verona) e Programma generale del Comitato permanente per la Musica sacra in Italia. Milano: Direzione del periodico „Musica sacra“ 1890.
- Studio del Cardinale Giuseppe Sarto[,] Patriarca di Venezia[,] sulla Musica Sacra Liturgica che[,] in ordine alla riv. Circolare 16 giugno 1893[,] umilmente presenta al Santo Padre e alla Sacra Congregazione dei Riti. [Manuskript.] – Text abgedruckt in: Baggiani (2003) 149–176.
- Ritenkongregation, Regolamento per la Musica Sacra (6.7.1894). In: *ASS* 27 (1894/95) 43–47 (Regolamento); 47–49 (Rundschreiben an die italienischen Bischöfe vom 21.7. 1894).
- Lettera pastorale dell'Eminentissimo Signore Cardinale Giuseppe Sarto, Patriarca di Venezia, al venerando Clero del Patriarcato (1.5.1895). In: *EL* 19 (1904), App. 1–12; *DIL* Nr. 1–30.
- Braga, Carlo / Annibale Bugnini (Hg.), 2000: *Documenta ad instaurationem liturgicam spectantia. 1903–1963*. Rom: Centro Liturgico Vincenziano. [= *DIL*]

c) Literatur

- Agustoni, Luigi / Johannes B. Göschl / Godehard Joppich / Heinrich Rumphorst, 1993: Gregorianischer Choral. In: *Musik im Gottesdienst. Ein Handbuch zur Grundausbildung in der katholischen Kirchenmusik*. Im Auftrag der Konferenz der Leiter kirchenmusikalischer Ausbildungsstätten hg. von Hans Musch. Bd. 1. Regensburg ⁴1993, 199–356.
- Baggiani, Franco, 2003: *San Pio X, Lorenzo Perosi e l'Associazione Italiana Santa Cecilia. Artefici della Musica Sacra in Italia agli inizi del secolo XX*. Pisa: ETS.
- Baggiani, Franco, 2004: Il padre Angelo de Santi S.J. Laborioso tessitore della riforma della musica sacra agli inizi del secolo XX. In: *Ecclesia Orans* 21, 183–201.
- Bortolato, Quirino, 2007a: Vita di San Pio X. In: http://www.museosanpiox.it/sanpiox/pio_x.html (30.4.2009).
- Bortolato, Quirino, 2007b: Le musiche sacre di Giuseppe Sarto. In: <http://www.museosanpiox.it/sanpiox/le-musiche-sacre-di-giuseppe-sarto.html> (30.4.2009).
- Brandazza, Eva / Marco Brandazza, 1990: Die italienische Kirchenmusik im 19. Jahrhundert. In: *Katholische Kirchenmusik* 115, 65–68.
- [Caronti, Emanuele, 1914:] Partecipazione attiva del popolo alla S. Messa. In: *Rivista Liturgica* 1, 298–304.
- Centro Studi e Ricerche „Giovanni Tebaldini“, Giovanni Tebaldini. Musicista e musicologo. In: <http://www.tebaldini.it/> (30.4.2009).
- Combe, Pierre, 1969: *Histoire de la restauration du chant grégorien d'après des documents inédits. Solesmes et l'Édition Vaticane*. Solesmes: Abbaye de Solesmes.
- Dal-Gal, Girolamo, 1952: *Der heilige Papst Pius X*. Freiburg/Schw.: Paulus-Verlag.

- Gelineau, Joseph, 1984: *Die Musik versammelter Christen – 20 Jahre nach dem 2. Vatikanischen Konzil. Eröffnungsvortrag Universa Laus, Paderborn, 28. August [1984].* [Typoskript. Übersetzung: Maria-Elisabeth Heisler.]
- Gregur, Josip, 1998: *Ringens um die Kirchenmusik. Die cäcilianische Reform in Italien und ihre Rezeption bei den Salesianern Don Boscos.* München: Don Bosco (Benediktbeurer Studien 5).
- Hameline, Jean-Yves, 2004: Le Motu proprio de Pie X et l'Instruction sur la musique sacrée (22 novembre 1903). In: *La Maison-Dieu* 239, 85–120.
- Hayburn, Robert F., 1979: *Papal Legislation on Sacred Music 95 a. d. to 1977 a. d.* Collegeville, Minn.
- Marchesan, Angelo, 1905: *Papst Pius X. in Leben und Wort. Geschichtliche Studie.* Einsiedeln: Benziger.
- Merry del Val, Rafael, 1951: *Pius X. Erinnerungen und Eindrücke.* Basel: Thomas Morus.
- Moneta Caglio, Ernesto, 1984: Il movimento ceciliano e la musica corale della chiesa. In: *Rivista internazionale di musica sacra* 5, 273–297.
- Moneta Caglio, Ernesto, 1988: Der Caecilianismus in Italien. In: Hubert Unverricht (Hrsg.), *Der Caecilianismus. Anfänge – Grundlagen – Wirkungen. Internationales Symposium zur Kirchenmusik des 19. Jahrhunderts.* Tutzing: Schneider 1988, 321–334.
- Pacik, Rudolf, 2003: Das Motu proprio „Tra le sollecitudini“ (1903) und seine Vorläufer in Italien. In: *Singende Kirche* 50, 271–276.
- Pacik, Rudolf, 2007: Aktive Teilnahme. Schlüsselbegriff der erneuerten Liturgie. In: Martin Hobi (Hrsg.), *Im Klangraum der Kirche. Aspekte – Positionen – Positionierungen in Kirchenmusik und Liturgie.* Zürich: Chronos (Eine Publikation der Musikhochschule Luzern), 27–52.
- Praßl, Franz Karl, 2008: 100 Jahre Graduale Romanum 1908–2008. Vortrag, gehalten an der Kunstuniversität Graz im Rahmen des gleichnamigen Symposions am 14. November 2008. In: *Singende Kirche* 55, 189–196.
- Rainoldi, Felice, 1996: *Sentieri della musica sacra. Dall'Ottocento al Concilio Vaticano II. Documentazione su ideologie e prassi.* Rom: Centro Liturgico Vincenziano (Biblioteca „Ephemerides Liturgicae“. Subsidia. 87; Collana studi di liturgia; N.S. 30).
- Romita, Fiorenzo, 1936: *Ius musicae liturgicae. Dissertatio historico-iuridica.* Turin: Marietti.
- Skeris, Robert A., 2003: Sarto, the 'conservative reformer' – 100 years of the Motu Proprio of Pope St. Pius X. In: *Sacred Music* 130, Nr. 4, 5–9.
- Vian, Nello (Hg.), 1960: *Briefe des heiligen Pius X.* Freiburg/Schw.: Paulus-Verlag.

Stefan Engels, Graz

Franz Xaver Haberl und die Choralreform + u Tragik eines Lebenswerkes

Für eine 1868 von Papst Pius IX. gewünschte authentisch römische Choralbuchausgabe wählte man die Editio Medicaea von 1614/1615. Deren bearbeiteten Melodien führte man auf Palestrina zurück. Die Edition sollte eine einheitliche praxistaugliche Choralfassung für die ganze Kirche sein. Mit der Redaktion wurde der geachtete Kirchenmusiker und Musikwissenschaftler Franz X. Haberl beauftragt. Die Beurteilung seiner Arbeit ist bei aller Problematik jedoch oft einseitig. Die Mönche von Solesmes wollten auf der Grundlage wissenschaftlicher Forschungen die ursprünglichen Chormelodien einführen. Bei der polemisch geführten Diskussion wurden in der Argumentation die drei Pole Wissenschaft, Praxis und kirchliche Autorität miteinander vermengt. Außerdem beeinflussten die wirtschaftlichen Interessen des Verlages Pustet die Entwicklung.

Papst Pius X. veranlasste die Herausgabe der Editio Vaticana auf den Grundlagen von Solesmes. Damit war ein Großteil des Lebenswerkes Haberls vernichtet. Dennoch sind einige seiner Bestrebungen später auf andere Weise verwirklicht worden.

Als der Generalpräses des „Allgemeinen Cäcilien-Vereines“ Franz Xaver Haberl im November 1903 nach Rom reiste, um dem im August desselben Jahres gewählten neuen Papst Pius X. (Wahl am 4. August 1903, Krönung am 9. August 1903) seine Aufwartung zu machen, fand er dort eine in Bezug auf die Choralpflege zerrissene katholische Christenheit vor, woran er allerdings nicht ganz unschuldig war. Seit Jahrzehnten tobte ein erbitterter Streit darüber, welcher Version des Chorals der Vorzug zu geben sei. Die römische Kirche, vertreten durch die Päpste Pius IX. und Leo XIII. hatte eine römische Reformchoralausgabe aus dem Jahre 1614, die so genannte Editio Medicaea, für authentisch erklärt und neu auflegen lassen. Sie war zwar für die Gesamtkirche nicht verbindlich vorgeschrieben, aber immerhin dringend empfohlen. Redaktor dieser Choralausgabe war Haberl 35 Jahre zuvor selbst gewesen, und er verteidigte seither diese seine von Pustet in Regensburg gedruckte Ausgabe mit Zähnen und Klauen gegen eine völlig neue Richtung, die eine, wie man es nannte, „authentische“ Choralversion nach wissenschaftlichen Kriterien anstrebte. Protagonisten dieser Richtung waren die Mönche von Solesmes. Diese hatten im Jahre 1837 unter ihrem Abt Dom Prosper Gueranger das durch die Wirren der französischen Revolution aufgelöste Kloster Solesmes wiederbesiedelt und gleichsam neu gegründet. Dies geschah aus der durch die Sichtweise der Romantik geborenen Idee heraus, das mittelalterliche monastische Ideal neu zu beleben. Um diesen Zweck zu erreichen war es zu allererst notwendig, den liturgischen Gesang auf der Grundlage einer brauchbaren Tradition zu erneuern. Ziel war, die ursprünglichen Gesangsweisen des Gregorianischen Chorals, den man gemäß der mittelalterlichen Tradition auf die Autorität des Hl. Gregors (um 600) zurückführte, zu rekonstruieren, indem man sich dem Studium der mittelalterlichen Quellen zuwandte, in welchen man die Überlieferung des angeblich von Gregor geschriebenen Antiphonars zu entdecken glaubte, als ein festes Fundament der römischen Liturgie, ein Symbol der Einheit der Kirche. Zwar sollte sich die Annahme eines Urantiphonars als Trugschluss erweisen, aber die aus diesem Grunde ins Leben gerufenen Handschriftenforschun-

gen der Solesmer Mönche sollten sich als unschätzbare Leistung auf dem Gebiet der Choralforschung und der Paläographie erweisen. Auch gab es seit 1889 in der Reihe der *Paléographie Musicale* fotomechanische Wiedergaben von Handschriften, die deren Studium international einem weiten Kreis von Choralwissenschaftlern ermöglichten.

In diesem mit Polemik und Erbitterung geführten Choralstreit konnte man nach Haberls eigenen und gewiss zutreffenden Einschätzung vier Parteien ausmachen, mit denen er sich selbst als fünfte Partei auseinanderzusetzen hatte¹:

- (1) die „archäologische“ Partei: sie stand für eine vollkommene Freiheit in der Wahl der gregorianischen Lesart bei Einhaltung des liturgischen Textes, bekannte sich jedoch zu einer Einheitlichkeit bei den Intonationen des Klerus im Gottesdienst (Bischof, Priester, Diakon, Subdiakon).
- (2) die Partei der Anhänger der Mönche von Solesmes. Sie wollte die historisch richtige von Solesmes wieder hergestellte Sangweise durchsetzen, dies anhand der ältesten verfügbaren Quellen.
- (3) eine Untergruppe der Partei von „Solesmes“, die eine vereinfachte Ausgabe (durch Verkürzung der Melismen) für die Gesamtkirche anstrebte.
- (4) Eine Gegenpartei, die den Choral als nicht mehr zeitgemäß überhaupt abschaffen wollte und die notwendigen Intonationen und Präfationen möglichst so vereinfacht sehen wollte, dass sie auch von unmusikalischen Klerikern bewältigt werden kann.
- (5) Haberl und seine Parteigänger, die Anhänger der *Editio Medicaea*. Sie erachteten diese von der römischen Kirche approbierte Ausgabe als einzig gültige authentische Choralversion und lehnten ältere Choralversionen ab.

Diese Zerrissenheit in der Choralauffassung spiegelt sich auch in der Choralpraxis des damaligen Roms wieder: Die Germaniker sangen den Regensburger Choral, die Benediktiner auf dem Aventin den Solesmenser Choral.

Wer war nun dieser Franz Xaver Haberl eigentlich? Wer heutzutage Gregorianischen Choral studiert, erfährt meist nur eine verkürzte Wahrheit über ihn. Er habe eben, die historische Entwicklung völlig verkennend, die durchwegs unbrauchbare verstümmelte Choralversion der *Editio Medicaea*, einer Fehlentwicklung in der Geschichte des Chorals², durchzusetzen versucht, die mit den originalen Chormelodien nichts zu tun hat.³ Haberl war jedoch nicht nur ein bekannter Kirchenmusiker – von 1871 bis 1882 war er Domkapellmeister in Regensburg und gründete 1874 die dortige Kirchenmusikschule –, sondern auch ein geachteter Musikwissenschaftler. Auf ihn geht die erste Gesamtausgabe der Werke Palestrinas zurück, er gab die Werke Orlando di Lassos erstmalig heraus. Er betrieb seriöse wissenschaftliche Studien, auch über Choral und mittelalterliche Musiktheoretiker. Daneben redigierte er ab 1876 den *Cäcilien-Kalender*, der seit 1886 als *Kirchenmusikalisches Jahrbuch* erschien, ab 1889 die Zeitschrift *Musica Sacra* und ab 1899 das ACV-Organ *Fliegende Blätter*.⁴ Wie angesehen er war, ergibt sich schon daraus, dass er neben zahlreichen Ehrungen 1896 eine Berufung in die geschäftsleitende Kommission der *Denkmäler Deutscher Tonkunst* erhielt. Wie also sollen wir seine Edition der *Editio Medicaea* bewerten und wie kam es überhaupt zu deren Herausgabe? Anhand der vor kurzem erschie-

¹ Haberl (1903) 150–151.

² Meier (1976); Schmit (1976).

³ Vgl. etwa Agustoni (1994) 217–218.

⁴ Scharnagl (1956) 1195, Praßl (2002) 354.

nenen und sehr verdienstvollen Monographie über Haberl von Johannes Hoyer⁵, lässt sich die Entstehungsgeschichte gut nachzeichnen.

Haberl wurde 1840 als Sohn eines Lehrers in Oberellenbach bei Mallersdorf in Niederbayern geboren und wuchs in der süddeutsch-österreichischen Musiktradition auf. Er besuchte das Gymnasium und das Bischöfliche Knabenseminar St. Maximilian in Passau, wohin seine Familie nach dem Tod des Vaters im Jahre 1851 übersiedelte. Schon bald war er selbst als Kirchenmusiker tätig, studierte in Passau bis 1861 Theologie, wurde 1862 zum Priester geweiht und zum Seminarpräfekten von St. Maximilian bestimmt. Eines der zentralen Anliegen der katholischen Kirche war zu dieser Zeit, ausgelöst durch Bestrebungen, die in Regensburg ihren Anfang nahmen, die Reform der Kirchenmusik, der sich Haberl mit ganzer Kraft widmete. 1864 erschien die erste Auflage seines einflussreichen Chorallehrbuches „Magister choralis“ bei Pustet in Regensburg, dessen immerhin 23 nachfolgende Auflagen an die jeweilige veränderte Situation angepasst wurden und deshalb so erfolgreich waren.⁶ Dies und einige wissenschaftliche Aufsätze machten Haberl einer breiteren Öffentlichkeit bekannt. 1867 brach er zu einer Studienreise auf, die ihn über Regensburg, München und Bologna nach Rom führte. Der Verleger Friedrich Pustet aus Regensburg, den Haberl von früher her kannte, unterstützte ihn finanziell und organisatorisch. Ohne ihn wäre Haberls dreijähriger Romaufenthalt nicht möglich gewesen. Als Gegenleistung vertrat Haberl nun in Rom Pustets Interessen.

Der Choralgesang war im 19. Jahrhundert mehr oder weniger verloren gegangen, galt aber immer noch als der eigentliche liturgische Gesang der katholischen Kirche. Nun stieg das Interesse an ihm wieder. Durch die kirchenmusikalischen Reformbestrebungen wurde versucht, den Choral in zahlreichen Ortskirchen wieder einzuführen. Doch gab es keine einheitlichen Vorgaben, keine einheitliche Choralüberlieferung und auch kein Konzept einer Vereinheitlichung der Gesangsweisen. Jede Diözese, welche die Gregorianik wieder beleben wollte, erarbeitete ihre eigene Choralfassung. In dieser Zeit jedoch strebte die römisch-katholische Kirche eine größtmögliche Einigkeit an und trachtete diese durch eine größtmögliche Einheitlichkeit und Zentralismus zu erringen. Einheitlichkeit war daher gleichbedeutend mit römisch.

Papst Pius IX., der die Kirche autoritär und zentralistisch führte, bemühte sich um eine Erneuerung der Kirchenmusik und um eine Verbesserung des Choralgesanges. Ihm lag eine Lösung dieser Frage am Herzen, und es war sein Ziel, einheitliche, authentische und vom Hl. Stuhl approbierte Choralbücher herauszugeben. Der Papst ordnete deshalb im Jahre 1868 eine neue Bearbeitung sämtlicher Choralbücher an und übertrug diese Aufgabe der *Sacrorum Rituum Congregatio* (SRC). Diese ernannte ihrerseits eine Sachverständigenkommission, welche die Aufgabe hatte, die Tradition der römischen Gesangsweise, wie sie seit dem Konzil von Trient vorlag, festzulegen und vorgelegte Arbeiten zu prüfen. Bedenken wir, dass 1868 die Forschungsarbeiten der Mönche von Solesmes in ihrer Tragweite noch nicht allzu bekannt waren. Dass man für die neuen Choralbücher nicht irgendeine beliebige Choralversion, sondern eine authentisch römische Fassung verwendet wissen wollte, verstand sich von selbst. Dafür kam aber eigentlich nur eine einzige Choralausgabe in Frage, nämlich die *Editio Medicaea* von 1614 bzw. 1615, die von den Päpsten in Auftrag gegeben worden war, aber über Rom hinaus aus verschiedenen Gründen keine Verbreitung gefunden hatte. Sie war jedenfalls nicht als allgemeines katholisches Gesangbuch gedacht.

⁵ Hoyer (2005) 177–232.

⁶ Vgl. ebd. 74–94.

Genau dies war aber eine der wesentlichen Forderungen der Ritenkongregation, welche die Editio Medicaea als Basis und Norm einer neuen Ausgabe für die gesamte Kirche festlegte.

Die Editio Medicaea war seinerzeit von Francesco Suriano und Felicio Anerio nach den Vorgaben der damaligen Zeit verfasst worden.⁷ Man nahm an, dass die beiden Musiker dazu Manuskripte von Palestrina selbst benutzt hätten, der zusammen mit Annibale Zoilo dazu Gregor XIII. 1577 mit einer Reformausgabe der Choralbücher betraut worden war, diese Arbeit aber nie abgeschlossen hatte. Auftrag des Konzils von Trient in Bezug auf den Choral war: *Purgare – corrigere – reformare / reinigen – verbessern – umformen*. Im Breve Gregors XIII. an Palestrina und Zoilo heißt es: „[. . .] post editum breviarium et missale ex Concilii Tridentini praescripto quamplurimis barbarismis, obscuritatibus, contrarietatibus ac superfluitatibus, sive imperitiis sive negligentia aut etiam malitia compositorum, scriptorum et impressorum esse referta.“⁸ Sein Auftrag war also die Korrektur der Melodien nach freiem Ermessen. Für Suriano und Anerio jedoch hieß dies: Anpassung der Melodien an die monodischen Regeln der damaligen Zeit und Streben nach Textdeklamation und Wortverständlichkeit, sowie Herausheben theologisch wichtiger Wörter in den Melodien. Dies geschah etwa durch logische Textunterlegung (auf unbetonte Silben sollten keine Melismen stehen), Korrekturen der modalen Gegebenheiten, Kürzung von scheinbar „sinnwidrigen“ Melismen und somit Vereinfachung der Gesänge. Für den Druck von J. B. Raimondi verwendete man die Notenformen von Giovanni Guidetti mit aus der Mensuralnotation übernommenen Zeichen, welche die Längen und Kürzen in der Aussprache besser wiederzugeben imstande waren.

Doch zurück zu Haberl: Durch diplomatisches Geschick gelang es ihm, der inzwischen über ausgezeichnete Kontakte in Rom verfügte, zu erreichen, dass Pustet den Auftrag zum Druck der neuen Choralbücher erhielt. Verbunden damit war ein Druckprivileg, welches den Verlag 30 Jahre lang (1870–1900) als einzigen berechnigte, diese Ausgabe zu drucken. Zusätzlich empfahl sich Haberl selbst als Redakteur dieser Ausgabe, und wurde tatsächlich damit betraut. Es war dies ein ungeheurer Schritt in Haberls Karriere, der zu dieser Zeit erst 28 Jahre alt war. Zwar hatte er sich vor allem durch seinen „Magister choralis“ einen Namen gemacht, aber es gab immer wieder Leute, die ihn nicht für kompetent genug hielten, ein derartig epochales Projekt – als solches war es ja gedacht – zu realisieren. Dass die Medicaea nicht den Lesarten mittelalterlicher Handschriften folgte, wusste Haberl von Anfang an, jedoch musste er die Vorgaben der Ritenkongregation erfüllen, eine andere Möglichkeit gab es nicht. Überprüft wurde seine Arbeit von einer durch die Ritenkongregation eigens eingesetzten Kommission aus vier römischen *maestri di capella*, zwei Priestern und zwei Laien, deren Namen geheim gehalten wurden. Ihre Aufgabe bestand im Wesentlichen darin zu überprüfen, ob die von Haberl eingereichten Manuskriptseiten mit der Editio Medicaea übereinstimmten. Jedes einzelne Blatt musste in zeitraubender Weise der Kommission vorgelegt werden, bevor es nach Regensburg weitergeleitet werden konnte. Änderungs- und Verbesserungsvorschläge waren zunächst nicht erlaubt. Es ist ja keineswegs so, dass Haberl im Verlauf seiner Arbeit nicht auch an die Verwendung der ursprünglichen

⁷ Molitor (1901/1902). Eine zusammenfassende Einführung in die Entstehungsgeschichte und eine Analyse dieser Ausgabe bietet Baroffio (2007).

⁸ Zitiert nach: Haberl (1902) 99. Es sei „nach der Herausgabe des Breviariums und des Missales auf Geheiß des Konzils von Trient eine übergroße Menge von Barbarismen, Unklarheiten, Widersprüchen und überflüssigem Beiwerk bemerkt worden, die teils durch Unkenntnis oder Nachlässigkeit, oder auch durch die Böswilligkeit der Komponisten, Abschreiber und Drucker entstanden sein sollen“.

Fassungen gedacht hätte. Aber die Kommission fürchtete einen nicht zu überschaubaren Entstehungsprozess des neuen Graduale. Spielraum gewährte die Kommission lediglich für die Intonationen und natürlich für die neu zu komponierenden Gesänge zu den Texten der neu eingeführten Feste.⁹ Dennoch gelang es Haberl, einige Veränderungen anzubringen. Es ging in erster Linie um Korrekturen von Fehlern, sowie um neue Interpunktions- und Atemzeichen. Neue Messformulare wurden teils von Haberl selbst, teils von Franz Xaver Witt neu komponiert.¹⁰ Ein wesentlicher Teil der Redaktionsarbeit war die Einrichtung der Gesänge für den praktischen Gebrauch. Das Bewähren in der Praxis der gesamten katholischen Welt war ja der tiefere Sinn der Ausgabe, die, wie schon erwähnt, ursprünglich für eine solche Verbreitung nicht gedacht war.

Das neue Gesangbuch sollte ein „Einheitsgesangbuch“ sein. Die Vorstellung war, dass im Choralgesang die Einheit der Kirche zum Ausdruck kommen sollte. Da man sich wissenschaftlich auf keine authentische Version der mittelalterlichen Handschriften einigen konnte, – das gesuchte Original des Hl. Gregor war aus uns heute verständlichen Gründen nicht auffindbar – war eine einheitliche Gesangsversion nur auf dem Wege einer späteren Version, nämlich der Editio Medicaea zu erzielen. Das schloss eine wissenschaftliche Beschäftigung mit der Gregorianik nicht aus, trennte sie aber von der liturgischen Ausführung: ein für damalige Verhältnisse durchaus richtiger Schritt. Die neue Medicaea war nun in diesem Sinne zweifelsfrei authentisch, weil sie sich als römische Tradition postulieren ließ, die Erfordernisse des Konzils von Trient erfüllte und eindeutig zu dokumentieren war. Eine frühere einheitliche und authentische römische Version zu erzielen war nach Ansicht Haberls zur damaligen Zeit noch nicht möglich.

Schon von Anfang an gab es zwiespältige Reaktionen über die Wahl der Medicaea als offizielles Choralbuch. Namhafte Forscher wie Raymund Schlecht und Anselm Schubiger sprachen sich gegen die Medicaea aus. Dadurch wurde Haberl genötigt, seine Edition fortwährend zu verteidigen. Als Gegenpol zum abschätzig genannten „Regensburger Choral“ bzw. den „von Pustet herausgegebenen Choral“ entwickelten sich im Laufe der Zeit die Choralausgaben aus Solesmes. Die Mönche von Solesmes erstellten ihre Editionen aus einer völlig anderen Sichtweise heraus. Der Choralgesang sollte demnach zumindest in etwa die Fassung der Melodien des hl. Gregors wiedergeben, sollte also eine Rekonstruktion des Antiphonars dieses Papstes sein. Mit anderen Worten: man suchte nach einer unumstößlichen Wahrheit. Doch was hatte als richtige Wahrheit zu gelten: die wissenschaftlichen, oder, wie man damals sagte „archäologischen“ Ergebnisse, oder die Autorität des Hl. Stuhles? In diesem Zusammenhang wurde den Mönchen von Solesmes „Wissenschaftlichkeit, Chauvinismus und Geschäftsinteresse“ vorgeworfen.¹¹ Gegen die Argumentation, dass im Choralgesang die Resultate der Wissenschaft berücksichtigt werden müssten, argumentierte Haberl nicht ungeschickt, dass diejenigen, die sich gegen die Medicaea äußerten, sich auch gegen den Willen der Kirche stellten.¹² Ziehen wir inhaltslose Polemiken und Ver-

⁹ Hoyer (2005) 202.

¹⁰ Auf diese Kompositionen einzugehen wäre reizvoll, muss aber hier unterbleiben.

¹¹ Krutschek (1901) 1.

¹² Es ist allerdings nicht zu übersehen, dass die gegenseitigen Polemiken zu einem gewissen Teil natürlich auch ihren Ursprung in der politischen Situation und dem Konkurrenzkampf zwischen Frankreich und dem Deutschen Reich bzw. der Habsburger Monarchie hatten. Aus Frankreich konnte und durfte nichts Gutes kommen und umgekehrt von den „Preußen“ natürlich erst recht nicht.

dächtigungen, von denen es auf beiden Seiten einiges zu berichten gäbe, ab, so bleiben folgende sachliche Argumente, die für die Editio Medicaea ins Treffen geführt wurden:

Authentizität

Die Medicaea gibt den authentischen „römischen“ Choral wieder. Daher ist für Haberl der Angriff auf die Authentizität der Editio Medicaea ungebührlich, falsch und unehrlich.

Autorität Palestrinas

Ein gewichtiges Argument für die Verwendung der Editio Medicaea war deren vermutete Entstehung auf der Basis der Manuskripte Palestrinas. Aus dem 16. Jahrhundert hätte es in der Tat auch andere Choralausgaben von größerer Bedeutung gegeben, etwa diejenige von Petrus Liechtenstein in Venedig. Aber abgesehen von der gelegentlich mangelhaften Druckqualität hatten diese Editionen keinen berühmten Namen aufzuweisen, die man mit ihrer Entstehung in Verbindung hätte bringen können; auch konnten sie sich nicht auf eine römische Tradition berufen.¹³ Haberl war von der Urheberschaft Palestrinas überzeugt:

„Der Hauptbeweis für die Identität des Graduale Palestrina's mit der Ausgabe von 1614 liegt jedoch auf rein *musikalischem Gebiete*. Es würde hier zu weit führen, durch Notenbeispiele nachzuweisen, wie sehr und wie deutlich der musikalische Genius des berühmtesten Kirchenkomponisten aller Zeiten, dessen musikalische Werke der Unterzeichnete in 32 Bänden seit 25 Jahren gesammelt, geschrieben und herausgegeben hat, im Graduale der *editio Medicaea* sich widerspiegelt, wie getreu und meisterhaft Palestrina die im Briefe von 1578 kurz niedergelegten Grundsätze zur Durchführung brachte. Es ist der *gleiche* Stil in Bildung der einstimmigen Melodien des *cantus firmus* der *editio Medicaea*, welcher auch in den mehrstimmigen Werken der besten Schaffensperiode Palestrina's hinreißt und bezaubert, die gleiche Klarheit der melodischen und rhythmischen Wendungen, die vollkommenste Verständlichkeit des liturgischen Textes, die gemessene und entsprechende Kürzung der bis ins Lächerliche und Abscheuliche, durch Missbräuche der Sänger und Willkür der Kopisten gesteigerten Notenmengen. Die Überladungen mit inhaltlosen Intervallverbindungen sind beseitigt, die richtige und musikalisch-ästhetische Verteilung der Melodien (*sic!*) zum liturgischen Texte ist nach dem Grundsatz, die Worte mit den Noten so zu singen und musikalisch zu umkleiden, wie sie *ohne* Noten verständlich und richtig, sowohl einzeln als in der Satzverbindung, deklamiert werden müssen, meisterhaft durchgeführt.“¹⁴

Einheitsgesangbuch

Haberl argumentiert, dass es bis zum Erscheinen der Medicaea keine einheitliche Choralfassung in der Kirche gegeben habe, und jede Diözese nach eigenen Ausgaben gesungen habe. So beschreibt Paul Krutschek fast genüsslich die Situation am Ende des Kongresses von Arezzo 1882, der mit einem Te Deum, gesungen von allen Kongressteilnehmern, abgeschlossen werden sollte, was wegen der verschiedenen Varianten zu einem Fiasko führte, so dass alle bereits bei der zweiten Zeile aufhörten zu singen.¹⁵ Jetzt, so Haberl, sei es möglich auf Basis einer einheitlichen Choralfassung auch im Gesang die Einheit der Kirche zu dokumentieren, wobei diese Fassung nicht nur „römisch“ und somit nach der Approbation „authentisch“ sei, sondern auch auf eine Fassung zurückgehe, über die es aus historischen Gründen keine Diskussion gäbe, weil eben diese Fassung einheitlich überliefert ist. Ältere einheitliche Fassungen zu finden wäre nicht möglich.

Das neue Graduale sollte in erster Linien der Praxis dienen, es sollte keine wissenschaftliche Forschungsarbeit sein, sondern dem Gebrauch in der Liturgie dienen, also leicht zu

¹³ Eine gründliche Auseinandersetzung mit diesen Choralversionen, die den Musikern des Barocks und der Wiener Klassik als Grundlage ihrer Choralkenntnis dienten, steht noch aus.

¹⁴ Haberl (1894) 11.

¹⁵ Krutschek (1901) 3.

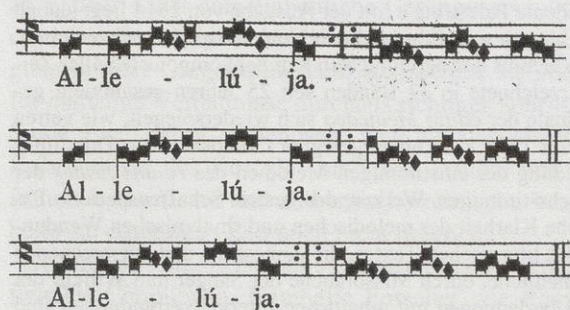
singen sein. Dieser Absicht kam die Version der *Medicaea* durch die Kürzungen der langen Melismen durchaus entgegen.

Beurteilung

Bei der Beurteilung von Haberls *Neomedicaea* müssen wir zwei Bereiche unterscheiden: die Beurteilung der Vorlage an sich, also die ursprüngliche *Editio Medicaea* von 1614/1615, und die Beurteilung der Bearbeitung Haberls.

Beurteilung der Medicaea

Die Ausgabe der *Editio Medicaea*¹⁶ von 1614/1615 sollte eine reformierte und gut singbare Choralfassung sein. Die Überarbeitung der überlieferten Chormelodien ist nicht willkürlich, sondern orientiert sich an die damals für die Redakteure erreichbaren Choralausgaben.¹⁷ Dennoch war diese Edition an sich problematisch und schlecht redigiert, wie sich an zahlreichen Beispielen zeigen ließe, so etwa an der unterschiedlichen Behandlung gleicher Allelujamelodien (Bsp. 1)¹⁸:



Bsp. 1: Die unterschiedliche Redaktion des Alleluja im achten Modus auf S. 2, 18 und 39.

Die Art der Redaktion der Melodien der *Editio Medicaea* an sich ist Haberl, wenn überhaupt, nur bedingt anzulasten. Daher war und ist es im Grunde unsinnig, der *Neomedicaea* andere bzw. ältere Fassungen gegenüberzustellen. Haberl hat niemals behauptet eine wissenschaftlich „richtige“ Choralversion zu edieren. Seine Absicht war die „authentische“ Edition eines Gesangbuches für die katholische Kirche, nicht mehr und nicht weniger. Natürlich kannte er von seinen Choralstudien her die aus dem Mittelalter überlieferten Melodien. Haberl musste letztendlich also etwas verteidigen, von dessen Problematik er wohl wusste oder zumindest wissen musste. Aber der Gehorsam gegenüber den römischen Institutionen hatte in diesem Fall den Vorrang. Vor diesem Dilemma stand übrigens nicht er allein, sondern auch andere Autoren, etwa Ambrosius Kienle, der auf die Vorhaltungen Witts sich zu der Feststellung genötigt sah, dass er selbstverständlich im Gehorsam gegenüber der Kirche deren offiziellen Bücher verwende, aber die musikalische Praxis von seinen wissenschaftlichen Studien über den mittelalterlichen Choral (einige Beispiele aus seiner Choralschule sind aus dem *Graduale Pothiers*) streng unterscheidet.¹⁹

¹⁶ Zugänglich durch die Faksimileedition von Baroffio / Kim (2001) und Baroffio / Sodi (2001).

¹⁷ Vgl. Baroffio (2007).

¹⁸ Diese Varianten sind derart auffällig, dass man sich fragen könnte, ob es sich bei diesen und ähnlichen Fällen tatsächlich lediglich um redaktionelle Fehler handelt, oder ob darin eine Absicht im Sinne von „*varietas delectat*“ zu suchen ist.

¹⁹ Kienle (1886).

Haberls Leistung

Choralbücher waren bis ins 19. Jahrhundert nicht als „praktische“ Ausgabe im Sinne einer Art „Volksausgabe“ gedacht. Um für eine allgemeine Verbreitung tauglich zu sein, musste die Editio Medicaea (ebenso wie Jahrzehnte später auch die Editio Vaticana) erst dazu gemacht werden, indem den Kirchenchorsängern aufführungspraktische Hilfen an die Hand gegeben wurden.²⁰

Wesentlich für Haberl war dabei die Beachtung des „Sprachgesanges“, wie er es nannte, also der richtigen Deklamation. Immer wieder betonte er, wie wichtig es sei, dass der Choral im Rhythmus der Sprache vorgetragen werde. Dies bewerkstelligte er durch eine Notation, die er von Guidetti übernahm und modifizierte. Diese Notation, basierend auf dem Vortrag, den sie voraussetzt, weist drei zwar nicht genau gemessene, aber doch real verschiedene relative Notenwerte auf. An zahlreichen Beispielen kann man erkennen, wie wichtig für Haberl die richtige Interpunktion im Choral war²¹, hatte er doch die Editio Medicaea auch selbst mit zahlreichen Zeichen dieser Art ausgestattet. So schreibt er über die Vortragsregeln beim Choralsingen:

„Die Beobachtung derselben ist für den syllabischen und einfacheren Choralgesang ohne besondere Schwierigkeit, für den reicheren neumisirenden Gesang aber um so wichtiger, weil erst durch die richtige Gliederung grösserer Neumengruppen ein wirksamer, den rhythmischen, melodischen und Sprachregeln entsprechender Vortrag erzielt werden kann. Diese Regeln dürften endlich auch dazu dienen, gewisse Ausstellungen, welche den authentischen Gesangsweisen von einigen Seiten her gemacht werden, zu entkräften und praktisch darzuthun, dass bei richtigem Vortrage auch in diesen abgekürzten Melodien das Wesen des gregorianischen Choralgesangs gewahrt ist.“²²

In diesem Punkt war Haberl sich mit D. Pothier einig, wie er 1882 beim Kongress in Arezzo feststellen konnte: „Man könnte D. P. für einen Jünger der sogen. ‚Regensburger-schule‘ halten!“²³ Dennoch hält er den Gesang aus Pothiers Graduale für „Codicesurgeleien“ ohne musikalischen Sinn und Zusammenhang:

„Man muss verzichten Musiker und Sänger zu sein, wenn man trotz der mit grösster Sorgfalt, mit guter Stimme, mit Geläufigkeit, Eleganz und Kunstfertigkeit zum Vortrag gelangten sogen. gregorianischen Melodien, Geschmack finden soll an diesem musikalischen Barockstyl des 9.–11. Jahrh., durch den der Text auf die Folter gespannt und die Grundvorschrift über die Verständlichkeit der Worte tödtlich verletzt wird. Die gar zu grellen, exaltierten und phantastischen Lobeserhebungen von Grossartigkeit, Erhabenheit, himmlischem Jubel u.s.w. klingen für *diese* Lesarten wie Hohn auf die Gesetze des *Gesanges und Ansanges*.“²⁴

Bei der Redaktion hat Haberl gelegentlich in die Melodien der Medicaea eingegriffen. Vergessen wir nicht, dass Pothier Ähnliches gemacht hat, wenn er bewusst jüngere Choralversionen oder besser sangbare oder klingende Versionen einführte. Während sich derartige Eingriffe bei Haberl durch einen Vergleich mit der ursprünglichen Medicaea leicht überprü-

²⁰ Heutzutage tut man sich in der katholischen Kirche mit dieser Problematik durch die Elastizität der liturgischen Vorschriften weitaus leichter. Die Herausgabe des Graduale Simplex und anderer Auswahleditionen als Hilfe für nicht so leistungsfähige Chöre oder für die Gemeinde ist selbstverständlich möglich und erwünscht. Diese Möglichkeit hatte Haberl aus kirchenrechtlichen und liturgischen Gründen nicht.

²¹ Haberl (1889a); Haberl (1896) passim.

²² Haberl (1890) 69.

²³ Haberl (1889b) 68.

²⁴ Haberl (1889b) 68. Bei dieser und ähnlicher Aussagen Haberls bleibt natürlich zu fragen, ob dies tatsächlich ernst gemeint ist, oder nur einer überzogenen Polemik entspringt. Die heutigen Kenntnisse der Semiologie hätten das Urteil Haberls gewiss in eine andere Richtung gelenkt, kommen doch gerade diese seinem Bemühen um rhetorische Klarheit völlig entgegen.

fen lassen, ist dies bei Pothier aufgrund der vielen unterschiedlichen Versionen, die er für sein Graduale verwendet hat, und eines fehlenden kritischen Apparates sehr schwierig.

Argumente gegen Solesmes

Haberl bestritt nicht prinzipiell das Verdienst der Mönche von Solesmes um die Erforschung des Gregorianischen Chorals. Was er ablehnt, ist die Behauptung, man könne die alten Melodien aufgrund der wissenschaftlichen Beschäftigung mit der Quellenlage wieder herstellen. Nach Haberls Ansicht war eine Rekonstruktion der alten Melodien zu seiner Zeit „noch“ unmöglich, zumal die Neumen nach seiner Ansicht nicht wirklich lesbar wären, die Überlieferung der Melodien über einen langen Zeitraum hindurch nur mündlich und daher fehleranfällig wäre. Die Quellen des 11. und 12. Jahrhunderts könnten daher nicht als Garanten der traditionellen Gesangsweisen hergenommen werden. Weiters argumentiert Haberl: Nicht alles, was wissenschaftlich nachgewiesen wird, muss notwendigerweise wieder eingeführt werden. Dies gilt etwa für die zahlreichen Sequenzen des Mittelalters, die in der Liturgie nicht vorgesehen sind. Krutschek meint dazu, es wäre, wie wenn jemand sagen wollte: „Die Wissenschaft beweist, dass früher die Priester verheiratet waren, also müssen sie es auch jetzt noch sein.“²⁵ Nicht jede spätere Änderung wäre daher mit einer Depravation gleichzusetzen. Die Gesangsweisen der Medicaea seien sicherlich gekürzt, aber sie stimmten „ihrer Natur und ihrem Charakter nach mit den in den Handschriften enthaltenen gregorianischen Gesängen“ überein.²⁶ Haberls Einstellung zur wissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Choral kommt in folgender Textpassage im *Magister Choralis* deutlich zum Ausdruck: „Die Stellung, welche man der Wissenschaft und der archäologischen Forschung gegenüber der Liturgie und dem liturgischen Gesang in neuerer Zeit einräumen möchte, muss mit Entschiedenheit abgewiesen werden. Nirgends steht die Autorität der Kirche so sehr über jeder anderen als gerade in der Liturgie. Die archäologische Wissenschaft ist hier nur Helferin, nicht Richterin; sie kann helfen zu besserem Verständnis, kann innerhalb gewisser Grenzen selbst mitarbeiten, aber sie hat nicht zu befehlen“²⁷.

Aussprache und oratorischer Rhythmus: französisch gegen deutsch

Die Beurteilung der Frage nach dem Rhythmus im Gregorianischen Choral ist ähnlich wie die nach der gültigen Aussprache des Lateinischen sehr von der jeweiligen Herkunftssprache der einzelnen Forscher und Sänger beeinflusst. Die Choralpraxis der Mönche von Solesmes wurde auch nicht zuletzt deshalb zu einem Problem für deutschsprachige Choralisten. Deutlich zeigt dies ein Leserbrief (ohne Namensnennung) in der Zeitschrift *Musica Sacra* aus dem Jahre 1902, der die Probleme deutschsprachiger Kirchenmusiker mit der französischen Choralinterpretation deutlich macht:

„Nach meiner Ansicht ist damit, daß im lateinischen Text die accentuierten Silben bloß mit einem Impuls der Stimme hervorgehoben werden, ohne Rücksicht auf die lateinische Prosodie, die doch auch kurze und lange Silben unterscheidet, den Anforderungen der lateinischen Sprache nicht Genüge geschehen. Eine solche Textbehandlung ist durchaus französisch. Die Franzosen haben in ihrer Sprache keine Quantität, in ihrer Poesie nur Silbenzählung. In Poesie und Konversation erhalten alle Silben beiläufig gleiche Dauer. Mich verwundert es nun freilich nicht, daß die Franzosen auch

²⁵ Krutschek (1901) 5. Dass sich genau dieses Argument heute eher gegen Haberl richtet, ist Ironie der Geschichte.

²⁶ Krutschek (1901) 6.

²⁷ Haberl (1896) 11, Anm. 2.

das Lateinische thatsächlich ebenso behandeln, das ist in ihrem Sprachidiom ebenso eigen, wie uns Deutschen die Berücksichtigung von langen und kurzen, betonten und unbetonten Silben. Aber die französische Textbehandlung des Lateinischen auf deutschen Boden verpflanzen wollen, ist zum mindesten unnatürlich. Während der Franzose unwillkürlich den lateinischen Text nach seiner Art behandelt, so wird es bei uns Deutschen recht lange gehen, bis wir uns an diese französische Manier gewöhnen könnten. Wir müssen uns eben buchstäblich durch viele Übung daran gewöhnen, um diese französische Vortragsweise uns anzueignen, weil sie uns unnatürlich, unserm deutschen Sprachidiom zuwider ist.²⁸

In der Tat wissen wir heute durch mehrere Studien²⁹, dass schon im Mittelalter der Choral in verschiedenen Regionen verschieden interpretiert worden ist, gar nicht zu sprechen von den zahlreichen Melodievarianten, über deren Entstehung in der Zukunft noch zu diskutieren sein wird. In diesem Sinne hat der Leserbriefschreiber sicher Recht; er übersieht aber, dass man Haberls „Magister choralis“ in dieser Hinsicht den gleichen Vorwurf machen kann.

Fassen wir die Diskussion um die Editio Medicaea zusammen, so bemerken wir drei Pole, die sich gegenseitig nur bedingt beeinflussen und je nach Standpunkt zu unterschiedlichen Einschätzungen führen:

- Wissenschaft: Forschungserkenntnisse aus dem Quellenstudium
- Praxis: reale Ausführbarkeit einer Musik
- Kirchliche Autorität: Gehorsam gegen Rom

In der Argumentation für oder gegen die Editio Medicaea hätten diese Punkte nicht miteinander vermengt werden dürfen und der vorausgesetzte Standpunkt klar definiert werden müssen. Ein Beispiel für viele: Man kann nicht wissenschaftliche Erkenntnis gegen Erfordernisse der Praxis ausspielen. Wissenschaftliche Erkenntnisse lassen sich nicht eins zu eins in klingende Realität überführen. Wissenschaftliche Ergebnisse der Choralforschung sind etwa für Kirchenmusiker nicht Selbstzweck, sondern dienen der praktische Anwendung des Chorals und seiner Interpretation im Gottesdienst. Dem Gregorianischen Choral wird in der katholischen Kirche als der ihr eigener Gesang Modellcharakter für die liturgische Musik schlechthin verliehen, insofern er Erfahrungen von Transzendenz ermöglicht, also „zum Gebet führt“. Choral wird somit als „gesungenes Gebet“ verstanden. Dies verweist ins Transzendente, in den spekulativen Bereich, ist also ein Gegenstand der Theologie und führt über die historische Musikwissenschaft hinaus.³⁰

Die ästhetischen Voraussetzungen in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts ließen zudem die Verwendung einer Literatur, die ins Mittelalter zurückreichte, nur bedingt zu. Es wäre von den Hörgewohnheiten der damaligen Gottesdienstbesucher wahrscheinlich schwierig bis unmöglich gewesen, etwa Musik von Perotin so sie schon bekannt gewesen wäre, durchzusetzen³¹, obwohl sie dem Regensburger Dom wohl mehr entsprochen hätte als altklassische Polyphonie.

Für die Choralforschung ist allerdings noch ein dritter Pol wesentlich: Die kirchliche Autorität. Choralbücher für die Liturgie sind ipso facto der römischen Kirchengesetzgebung

²⁸ Leserbrief (1902) 86–87.

²⁹ Besonders Betteray (2007) und die dort angeführte Literatur.

³⁰ Weiterführende Gedanken in: Engels (2005) v. a. 19–20.

³¹ In dieser Hinsicht haben sich die Hörgewohnheiten von Nichtmusikern bis zum heutigen Tag nicht unbedingt wesentlich verändert. Ich erinnere mich an ein Gespräch mit einem kirchenmusikalisch durchaus interessierten italienischen Priester, der mir sagte, ihm gefiele aus dem Bereich der mittelalterlichen Musik am besten der Choral, er sei am melodischsten. Auf Nachfrage kam ich dann dahinter, dass er nicht etwa den Choral an sich meinte, sondern die aus Solesmes stammende romantisierende Orgelbegleitung.

verpflichtet. Dies führte und führt oft zu einem Konflikt zwischen Wissenschaftsanspruch und römisch-katholischer Kirchenautorität. Wenn diese Problematik nicht erkannt wird, führt dies unweigerlich zu Missverständnissen. So stellt Haberl aus einem zu den wissenschaftlich argumentierenden Chorforschern unterschiedlichen Denkansatz heraus immer wieder den authentischen Choral durch die römischen Autoritäten dem „authentischen“ Choral des hl. Gregors entgegen; er wendet sich also gegen eine Urfassung, an die man nach Meinung der Mönche von Solesmes so nahe wie möglich herankommen müsse, und gegen eine archäologisch „richtige“ Version³², die Irrtümer berichtigen will. Eine derartige Argumentation kann nicht glücken, sie führt in eine Sackgasse, denn man kann die Qualität der *Medicaea* nicht mit der Autorisation durch den Papst begründen. Ebenso wenig lässt sich der künstlerische Wert der Chormelodien damit begründen, dass Choral die eigentliche liturgische Musik der Kirche ist. Dieses Phänomen, das uns in der Kirchenmusikgeschichte immer wieder begegnet, ist das der „normativen Idee“. Konzepte werden geboren, mehr oder weniger begründet, verfestigen sich, werden idealisiert und schließlich mit der Legitimation kirchlicher Autorität ausgestattet. Daraufhin ändert sich jedoch die Argumentation. Die Idee wird nicht mehr aus der Sache selbst heraus begründet, sondern aufgrund der kirchlichen Autorität gefordert. Und meist verlieren derartige Ideen in kurzer Zeit an Relevanz. Im Verlaufe der Kirchenmusikgeschichte können wir solche Entwicklungen immer wieder beobachten und verfolgen.

Auf das Dreieck Wissenschaft – Praxis – kirchliche Autorität wirkt zusätzlich noch eine oft unterschätzte vierte Kraft, die alle drei Pole beeinflussen kann, nämlich wirtschaftliche Gegebenheiten, in diesem Fall war dies der Verlag Pustet. Friedrich Pustet finanzierte die Herausgabe der *Medicaea* und nutzte diese Position, um seine – vom wirtschaftlichen Standpunkt aus legitimen – Interessen durchzusetzen, etwa das dreißigjährige Druckprivilegium.

Haberl blieb also letztendlich gar nichts anderes übrig, als auf seiner Linie zu beharren. Er hätte seine eigene Ausgabe, für die er selbst verantwortlich war und von der er überzeugt war, dass sie ihren Zweck erfüllte, nicht im Stich lassen können.

Papst Pius X. und die Kirchenmusikreform

Im Jahre 1900 erlosch das Druckprivileg des Verlages Pustet. Das allein wäre aber noch nicht das Aus für die *Editio Medicaea* gewesen. Es bedeutete lediglich, dass der Nachdruck authentischer Choralbücher von nun an auch durch andere Verlage möglich war, wenn deren Choralbücher nur mit den approbierten Büchern Pustets genau übereinstimmten. Selbstverständlich war es auch möglich, wie bisher andere Versionen von Choralbüchern zu drucken, aber das waren dann eben Privatausgaben ohne Approbation der Ritenkongregation. Die *Medicaea*-Ausgabe war nie verbindlich vorgeschrieben. Man musste sie also nicht in der Liturgie verwenden, aber gleichwohl war sie die offizielle Ausgabe der Kirche. Ein wuchtiger Schlag gegen diese Ausgabe war aber zweifellos die Beweisführung Rafael Molitors in seinem Buch *Die nachtridentinische Choralreform zu Rom*³³, in welcher er nachwies, dass Palestrina nicht der Autor der *Medicaea* sein konnte.

Mit dem Amtsantritt Papst Pius' X. änderte sich die Situation allerdings schlagartig. Der Papst ließ von Anfang an keinen Zweifel daran, dass er die „authentische“ Choralversion aus Solesmes bevorzugte. Zwar teilte er Haberl in einer Privataudienz im Vatikan mit, dass

³² Vgl. v. a. Haberl (1889b).

³³ Molitor (1901).

er die bisherigen offiziellen Bücher keineswegs abschaffen wolle³⁴, doch war klar, dass es nur eine Frage der Zeit sein konnte, bis diese durch eine Neuauflage ersetzt werden würden. Haberl blieb in dieser Situation nichts anderes übrig, als vor seiner Abreise aus Rom „am Grabe des Apostelfürsten meinen Gefühlen innigster Dankbarkeit Ausdruck zu geben, und mein Gelöbnis unwandelbarer Treue zum Heiligen Apostolischen Stuhl zu erneuern“³⁵. Mit dem gleichen Tag, an dem Haberl abreiste, dem 22.11.1903, ist jenes *Motu proprio* „Tra le sollecitudini“ datiert, gleichsam das neue Gesetzbuch der Kirchenmusik, in welchem vom Gregorianischen Choral als dem eigentlichen Gesang der Römischen Kirche gesprochen wird, der durch die neuesten Studien „in seiner Unversehrtheit und Reinheit so glücklich wiederhergestellt“ worden sei.³⁶ Damit lag aber die Konsequenz für Haberl klar auf der Hand: 35 Jahre Arbeit und intellektueller Kampf um die Anerkennung der *Medicaea*, Abwehr von Angriffen, Invektiven und Verleumdungen waren mit einem Schlag erledigt, ein Gutteil seines Lebenswerkes war vernichtet. Sein Hauptargument für die Bevorzugung der *Medicaea*, nämlich dass die liturgischen Bücher die Approbation des Papstes haben mussten, und deren Gebrauch doch ein Zeichen des Gehorsams gegenüber dem Papst sei, richtete sich nun gegen Haberl selbst. Doch die Haltung, die er nun einnahm, spricht für die Größe seiner Gesinnung: er verharrte im absoluten Gehorsam gegen Rom, den er selbst von andern immer gefordert hatte.

Zunächst mahnte Haberl die verunsicherten Mitglieder des deutschen Cäcilienvereins, auf eine offizielle Instruktion des Hl. Vaters zu warten: „(Wir) werden uns dann in wirklichem Gehorsam, in wahrhafter Unterordnung und energischer Tätigkeit für eine neue offizielle Ausgabe, auch wenn sie ein *Sacrificium intellectus* kosten würde, nicht übertreffen lassen.“³⁷ Das Ziel, eine würdige Gestaltung der Liturgie, hatte sich ja nicht geändert. Das Mittel hingegen war nun ein anderes. Den Mitgliedern des Cäcilienvereins musste bewusst gemacht werden, dass die neue Situation nichts an den Erfolgen und den Leistungen des Cäcilienvereins in den vergangenen 30 Jahren änderte. Welche Choralversion nun gesungen würde, wäre von untergeordneter Bedeutung.

Wie tief ihn die Entscheidung des Papstes aber traf, wie sehr er Anteil an der Verunsicherung der Kirchenmusiker nahm, spricht vielleicht aus folgenden Zeilen:

„Jeder, der die menschliche Natur nur etwas kennt, wird zugeben, daß jede nachteilige Kritik des bisherigen Chorals sofort persönlich genommen wird. Und so ist es auch: Man bekritelt den Choral, der bisher offiziell war, und trifft den und die, die sich ein halbes Menschenleben an ihm erbaut, mit ihm, durch ihn gebetet haben. Und diese intimen Zeugen eines opferreichen Lebens als wertloser Ballast auf einmal von sich wieder zu stoßen, das fertig zu bringen, *auf einmal*, das ist sehr, sehr schwer. Und jeder Angriff, den eine dem Menschen so nahestehende Sache trifft, trifft auch sein Herz. Erst hat der Chorleiter den offiziellen Choral als ein unantastbares Heiligtum geachtet – und dann – ohne daß das *Wesen* dieses Chorals in Frage gestellt worden ist, soll man dasselbe hohe Gut für eine verfehlte Sache betrachten lernen – das bedeutet himmelweite Unterschiede und erfordert eine Spannkraft des Willens, die nur möglich ist, wenn ‚die Liebe treibt‘.“³⁸

Dies war in der Tat nicht einfach. Die Gegner Haberls jubelten, und er musste sich dem Hohn der Sieger aussetzen. „Auch ist dem Verfasser desselben (*sc. Magister choralis*) in

³⁴ Haberl (1903) 150.

³⁵ Haberl (1903) 152.

³⁶ Zitiert nach Meyer/Pacik (1981) 27.

³⁷ Haberl (1904) 20.

³⁸ Leitartikel (1904) 76. Der Autor des Beitrages wird nicht mit Namen genannt. Obwohl Haberl diese Zeilen selbst geschrieben hat, hat er sie gleichwohl aus tiefster Überzeugung und mit Absicht an den Beginn des siebten Heftes des Jahrganges 1904 gestellt.

einzelnen Artikeln italienischer Zeitschriften der harte, in spöttische Form gekleidete Vorwurf gemacht worden, auf welchen Grund hin er sich ‚Magister‘ nennen könne; das sei sehr hochmütig, eine kecke Selbstüberschätzung und prahlerische Überhebung . . . Nach 42 Jahren werde ich also keinen *Magister choralis* mehr herausgeben, wohl aber im Cäcilienvereinsorgan Anweisungen für den Vortrag des traditionellen Choralgesanges unter dem Titel *Discipulus choralis*; das wird dann weniger Anstoß erregen.“³⁹ Haberl musste erkennen, dass der *Magister choralis* nur mehr eine „Ruine ‚früherer Zeit‘“,⁴⁰ sei. Der verdiente Priester Musiker hatte an der Entwicklung des Gregorianischen Choral von nun an keinen Anteil mehr. In der Commissione Pontifica per l’edizione Vaticana dei libri liturgici saßen jetzt andere Leute wie Peter Wagner und Rafael Molitor.

In die wissenschaftlichen Diskussionen mischte sich Haberl nicht mehr ein. Resignativ wirken in dieser Zeit seine wenigen Stellungnahmen zum Choral. Es wird aber über die neuen Bücher in einfacher und sachlicher Weise berichtet. Diskussionen über Gründe, Wert, Folgen, Ausführbarkeit und Schwierigkeit und sonstige damit in Zusammenhang stehende Themen sind ausgeschlossen, da dem Cäcilienverein keinerlei Initiative zustünde. „Die Redaktion der *Musica sacra* besitzt alle italienischen und französischen Journale, welche auch *jetzt*, nach dem *persönlichen* Maßnahmen Sr. Heiligkeit Pius’ X., mit den Fackeln der Wissenschaft herumflackern und sich gegenseitig unter die Nase fahren. Sie wird aber ihr Lesepublikum nicht damit behelligen, sondern wie bisher der Autorität gehorchen, ohne wissenschaftliche und künstlerische Zänkereien“⁴¹.

Zunächst wurde, mangels neuer Ausgaben, in den Gottesdiensten weiterhin die *Medicaea* verwendet.⁴² Nach dem Erscheinen des *Graduale Romanum* 1908 mussten sich die Choral-sänger, die bisher die *Medicaea* benutzten, allerdings völlig umstellen. Eine besondere Änderung ergab sich im Wesen der Interpretation. War es bisher üblich, die Silben ihrer prosodischen Länge nach kürzer oder länger zu singen, sollten sie jetzt auf gleichwertige Noten abgesungen werden. Es klingt berührend, wenn Haberl die neue Art des rhythmischen Vortrages verteidigt, „der sich nach unseren bisherigen Grundsätzen nur ganz wenig von dem für die *medizäische* Lesart durchgeführten, unterscheidet.“⁴³

Artikel über Choral schrieb in der *Musica Sacra* der Jesuit Ludwig Bonvin aus dem Canisius-Kolleg, Buffalo, N. Y. Bonvin, der dem Flügel der Choralforscher zuneigte, die eine mensuralistische Interpretation des Choral postulierte – was wiederum Verdächtigungen auslöste, die Partei der „Regensburger“ hätte sich mit der Partei der „Mensuralisten“ verbündet – schrieb folgende Gedanken gleichsam als Abgesang der *Medicaea* nieder, die Haberl sicherlich gut getan haben:

„Vor dem *Motu proprio* vom 22. Nov. 1903 gab es hier zu Lande⁴⁴ kaum andere choralsingende Chöre als die cäcilianischen; nunmehr haben sich ihnen weitere beigesellt. Es finden sich jetzt selbst Geistliche und Musiker, die sich einbilden, von nun an sei der gregorianische Gesang die von der Kirche einzig zugelassene Musik. Man könnte glauben, sie hätten nie das päpstliche Dokument gelesen, das doch so klar das Gegenteil sagt.

Die Neugewonnenen singen die gregorianischen Melodien in gleichlangen Noten nach Solesmer Weise oder ungefähr so. Es wäre ihnen übrigens schwer, anders zu verfahren, da der vatikanische

³⁹ Haberl (1906) 3–4.

⁴⁰ Haberl (1906) 3.

⁴¹ Haberl (1906) 2 Anm. 1.

⁴² Haberl (1906) 2.

⁴³ Haberl (1905) 127.

⁴⁴ Gemeint sind die USA (Anm. des Verfassers).

Choral nur das rhythmuslose melodische Material bietet, und Solesmes allein, in seiner oder in gemilderter Form, sogenannte rhythmisierte Ausgaben veröffentlicht.

Die Dirigenten, welche bis jetzt nie Choralgesang gepflegt haben und deshalb keine andere Ausführungsweise kennen, wännen, es müsse wohl so sein, und ergeben sich in ihr Schicksal. Es gibt selbst solche, denen es gelingt, sich einzureden, daß die Sache schließlich gar nicht so übel sei [...]. Aber – um nur eines zu erwähnen – hat nicht der Rhythmus, der dem Choral ureigentlich ist [...] weit größere Aussicht auf ein viel befriedigenderes Ergebnis, als ein System, das dem Choral grundsätzlich Fremdartiges aufdrängt? Und sollte nicht ein ausgebildeter Rhythmus, der frank und frei als musikalische Bewegung aufzutreten wagt, einem embryonenartigen Rhythmus, einem nur spärliche Rhythmuselemente aufweisenden Gehversuch vorzuziehen sein?

Wäre es nicht an der Zeit, Ausgaben der Vaticana in moderner Notation, aber nach musikalischem Rhythmus, d. h. in wohlgeordneter Folge von verhältnismäßigen Längen und Kürzen herauszugeben? [...]

Mehrere amerikanische Musiker teilten mir ihre Befürchtung mit, daß im System der verhältnismäßig abgemessenen Längen und Kürzen der Choral Gefahr laufe, den natürlichen, leichten Fluß und die dem Sprechen sich nähernde musikalische Deklamation, an welche uns die medizinische Ausgabe gewöhnt hatte, zu verlieren. In der Tat, was immer man ihr in anderer Rücksicht vorwerfen mag, als Deklamation, und gesungene Sprache hat die *Medicæa* mit ihren (unbestimmten) Längen und Kürzen, ihrer korrekten Textbehandlung, ihrer Koloraturen Kürzung usw. ein unbestreitbares Verdienst; und gerade dieses Ziel hatte man bei der bekannten Ummodellung im 16. Jahrhundert angestrebt. Aber, um auf die Bedenken der erwähnten Musiker zu antworten, so steht vorerst fest, daß die neue offizielle Ausgabe nicht nach den Normen eingerichtet ist, welche bei der *Medicæa* als Regel galten. Sie müssen sich also wohl darein schicken. Andererseits, bietet ihnen etwa Solesmes das Gewünschte in höherem Maße? Dieses System nennt sich allerdings das oratorische; aber ist es dies in Wirklichkeit? Man sehe genau zu und man wird bald enttäuscht werden.“⁴⁵

Blicken wir zurück: Einiges, wofür Haberl gekämpft hat, wie etwa die Authentizität der *Medicæa*, ist heute obsolet, einiges, wie zum Beispiel die Anwendung des Sprachrhythmus in der Choralinterpretation ist uns hingegen durch die Erkenntnisse der Semiologie selbstverständlich geworden. Die teilweise überzogene Polemik in den Diskussionen etwa über das Einbringen quellenkundlicher Erkenntnisse in Choralausgaben, ist für uns kaum noch nachvollziehbar.

Die Polemiken waren in sich auch nicht immer schlüssig. Ein Beispiel: Die Kirchenmusik ist heute nicht mehr auf einen bestimmten Musikstil fixiert, wie ihn der Cäcilianismus und sogar noch das *Motu proprio* forderten. Wenn man aber eine stilistische Einheit in der musikalischen Gestaltung eines Gottesdienstes mithilfe altklassischer Polyphonie intendiert hat, wäre da nicht eigentlich eine zeitgenössische monodische Choralversion der Version des *Graduale Romanum* vorzuziehen gewesen, und hätte das nicht die *Editio Medicæa* sein können?

Die *Editio Medicæa* sollte eine einheitliche Gestaltung des liturgischen Gesanges garantieren. Heute wissen wir, dass es ein einheitliches Gesangbuch der katholischen Kirche mit einheitlicher Version und Interpretation niemals gegeben hat und niemals geben wird, weil es dies nicht geben kann. Regeltreue Befolgung der liturgischen Vorschriften in der Kirchenmusik ist auf die Dauer außerhalb von Klöstern und besonderer Gemeinschaften nicht durchführbar. Immer wird es so sein, dass die einzelnen Völker in ihr Gotteslob ihre Mentalität und Lebensweise einfließen lassen. Niemals ist ein Kolonisieren oder Aufoktruieren eines musikalischen Stils auf Dauer erfolgreich gewesen. Es kann immer nur eine Einheit in der Vielfalt geben. Dass theoretische Ideale und praktische Erfordernisse in der Regel auseinander klaffen, kann man immer wieder beobachten.

Haberl lebte zur falschen Zeit. Sieht man seine Bemühungen um den Gregorianischen Choral, seine Liebe zur Kirchenmusik, sein Streben nach würdiger Liturgiegestaltung, sieht

⁴⁵ Bonvin (1908) 57–59.

man seine wissenschaftliche Kompetenz, studiert man seine Arbeiten zur Quellenforschung wie seine kirchenmusikalisch praktischen Ausführungen, so kann man annehmen, dass er, würde er heute leben, wahrscheinlich ein begeisterter Anhänger Cardines und der Semiologie wäre. Er hatte mit der Herausgabe der Neo-Medicaea nicht „auf das falsche Pferd“⁴⁶ gesetzt, denn dazu hätten, um in diesem Bild zu bleiben, mindestens zwei „Pferde“ zur Auswahl stehen müssen.

Am 5. September 1910 starb Franz Xaver Haberl, ein Mann, dem auf dem Gebiet des Gregorianischen Chorals viel Unrecht geschehen ist. Ein Jahr vor seinem Tod hatte er in der Zeitschrift *Musica Sacra* geschrieben: „Die Pflege des Chorals jedoch darf und soll in keiner Weise vernachlässigt oder gering geachtet werden. Das ist der sehnlichste Wunsch des Unterzeichneten.“⁴⁷ Dem ist nichts hinzuzufügen.

Literatur:

- Agustoni, Luigi, 1994: Gregorianischer Choral. In: Hans Musch (Hrsg.) *Musik im Gottesdienst* Bd. 1. 5. Aufl. Regensburg: ConBrio, 199–356.
- Baroffio, Giacomo, 2007: Editio Medicea und Editio Vaticana: Beziehungen und Unterschiede im Spannungsfeld zwischen Tradition und Erneuerung. In: *Beiträge zur Gregorianik* 44, 87–110.
- Baroffio, Giacomo / Manilio Sodi (Hrsg.), 2001: *Graduale de Tempore iuxta ritum Sacrosanctae Romanae Ecclesiae. Editio Princeps (1614)*. Edizione anastatica. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana (Monumenta Studia Instrumenta Liturgica 10).
- Baroffio, Giacomo / Eun Ju Kim (Hrsg.), 2001: *Graduale de Sanctis iuxta ritum Sacrosanctae Romanae Ecclesiae. Editio Princeps (1614–1615)*. Edizione anastatica. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana (Monumenta Studia Instrumenta Liturgica 11).
- Bonvin, Ludwig, 1908: Kirchenmusikalisches aus den Vereinigten Staaten Nordamerikas. In: *Musica Sacra* Neue Folge 20 (41), 57–59.
- van Betteray, Dirk, 2007: Quomodo cantabimus Canticum Domini in terra aliena. Liqueszenzen als Schlüssel zur Textinterpretation, eine semiologische Untersuchung an Sankt Galler Quellen. Hildesheim, Zürich, New York: Olms.
- Engels, Stefan, 2005: Gregorianische Semiologie als musikwissenschaftliche Disziplin. In: *Kirchenmusikalisches Jahrbuch* 89, 7–27.
- Haberl, Franz Xaver, 1889a: Die Interpunction und der Choralgesang. In: *Musica Sacra* Neue Folge 1 (22), 26–28, 41–44, 73–75, 113–114.
- Haberl, Franz Xaver, 1889b: Schattenbilder zu Peter Bohn's Beleuchtung der Lenz'schen Broschüre über die Choralfrage in der Diözese Trier. In: *Musica Sacra* Neue Folge 1 (22), 58–68.
- Haberl, Franz Xaver, 1890: Wirkung des Textes und der Aussprache auf Notenzeichen und Tonstärke beim Vortrage des gregorianischen Chorals. In: *Musica Sacra* Neue Folge 2 (23), 68–72.
- Haberl, Franz Xaver, 1894: *Giovanni Pierluigi da Palestrina und das offizielle Graduale Romanum der editio Medicaea von 1614*. Ausserordentliche Beilage zu Nr. 2 1894 der *Musica sacra*. Regensburg: Pustet.

⁴⁶ Praßl (2002) 354.

⁴⁷ Haberl (1909) 56.

- Haberl, Franz Xaver, 1896: *Magister Choralis. Theoretisch-praktische Anweisung zum Verständnis und Vortrag des authentischen römischen Choralgesanges*. Elfte vermehrte und verbesserte Auflage. Regensburg [u. a.]: Friedrich Pustet.
- Haberl, Franz Xaver, 1902: Breve Gregors XIII. über Choralreform. In *Musica Sacra* Neue Folge 14 (35), 98–100.
- Haberl, Franz Xaver, 1903: Papst Pius X. und die Kirchenmusik. In: *Musica Sacra* Neue Folge 15 (36), 149–152.
- Haberl, Franz Xaver, 1904: Papst Pius X. und die Kirchenmusik. In: *Musica Sacra* Neue Folge 16 (37), 17–20.
- Haberl, Franz Xaver, 1905: Das Kyriale der Editio Vaticana. In: *Musica Sacra* Neue Folge 17 (38), 125–127.
- Haberl, Franz Xaver, 1906: Das Programm der Musica sacra. In: *Musica Sacra* Neue Folge 18 (39), 1–4.
- Haberl, Franz Xaver, 1909: Choral und Choralausgaben. In: *Musica Sacra* Neue Folge 21 (42), 53–56.
- Hoyer, Johannes, 2005: *Der Priester Musiker und Kirchenmusikreformer Franz Xaver Haberl (1840–1910) und sein Weg zur Musikwissenschaft*. Regensburg: Verlag des Vereins für Regensburger Bistumsgeschichte (Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg, Beiband 15).
- Kienle, Ambrosius, 1886: Über Kienle's Choralschule nochmals. In: *Musica Sacra* 19, 53–54.
- Krutschek, Paul, 1901: *Warum halten wir an der officiellen Choral Ausgabe fest?* Beilage zur „Musica sacra“ 1901, Nr. 1. Regensburg: Pustet.
- Leitartikel ohne Namensnennung („Von einem katholischen Laien in der Diaspora“), 1904: Zur Klärung. In: *Musica Sacra* Neue Folge 16 (37), 73–78.
- Leserbrief ohne Namensnennung, 1902: Aus der Schweiz. In: *Musica Sacra* Neue Folge 14 (35), 86–87.
- Meier, Bernhard, 1976: Choralreform und Chorallehre im 16. Jahrhundert. In: Karl Gustav Fellerer (Hrsg), *Geschichte der Katholischen Kirchenmusik*. Bd. 2. Kassel [u. a.]: Bärenreiter, 45–53.
- Meyer, Hans Bernhard / Rudolf Pacik (Hrsg), 1981: *Dokumente zur Kirchenmusik*. Regensburg: Friedrich Pustet.
- Molitor, Raphael, 1901/1902: *Die Nach-Tridentinische Choral-Reform zu Rom. Ein Beitrag zur Musikgeschichte des XVI. und XVII. Jahrhunderts*. I: Die Choral-Reform unter Gregor XIII; II: Die Choral-Reform unter Klemens VIII. und Paul V. Leipzig: F.E.C. Leuckart (Constantin Sander).
- Praßl, Franz Karl, 2002: Haberl, Franz Xaver. In: Ludwig Finscher (Hrsg.), *Die Musik in Geschichte und Gegenwart. Personenteil* 8. Kassel [u. a.]: Bärenreiter [u. a.] 353–354.
- Scharnagl, August, 1956: Haberl, Franz Xaver. In: Friedrich Blume (Hrsg.); *Die Musik in Geschichte und Gegenwart*. Bd. 5. Kassel [u. a.]: Bärenreiter, 1194–1195.
- Schmit, Jean Pierre, 1976: Die Choralbewegung im 19. Jahrhundert. In: Karl Gustav Fellerer (Hrsg): *Geschichte der Katholischen Kirchenmusik*. Bd. 2. Kassel [u. a.]: Bärenreiter, 253–261.

László Dobszay, Budapest

*Das Proprium Missae und der neue Messordo**

Das klassische Proprium Missae wurde – von wenigen lokalen Varianten abgesehen – seit dem 7. Jahrhundert bis hin zur jüngsten Liturgiereform weitgehend einheitlich und konstant tradiert. Das Proprium ist ein bedeutsames integrales Element der Liturgie in Hinblick auf deren theologische Inhalte, sein Fehlen bedeutet einen gravierenden Verlust an Aussagekraft der Messe. Das Proprium basiert auf den Prinzipien der patristischen Schriftauslegung, vor allem der Interpretatio christiana des Alten Testaments. Obschon das Proprium mit etlichen Veränderungen nach 1970 fortbestehen könnte, ist es tatsächlich größtenteils aus der Liturgie verschwunden durch die Erlaubnis, mit einem „passenden anderen Gesang“ Propriumsteile zu ersetzen. Dies hat zu großen Schäden und Missbräuchen in der liturgischen Praxis geführt, was nicht im Sinne der Liturgiekonstitution ist. Die Entwicklung der liturgischen Musik ist aufs Engste mit der Entwicklung des Propriums verbunden, Auswege aus der heutigen Krise sind mit großen Anstrengungen und einer Vielzahl akkordierter Maßnahmen möglich. Eine Reform der Reform ist notwendig.

I. Das Proprium Missae in der römischen Liturgie

Die Gesänge des Proprium Missae sind ein organischer Bestandteil des römischen Ritus. Deren Vernachlässigung verstümmelt in ernsthafter Weise die Überlieferung dieses Erbes und verstößt gegen die Hermeneutik der Kontinuität, welche der Heilige Vater wiederholt angesprochen hat. Ich möchte nun diese enge Verbindung von Proprium und römischem Ritus reflektieren und den historischen Prozess ansprechen, welcher zur Krise dieser berühmten Sammlung von Gesängen geführt hat.

Zuerst lade ich Sie ein, ihre Aufmerksamkeit der Tabelle (siehe Anhang, S. 163–169) zuzuwenden, welche einige ausgewählte liturgische Tage und deren Propriumsgesänge in Quellen aus verschiedenen Zeiten auflistet. Das Gleichsetzungszeichen (=) bedeutet, dass der gegebene Eintrag mit dem korrespondierenden Gesang im so genannten „Tridentinischen Ritus“, der am Beginn jeder Zeile angezeigt ist, identisch ist.¹ Stücke, die davon abweichen, sind nur mit einem Referenzbuchstaben gekennzeichnet, der volle Text kann in der Fussnote nachgelesen werden. Ein Fragezeichen (?) bedeutet, dass die Quelle keine eindeutige Zuordnung vornimmt. Die erste Spalte nach dem Incipit zitiert das Graduale des alten lateranensischen Ritus, das altrömische Graduale.² Es folgen die ältesten und auch einige der jüngeren gregorianischen Messantiphonare.³ Die letzte Spalte verweist auf den *Ordo Cantus Missae*⁴ und das *Missale Romanum* von Paul VI.⁵ Die Abkürzungen mit Buchstaben, welche die verschiedenen Quellen identifizieren, sind oberhalb der Tabelle

* In diesem Beitrag wurde der Vortragsstil gemäß dem Originalmanuskript konsequent beibehalten, Zwischenüberschriften stammen vom Übersetzer (Anm. des Übersetzers, Franz Karl Praßl).

¹ Ich folge hier dem Graduale Romanum von 1908.

² Stäblein (1970); vgl. Lütolf (1987).

³ Die genauen Nachweise finden sich bei der Tabelle am Ende.

⁴ *Missale Romanum ... Ordo Cantus Missae*. Editio typica, Rom 1972.

⁵ *Missale Romanum ... auctoritate Pauli Papae VI. promulgatum*. Editio typica. Rom 1970.

erklärt. Das *Graduale Simplex*⁶ wurde nicht in Betracht gezogen, weil sich dessen Gesänge grundsätzlich vom System des klassischen Proprium Missae unterscheiden.

Was sehen wir in der Tabelle?

1. Zuerst: die *Kontinuität* der Gesangstradition in der römischen Messe von den frühesten Quellen bis ins 20. Jahrhundert geht aus diesen Daten ganz klar hervor. Die altrömische Quelle bezeugt, dass die Gesänge, welche in Rom gesungen wurden, bevor dieser Ritus ins Frankenreich übertragen worden ist, im Wesentlichen mit jenen identisch sind, die in der so genannten Tridentinischen Messe gefunden werden können. Es ist sicherlich möglich, diese Tradition wenigstens bis ins 7. Jahrhundert zurückzuverfolgen, welches nur als *terminus post quem non* zu verstehen ist.⁷ Der identische Charakter dieser beiden Repertoires überzeugt nicht nur hinsichtlich der Quantität, sondern auch hinsichtlich der *Qualität*, weil alle essentiellen Bestandteile der Liturgie damit abgedeckt sind. Die Unterschiede bestätigen die essentielle Gleichheit, weil sie nur Nuancen zu diesem Bild hinzufügen, zum Beispiel:

2. Bei den Offertorien beobachten wir das Vorhandensein oder die Abwesenheit der Verse, welche trotz ihrer reichen Aussagekraft bedauerlicherweise aus der römischen Liturgie während des 12. und 13. Jahrhunderts verschwunden sind.⁸ Eine gediegene Liturgiereform sollte sich von sich aus bemühen, diese wieder herzustellen. Einige der ganz alten Quellen haben ebenso so genannte *Versus ad repetendum*⁹ für den Psalm zum Introitus und zur Communio, welche auf hervorragende Weise die Auswahl dieses Psalms für den betreffenden Tag beleuchten. In anderen Fällen resultieren Differenzen aus dem Weglassen eines Verses in einigen Alleluia-Gesängen. Ein zweiter Alleluiavers ist gelegentlich in der altrömischen Liturgie¹⁰ vorhanden. Dieser wurde nicht in das Missale der römischen Kurie übernommen und fehlt daher konsequenterweise auch im so genannten „Tridentinischen Missale“. Die Amputation des Verses *Epulemur* im Alleluia des Ostersonntags zum Beispiel verstümmelte ernsthaft den vollen Sinngehalt dieses Gesangs.

3. Einige Einträge in der Tabelle sind fett gedruckt. Dies bedeutet, dass eine oder mehrere Quellen in beträchtlicher Weise mit dem Missale Pius V. differieren. Es wird sehr aufschlussreich sein, dies genauer zu untersuchen. Der römische Ritus als ganzer ist in Bezug auf das Repertoire des Alleluia nicht völlig einheitlich. Wenn zum Beispiel einige der alten liturgischen Bücher festlegen: *Alleluia quale volueris*¹¹, dann bedeutet das natürlich nicht, dass dieser Punkt dem kreativen Willen des Einzelnen überlassen wurde, sondern erlaubte vielmehr der Gottesdienstgemeinde, den Gesang aus einer bereits festgelegten Sammlung auszuwählen. Der altrömische Ritus hatte eine begrenzte Anzahl an Alleluiaesängen (*Dominus regnavit, Adorabo ad templum, Venite exultemus* etc.) welche sowohl an den großen Hochfesten als auch an den gewöhnlichen Sonntagen verwendet worden sind.¹² Die gregorianischen Quellen wiesen diese wenigen altrömischen Alleluias den Festen zu¹³ und kre-

⁶ Graduale Simplex im usum minorum ecclesiarum. Rom 1967, Editio typica altera 1975.

⁷ McKinnon (2000); dort weiterführende Literatur.

⁸ Wagner (1911) 107–113 und (1921) 418–434. Ebenso: Hiley (1983) 121–130.

⁹ Hesbert (1935).

¹⁰ Stäblein (1970) 629–677, Nr. 3, 80a, 81b, 82b, 83b, 86b, 87n, 96, 102, 106, 126.

¹¹ Z. B. Hesbert (1935) 82–85, 88–91, 107–110; Liste ohne Zuteilung: 199.

¹² Z. B.: Das Alleluia *Dominus regnavit decorem* wurde in der zweiten Weihnachtsmesse, am Sonntag nach Weihnachten, am dritten Sonntag nach Epiphanie, an den beiden Kreuzfesten, sowie am 8. und am 24. Sonntag nach Pfingsten gesungen.

¹³ Z. B. *Dominus regnavit* erscheint in den ältesten Handschriften an verschiedenen Tagen (*Antiphonale Missarum Sextuplex*: S. 240), im Klosterneuburger Graduale (A-Gu 807) hingegen ähn-

erten eine neue Serie von Alleluias für die Zeit im Jahreskreis (nach Pfingsten), welche in einer geordneten linearen Abfolge angeordnet ist. Infolge einiger Differenzen am Anfang und am Ende der Serie und ebenso aufgrund von einigen wenigen Einfügungen können die einzelnen Gesänge ihre Position um eine oder um zwei Wochen verändern, dies ist abhängig von der jeweiligen *consuetudo* eines speziellen lokalen Usus.¹⁴ Es gibt ebenso einige wenige Unterschiede beim anderen Gesang zwischen den Lesungen, beim Graduale an den Sonntagen nach Pfingsten.

4. Der Unterschied zwischen den altrömischen und den gregorianischen Quellen am 4. Adventsonntag hat einen anderen Grund. In den altrömischen Quellen war dieser Tag mit *Dominica vacat* beschrieben, dies wegen der langen Vigilfeier am Quatembersamstag, genauer gesagt: in der Nacht zum Sonntag.¹⁵ Nachdem der Brauch dieser Ganznachtvigil (mit einer Eucharistiefeier an deren Ende) ausgestorben war, musste man ein Proprium für den Sonntag zusammenstellen, und dieses wurde aus Gesängen von anderen Tagen zusammengefügt. In einigen Gemeinschaften wurde die Messe vom Quatembermittwoch am folgenden Sonntag wiederholt, und aus diesem Grunde wurde *Rorate* der Introitus des 4. Adventsonntags. In den Gebieten nördlich der Alpen wurde jedoch ein neuer Introitus für diesen Tag vorgesehen, und dadurch wurde einer der schönsten Gesänge geschaffen, der Introitus *Memento nostri*, dessen Melodie zwar neu ist, aber dessen Text auf der Basis seiner traditionellen Auslegung ausgewählt worden ist, welche auf den heiligen Augustinus zurückgeht.¹⁶

All das bedeutet, dass beides – das Repertoire der Propriums Gesänge und deren Verteilung über den ganzen Jahreskreis – ein integrierender Bestandteil des römischen Ritus war. Das System als Ganzes war überall im *universellen* römischen Ritus ein gemeinsames, es wurde überall und zu allen Zeiten von den frühesten dokumentierten Anfängen bis hin zu den letzten Jahrzehnten akzeptiert, auch wenn einige wenige Stücke an ihrem konkreten Platz durch die Tradition einer *lokalen* kirchlichen Institution wie einer Diözese oder einer Ordensgemeinschaft fixiert worden sind. Mit anderen Worten: der Gesang war nicht bloß eine Begleiterscheinung, sondern eine wichtige Komponente der Liturgie, in der Tat: der *täglichen* Liturgie. Die Gesänge hatten die Funktion der Verkündigung der Inhalte der Liturgie. Mit anderen Worten: zur Liturgie eines bestimmten Tages gehören deren Gesangstexte einfach dazu, nicht weniger als die Gebete und die Lesungen. Daher verstümmelt und verkürzt das Auslassen der täglich zu singenden Texte die Botschaft der Liturgie.

Diese Aussage bedarf freilich einer Präzisierung. Viele Liturgieerklärer des 20. Jahrhunderts neigen oftmals dazu, alle Bestandteile eines vorhandenen Messformulars als die Vermittlung einer homogenen geistigen Botschaft zu analysieren. Daher wollen sie erklären, wie ein Introitus zum Tagesevangelium passt, wie das Graduale mit der Lesung verbunden ist usw. Im Laufe der Jahre erwiesen sich solche Anstrengungen als falsch und schädlich. *Falsch*, weil der Zyklus der einzelnen liturgischen Gattungen für den Verlauf eines liturgischen Jahres separat zusammengestellt worden ist, und die fixierten Serien der Texte sich oftmals voneinander wegbewegten.¹⁷ *Schädlich* deshalb, weil dieser Denkansatz die liturgi-

lich wie in den nachtridentinischen Gradualien nur in der zweiten Weihnachtsmesse und am nachfolgenden Sonntag.

¹⁴ Vgl. Hiley (1993).

¹⁵ McKinnon (2000) 129–131.

¹⁶ Augustinus, Sermo 129: De Calendis Ianuariis, contra paganos (Patrologia Latina 39).

¹⁷ Jungmann (1958) Bd. I: 555–556. McKinnon (2000) 47–59, mit weiterführender Literatur.

schen Bastler und die Prediger dazu inspirierte, rationale „Themen“ für jeden Tag zu konstruieren, indem sie in guter Aufklärungstradition die Messe einfach als eine Illustration von katechetischen und moralischen Schulstunden betrachteten. Weil die traditionelle Liturgie solche Erwartungen nicht erfüllt hat, maßen sich diese „Experten“ das Recht an, eine neue Liturgie zu fabrizieren, welche mit diesem Gesichtspunkt besser in Einklang steht. Ein bemerkenswertes Beispiel einer solchen traditionslosen ausgeklügelten Harmonisierung in der jetzigen römischen Liturgie ist der dreijährige Zyklus des Antwortpsalms.¹⁸ Eine falsche Interpretation meint, dass Lesung und Psalm zusammen eine Art von Dialog bilden: zuerst spricht Gott zum Menschen, und danach gibt der Mensch Gott eine Antwort nach den Ideen oder „Trends“, welche der Lesung zu entnehmen sind. Die Wahrheit an der Sache ist einfach, dass in *jeder* der beiden Gattungen – Lesung und Psalm – die Liturgie einen „Dialog“ darstellt, *alle* dieser Momente sind Gottes Gabe! Sein Wort richtet sich an die Kirche, und all das schließt gleichzeitig die Antwort der Kirche ein. Gott lehrt also im Gesang des Graduale, und die Kirche horcht auf die Lesung genauso in fortwährender Reflexivität und in einem andächtigen Geist.

II. Die liturgietheologische Dimension des *Proprium Missae* und der *alius cantus aptus*

Wie kann man sagen, dass die Propriumsgesänge „Teil“ der täglichen Liturgie sind? Was meint die Behauptung, diese Propriumsgesänge sind ein maßgebliches Element des römischen Ritus, welches nicht ausgelassen werden kann? Es gibt drei Dimensionen oder Prinzipien zu beachten, welche diese These rechtfertigen.

1. Es ist eine der Eigenarten des römischen Ritus, dass die meisten seiner Gesänge Texte aufweisen, die aus der Heiligen Schrift genommen sind. Obwohl uns das als selbstverständlich erscheint, machen die liturgischen Gewohnheiten der Ostkirche klar, dass dies eine Besonderheit der Westkirchen darstellt, allen voran der römischen. Diese Praxis wurde möglich, weil die Apostel nicht nur die Worte des Herrn in den Evangelien ausgelegt haben, sondern alle (heiligen) Schriften einschließlich des Psalters. Und diese *Interpretatio Christiana* wurde durch die theologische Reflexion der Kirchenväter während der nachfolgenden Jahrhunderte bereichert. Viele Gläubige wurden mit den Bibelkommentaren eines Origenes, eines Augustinus, eines Ambrosius oder eines Johannes Chrysostomus vertraut, dieser Typus der Exegese wurde jedoch in Wirklichkeit das gemeinsame Eigentum der Kirche *in und durch die Liturgie*. Die Kirche als eine lebendige Gemeinschaft hat die Bibel begriffen, indem sie Tag für Tag im Gesang gebetet worden ist. Es war dieses Verständnis der Heiligen Schrift, welches die Kirche inspirierte, eine vorgegebene Bibelstelle zu singen, aber zur gleichen Zeit verdeutlichte die *Übernahme* dieser Stelle ihren Sinn. Daher interpretieren sich zum Beispiel Psalm 2 und das Weihnachtsfest gegenseitig.

2. Die christologische Interpretation der Bibel wurde im Allgemeinen durch die theologische Reflexion treffender und verfeinerter, als viele Verse der Bibel mit spezifischen Glaubensgeheimnissen und konsequenterweise mit spezifischen liturgischen Anlässen verbunden worden sind. Es war nicht so, dass jemand einen passenden Text ausgesucht hat, der an einem bestimmten Adventsontag hätte gesungen werden sollen. Der spezifische *locus biblicus* war bereits mit dem Geheimnis einer speziell ausgeprägten Kirchenjahreszeit assoziiert, bevor er zum Singen ausgewählt worden ist. In diesem Zusammenhang spricht man

¹⁸ „Psalms responsorius unicuique lectioni respondeat . . .“ *Missale Romanum* (2002), Institutio Generalis, § 61.

besser von „Kirchenjahreszeit“ als vom einzelnen „liturgischen Tag“. Die Psalmen 24(25), 79(80) und 84(85) tauchen immer wieder in den Messen und Tagzeitenliturgien des Advent auf, sodass sie nicht hauptsächlich im Kontext eines bestimmten „Tages“ (und dessen anderen Gesängen und Lesungen) verstanden werden sollen, sondern im größeren Rahmen der allgemeinen Verweise auf den Advent. Gestatten Sie mir, die Beziehungen zwischen der patristischen Interpretation und dem liturgischen Gebrauch einer Bibelstelle an einem überzeugenden Beispiel zu illustrieren, am Introitus des Ostersonntags.

Viele Menschen unserer Zeit bleiben wohl vom rätselhaften Psalmvers dieses Introitus *Resurrexi et adhuc tecum sum* unberührt. Vielleicht sind sie vom triumphierenden Klang eines spätmittelalterlichen oder barocken Kirchenliedes wie etwa „*Christ ist erstanden von der Marter alle, dess solln wir alle froh sein . . .*“ innerlich viel leichter berührt. Statt dessen wollen wir jedoch die Erklärung des heiligen Augustinus zu Psalm 138(139)¹⁹ betrachten. Es ist sehr schwer, diesen Text mit wenigen Sätzen zusammenzufassen, ich kann wenigstens einige Hinweise auf seine österliche Bedeutung geben.

Die Predigt des Augustinus beginnt mit der Ermahnung, in den Worten der Propheten dieselbe Wahrheit herauszufinden, welche in den Evangelien verkündet ist, seitdem das *sacrificium vespertinum* – das Abendopfer – Christi am Kreuz den Vorhang im Tempel zerrissen und dessen Geheimnisse enthüllt hat. Christus redet seinen Vater als Herr an, denn an dieser Stelle spricht er zum Vater als ein Geringerer: „*Er war Gott gleich, hielt aber nicht daran fest, wie Gott zu sein, sondern er entäußerte sich und wurde wie ein Sklave*“ (Phil 2,6.7). Es ist dieser Christus, der zum Vater sagt: „*Ich bin aufgestanden und bis jetzt bin ich bei dir*“²⁰. Und weiter: „*Du hast mich geprüft und du kennst mich*“ – nicht so, als ob der Vater ihn zuvor nicht gekannt hätte, sondern weil das Wissen des Vaters wirkmächtig ist: es geschieht das, worum er weiß. „*Du kennst mein Niedersitzen und mein Aufstehen*“. Wenn ein Mensch sich niedersetzt, dann macht er sich kleiner, er „*erniedrigt sich*“. Der Erlöser „*setzte sich nieder*“ in seinem heiligen Leiden und er „*stand auf*“ am Ostermorgen, weil der Vater auf Christus „*seine Hand gelegt hat*“. Als Christus, der neue Adam, sich niedergelegt und geschlafen hat (Ps 3,6), da kam aus seiner Seite (*ex corde scisso*) die neue Eva heraus, die Kirche (*nascitur ecclesia*) . . . und die beiden wurden zwei in einem Fleisch. Konsequenterweise ist das „*Niedersitzen und das Aufstehen*“ des Hauptes auch das Leiden und die Auferstehung der Glieder des Leibes. Deshalb sprechen das Haupt und die Glieder des Leibes gemeinsam zum Vater: „*Ich bin aufgestanden, und bis jetzt bin ich bei dir. Du hast deine Hand über mich gelegt. Dein Wissen ist wunderbar geworden*“. Und so sehen wir, dass dieser (Text des) Osterintroitus die Auferstehung Christi nicht nur *verkündet* (*Christ ist erstanden*), sondern auch die Stimme des Auferstandenen mit der Stimme der Kirche *verbindet*. *Gemeinsam* sprechen sie zum Vater in dieser ohne Parallele dastehenden Intimität, in der nur der Menschensohn mit den Mitteln seiner Gottheit den Vater ansprechen kann.

¹⁹ Augustinus, *Enarrationes in psalmos*. In psalmum 138 (Patrologia Latina Bd. 37), auch: Dekkers / Fraipont (1990).

²⁰ Augustinus folgt einer lateinischen Psalmenversion, die aus der Septuaginta, der griechisch-jüdischen Bibel, übersetzt worden ist und die auch so in der Liturgie Verwendung findet. Gerade bei diesem Psalm ist die Version der deutschen Einheitsübersetzung völlig inkompatibel mit dem Wortlaut des hier ausgelegten Psalmtextes sowie mit dem theologischen Denken der Väter und der liturgischen Tradition. Eine völlig neue Psalmenübersetzung, die sehr nahe an der liturgischen Tradition steht, ist: Septuaginta deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung. Stuttgart 2009 (Anmerkung des Übersetzers).

Als die Kirche ein tieferes Verständnis der Fülle der Geheimnisse der Heiligen Schrift erlangte, als die „Geheimnisse des Tempels“ enthüllt worden sind (*sacrificium vespertinum crucis Domini conscidit velum, ut pateant iam templi secreta*), dann erst konnte auch die Kirche den Mund öffnen, um das Lob Gottes mit angemessenen Worten und zur rechten Zeit zu singen, in dem sie ihn gleichermaßen verkündet wie anspricht. Deshalb gehört zur Vollständigkeit des Gottesdienstes, zur Fülle der Liturgie, an den passenden Stellen der liturgischen Zeit das Singen von angemessenen, richtig und gut verstandenen Texten.

3. Aufgrund dieser vorangegangenen Beobachtungen könnte man freilich schließen, dass es genügen würde, eine Liste oder Sammlung von biblischen Texten zusammen mit einem Schema zu präsentieren, wie diese über die dazu gehörigen Zeiten des Kirchenjahres zu verteilen wären. Eingehende Studien dieser Gesänge haben das Faktum dokumentiert, dass es eine Periode in der Geschichte gegeben hat, in der sich die Kirche mit Sammlungen für die geprägten Zeiten begnügt hat, sozusagen mit dem Prinzip des „Sets“, der Sammlung. Das bedeutet, die Festzeiten hatten ihre eigenen Repertoires an Propriumsgesängen, während die Sänger zur Zeit im Jahreskreis (*tempus per annum*) sich durch einen Vorrat von Gesängen ihren Weg gebahnt haben, der in einer numerischen Ordnung arrangiert war. Spuren dieses „Prinzips der Sammlung“ können noch in den Missalien vor 1970 gefunden werden, zum Beispiel bei den Communiogesängen der Fastenzeit²¹ oder bei der Tatsache, dass die Introiten, Alleluias und Offertorien der ersten 16 Sonntage nach Pfingsten in einer aufsteigenden numerischen Ordnung der Psalmen aufeinander folgen. Noch klarer ist diese Anordnung im ambrosianischen Mess-Antiphonar, wo sogar heutzutage für die „gewöhnliche Zeit“ eine Sammlung von 12 Einheiten an *propria dominicalia* vorgesehen ist.²²

Eine weitere Dimension der Propriumsgesänge sollte freilich noch betrachtet werden: die psychologische. Nicht früher als im 6. und 7. Jahrhundert hielt die Kirche es für angemessen und erstrebenswert, die Gesangsformulare so zu verteilen, dass man sie einzelnen Tagen im Jahr zugewiesen hat. Tatsächlich verteidigt James McKinnon die Hypothese, dass diese Anordnung und Verteilung der Propriumsgesänge der wirkliche Beginn einer linearen Anordnung des Kirchenjahres selber war.²³ Wie dem auch sei, ein ähnliches Phänomen kann man beim Studium der anderen Bestandteile der Messe beobachten. Die Analyse der Predigten von Papst Gregor dem Großen zum Beispiel enthüllt, dass in dieser Zeit jeder Tag ein festgelegtes Tagesevangelium hatte, in der Mehrzahl der Fälle war dieses identisch mit jenen, die wir aus den vorkonziliaren Missalien kennen. Der Übergang vom Prinzip der „Sammlung“ zum Prinzip der Propriumsgesänge im engeren Sinn brachte große Vorteile. Dazu gehörte die Beendigung eines Stils der Improvisation beim liturgischen Gesang, die Einführung einer ruhigen und friedlichen Ordnung in die liturgische Feier, das Aufrichten einer Schranke gegen die Willkür, die nachhaltige Förderung der Einheit zum genauen Zeitpunkt, als die Liturgie von Rom die Liturgie eines halben Kontinents geworden ist, die Möglichkeit für die Sänger und liturgischen Dienstträger, sich sowohl technisch als auch spirituell auf die Liturgie eines Tages vorzubereiten, denn sie konnten in regelmäßigen Abständen die gleichen Gesänge für den gleichen Tag jedes Jahr wiederholen. Und so entstand, als auch die jährliche Folge der Orationen und Lesungen im Sakramentar und im Lektionar fixiert worden ist, eine Kette an Assoziationen unter all den Bestandteilen der

²¹ McKinnon (1990) 104–106.

²² *Antiphonale Missarum juxta ritum sanctae Ecclesiae Mediolanensis*. Rom: Desclée et Socii 1935, 277–323. Dazu Anm. des Übersetzers: Dies gilt auch für das erneuerte Mailänder Antiphonale Missarum 2005.

²³ Vgl. McKinnon (2000).

Liturgie, welche an einem bestimmten Tag gebetet und gesungen worden sind. Dies ist kein Widerspruch zum bisher Gesagten, denn diese Kette oder diese Verbindung ist keine theoretisch ausgerechnete Abstimmung der Propriumsesänge, sondern eher eine Verbindung, deren Natur spirituell und emotional ist. Man begann sich daran zu gewöhnen und lernte die Tatsache lieben, dass in jener Messe, deren Evangelium die wunderbare Auferweckung des Jünglings von Naim erzählt, regelmäßig der Introitus *Protector noster* gesungen wird. Hier haben wir etwas mehr als reine Routine vor uns, die festgelegte Konstellation brachte viele und große geistliche wie psychologische Früchte hervor.

In der ausgereiften Form des römischen Ritus ist die Ordnung der Propriumsesänge das Ergebnis von drei Prinzipien oder Faktoren, die von einem vierten vervollständigt werden, einem musikalischen Prinzip. Der erste Faktor ist die Tradition der *Interpretatio Christiana*, der zweite ist dessen Sichtbarwerden im Prinzip der Sammlung, der dritte Faktor ist die Umwandlung des Repertoires in einen Zyklus *per anni circulum*. Und die vierte, die musikalische Komponente, kann mit dem Prinzip der Gesangsgattung benannt werden, die Fixierung eines bestimmten musikalischen Ausdrucks in Verbindung mit bestimmten liturgischen Momenten und Typen von Ereignissen. Das Prinzip der gregorianischen musikalischen Form erklärt, warum ein Introitus nicht durch ein Graduale ersetzt werden kann und umgekehrt, sogar wenn deren Text identisch sein sollte.

Und was ist mit den Veränderungen in der Liturgie, welche dem letzten ökumenischen Konzil gefolgt sind? In welcher Beziehung stehen sie zur kontinuierlichen Überlieferung der Propriumsesänge im römischen Ritus? Wie haben sich die Veränderungen auf den Gesang ausgewirkt? Sehr wenig auf den ersten Blick, kaum mehr als die Veränderungen, welche in anderen Jahrhunderten wirksam geworden sind. Der neue *Ordo Cantus Missae*, welcher die Ordnung der Messgesänge festgelegt hat, genauso wie seine Umsetzung im neuen Graduale Romanum 1974, ist an vielen Stellen dem alten Ordo ähnlich, trotz der Verlegung vieler Gesänge als Konsequenz von Veränderungen im liturgischen Kalender. Der Einfluss der neuen dreijährigen Leseordnung auf die Anordnung der Gesänge führte zur Vorherrschaft dessen, was wir in Bezug auf den alten Ordo als ein falsches Konzept angesehen haben, nämlich die Idee einer vollständigen Harmonisierung der Gesänge im Rahmen jedes der täglichen Gottesdienste.

Zahlreicher sind die Veränderungen im neuen *Missale Romanum*. Obwohl Texte des Graduale im Missale bei einem großen Teil des Jahres vorhanden sind, sind drei auffällige Unterschiede zu beobachten. Der erste ist eine bemerkenswerte Zahl von Beispielen, bei denen die Zuordnung im Missale sich von der im Ordo Cantus Missae unterscheidet.²⁴ Bis jetzt fixierte das Antiphonar den Text und die Melodie eines Gesangs, und das Missale hat die Texte aus dem Gesangbuch nach Art eines Libretto oder „Textbuches“ zitiert. Zum ersten Mal in der langen Geschichte des römischen Ritus geschieht es, dass sich Gesangbuch und Altarmissale nicht mehr überschneiden oder zusammenfallen. Die Trennung dieser zwei Bücher ist nicht so tödlich, wie dies bei der Tagzeitenliturgie der Fall ist, aber sie tendiert in diese Richtung. Die zweite Neuheit ist bei einigen Messen die Auswahl von neuen Texten für den Introitus und die Communio. Neue Texte sind sicherlich auch in vergangenen Jahrhunderten entstanden, hauptsächlich für neue (Heiligen)Feste, welche über die Jahre hinweg neu eingeführt worden sind. Aber im Falle des erneuerten Missale Romanum wurden alte und traditionelle Messtexte ausgetauscht, und dabei wurde der In-

²⁴ Z. B. bei den meisten Communiogesängen in der Fasten- und Osterzeit sowie an den Sonntagen im Jahreskreis.

halt der Liturgie an zentralen Punkten verändert, wie zum Beispiel zu Weihnachten. Die dritte radikale Innovation betrifft das Offertorium und das Graduale. Das Offertorium wurde aus dem neuen Missale entfernt, und für die Gesänge zwischen den Lesungen, welche ins Lektionar übertragen worden sind, wurde ein neues dreijähriges System mit komplett neuen Gesangstexten konstruiert. Dies verursachte viele Probleme, welche ich in diesem Rahmen nicht ansprechen kann.

Der eigentliche Umsturz jedoch ist nicht im Graduale oder im Missale zu finden, sondern in jenen drei anscheinend unschuldigen kleinen Worten der *Allgemeinen Einführung in das Römische Messbuch*. In meinem jüngsten Buch habe ich diese Wörter den „Milzbrand im Umschlag“ genannt.²⁵ In Ergänzung zum Gesang des Propriums nach dem Graduale Romanum oder dem Graduale Simplex darf man heute gemäß den Nummern 48, 74 und 87 der Allgemeinen Einführung in das Römische Messbuch dieses durch einen *alius cantus congruus* oder *aptus* ersetzen, durch einen *anderen übereinstimmenden oder passenden Gesang*. Seither ist es eindeutiges Faktum, dass in 99 von 100 Messen überall auf der Welt der *alius cantus aptus* die Oberhand über die Propriumsgesänge der römischen Messe gewonnen hat. Es gibt keine Norm, die reguliert oder präzisiert, was denn als *congruus* oder *aptus* betrachtet werden soll, und konsequenterweise fielen dann die römischen Propriums- gesänge der „Reform“ zum Opfer. Das heißt klar ausgedrückt, dass die Kirche heute nichts mehr durch den Gesang in der Messe zu sagen hat. Der Gesang hat gewissermaßen überhaupt keinen Anteil mehr an der Gestaltung der Liturgie und am Überbringen ihrer Botschaft. Mit anderen Worten, nach dem Konzil hörten die Propriums- gesänge auf, Teil der Liturgie zu sein. Die hehren Formulierungen der Liturgiekonstitution (SC 112, 114, 116) klingen beinahe ironisch:

„Die überlieferte Musik der Gesamtkirche stellt einen Reichtum von unschätzbarem Wert dar, [. . .] weil sie als der mit dem Wort verbundene gottesdienstliche Gesang einen notwendigen und integrierenden Bestandteil der feierlichen Liturgie ausmacht [. . .]. So wird denn die Kirchenmusik um so heiliger sein, je enger sie mit der liturgischen Handlung verbunden ist [. . .]. Unter Wahrung der Richtlinien und Vorschriften der kirchlichen Tradition und Ordnung [. . .] verfügt das Heilige Konzil das Folgende [. . .]. Der Schatz der Kirchenmusik möge mit größter Sorge bewahrt und gepflegt werden [. . .]. Die Kirche betrachtet den Gregorianischen Choral als den der römischen Liturgie eigenen Gesang; demgemäß soll er in ihren liturgischen Handlungen, wenn im übrigen die gleichen Voraussetzungen gegeben sind, den ersten Platz einnehmen“.

Die Warnungen des berühmten Motu Proprio von Pius X. zur Kirchenmusik *Tra le sollecitudini* aus dem Jahre 1903 sind heute um nichts weniger gültig:

„Nichts darf also im Heiligtum geschehen, was die Frömmigkeit und Andacht der Gläubigen ablenken oder auch nur beeinträchtigen könnte, nichts vor allem, was die Würde und Heiligkeit der heiligen Riten störte und so für das Haus des Gebetes und die Majestät Gottes ungeziemend wäre. [. . .] Für jede liturgische Funktion sind die zu singenden Texte und die Aufeinanderfolge derselben genau festgelegt. Es ist daher nicht erlaubt, diese Ordnung umzukehren, noch auch die vorgeschriebenen Texte nach eigener Wahl zu ändern, sie ganz oder auch nur teilweise auszulassen“²⁶.

Der Gesang hörte auf, ein *pars integrans* der Liturgie zu sein. Und diese schmerzliche Beschädigung kann nicht behoben werden, selbst wenn der *alius cantus congruus* eine gesetzliche Akzeptanz erhält. Diese drei kurzen Wörter öffneten die Bahn für viele Arten von Liedlein, fromm, aber liturgisch ungeeignet, „volksnahe“ Songs, leichte Musik, Popmelodien mit deren Dichtungen, welche der Textüberlieferung der Kirche fremd sind. Man kann das Graduale Romanum von 1974 kritisieren, die eigentliche Katastrophe jedoch war

²⁵ Dobszay (2003) 86–87.

²⁶ Einleitung und Nr. 8. Vgl. Meyer / Pacik (1981).

die Allgemeine Einführung in das Römische Meßbuch (und natürlich auch die Nr. 32 der Instruktion *Musicam Sacram* 1967), welche die Schleusentore öffnete . . . zum ground zero.

Was war das Motiv für solche Nachlässigkeit? Ohne Zweifel gab es auch Motive, deren Nennung unanständig wäre und für die man sich schämen müsste. Aber man muss auch eine Art von gutem Willen annehmen, was im Falle der Liturgiereform als ganzer der Fall ist. Man kann vermuten, dass es – mehr oder weniger korrekt – zwei grundsätzliche Bestrebungen gegeben hat, die zur Erlaubnis des *alius cantus aptus* geführt haben. Erstens: in der großen Mehrzahl der Pfarrkirchen gibt es keine qualifizierten Kirchenmusiker oder Sängerguppen, welche die Gesänge des Graduale Romanum Woche für Woche, Messe für Messe in ihrem vollen Umfang ausführen könnten. Aber was soll dann bei der großen Zahl von Messen geschehen, die trotz des Fehlens solcher Kirchenmusiker gefeiert werden? Liebhaber der Liturgie und ihrer *musica sacra* besuchen eine Messe mit der besten Musik, die sie finden können und ignorieren alle anderen. Und auf diese Weise ist die Liturgie auseinandergebrochen und aufgesplittet in eine „hohe“ und in eine „niedere“ Kirchenmusik.²⁷ Es ist niederschmetternd, aber zutiefst sinnlos, die Augen zum Himmel zu erheben und einige wohlklingende Phrasen über die *musica sacra* anklingen zu lassen, ohne Vorschläge zu machen, wie man den tagtäglichen Notwendigkeiten dieser tausenden von täglichen Messen entsprechen kann und wie man die berechtigten Wünsche der Gläubigen beim Gebet zu-frieden stellen kann.

Zum Zwecke eines Vorschlags für eine angemessene Serie von Aktionen ist zunächst eine sorgfältige Diagnose erforderlich, ein Verständnis dafür, wie wir beim gegenwärtigen Status der Angelegenheit angekommen sind. Mit anderen Worten, wir können eine kurze Zusammenfassung der historischen Entwicklungen nicht vermeiden.

III. Das *Proprium Missae* und seine Ausführung im Laufe der Zeiten

In den frühesten Jahrhunderten bestand das Messproprium nur aus zwei Gesängen, dem Gesang zwischen den Lesungen und dem Kommuniongesang. Beide wurden vom *Psalter*, einem ausgebildeten Solosänger ausgeführt. Die Rolle der Gemeinde bestand darin, sich an den Responsorien zu beteiligen – das *Ordinarium Missae* war eine spezielle Art des Responsoriums – und mit den Kehrversen bei der responsorialen Psalmodie („Antwortpsalm“). Auf der Basis von alten Berichten und Beschreibungen, welche von der bis heute fortbestehenden Praxis der Ostkirchen bestätigt werden, können wir schließen, dass in den frühesten Zeiten das eigentliche Feld der *participatio actiosa externa*, der äußerlichen tätigen Teilnahme der Laien, die Tagzeitenliturgie war.

Diese Situation änderte sich grundlegend, als die *scholae* gegründet worden sind. Ganz am Anfang war dies nur ein wenig mehr als ein Treffen, ein „workshop“ der Psalmensänger, das deren gelegentliches Singen als eine Gruppe möglich machte. Wir wissen nicht, wann und wo solche Versammlungen von Sängern aufgekommen sind, aber es war sicher nicht früher als im späten vierten oder frühen fünften Jahrhundert, und das auch nur in einigen größeren Kirchen. Heute glaubt man ganz allgemein, dass die römische Schola als eine regelmäßige Einrichtung im 6. oder 7. Jahrhundert gegründet worden ist.²⁸ Man darf sich nicht vorstellen, dass es an jeder Pfarrkirche eine Schola gegeben hat, zuerst besaßen nur zwei oder drei der päpstlichen Basiliken die Infrastruktur und die finanziellen Ressourcen, die man braucht, um eine solche aktive ordentliche Institution zu unterstützen. In den

²⁷ Vgl. Dobszay (2003) Kapitel 7.

²⁸ Dyer (1993).

römischen Pfarrkirchen, den so genannten *tituli*, verblieb die musikalische Praxis in den Händen der Vorsänger. Die päpstliche Schola als eine Körperschaft von ausgewählten jungen Leuten, welche ein gemeinschaftliches Leben führten und die Liturgie und deren Musik als eine Berufung erlernten, blühte unter außergewöhnlich günstigen Bedingungen auf, welche es möglich machten, einen neuen und mehr herausfordernden Stil der Gesänge des Messpropriums zu entwickeln. Obwohl das melismatische Singen schon früher seine Blüte erlebt hatte (man denke an einen improvisierten Tractus oder eine Communio des Solisten), erforderte die *Individualität* der neuen Melodien großes Können und großen Fleiß. Im Gegensatz zu den Offiziumsgesängen war das neue Messproprium nicht bloße Adaption von musikalischen Standardformeln. Jeder Text hatte seine eigene Melodie, und die Beherrschung derselben brachte eine enorme Anforderung an das Gedächtnis mit sich, vor allem in einem Zeitalter, in dem die Notation noch nicht entwickelt war. Diese Sänger haben nicht nur einmal im Monat gesungen, und sie konnten nicht mehr für sich entscheiden, welche Bestandteile der Messe an einem bestimmten Tag ausgeführt werden sollten. Sie waren genötigt, jeden der vier oder fünf Propriumsgesänge einer einzelnen Messe, und Woche für Woche oder überhaupt täglich, wie zum Beispiel in der Fastenzeit, sogar ein neues Stück auswendig zu singen. Es ist keine Überraschung, das solche Leute, die von frühester Kindheit an in einer solchen Schule aufgewachsen waren, später den Dienst in der Liturgie als ihre lebenslange Berufung erwählt haben. Und in diesem Sinne kann man sagen, dass das Singen bei der Messe in den römischen Basiliken vom 7. oder 8. Jahrhundert aufwärts gewissermaßen von „klerikaler“ Natur war. Der einzige Weg, diese Gesänge an eine größere Umgebung zu vermitteln, war der Besuch der päpstlichen Schola in den verschiedenen Pfarrkirchen, wo sie die gesamte Liturgie an den Stationstagen gesungen haben. Andererseits verblieb der Vorsänger oder *Psalmes* der leitende Ausführende des Gesangs an den vielen lokalen Kirchen.

Es geschah im Rahmen der Bemühungen um die Evangelisierung durch die Missionare vom 7. Jahrhundert an, dass sich die römische Liturgie überall auf dem europäischen Kontinent ausbreitete. In den Klöstern und Kathedralen imitierten die Äbte und Bischöfe die römischen Bräuche, indem sie ihre eigenen Schulen eingerichtet haben, welche professionelle Meister des Kirchengesangs und einen Kader von guten Sängern herangebildet haben. Die Prälaten versäumten es nicht, die gesamte liturgische Versammlung durch das Singen wenigstens einiger Stücke einzubinden. Die beste Institution zur Umsetzung dieses Ideals war natürlich die Kathedral- oder Klosterschule, wo die Knaben und jungen Männer systematisch auf das Singen in der Liturgie vorbereitet werden konnten. Der typische liturgische Chor bestand aus Priestern, jungen Männern und Knaben, bis zu 100 und mehr an den Kathedralen, 20 oder 30 in den Städten, und nur zwei oder drei in einer Kleinstadt oder an einer Dorfkirche. Alle Sänger haben zusammen oder in kleinen Gruppen die vorgeschriebenen Gesänge eines Tages ausgeführt, und dies nahm drei oder vier Stunden pro Tag in Anspruch, dazu kamen eine oder zwei Stunden für die Vorbereitung. Das Beibehalten eines solchen Systems auf einem Niveau, das dessen Funktionieren gewährleistete, verlangte stabile Institutionen mit einem großen materiellen und intellektuellen Hintergrund. Es ist zu sagen, dass die großen Besitzungen, Stiftungen und strengen Vorschriften die Regelmäßigkeit des liturgischen Singens in jedem kirchlichen Zentrum sicherstellten, und dies über Jahrzehnte und Jahrhunderte. Im Wechsel der Zeiten förderten diese Institutionen über viele Jahre weiters die Entwicklung der *musica sacra*, im Zuge dessen die gregorianischen Gesänge mit Mehrstimmigkeit ausgeschmückt und ergänzt bzw. später von den Meisterwerken der Polyphonie verdrängt worden sind. Weil die Liturgie die Texte regulierte, blieben

solche Stücke im gesetzlichen Rahmen, auch wenn die Texte nicht mit ihren gregorianischen Melodien abgeliefert worden sind. Während dieser Periode der Geschichte war die Gemeindebeteiligung auf ein Minimum beschränkt, wenn sie überhaupt existiert hat.

In der Mitte des 16. Jahrhunderts fand dieses dynamische liturgische Leben ein abruptes Ende. Der Zusammenbruch der Institutionen während der protestantischen Umwälzungen, das Fehlen materieller Ressourcen (oder ihre Umwidmung für neue Zwecke), die radikalen Veränderungen im Erziehungssystem, eine weit verbreitete Säkularisation – alle diese Faktoren trafen zusammen, um die Basis des regelmäßigen liturgischen Singens zu zerstören. Die tatsächliche Praxis der Kirchenmusik war strikt aufgeteilt auf einige reichere Kirchen. Gruppen von professionellen Musikern zierten das Hochamt mit exquisiter Kunstmusik (oftmals von einem Charakter, der dem Gottesdienst zunehmend fremd geworden ist), und auch der gregorianische Gesang wurde die Domäne der Experten. Auf der anderen Seite dieser großen Kluft wurde in der überwiegenden Mehrzahl der Messen der Text der liturgischen Gesänge zu einem Gebet, das vom Zelebranten gelesen worden ist, die Stille im Heiligtum wurde zur Norm. Die wenigen Klöster und geistlichen Häuser, welche in der Praxis einen Überrest vom regulären Programm der Propriumsgesänge bewahrt hatten, waren dagegen kleine und unbedeutende Inseln im großen Strom des kirchlichen Lebens.

Gestatten Sie mir, die Situation in einer pointierteren Weise zusammenzufassen. Die *cantilena romana* entwickelte sich und wuchs zu einem enormen liturgischen und spirituellen Schatz heran. Aber dieser Schatz wurde nicht von der ganzen Kirche im gleichen Ausmaß geteilt. Als eine gesungene Realität fand er seinen Nachhall in der Praxis *einiger* Klöster und Kathedralen und deren Schulen, obwohl die mittelalterlichen Institutionen wie das System der Schulen (mit ihrem starken Personal und ihrer verlässlichen finanziellen Unterstützung) mit dem Prozess, den gregorianischen Gesang zum Besitz weiter Kreise zu machen, einen guten Anfang genommen hatte. Aber nach dem 16. Jahrhundert wurde der liturgische Gesang zu einem *hortus conclusus* – zu einem verschlossenen Garten – sowohl für die Gemeinden als auch für die Chöre in den meisten Kirchen, denn er verblieb in der Messe nur mehr als ein Gebet gegenwärtig, umgeben von anderen Texten und überwuchert durch nicht liturgische Musik.

Im Verlauf des letzten Jahrhunderts, als eine wachsende Zahl von Laien ein relativ höheres Niveau an Bildung und Kultur erlangte, entwickelte sich eine neue Möglichkeit, den status quo zu verbessern. Die Förderung der Bildung, des Verstandes und des eigenen Musizierens könnte in großartiger Weise die Anstrengungen unterstützen, eine große Zahl von Gemeinden in eine Art liturgischen Körper zu verwandeln. Das heißt, der mittelalterliche „liturgische Chor“ könnte durch die Einbeziehung der gebildeten Laien auf eine breitere Basis gestellt und vergrößert werden, eventuell sogar Schritt für Schritt unter Einbeziehung der gesamten gottesdienstlichen Gemeinde.²⁹ Um das zu erreichen, sollten die gewöhnlichen Elemente des kirchlichen Lebens wie Katechese, Predigt, Gesangsunterricht in den kirchlichen Schulen, Aktivitäten der Chöre und in der Tat auch höchst institutionelle Aspekte des kirchlichen Lebens auf dieses große Ziel hin umgestellt werden. Dazu würde ein klarer Schwerpunkt in der pastoralen Arbeit benötigt, die Ausbildung und Beschäftigung von brauchbaren Führungspersönlichkeiten, die Promulgierung von diözesanen Vorschriften und die Einrichtung von passenden Gründungen und Stiftungen, um das regelmäßige Singen in der göttlichen Liturgie vom Niveau kurzlebiger Einzelinitiativen zu seinem

²⁹ Nebenbei sei bemerkt, dass dies das edle Ziel war, welches Justine Bayard Ward motiviert hatte, ihre geniale Methode der Musikerziehung im Geiste Pius X. zu entwickeln.

rechtmäßigen Platz als *pars integrans* eines blühenden religiösen Lebens emporzuheben, welches, so möchte ich hinzufügen, auch die Teilnahme der Gemeinden an der Tagzeitenliturgie einschließen sollte.

Für eine große Zahl römisch-katholischer Christen sind höchst nützliche „Teilnahme-Hilfen“ wie der Schott oder Gemeindeblätter eine Vermittlung geworden, welche wenigstens die Botschaft vom Text vieler Propriumsgesänge überbringen. Wegen der Isolierung, in die das Latein hineingedrängt worden ist, fehlen den Texten der Propriumsgesänge ihre Direktheit und ihre Unmittelbarkeit der Berührung. Kein Schott kann den Verlust des gesungenen Propriums ausgleichen. Obschon der Text als die Stimme der betenden Kirche für viele Menschen kostbar war, hat die Kirche, wie sie in Wirklichkeit existiert, nur indirekt auf diese Stimme gehört. Die Propriumsgesänge der Messe können den vollen Wert ihrer Botschaft nur als *gesungene* Texte vermitteln. Man muss sagen, in der Praxis sind die Propriumsgesänge *de facto* aus der Liturgie schon früher herausgefallen, auch wenn sie in der Realität erst nach dem letzten Konzil beseitigt worden sind.

Und gerade in dieser Situation tauchte die „Reform“ des Zweiten Vatikanischen Konzils auf. Die kurzsichtigen Ingenieure der „Reform“ haben das Problem allzu sehr vereinfacht. „Warum sollen wir uns mit der Tradition der römischen Kirche abplagen, wenn wir die Leute das singen lassen können, was sie wollen und auch können?“

Wenn wir jetzt die 100-Jahrfeier des Graduale Romanum begehen, müssen wir der ersten Krise, die seine Verwendung betrifft, ins Auge schauen. Wir loben es, während es praktisch aus dem Leben der Kirche verschwindet. Es gibt einige wenige Experten und Bewunderer dieses Graduale, während die Mehrheit des Klerus es nicht ausstehen kann und die Gläubigen ganz einfach damit nicht in Berührung kommen. Wir können Tage des gregorianischen Chorals organisieren, Kurse, Tagungen, Festivals, und die Gesänge in wenigen feierlichen Messen erklingen lassen, 90 Prozent der Messen jedoch müssen mit armseliger Musik auskommen. Wir zitieren die Worte des Konzils über den stolzen Platz des gregorianischen Chorals und drücken unsere frommen Wünsche und den Segen für all die anderen Kirchen und vor allem für deren Gottesdienste aus. So wie der verstorbene Professor Benjamin Rajeczky geschrieben hatte: „In unseren Tagen gibt die Liturgie gerade das auf, was sie zur Welt gebracht hat, und gerade dann, wenn die Reformaktivitäten einen schnellen Erfolg versprechen. Es wird sich in der Zukunft zeigen, ob der begeisterte profane Umweltschutz sie für die Nachwelt retten kann.“

Die Krise berührt aber auch das Graduale selbst. Experten, welche um ein Episem kämpfen, tolerieren es, dass wesentlich bedeutendere Dimensionen des Gesangs, nämlich seine liturgische Verwendung, durcheinander gebracht worden sind. Darüber hinaus sind ganze Gattungen wie Graduale, Offertorium, Sequenz in den maßgeblichen liturgischen Büchern praktisch ausgerottet worden.

IV. Mögliche Auswege aus der Krise

Ist es jedoch noch möglich, den Widerspruch zwischen dem Überleben des ererbten römischen Repertoires und den Hindernissen für seinen regelmäßigen Gebrauch aufzulösen? Ich habe keine Zeit, um meine diesbezüglichen Ideen zu entfalten, ich fasse sie nur in kurzen Vorschlägen zusammen.

1. Ich denke, wir sollen zwischen den Melodien und dem Text des Graduale Romanum unterscheiden. Es besteht kein Zweifel, dass es aus einer liturgischen Perspektive heraus wichtiger ist, die Worte zu bewahren.

2. Das Graduale Romanum bedarf einer sorgfältigen Restitution, nicht nur in Bezug auf die Neumen, sondern zuallererst in Bezug auf seine liturgische Anordnung. Die Basis dazu sollte die Ausgabe von 1908 sein, man sollte den besten mittelalterlichen und altrömischen Quellen seine Aufmerksamkeit zuwenden. Die Wiedereinführung der Offertoriumsverse zum Beispiel kann sowohl die liturgische Botschaft als auch den musikalischen Wert dieser Sammlung bereichern.

3. Die alten Quellen bieten eine feine Bandbreite an lokaler Vielfalt sowohl im Repertoire als auch in der Musik, welche es wert ist, als Alternativen in Betracht gezogen zu werden. Der so genannte „germanische Choraldialekt“ zum Beispiel bietet Stücke und Melodien, die in keiner Weise schlechter als die italienisch-französischen Varianten sind, jedoch leichter zu erlernen.

4. Das Graduale Romanum könnte nur dann regelmäßig an allen liturgischen Tagen gesungen werden, wenn die Kirche gut ausgebildete Kirchenmusiker hätte, gerade so, wie sie in früheren Zeiten vorhanden waren. Dies bedarf ohne Zweifel finanzieller Ressourcen, möglicherweise in Form einer Stiftung, welche den kirchenmusikalischen Dienst vom Wohlwollen der jeweiligen Pfarrer unabhängig macht. Die Realisierung einer solchen Vor-sorge soll Gegenstand eines anderen Vortrags sein.

5. Die gregorianischen Melodien sind natürlich das Beste, um die heiligen Texte zu übermitteln. Komponisten hatten jedoch allzeit das Recht, andere wertvolle Fassungen zu produzieren. Dies schließt leichtere Versionen genauso ein wie volkssprachliche für kleinere Kirchen.

6. Die Ausführung der offiziellen Texte mit gregorianischem Gesang oder mit anderen komponierten Melodien kann ohne Schaden für die Liturgie mit volkstümlichen Kirchenliedern in den gewöhnlichen Messen kombiniert werden, wenn dies notwendig ist.

7. All diese Maßnahmen zusammen machen es möglich, die Praxis des *alius cantus aptus* zu beseitigen. Solange dies nicht klar festgelegt ist, werden Priester und Kirchenmusiker immer den leichteren Weg wählen, und nur wenige begeisterte Musiker werden eine ernsthafte Beschäftigung mit dem genuinen Messgesang anbieten.

(Übersetzung: Franz Karl Praßl)

Anhang: Tabellen

Quellen: **OR** = altrömisch³⁰; **R**³¹ = Rheinau (8–9. s.), **MB** = Mont Blandin (8–9. s.), **Co** = Compiègne (9. s.), **Cor** = Corbie (9–10. s.), **S** = Senlis (9. s.), **L** = Laon 239 (9–10. s.)³², **Ch** = Chartres 520 (13–14. s.)³³, **Be** = Benevento 34 (11–12. s.)³⁴, **Bo** = Bologna (11. s.), **Kl** = Klosterneuburg, Graz 807 (12. s.), **Le** = (Leipzig, 14. s.)³⁵, **Str** = Strigonium (Esztergom, 14. s.)³⁶, **OCM** = Ordo Cantus Missae (1972)³⁷, **MP** = Missale Paulinum³⁸.

Dies		Missale Romanum Pii V.	OR	R	MB	Co	Cor	S
ADV. Dom 1								
Intr.	1	Ad te levavi	=	=	=	?	=	=
Grad.	2	Universi qui te	=	=	=	?	=	=
Allel.	3	Ostende nobis	E ³⁹	=	=	?	=	=
Offert.	4	Ad te (Domine) levavi	= v ⁴⁰	=	= v	?	=	= v
Comm.	5	Dominus dabit	= ⁴¹	=	=	?	= p	= p

Abkürzungen: v = mit Vers; p = Psalm in der Communio

	L	Ch	Be	Bo	Kl	Le	Str	OCM	MP
1	=	=	=	= v ⁴²	=	=	=	=	=
2	=	=	=	=	=	=	=	=	—
3	=	=	=	=	=	=	=	=	—
4	= v	=	= v	= v	= v	=	=	=	—
5	= p	=	=	= p	=	= p	=	= p	=

³⁰ Graduale Lateranense (12. Jh.); vgl. Stäblein (1970) und Lütolf (1987).

³¹ Zu **R**, **MB**, **Co**, **Cor**, **S** vgl. Hesbert (1935).

³² **L**: Paléographie Musicale X. Le Codex 239 de la Bibliothèque de Laon. 3. Auflage. Solesmes 2001.

³³ **Ch**: Missale Carnotense (Chartres Codex 520). Hrsg. von David Hiley. Kassel [u. a.]: Bärenreiter 1992 (Monumenta Monodica Medii Aevi 4).

³⁴ **Be**: Paléographie Musicale XV (Le Codex VI 34 de la Bibliothèque Capitulaire de Bénévent. Solesmes 1992; **Bo**: Paléographie Musicale XVIII (Le Codex 123 de la Angelica de Rome. Hrsg. von Dom Joseph Gajard. Bern: Herbert Lang 1969); **Kl**: Paléographie Musicale XIX (Graduel de Klosterneuburg. Hrsg. von Dom Jaques Froger. Bern: Herbert Lang 1974.)

³⁵ **Le**: Das Graduale der St. Tomaskirche zu Leipzig. Hrsg. von Peter Wagner. Leipzig: Breitkopf und Härtel 1930.

³⁶ **Str**: Missale Notatum Strigoniense ante 1341 in Posenio. Hrsg. von Janka Szendrei / Richard Rybář. Budapest: Institute for Musicology 1982 (Musicalia Danubiana 1).

³⁷ **OCM**: Missale Romanum . . . Ordo Cantus Missae. Rom: Typis Polyglottis Vaticanis 1972.

³⁸ Missale Romanum . . . auctoritate Pauli Pp. VI promulgatum. Rom: Typis Polyglottis Vaticanis 1971.

³⁹ **Excita**

⁴⁰ V1: Dirige me in veritate. V2: Respice in me

⁴¹ Ps. 84. V. Veritas

⁴² V. Qui non vis mortem. V. Scimus quia non reliquis.

Dies		Missale Romanum Pii V.	OR	R	MB	Co	Cor	S
Dom 2								
Intr.	6	Populus Sion	=v ⁴³	=	=	?	=	=
Grad.	7	Ex Sion species	=	=	=	?	=	=
All.	8	Laetatus sum	O ⁴⁴	=	=	?	=	=+S ⁴⁵
Offert.	9	Deus tu conversus ⁴⁶	=v ⁴⁷	=	=v	?	=	=v
Comm.	10	Jerusalem surge	= ⁴⁸	=	=p	?	=p ⁴⁹	=p
Dom 3								
Intr.	11	Gaudete in Domino	=v ⁵⁰	=	=	=v	=	=
Grad.	12	Qui sedes Domine	=	=	=	=	=	=
All.	13	Excita Domine	=	=	=	=	=	=
Offert.	14	Benedixisti Domine	=v ⁵¹	=	=v	=v	=	=v
Comm.	15	Dicite pusillanimes	=	=	=p	=v ⁵²	=	= ⁵³
QuT. f4								
Intr.	16	Rorate. Ps. Caeli	=v ⁵⁴	=	=	=v	=	=
Grad. 1	17	Tollite portas	=	=	=	=	=	=
Grad. 2	18	Prope est Dominus	?	?	=	=	=	=
Offert.	19	Confortamini et jam	=v ⁵⁵	=	=v	=v	=	=
vel Off.	20	—	—	—	Ave ⁵⁶	—	Ave	Avev
Comm.	21	Ecce Virgo concipiet	=	=	=	=v ⁵⁷	=v ⁵⁸	=

	L	Ch	Be	Bo	Kl	Le	Str	OCM	MP
6	=	=	=	= ¹	=	=	=	=	=
7	=	=	=	=	=	=	=	=	—
8	=	=+S	=+S	=+S/Vi ⁵⁹	=+S	=+S	R ⁶⁰	=	—
9	=v	=	=v	=v	=v	=	=	=	—
10	=p	=	=	=p	=	=p	=	=p	=

⁴³ V. Excita

⁴⁴ All. **Ostende**

⁴⁵ V2. Stantes erant

⁴⁶ vel: Domine tu convertens

⁴⁷ V1. Benedixisti. V2. Misericordia et veritas. (B: V3 Veritas de terra). OR: Benedixisti. 2. Redemisti. 3. Misericordia

⁴⁸ „psalmus ut supra“

⁴⁹ Ps. 147

⁵⁰ V. Ostende nobis

⁵¹ V1. Operuisti omnia. V2. Ostende nobis Domine

⁵² Ps. 84. V. Ostende nobis

⁵³ V. Deus manifeste veniet

⁵⁴ V. In sole posuit

⁵⁵ V1. Tunc aperientur oculi. V2. Audite itaque

⁵⁶ Offert. **Ave Maria**. V1. Quomodo in me. V2. Ideoque quod nascitur.

⁵⁷ Ps. 18. V. In sole posuit (= Bo)

⁵⁸ V. Exsultavit ut gigas

⁵⁹ All. **Virtutes caeli**

⁶⁰ All. **Rex noster adveniet Christus**

11	=	E ⁶¹	=	= ⁶²	=	=	= E ⁶³	=	= ⁶⁴
12	=	=	=	=	=	=	=	=	—
13	=	=	=	=	=	=	=	=	—
14	= v	=	= v	=	= v	=	=	=	—
15	=	=	=	= p	=	= p	=	= p	=
16	=	=	=	= v ⁶⁵	=	=	=	M ⁶⁶	Ve ⁶⁷
17	=	=	=	=	=	=	=	I ⁶⁸	—
18	=	=	=	=	=	=	=	—	—
19	= v	—	= v	= v	= v	=	=	Au ⁶⁹	—
20	Ave	—	—	—	—	—	—	—	—
21	= p	=	=	= v	=	= p	=	Ve ⁷⁰	E ⁷¹

Dies		MR	OR	R	MB	Co	Cor	S
Qu.T. f6								
Intr.	22	Prope es tu	= v ⁷²	?	=	= ⁷³	=	=
Grad.	23	Ostende nobis	=	?	=	=	=	=
Offert.	24	Deus tu conversus	Ad ⁷⁴	?	=	= v ⁷⁵	=	=
Comm.	25	Ecce Dominus veniet	=	?	=	= v ⁷⁶	= v ⁷⁷	=
Qu T.S.								
Intr.	26	Veni et ostende	= v ⁷⁸	=	=	= v ⁷⁹	=	= v
Grad. 1	27	A summo caelo	=	=	=	=	=	=
Grad. 2	28	In sole posuit	=	=	=	=	=	=
Grad. 3	29	Dñe Deus virtutum	=	?	=	=	=	=
Grad. 4	30	Excita Domine	=	=	=	=	=	=
Hymn.	31	Benedictus es	=	?	?	?	?	?
Tractus	32	Qui regis Israel	=	=	?	=	=	=
Offert.	33	Exsulta satis	= v ⁸⁰	=	= v	= v	=	= v
Comm.	34	Exsultavit ut gigas	= v ⁸¹	=	= v	=	= v ⁸²	= v

⁶¹ Gaudete. V) **Et pax Dei**

⁶² V. Et pax Dei. V. Laetetur angelica turba

⁶³ **V. Et pax Dei**

⁶⁴ Textus abbreviatus

⁶⁵ V. Caeli laetentur

⁶⁶ Intr. Memento nostri

⁶⁷ Intr. Veniet Dominus et non tardabit

⁶⁸ Grad. In sole posuit

⁶⁹ Audi Israel

⁷⁰ Comm. **Veni Domine**

⁷¹ Comm. **Ecce Dominus noster**

⁷² Ps. 118. V. Beati qui scrutantur

⁷³ Ps. 118. V. Tu mandasti

⁷⁴ **Ad te Domine levavi**

⁷⁵ sicut in Dominica II

⁷⁶ Ps. 118. V. Tu mandasti

⁷⁷ V. A solis ortu

⁷⁸ Ps. 79. V. Excita

⁷⁹ Ps. 79. V. Excita

⁸⁰ V1. Loquetur pacem. V2. Quia convenio/venio

⁸¹ Ps. 18. V. In sole posuit

⁸² Ps. 18. V. Nec est qui se abscondat

Dies		MR	OR	R	MB	Co	Cor	S
Dom 4								
Intr.	35	Rorate Ps. Caeli	— ⁸³	V ⁸⁴	—	M ⁸⁵	—	=
Grad.	36	Prope est	—	A ⁸⁶	—	=	—	=
All.	37	Veni Domine et noli	—	?	—	=	—	=
Offert.	38	Ave Maria gratia	—	E ⁸⁷	—	= v ⁸⁸	—	= v
Comm.	39	Ecce Virgo	—	=	—	=	—	=

	L	Ch	Be	Bo	Kl	Le	Str	OCM	MP
22	=	=	=	= v ⁸⁹	=	=	=	Ve ⁹⁰	E ⁹¹
23	=	=	=	=	=	=	=	A ⁹²	—
24	=	=	=	Au ⁹³	= v	=	=	Ex ⁹⁴	—
25	= p	=	=	= p	=	= p	=	Ex ⁹⁵	S ⁹⁶
26	=	=	=	= v ⁹⁷	=	=	=	M ⁹⁸	=
27	=	=	=	=	=	=	=	Ex ⁹⁹	—
28	=	=	=	=	=	=	=	—	—
29	=	=	=	=	=	=	=	—	—
30	=	=	=	=	=	=	=	—	—
31	?	Om ¹⁰⁰	=	=	=	=	=	—	—
32	=	=	=	=	=	=	=	—	—
33	= v	=	=	= v	= v	=	=	Ex ¹⁰¹	—
34	= p	=	=	= p	=	= p	=	Ex ¹⁰²	Ec ¹⁰³
35	—	M	M	= / M	M	M	M	=	=
36	—	T ¹⁰⁴	=	=	=	=	=	=	—
37	—	=	= A ¹⁰⁵	F/L ¹⁰⁶	= / P ¹⁰⁷	=	= / P	=	—
38	—	C ¹⁰⁸	= v	= v	= v	=	=	=	—
39	—	=	=	=	=	= p	=	= p	=

⁸³ Dominica vacat

⁸⁴ Intr. **Veni et ostende** (= Qu. Temp. Sabb.)

⁸⁵ Intr. **Memento nostri Domine**. Ps. Peccavimus cum patribus

⁸⁶ Gr. **A summo caelo**

⁸⁷ Off. **Exsulta satis** (= Qu. Temp. Sabb.)

⁸⁸ V1. Quomodo fiet. V2. Ideoque et quod nascetur

⁸⁹ V. Bene est prophetatum

⁹⁰ Intr. **Veni Domine**

⁹¹ Intr. **Ecce Dominus venit**

⁹² Grad. **A summo caelo**

⁹³ Off. **Audi Israel**. V. Israel si me.

⁹⁴ Offert. **Exsulta satis**

⁹⁵ Comm. **Exsultavit ut gigas**

⁹⁶ Comm. **Salvatorem expectamus**

⁹⁷ V. Quousque expectavimus

⁹⁸ Intr. **Memento nostri**

⁹⁹ Grad. **Excita**

¹⁰⁰ Hy. **Omnia opera Domini**

¹⁰¹ Off. **Exsulta satis**

¹⁰² Comm. **Exsultavit ut gigas**

¹⁰³ Comm. **Ecce venio cito**

¹⁰⁴ Grad. **Tollite portas**

¹⁰⁵ Alleluia alia: **Ave Maria**

¹⁰⁶ Alleluia **Festina ne tardaveris**, vel: **Levate capita**

¹⁰⁷ vel All. **Prophetae sancti praedicaverunt**

¹⁰⁸ Offert. **Confortamini**

Dies		MR	OR	R	MB	Co	Cor	S
NAT.D.								
Missa 1								
Intr.	40	Dominus dixit ad me	= v ¹⁰⁹	=	=	=	=	= v ¹¹⁰
Grad.	41	Tecum principium	=	=	=	=	=	=
All.	42	Dominus dixit ad me	=	=	=	=	=	=
Offert.	43	Laetentur caeli	= v ¹¹¹	=	= v	= v	=	= v
Comm.	44	In splendoribus	= p ¹¹²	=	= v ¹¹³	=	= p	= v
Missa 2								
Intr.	45	Lux fulgebit	= v ¹¹⁴	=	=	= v	=	=
Grad.	46	Benedictus qui	=	=	=	=	=	=
All.	47	Dominus regnavit	=	=	=	=	=	=
Offert.	48	Deus firmavit	= v ¹¹⁵	=	= v	= v	=	= v
Comm.	49	Exsulta filia Sion	=	=	=	=	=	= v ¹¹⁶
Missa 3								
Intr.	50	Puer natus est	= v ¹¹⁷	=	=	= v	=	= v
Grad.	51	Viderunt omnes	=	=	=	=	=	=
All.	52	Dies sanctificatus	=	=	=	=	=	=
Offert.	53	Tui sunt caeli	= v ¹¹⁸	=	= v	= v	=	= v
Comm.	54	Viderunt omnes	=	=	=	=	= p ¹¹⁹	= v ¹²⁰
2 p. Ep.								
Intr.	55	Omnis terra	In ¹²¹	=	=	=	=	= v ¹²²
Grad.	56	Misit Dominus	=	=	=	=	=	=
All.	57	Laudate Dnm omnes ang.	Ad ¹²³	=	=	=	=	=

	L	Ch	Be	Bo	Kl	Le	Str	OCM	MP
40	=	=	=	= ¹²⁴	=	=	=	=	=/G ¹²⁵
41	=	=	=	=	=	=	=	=	—
42	=	=	=	=	=	=N ¹²⁶	=	=	—
43	=v	=	= v	= v	= v	= v!	=	=	—
44	=p	=	=	= p	=	= p	=	= p	V ¹²⁷

¹⁰⁹ Ps. 2. V. Postula

¹¹⁰ Ps. 2. V. Astiterunt

¹¹¹ V1. Cantate Domino canticum (BS). V2. Confessio et pulchritudo (B). V3. Cantate Domino benedicite (S)

¹¹² Ps. 109.

¹¹³ Ps. 109. V. Tecum principium

¹¹⁴ Ps. 92. V. Parata sedes tua

¹¹⁵ V1. Dominus regnavit. V2. Mirabilis in altis/excelsis

¹¹⁶ Ps. 147. V. Quoniam confortavit

¹¹⁷ Ps. 95. V. Notum fecit

¹¹⁸ V1. Magnus et metuendus. V2. Misericordia et veritas. V3. Tu humiliasti.

¹¹⁹ Ps. 97

¹²⁰ Ps. 97. V. Recordatus est

¹²¹ Intr. **In excelso throno** (Omnis terra: D1 p.Ep.)

¹²² Ps. 65. V. Dicite Deo

¹²³ All. **Adorabo ad templum**

¹²⁴ V. Cum dilexisset me

¹²⁵ vel Intr. **Gaudeamus omnes**

¹²⁶ vel All. **Natus est nobis hodie**

¹²⁷ Comm. **Verbum caro factum est**

45	=	=	=	=v ¹²⁸	=	=	=	=	=
46	=	=	=	=	=	=	=	=	—
47	=	=	=	=	=	=	= ¹²⁹	=	—
48	=v	=	= v	= v	= v	= v!	=	=	—
49	=p	=	=	= p	=	= p	=	= p	—
50	=	=	= ¹³⁰	=v ¹³¹	=	=	=	=	=
51	=	=	=	=	=	=	=	=	—
52	=	=	=	=Ve ¹³²	=	=	=	=	—
53	=v	=	= v	v	= v	= v!	=	=	=
54	=p	=	=	= p	=	= p	=	= p	=
55	?	=	=	=v ¹³³	=	=	=	=	=
56	?	=	=	=	=	=	=	=	—
57	?	Do ¹³⁴	O ¹³⁵	=	Do	Do	=	=	—

Dies		MR	OR	R	MB	Co	Cor	S
Intr.	69	Resurrexi et adhuc	=v ¹³⁶	=	= v	= v	=	= v
Grad.	70	Haec dies	=	=	=	=	=	=
All.	71	Pascha nostrum	=+E ¹³⁷	= +E	= +E	= +E	= +E	= +E
Offert.	72	Terra tremuit	=v ¹³⁸	=	= v	= v	=	= v
Comm.	73	Pascha nostrum	=	=	=	= ¹³⁹	=	=v ¹⁴⁰
D 17 Pe								
Intr.	74	Justus es Domine	=v ¹⁴¹	=	=	?	=	=
Grad.	75	Beata gens	T ¹⁴²	B ¹⁴³	T/B	#	U ¹⁴⁴	U
All.	76	Domine exaudi	L ¹⁴⁵	L	?	#	?	D ¹⁴⁶
Offert.	77	Oravi Deum meum	=	=	= ¹⁴⁷	#	=	=v ¹⁴⁸
Comm.	78	Vovete et reddite	=	=	=	#	=	=
D 20 Pe								
Intr.	79	Omnia quae fecisti	=v ¹⁴⁹	=	=	#	=	=
Grad.	80	Oculi omnium	=	E ¹⁵⁰	= /E	#	=	=

¹²⁸ Ante saecula natus

¹²⁹ melodia propria

¹³⁰ Tropi!

¹³¹ V. Multiplicabitur ejus imperium

¹³² Alleluia **Verbum caro**. Vel: **Natus est nobis**

¹³³ V. Tibi laus Deus noster

¹³⁴ Alleluia **Dominus regnavit exsultet**

¹³⁵ Alleluia **Omnis terra!**

¹³⁶ V. Ecce tu Domine (B: Tu cognovisti. Co, S: Intellexisti)

¹³⁷ V2. **Epulemur**

¹³⁸ V2. Notus in Iudaea. V2. Et factus est in pace. V3. Ibi confregit.

¹³⁹ Ps. 138. V. Et omnes vias

¹⁴⁰ Ps. 117. V. Dextera Domini

¹⁴¹ Ps. 117. V. Justifica

¹⁴² Grad. **Timebunt gentes**

¹⁴³ Grad. **Bonum est confidere**

¹⁴⁴ Grad. **Unam petii**

¹⁴⁵ All. **Laudate nomen Domini**

¹⁴⁶ All. **Deus iudex justus**

¹⁴⁷ B: V1. Audivi vocem dicentem. V2. Ecce me loquente.

¹⁴⁸ S, L, Be, Bo, Klo: V1. Adhuc me loquentem. V2. Audivi vocem dicentem

¹⁴⁹ V. Sicut audivimus

¹⁵⁰ Grad. **Eripe me Domine**

All.	81	Paratum cor	Q ¹⁵¹	A ¹⁵²	?	#	?	?
Offert.	82	Super flumina	=v ¹⁵³	=	=v ¹⁵⁴	#	=	=v ¹⁵⁵
Comm.	83	Memento verbi tui	=	=	=	#	=	=

	L	Ch	Be	Bo	Kl	Le	Str	OCM	MP
69	=	=	=	?	=	=	=	=	=S ¹⁵⁶
70	=	=	=	?	=	=	=	=	—
71	= +E	= +E	= +E	?	= +E	= +E	= +E	=	—
72	= v	=	= v	?	= v	= v!	=	=	—
73	=	=	=	?	=	= p	=	= p	=
74	=	=	=	=	=	=	=	=	=
75	=	=	U	=	=	=	=	=	—
76	Q ¹⁵⁷	P ¹⁵⁸	=	P	Di ¹⁵⁹	Di	P	=	—
77	= v	=	= v	= v	= v	=	=	=	—
78	=	=	=	=	=	=	=	=	QrE ¹⁶⁰
79	=	=	=	=	=	=	=	=	=
80	=	=	=	=	=	=	=	=	—
81	De ¹⁶¹	Qi ¹⁶²	N ¹⁶³	Do/M ¹⁶⁴	Qui	Qui	De	=	—
82	= v ¹⁶⁵	=	= v	= v	= v	=	=	=	—
83	=	=	=	=	=	=	=	=	=A ¹⁶⁶

¹⁵¹ All. **Quoniam confirmata**

¹⁵² All. **Adorabo ad templum**

¹⁵³ V1 In salicibus. V2 Hymnum cantate. V3 Si oblitus fuero. V4 Memento Domine

¹⁵⁴ V1. Si oblitus fuero. V2. Memento Domine

¹⁵⁵ S, Be, Bo, Klo: V1. In salicibus. V2. Si oblitus fuero. V3. Memento Domine

¹⁵⁶ Vel Intr. **Surrexit Dominus vere**

¹⁵⁷ Alleluia **Qui timent Dominum**

¹⁵⁸ Alleluia **Paratum cor meum**

¹⁵⁹ Alleluia **Dilexi quoniam**

¹⁶⁰ Comm. **Quemadmodum desiderat**. Vel: **Ego sum lux**

¹⁶¹ Alleluia **Dextera Dei fexit**

¹⁶² Alleluia **Qui confidunt** (cum tropo)

¹⁶³ Alleluia **Non nobis Domine**

¹⁶⁴ Alleluia **Domine Deus salutis**. Vel: **Magnus Dominus**

¹⁶⁵ V1. In salicibus. V2. Si oblitus fuero

¹⁶⁶ Vel Comm. **In hoc cognovimus**

Literatur:

- Dekkers, D. Eligius / Johannes Fraipont (Hrsg.), 1990: *Sancti Aurelii Augustini Enarrationes in Psalmos*. Turnholt: Brepols (Corpus Christianorum, Series Latina, 38–40).
- Dobszay, László, 2003: *The Bugnini-Liturgy and the Reform of the Reform*. Front Royal VA: Catholic Church Music Associates (Musicae Sacrae Meletemata 5).
- Dyer, Joseph, 1993: „The Schola Cantorum and Its Roman Milieu in the Early Middle Ages.“ In: Peter Cahn / Ann-Katrin Heimer (Hrsg.), *De Musica et Cantu: Studien zur Geschichte der Kirchenmusik und der Oper. Helmut Hücke zum 60. Geburtstag*. Hildesheim [u. a.]: Olms (Musikwissenschaftliche Publikationen 2) 19–40.
- Hesbert, Dom René-Jean, 1935: *Antiphonale Missarum Sextuplex*. Rom: Herder.
- Hiley, David, 1983: *Western Plainchant – A Handbook*. Oxford: Clarendon Press.
- Hiley, David, 1993: Post-Pentecost Alleluias in Medieval British Liturgies. In: Susan Rankin / David Hiley (Hrsg.), *Music in the Medieval English Liturgy*. Oxford: Clarendon Press, 145–174.
- Jungmann, Josef Andreas, 1958: *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der Römischen Messe*. 4. Aufl. Freiburg: Herder.
- McKinnon, James (Hrsg.), 1990: *Antiquity and the Middle Ages. From ancient Greece to the 15th century*. London [u. a.]: Macmillan.
- McKinnon, James, 2000: *The Advent Project – The Later-Seventh-Century Creation of the Roman Mass Proper*. Berkeley [u. a.]: University of California Press.
- Lütolf, Max (Hrsg.), 1987: *Das Graduale von Santa Cecilia in Trastevere (Cod. Bodmer 74)*. Cologny [u. a.]: Fondation Martin Bodmer.
- Meyer, Hans Bernhard / Rudolf Pacik (Hrsg.), 1981: *Dokumente zur Kirchenmusik unter besonderer Berücksichtigung des deutschen Sprachgebietes*. Regensburg.
- Stäblein, Bruno (Hrsg.), 1970: *Die Gesänge des altrömischen Graduale Vat. lat. 5319*. Kassel [u. a.]: Bärenreiter (Monumenta Monodica Medii Aevi 2).
- Wagner, Peter, 1911: *Einführung in die Gregorianischen Melodien*. Bd. 1. Leipzig: Breitkopf & Härtel, 107–113.
- Wagner, Peter, 1921: *Einführung in die Gregorianischen Melodien*. Bd. 3. Leipzig: Breitkopf & Härtel.

Peter Ebenbauer, Graz

Gregorianik in der Liturgie heute

Mit der Liturgiereform des Zweiten Vatikanums wurden komplexe Transformationsprozesse hinsichtlich des Stellenwertes und des Repertoires gottesdienstlicher Gesänge ausgelöst, deren Folgewirkungen noch keineswegs abgeschlossen sind. Während liturgische Normen und lehramtliche Äußerungen ungebrochen davon ausgehen, dass der Gregorianische Choral die eigentümliche und maßgebliche Basis liturgischen Singens bildet und dass jedes liturgische Musikschaffen „von demselben Geist durchdrungen [sein soll], der jenen Gesang hervorbrachte“ (Papst Johannes Paul II., 2003), sind außerhalb monastischer und kathedralkirchlicher Choralpflege die Gesänge des Graduale Romanum, des Kyriale und des Antiphonale im deutschen Sprachraum weitgehend aus der Liturgie verschwunden. Nach einer kurzen Skizze des Stellenwertes der Gregorianik innerhalb der geltenden liturgischen Ordnung und der gottesdienstlichen Praxis konzentriert sich dieser Beitrag auf Fragen, die sich mit der Entwicklung im deutschen Sprachraum gegenwärtig stellen:

Hat der Gregorianische Choral überhaupt noch eine Zukunft in der Gemeindeliturgie? Eignet sich die Gregorianik als Bindeglied zwischen elementarer und professioneller liturgischer Feier- und Gesangkunst? Worin liegt der Sinn-Überschuss und das Inspirationspotential des Gregorianischen Chorals im Kontext muttersprachlicher Liturgie? Wie werden wir in Zukunft das Pascha-Mysterium zum Klingen bringen?

1. Gregorianik in der geltenden liturgischen Ordnung . . .

Die Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* (SC) des Zweiten Vatikanischen Konzils spricht in ihrem Kirchenmusikkapitel von der überlieferten Musik der Gesamtkirche als einem Reichtum, der als integraler Teil (*pars integralis*) der Liturgie zu verstehen ist, insofern der Gesang mit dem Wort der Liturgie untrennbar verbunden ist: „So wird denn die Kirchenmusik um so heiliger sein, je enger sie mit der liturgischen Handlung verbunden ist, sei es, dass sie das Gebet inniger zum Ausdruck bringt oder die Einmütigkeit fördert, sei es, dass sie die heiligen Riten mit größerer Feierlichkeit umgibt. Dabei billigt die Kirche alle Formen wahrer Kunst, welche die erforderlichen Eigenschaften besitzen, und lässt sie zur Liturgie zu.“ (SC 112)

Nicht der Gregorianische Choral allein, sondern alle Arten künstlerisch wertvoller geistlicher Musik sind potentiell liturgiefähig. Das entscheidende Kriterium für gottesdienstliche Musik ist, ob sich eine bestimmte Art musikalischen Ausdrucks mit den Handlungs- und Wortgestalten der Liturgie so verbinden kann, dass das Geheimnis der Gegenwart Gottes und der Begegnung zwischen Gott und Mensch in der Liturgie erfahrbar werden kann.

Genau diese Anforderung der organischen und theologisch angemessenen Verbindung von Wort, Handlung und Musik sah man bisher im Gregorianischen Choral als in idealer Weise gegeben an. Nun gilt diese Forderung für alle Arten gottesdienstlicher Musik, deren stilistische und formale Möglichkeiten mit der Liturgiereform stark ausgeweitet worden sind.

Welcher Stellenwert wird nun dem Gregorianischen Choral noch zuerkannt? In SC 116 heißt es: „Die Kirche betrachtet den Gregorianischen Choral als den der römischen Liturgie

eigenen Gesang; demgemäß soll er in ihren liturgischen Handlungen, wenn im übrigen die gleichen Voraussetzungen gegeben sind, den ersten Platz einnehmen.“ Zudem wird gefordert, dass die Erstellung und Herausgabe der Bücher des Gregorianischen Gesanges in Form einer *editio typica* zu Ende geführt werden soll, und dass eine kritischere Ausgabe (*editio magis critica*) der seit der Reform des Papstes Pius X. bereits herausgegebenen Bücher erarbeitet werden soll. Mit Bedacht auf das Prinzip der *actuosa participatio* aller Gläubigen an der Liturgie wird außerdem die Erstellung eines Buches mit einfacheren gregorianischen Gesängen „für den Gebrauch der kleineren Kirchen“ angeordnet (SC 117).

Die Vorrangstellung des Gregorianischen Chorals wird für die römische Liturgie nicht in Frage gestellt, sondern betont. Wohl aber wird diese Vorrangstellung im Gesamtrahmen liturgischer Musik neu positioniert, indem die Praxis des Gregorianischen Chorals je nach den Voraussetzungen und Möglichkeiten der jeweils zur Liturgie versammelten Gemeinden mehr oder weniger stark zum Zug kommen kann bzw. soll. Die praktische Monopolstellung fällt weg, an der grundsätzlichen Bedeutung der Gregorianik als oberster Maßstab für die Qualitäten des liturgischen Singens wird festgehalten.

Gregorianik ist also weiterhin ein Hauptfaktor in der Gestaltungsfrage liturgischer Gesänge, sie hat von ihrer textlichen, musikalischen und spirituellen Grundanlage her normatives Gewicht für die Frage, wie in der Liturgie überhaupt gesungen werden soll, aber sie ist nun bei weitem nicht mehr die einzig mögliche Umsetzungsform. Das Konzil billigt nun auch anderen musikalischen Umsetzungsformen der liturgischen Gesänge zu, die im Gregorianischen Choral liegenden Qualitäten realisieren zu können. Die Angemessenheit der zur Auswahl stehenden Formen entscheidet sich dabei nicht in erster Linie nach einem musikalisch-stilistischen Kriterium, sondern nach dem Kriterium der – wie oben bereits festgestellt – Verbindung zwischen Musik und liturgischem Wort bzw. Symbol und nach dem Kriterium der Fähigkeiten und Bedürfnisse der konkret zur Mitfeier versammelten Gemeinde.

Das Prinzip der *actuosa participatio* wurde auf allen Ebenen der Reform sehr entschieden durchgehalten. Die aktive Beteiligung der Gläubigen in den liturgischen Feiern muss auch dort realisierbar sein, wo Teile der Liturgie auch nach der Zulassung der Muttersprachen lateinisch vollzogen werden. Da das Repertoire des Graduale Romanum jedoch größtenteils kein Gemeindegesang, sondern Solisten- bzw. Scholagesang ist, wurde die Forderung erhoben, ein Buch mit einfacheren Melodien für Gemeinden ohne professionelle kirchenmusikalische Kräfte zu erstellen. Das Ergebnis dieser Forderung liegt mit dem *Graduale Simplex* vor, in dem leichte, gemeindetaugliche Antiphonen des Stundengebetes zusammen mit der Gemeindepsalmodie für den Gebrauch in der Messe zusammengestellt wurden. Freilich ist diese Möglichkeit lateinischer Gregorianik in der erneuerten Liturgie in der Praxis bis heute nur sehr sporadisch und punktuell verwirklicht worden.

Die für die Umsetzung der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanums auf dem Gebiet der liturgischen Musik entscheidende Instruktion *Musica Sacram* aus dem Jahr 1967 enthält einige wichtige Direktiven, die aus der Perspektive unseres Themas bedeutsam sind.¹ Die wichtigsten Punkte seien an dieser Stelle zusammenfassend genannt: die Feier der Liturgie ist ohne weiteres mehrsprachig möglich – lateinische Gregorianische Gesänge können problemlos mit der deutschsprachigen Liturgie kombiniert werden; das Prinzip der *gestuften Feierlichkeit* und die notwendige Rücksichtnahme auf die Fähigkeiten der Gemeinde, der Sängerinnen und Sänger, sind in der Gestaltung der Liturgie zu beachten; die

¹ Franz Karl Praßl hat diese Direktiven und die damit verbundenen Entwicklungen in der liturgischen Praxis differenziert dargestellt, vgl. Praßl (2007).

Bischofskirchen sind beauftragt, die Pflege des kirchenmusikalischen Erbes und anspruchsvoller liturgischer Musik unter Einschluss des Gregorianischen Chorals besonders intensiv zu pflegen und entsprechende Investitionen nicht zu scheuen; Chöre und Scholen dürfen in gewohnter Weise klassische Ordinariumskompositionen, und hier sind gregorianische Ordinariumsgesänge wohl hinzuzurechnen, ausnahmsweise auch ohne Gemeindebeteiligung singen. Außerdem wird angeregt, in Andachtsübungen und selbstständigen Wortgottesdiensten – man könnte auch ergänzen: in geistlichen Konzerten² – liturgische Stücke zu singen, die in der Kathedral- oder Gemeindeliturgie keinen Platz mehr finden. Die rege und erfolgreiche Konzerttätigkeit von Choralscholen zeigt, dass diese Möglichkeit zu einer vitalen und spirituell nachhaltigen Spur von *Gregorianik heute* geworden ist.

Im Zusammenhang unserer Thematik ist auf zwei weitere kirchenamtliche Texte hinzuweisen. In der für die Zukunft der römisch-katholischen Liturgie wichtigen und brisanten Instruktion *Liturgiam authenticam* aus dem Jahr 2001 wird der hohe Stellenwert der liturgischen Gesänge und Hymnen für die theologische und pastorale Qualität der Liturgie herausgestrichen: „Die liturgischen Gesänge und Hymnen sind von besonderer Bedeutung und Wirksamkeit. Vor allem am Sonntag, dem ‚Tag des Herrn‘, verkünden die Gesänge des zur Feier der heiligen Messe versammelten gläubigen Volkes nicht weniger als die Gebete, die Lesungen und die Homilie die authentische Botschaft der Liturgie, wenn sie den Sinn des gemeinsamen Glaubens und der Gemeinschaft in der Liebe fördern“ (Nr. 108)³.

Liturgisches Singen ist demgemäß ein elementares Medium für die authentische Botschaft der Liturgie – nicht weniger als Lesungen, gesprochene Gebete und Predigt. Dieser Satz, der konsequent und doch überraschend deutlich und umfangreich den substanziellen Beitrag des Singens innerhalb der Liturgie herausstreicht, steht in der Instruktion in Verbindung mit der strengen Forderung nach einer texttreuen Liturgie, in der die lateinischen liturgischen Texte als Garant für diese Texttreue angesehen werden. Da das innerlich stark miteinander verwobene Netzwerk der lateinischen Gebets-, Lesungs- und Gesangstexte in der römisch-katholischen Liturgietradition ohne das Gesangsrepertoire des Gregorianischen Chorals überhaupt nicht denkbar wäre, zeigt sich hier wiederum – zumindest indirekt – die Idealvorstellung einer Liturgie, in der Wort und Gesang eine spirituelle und liturgietheologische Symbiose eingehen; eine Symbiose, in der die Botschaft des Glaubens der Kirche und der Heilsdialog zwischen Gott und Mensch nicht nur zu einem Worterlebnis, sondern zu einem musikalischen Klangerlebnis werden.

Die bisher jüngste lehramtliche Äußerung zum Gregorianischen Choral findet sich im Handschreiben Papst Johannes Pauls II. zum 100. Jahrestag der Veröffentlichung des Motu Proprio *Tra le Sollecitudini* aus dem Jahr 2003.⁴ Das Schreiben greift direkt auf eine zentrale Aussage des Motu Proprio zurück: ein kirchenmusikalisches Werk ist umso liturgischer, je mehr es sich in Rhythmus, Aufbau und Klang dem Gregorianischen Gesang nä-

² Vgl. das Schreiben der Gottesdienstkongregation über Konzerte in Kirchen 1987; dokumentiert in: Klöckener (2001) 546–553 und in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (2005).

³ Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung (2001). Papst Johannes Paul II. hat diese Vorgangsweise im Jahr 2003 noch einmal öffentlich eingefordert: „[. . .] dass auch die Bischofskonferenzen ganz genau die Prüfung der für den liturgischen Gesang bestimmten Texte durchführen und besonderes Augenmerk auf die Bewertung und Förderung von Melodien legen, die wirklich für den gottesdienstlichen Gebrauch geeignet sind.“ – Mit ausdrücklicher Erwähnung der Nr. 108 von *Liturgiam authenticam* in einer Anmerkung: Johannes Paul II. (2003) 18–19 (Nr. 13).

⁴ Johannes Paul II. (2003). Vgl. dazu der Kommentar von Praßl (2004).

hert. Papst Johannes Paul II. kommentiert dies so: „Selbstverständlich geht es nicht darum, den gregorianischen Gesang einfach zu kopieren, sondern vielmehr darum, sicherzustellen, dass die neuen Kompositionen von demselben Geist durchdrungen sind, der jenen Gesang hervorbrachte und nach und nach Gestalt gab. Nur ein zutiefst vom *sensus ecclesiae* erfassender Künstler kann den Versuch unternehmen, die Wahrheit des Mysteriums, das in der Liturgie gefeiert wird, zu verstehen und in Melodie zu übersetzen.“⁵

Hier wird also postuliert, dass dem Gregorianischen Choral ein Geist innewohnt, der einerseits den *sensus ecclesiae*, also den Glaubenssinn der Kirche repräsentiert und der zugleich die Wahrheit des in der Liturgie gefeierten Mysteriums zu vermitteln vermag. Das Alter und die ehrwürdige Tradition des Chorals ist demgegenüber zweitrangig. Der Hauptgrund für eine intensive Choralpflege innerhalb der Liturgie ist das spirituelle und theologische Potential dieser Gesänge. Die gregorianischen Gesänge sind zutiefst Ausdruck liturgischer Theologie und Spiritualität, sie stellen eine Symbiose von liturgischem Wort und geistlicher Musik dar, die die innersten Sinn-Dimensionen liturgischer Verkündigung und liturgischer Gebete zum Klingen bringt.

2. . . . und in der liturgischen Praxis

Wer lateinische Gregorianik in der Liturgie heute hören oder mitsingen möchte, wird sich zunächst an jene Ordensgemeinschaften verwiesen fühlen, die im Offizium wie in der Eucharistiefeier diese Tradition noch pflegen. Ihre Zahl nimmt allerdings ab, und zwischen einer Praxis, in der die lateinische Sprache und der Gregorianische Choral die Regel bilden, über Mischformen mit deutscher Psalmodie und deutschem Antiphonale bis hin zur Feier des Stundengebetes und der Eucharistie gänzlich ohne das gregorianische Gesangsrepertoire kann man heute selbst in benediktinischen Konventen jede Schattierung antreffen. Manche Gemeinschaften schwenken dabei ziemlich abrupt von der einen auf die andere Seite, wie es etwa bei den Seckauer Benediktinern geschehen ist, die das Choralsingen vor wenigen Jahren beinahe ganz aufgegeben haben. Ob es die Bewegung in die umgekehrte Richtung auch gibt, nämlich dahin gehend, dass der Gregorianische Choral in Klöstern wieder stärker und intensiver gepflegt wird als noch vor 10 oder 20 Jahren? – Da und dort gibt es wohl Anzeichen dafür.

Selektiv, aber regelmäßig vertreten ist der Gregorianische Choral in den meisten Kathedralkirchen, wo zu geprägten Zeiten und an besonderen Festtagen sog. lateinische Choralämter gesungen werden, dazu Vespere, manchmal auch Laudes oder die Trauermetten in der Karwoche lateinisch-deutsch, bisweilen auch mit Stücken aus dem deutschen Antiphonale. Hier sind die kirchenmusikalischen Ressourcen in der Regel so qualitativ vorhanden, dass der Gregorianische Choral solide und unter Berücksichtigung semiologischer Interpretationsgrundsätze gesungen wird. Die Gemeinde hat Unterlagen zur Verfügung (Handzettel mit Übersetzungen und manchmal auch Erklärungen) und die Gesangsteile der Gemeinde werden so gewählt, dass sie in der Regel gut mitvollziehbar sind.

In den Pfarrgemeinden außerhalb der kirchenmusikalisch gut bestellten Stadtpfarrn und Bischofskirchen sieht dies anders aus. Hier stellt sich die Gesangslandschaft sehr vielfältig dar. Auf der einen Seite gibt es nicht wenige Pfarren, die sich mittlerweile ganz auf das *Neue geistliche Lied* umgestellt haben und kaum noch Repertoire aus dem Gotteslob, geschweige denn lateinische Stücke oder gar ein Choralordinarium singen; dann jene vielen

⁵ Johannes Paul II. (2003) 18 (Nr. 12).

Gemeinden, in denen ein gewisser Liedbestand aus dem Gotteslob gepflegt wird, jedoch ohne Gemeindepsalmodie, lateinische Gesänge oder regelmäßigen Kantorendienst. Und dann gibt es Gemeinden, in denen entweder vom Chor oder von Einzelpersonen (Kantor/inn/en, Organist/inn/en, regionale Kirchenmusikverantwortliche) ausgehend Gemeindepsalmodie, antiphonales und responsoriales Singen, gregorianische Ordinariumsstücke und manchmal auch einzelne Stücke aus dem lateinischen Choralproprium gesungen werden.

3. Hat der Gregorianische Choral überhaupt noch eine Zukunft in der Gemeindeliturgie?

Vor einigen Jahren ist zum Beispiel in der Katholischen Hochschulgemeinde in Graz die Idee entstanden, bei einer Roratemesse im Advent den Introitus aus dem Graduale Romanum und einen Adventhymnus abwechselnd lateinisch-deutsch zu singen. Man probte die Gesänge in einer spontan gebildeten kleinen Gruppe von interessierten Laien. Die Resonanz war sehr positiv und Ähnliches wurde von da an öfter gemacht. Daraus wird ersichtlich, dass erstens die lange vorhandene ideologische Abwehrhaltung gegen lateinische Elemente in der Liturgie hier weitgehend verschwunden ist, und dass die musikalische Gestalt des Gregorianischen Chorals wieder verstärkt positive spirituelle Resonanzen auslöst. Dies dürfte eng mit einer dynamischen und emotional engagierten Interpretation dieser Gesänge und mit der Ausdruckstiefe zusammenhängen, die die pure menschliche Stimme im unbegleiteten Gesang zu entfalten vermag. Gregorianische Semiologie ist ganz gewiss ein Schlüsselmoment für diese Qualitäten.

Im Zuge der Erhebungen und der Vorbereitungsarbeiten für das neue Einheitsgesangbuch der römisch-katholischen Kirche im deutschen Sprachraum, also für das neue *Gotteslob*, hat sich gezeigt, dass lateinische Gesänge und Gregorianischer Choral durchaus auch weiterhin gefragt sind. Es werden sich im neuen Gesangbuch zahlreiche lateinische Taizé-Gesänge finden, und natürlich auch lateinische Hymnen, Antiphonen und Ordinariumsstücke aus dem Repertoire des Gregorianischen Chorals. Die Gemeinden geben aber in den mit der Erstellung des neuen Gesangbuchs verbundenen Umfragen deutlich zu verstehen, wo die Grenzen dessen liegen, was für den Gemeindegesang auf diesem Gebiet möglich und zuträglich ist: Neben den noch stark verankerten Gesängen wie *Salve Regina* und anderen marianischen Antiphonen, dem lateinischen *Magnificat*, den beiden Messordinarien *Missa mundi* und *Missa de Angelis* sowie einigen einfacheren *Alleluia*-Rufen sind es elementar einfache Akklamationen und Antiphonen, die eine breite Akzeptanz erfahren. Rundweg abgelehnt werden beispielsweise das Gloria, Sanctus und Agnus der XI. Choralmesse *Orbis Factor*, die in der Probepublikation für das neue *Gotteslob* evaluiert worden sind.

Das Prinzip der tätigen Teilnahme der Gläubigen an der Liturgie erfordert unbedingt Rücksichtnahme auf eine angemessene Einfachheit des Gemeindegesanges, die keineswegs einfältig oder nur muttersprachlich sein muss. Das Gesamtspektrum liturgischer Ausdrucksgestalten erfordert andererseits aber auch Elemente einer spezifischen Professionalität in musikalischen Belangen. Es stellt sich daher die Frage:

4. *Eignet sich die Gregorianik als Bindeglied zwischen elementarer und professioneller liturgischer Feier- und Gesangkunst?*

Die musikalischen Anforderungen, die ein Gesang an die Ausführenden stellt, müssen gesehen und ernst genommen werden. Es gibt elementar einfache und zugleich ausdrucksstarke Stücke und Gesangsteile, die sich für den Gemeindegesang gut eignen.

Alles darüber Hinausgehende soll einer durchschnittlichen Gottesdienstgemeinde bzw. nicht geschulten Sängern/Sängerinnen nicht zugemutet und daher auch nicht aufgebürdet werden. Der weitaus größte Teil der gregorianischen Gesänge erfordert ein hohes Maß an spezieller Professionalität, die es auf alle Fälle überall dort zu entwickeln und zu pflegen gilt, wo die Ressourcen es erlauben. Denn alle Anzeichen deuten darauf hin, dass qualitativ gesungene Gregorianik, sei es solistisch, in der Schola oder im Wechsel mit einfachen Gemeindeteilen, die liturgische Handlung bereichert, vertieft und konzentriert; und zwar nicht nur theoretisch, sondern ganz praktisch in der jeweiligen Wahrnehmung und Empfindung der Feiergemeinde. Unerlässlich ist dabei die Pflege der liturgischen Rollendifferenzierung, so wie sie in der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanums beschrieben ist: Erst im sinnvoll strukturierten Zusammenwirken der je eigenen Aufgaben und Dienste innerhalb der einen liturgischen Feiergemeinschaft kann die geistliche Dynamik und die kommunikative Lebendigkeit der Liturgie als Heilsdialog zwischen Gott und Mensch anschaulich und erfahrbar werden. Hinsichtlich des Gesanges gilt dies nicht nur im Blick auf die Frage, wer etwas singt oder nicht singt, sondern auch auf die Frage, welche Form, welches Maß an künstlerischer Ausdrucksgestalt und musikalischer Expressivität die einzelnen Gesangsteile hinsichtlich ihrer Stellung im Gesamten der Liturgie jeweils verlangen oder vertragen. Für den Psalm nach der Lesung gelten hier beispielsweise gewiss andere Gesetze als für das Sanctus oder den Begleitgesang zur Kommunion.

Das Repertoire des Gregorianischen Chorals kennt diese Differenzierungen, wenngleich es in einigen Punkten professionalitätslastig ist. In der Praxis und in der Gestaltungskunst muss diese Differenzierung Berücksichtigung finden. Wenn dies aber geschieht, dann eignet sich die Gregorianik durchaus sowohl zur Realisierung der elementaren und elementar-einfachen gesanglichen Artikulationen der Liturgie bis hin zu den künstlerisch anspruchsvollen Gesangselementen, in denen die Gemeinde durch das Hören und Miterleben von Gesangkunst dem inneren Glaubenssinn der Liturgie und ihrer Gotteskommunikation auf die Spur kommt. Denn der Gesang eröffnet der feiernden Gemeinde eine für die Liturgie notwendige Form symbolischer Erfahrung, die den Eintritt in die Welt der biblisch bezeugten Heilsgestalten ermöglicht und die innerste Sphäre des lebendigen Menschen, des ‚homo vivens‘ in der Gegenwart Gottes berührt.

5. *Worin liegt der Sinn-Überschuss und das Inspirationspotential des Gregorianischen Chorals im Kontext muttersprachlicher Liturgie?*

Der „Kangleib“⁶ des Wortes – ein Begriff, der im Zusammenhang mit der spirituellen Tiefendimension des Gregorianischen Chorals von Godehart Joppich geprägt worden ist – ist das Hauptmedium liturgischer Kommunikation, nicht das Wort in seiner rein geistigen oder geschriebenen Gestalt. Wenn seine Klanggestalten zu wenig Aufmerksamkeit erfahren oder museal werden, verlieren die Kirchen eine Hauptmöglichkeit der gemeinschaftlichen

⁶ Vgl. Gerhards (1992).

Gottes-Erinnerung, der symbolischen Präsentation ihrer Gottverbundenheit und jener liturgischen Erwartungskunst, die in der Lage ist, die Tiefen der Herzen zu erreichen und zu verwandeln.

Die Liturgie ist daher zentraler Ort kollektiver „Poetisierung der Welt“⁷ mittels der Inspiration göttlicher Weisheit, die den Kirchen aus der Bibel und aus dem Lebenszeugnis gläubiger Existenz entgegentritt. Durch die singende Teilnahme an solcher Poesie kann und soll ausdrücklich werden, welche ungeahnten Möglichkeiten an Leben und Zukunft Gott uns durch seinen Geist zuspielt. Je mehr die liturgischen Gesänge wahrhaftiges Lebens- und Gebetszeugnis der feiernden Gemeinde werden, desto stärker wird in ihnen die Herrlichkeit Gottes vernehmbar werden. Der jüdische Religionsphilosoph Abraham Josua Heschel sagte einmal: „Es ist Aufgabe des Menschen, zu enthüllen, was verborgen ist, Stimme der Herrlichkeit zu sein, ihr Schweigen zu singen, gleichsam auszusprechen, was im Herzen der Dinge ruht. Die Herrlichkeit ist da – unsichtbar und schweigend. Der Mensch ist die Stimme; seine Pflicht ist es, Lied zu sein. Der Kosmos ist eine Gemeinde, die einen Kantor braucht. [. . .] Es ist der Mensch, der Kantor des Universums ist und in dessen Leben das Geheimnis des kosmischen Geistes enthüllt wird. Singen heißt: fühlen und bestätigen, dass der Geist eine Realität und die Herrlichkeit gegenwärtig ist.“⁸

Die spirituelle Vitalität des Menschen – sei er tiefgläubig oder religiös auf einem noch ungewissen Weg des Suchens – hängt heute eng mit seiner emotionalen Empfindsamkeit, mit Gefühlen und inneren Regungen, sowie mit dem ethischen Anspruch zusammen, der sich in religiösen und spirituellen Impulsen kundtut. Um das religiöse und spirituelle Potential des Gregorianischen Chorals oder der Liturgie insgesamt heute zu ermessen, kommt man nicht um die Frage herum, welches Ethos und welche emotionalen Qualitäten sie verkörpern, und ob darin ein Sinn-Überschuss und ein Inspirationspotential für Humanität und Glaube zu entdecken ist.

Nun ist gegen eine lange Auslegungstradition zu sagen, dass der Gregorianische Choral, wenn man seine historisch erreichbaren aufführungspraktischen und musikästhetischen Merkmale ernst nimmt, und das heißt, wenn man ihn nach den Erkenntnissen der Gregorianischen Semiologie praktiziert, alles andere als emotionslos oder objektiv-distanziert ist. Ganz im Gegenteil: die in den vertonten Texten verborgene Dynamik, Dramatik und oft auch tiefgreifend sich zeigende Gefühls- oder Herzensdimension wird durch die Rhythmik und Melodik der Gesänge zum Klingen gebracht, sodass sie über das Medium der Musik wiederum Herz und Emotion der je Singenden und Hörenden erreicht.

Wir haben es hier mit einer faszinierenden Klangwelt zu tun, in der die emotionale Dichte der puren menschlichen Stimme und zugleich die textliche und formale Stabilität der einzelnen Komposition aufs engste zusammenwirken. Spirituell-theologisch übersetzt könnte man sagen: Hier manifestiert sich das Feststehen im Bekenntnis, d. h. ein unerschütterlicher Glaubens- und Hoffnungssinn zusammen mit einer emotional dichten Dynamik an gläubiger, geistlicher Herzensregung auf einzigartige Weise. Das macht m. E. die Gregorianik so unverkennbar, so unverwechselbar, und begründet ihr spirituelles Tiefenpotential über die

⁷ Vgl. Bohren (1975).

⁸ Heschel (1985) 196. Dass dies die Überzeugung eines jüdischen Gelehrten ist, bedeutet keineswegs, dass sie für die christliche Theologie weniger bedeutsam sei, im Gegenteil. An dieser Stelle ist auch auf theologische und anthropologische Entwürfe zur Bedeutung des liturgischen Singens hinzuweisen, die im Zusammenhang mit der Liturgiereform des Zweiten Vatikanums entstanden sind; vgl. Harnoncourt (1983); vgl. die auch andere Autoren (Joseph Gelineau, Albert Gerhards) berücksichtigende Darstellung bei Willa (2005) 43–56.

Epochen hinweg. Die Tatsache, dass sie in ihren textlichen und ästhetischen Bezügen durch und durch biblisch-liturgisch verankert ist, macht sie überdies zu Recht zu einer bleibend gültigen Orientierungsmarke liturgischer Ästhetik.

Es gehört zu den Gewissensfragen für die Würde und Schönheit der Liturgie, ob wir in ihr jene Geistesgegenwart pflegen, die uns Gott durch seinen Heiligen Geist zuschickt, und ob wir diese Geistesgegenwart mit Verstand und Herz, mit leidenschaftlicher Nüchternheit zu ergreifen wissen. Emotional darf und soll Liturgie dort sein, wo der Glaube dank seiner Nüchternheit im Innersten ergriffen macht – ergriffen von den Höhen und Tiefen menschlichen Lebens. Derselbe Geist, der die Kirche in alle Wahrheit einführt, ist es, der die Herzen der Gläubigen empfänglich macht für Dankbarkeit und Freude, für Hoffnung und Vertrauen, für Klage und Widerstand, für leidenschaftliches Engagement in den Spuren des Liebesgebotes. Wo die Emotion Gottes in der Lebensfigur Jesu Christi mit seinem Geist der Wahrheit zusammengeht, ist der Ort einer emotional expressiven Liturgie. Gregorianik kann zum exzeptionellen Ausdruck dieser geistlich orientierten Emotionalität werden.

Es gibt zudem eine Facette liturgischer Feierkunst, die nicht nur der äußeren Schönheit, sondern auch der Würde der Liturgie und ihrem diakonischen Anspruch dient. Ethisches Gutsein ohne ästhetische Unterbrechung führt leicht in einen unchristlichen Moralismus. Erst die Verheißungsbilder und -klänge dessen, was nicht darstellbar und im Augenblick nicht erreichbar ist, erhalten in uns die Glut der Hoffnung und nähren die Kräfte des Handelns. Die Liturgie entspricht dem, wenn sie den ethischen Imperativ des biblischen Liebesgebotes und die konkreten Schritte christlicher Diakonie zusammen mit der ihr eigenen ästhetischen Schau zur Sprache und ins Gebet bringt, also innerlich verbunden mit der Erinnerung und der Vorauserfahrung jener Gestalten, Bilder und Verheißungen, die der Glaube uns durch Poesie, Kunst und Musik schenkt. Auch diesen Qualitäten vermag die Gregorianik einen überzeugenden Klangraum zu verschaffen. Sie ist so gesehen auch heute und morgen eine vitale und zeitgemäße Kommunikationsform des liturgischen Mysteriums, deren Hoffnungs- und Sinnüberschuss nicht nur im Blick auf innerliturgische Traditions- und Einheitsmerkmale bedeutsam ist, sondern auch hinsichtlich existentieller religiöser Fragen und Bedürfnisse vieler Menschen im Raum der Kirche und darüber hinaus.

6. Wie werden wir in Zukunft das Pascha-Mysterium liturgisch zum Klingen bringen?

Die Pflege und kreative Weiterentwicklung der Traditionsspur Gregorianik kann und wird einen bedeutenden Beitrag dazu leisten, dass die Zukunft christlicher Liturgie vital, geisterfüllt, evangeliumsgemäß und im Paschamysterium verwurzelt ist. Für die Angemessenheit des liturgischen Singens ist freilich in jedem konkreten Fall die Frage der Auswahl, des Könnens und der sachgerechten Integration in den liturgischen Gesamtkontext zu lösen. So sind etwa die inneren Sinnbezüge der römisch-katholischen Messliturgie von einem starken Geflecht biblischer Motive und Texte gekennzeichnet, mittels derer der Gottesdienst eines Tages oder einer Festzeit in der Tiefe biblischer Spiritualität verankert und mit den übrigen Ausdrucksgestalten der Feier in dichter Weise verschränkt wird. Das gregorianische Repertoire der Introitus-, Gradual-, Offertoriums-, Alleluia-/Tractus- und Communiogesänge repräsentiert dieses Geflecht auf der Ebene der wechselnden Gesangsteile der Messliturgie in idealtypischer Weise.

Versucht man, die damit vorgegebenen Kohärenzmuster heute zu realisieren, dann wird man in einer differenzierten Abwägung musikalischer, inhaltlicher und formaler Fragen für

jede Feier eine je eigene Lösung zu suchen haben, die sich – um der notwendigen Vitalität des Gottesdienstes willen – weder vom normierten Text bzw. seiner Übersetzung, noch von der formalen Anlage der Propriumsstücke des *Gregorianischen Choral*s beherrschen lässt.

Um dieses dichte Geflecht biblischer Bezüge und Motive in der Gemeindeliturgie nicht nur äußerlich, sondern in ihrem existentiellen und transzendierenden Potential zum Klingen zu bringen, ist mehr denn je umsichtige Übersetzungsarbeit, Kreativität und Aufmerksamkeit gefordert. Erfahrungen der letzten Jahrzehnte zeigen, dass herkömmliche Psalmodierweisen und mehr oder weniger direkte Übernahmen bzw. Übersetzungsversuche gregorianischer Propriumsgesänge in den meisten Gemeinden keine großen Resonanzen auszulösen vermögen. Dieser Spielart einer *deutschen Gregorianik* ist keine Breitenwirkung beschieden. Es gibt allerdings einzelne Beispiele eines für die Gemeinde leichter zugänglichen und in spirituelle Tiefe führenden Psalmengesanges. Charakteristisch dafür ist bezeichnenderweise die Kombination von leicht singbaren Gemeindeteilen (Kehrverse, kurze auswendig singbare Rufe, kleine mehrstimmige Stücke u. Ä.) und anspruchsvollerem Solo- bzw. Schola- oder Chor-Gesang.⁹

Schluss

Bei allen musikalischen Gestaltungsfragen der Liturgie sind gegenwärtig scharfe Kontraste in Stil und Form denkbar und möglich. In jeder Hinsicht ist aber die gregorianische Überlieferungsspur und die gesungene Gregorianik auch heute und morgen bedeutsam:

- Sie ist exzeptioneller Ausdruck des Mysteriums der menschlichen Stimme in ihrer biblisch-religiösen Artikulations- und Offenbarungskraft.
- Sie gibt uns das spirituelle und musikalische Material zur Hand, an dem wir uns heute abarbeiten und weiterentwickeln können, wenn wir religiösen Glaubensausdruck im Kontext der liturgischen Aktualisierung unseres Gottesbezugs suchen und neu kreieren.

Die (geistliche) Musik des Abendlandes hängt substantiell an dieser Spur, selbst dort, wo ihre Klanggestalten bewusst transformiert oder durchkreuzt werden.

Literaturverzeichnis

- Bohren, Rudolf, 1975: *Daß Gott schön werde. Praktische Theologie als theologische Ästhetik*. München: Chr. Kaiser, 232.
- Bretschneider, Wolfgang, 2004: „Urgestein des Glaubens – unablässige Brandung der Hoffnung“. Psalmen im Gottesdienst. In: Irene Mildenerberger / Wolfgang Ratzmann (Hrsg.), *Klage – Lob – Verkündigung. Gottesdienstliche Musik in einer pluralen Kultur*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 187–200.
- Gerhards, Albert, 1992: Der Kangleib von Gottes Wort. Zur Lautgestalt des Bibelwortes im Gottesdienst. In: *Gottesdienst* 26, 169–171.

⁹ Exemplarisch seien Psalmenvertonungen aus der Schule von Huub Oosterhuis, aus der Brüdergemeinschaft von Taizé, von Heinz Martin Lonquich (Köln) oder der „Grazer Psalter“ von Wolfgang Reisinger genannt. Vgl. die Hinweise bei Bretschneider (2004) bes. 192–198. Vgl. auch Joppich / Reich / Sell (1998).

- Harnoncourt, Philipp, 1983: „So sie's nicht singen, so glauben sie's nicht“. Singen im Gottesdienst: Ausdruck des Glaubens oder liturgische Zumutung? In: Hans-Jakob Becker / Rainer Kaczynski (Hrsg.), *Liturgie und Dichtung*. Bd. 2. St. Ottilien: EOS, 139–172.
- Heschel, Abraham J., 1985: *Die ungesicherte Freiheit. Essays zur menschlichen Existenz*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verl.
- Johannes Paul II., 2003: *Chirograph (Handschriften) zum 100. Jahrestag der Veröffentlichung des motu proprio „Tra le Sollecitudini“ über die Kirchenmusik*. Rom (in deutscher Fassung publ. in: *Singende Kirche* 51 [2004] 16–19).
- Joppich, Godehard / Christa Reich / Johannes Sell (Hrsg.), 1998: *Preisungen. Psalmen mit Antwortrufen*. Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag.
- Klöckener, Martin (Hrsg.), 2001: *Dokumente zur Erneuerung der Liturgie*. Bd. 3. Fribourg: Butzon & Bercker.
- Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung, 2001: *Liturgiam authenticam. Der Gebrauch der Volkssprachen bei der Herausgabe der Bücher der römischen Liturgie*. Fünfte Instruktion ‚zur ordnungsgemäßen Ausführung der Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie‘ (Zu Art. 36 der Konstitution), lateinisch-deutsch hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 154).
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), 2005: *Musik im Kirchenraum außerhalb der Liturgie*. Bonn (Arbeitshilfen 194).
- Praßl, Franz Karl, 2004: Rückschau und Ausblick. In: *Singende Kirche* 51, 13–15.
- Praßl, Franz Karl, 2007: Gregorianik in der heutigen Liturgie – Ideal und Wirklichkeit. Versuch einer vorläufigen Bilanz. In: Martin Hobi (Hrsg.), *Im Klangraum der Kirche. Aspekte – Positionen – Positionierungen in Kirchenmusik und Liturgie*. Luzern: Chronos.
- Willa, Josef-Anton, 2005: *Singen als liturgisches Geschehen*. Regensburg: Pustet (Studien zur Pastoralliturgie 18).

Thomas Daniel Schlee, Wien

Die Stellung Olivier Messiaens in der geistlichen Musik des 20. Jahrhunderts

Es ist keine Frage: Die Stellung Olivier Messiaens in der geistlichen Musik des 20. Jahrhunderts, ja in der so reichen und schönen Geschichte der geistlichen Musik überhaupt, ist eine besondere. Sie ist in zweierlei Hinsicht ganz und gar außergewöhnlich: zum einen aufgrund ihrer rein künstlerischen Qualität, zum anderen aufgrund der Position, die ihr Schöpfer für sie in der Gesellschaft mit Nachdruck gewählt hat. Es gibt bei Messiaen freilich auch eine Verbindung, eine Art wechselseitiger Durchdringung dieser beiden Aspekte.

Über die Bedeutung Messiaens als einer der führenden Komponisten der jüngsten Vergangenheit ist schon viel, auch viel Substantielles, gesagt und geschrieben worden. Aber man kann über einen solchen Künstler und sein Werk wohl nie *genug* gesagt haben. Dennoch: Es geht hier nicht um eine weitere, zwangsläufig kursorische Darstellung jener Elemente von Messiaens ausgeprägtem Personalstil, dessen Innovationspotential der Musik ab den 30er-Jahren wesentliche Impulse gegeben hat. Messiaen war ein früh *erkanntes* (wenngleich aus wechselnden Motivationen bis ins hohe Alter auch angefeindetes) Genie, nie jedoch ein *verkanntes*. Und er, dessen persönliche Ausstrahlung die eines uneigennützigsten, sanften, bescheidenen, ja: kindlich-naiven (wenngleich hochgebildeten) Mannes war, er selbst war sich der Besonderheit und der Bedeutung seiner Musik durchaus bewußt:

1935, als erst 27-Jähriger, gab Messiaen seinem Orgelzyklus „La Nativité du Seigneur“ ein zweiseitiges Vorwort bei, das einen Abriß der konstituierenden Elemente seiner musikalischen Sprache auf ihrem damaligen Stand enthält. 1942 erschien sein meisterliches „Quartett für das Ende der Zeit“ („Quatuor pour la fin du temps“), wiederum mit einem recht ausführlichen Eigenkommentar, gegliedert in Betrachtungen des geistigen Gehaltes und Aufbaus des Werkes sowie in eine „Kleine Theorie meiner rhythmischen Sprache“. Zwei Jahre später publizierte Messiaen seine 1942 verfaßte, zweibändige „Technique de mon langage musical“ („Technik meiner musikalischen Sprache“). Man vergegenwärtige sich, daß hier ein erst 35-Jähriger gleichsam die Schatztruhe seiner Stilelemente öffnet. Das ist typisch für die Arbeitsweise des Komponisten, der schon in den 20-er Jahren, also noch als Schüler am Pariser Konservatorium, die Taschen seiner Anzüge mit Zetteln gefüllt hatte, auf denen er bewährte Bausteine seiner Klangerkundungen festgehalten hatte. „Bewährt“ ist bei Messiaen gleichbedeutend mit *ausgehört* und *vom Ohr für gut befunden*.

Aber es bleibt erstaunlich, wie früh und mit welcher Überzeugung Messiaen sein Vokabular der Mitwelt als vorbildhaft mitgeteilt hat. Schon 1939 entstanden, aber wohl wegen des Zweiten Weltkrieges und seiner erst nach seiner Rückkehr aus der Kriegsgefangenschaft erfolgten, durchaus kontroversiell aufgenommenen Ernennung zum Professor für Harmonielehre am Pariser Konservatorium erst 1951 publiziert, sind schließlich seine „Vingt Leçons d’Harmonie“ zu nennen: modellhafte, drei- bis fünfstimmige Harmonisierungs-Ausarbeitungen eigener Melodien oder Bässe nach historischen Mustern, von Monteverdi über Bach, Mozart, Schumann bis Chabrier, Debussy und Ravel. Es handelt sich also um ein Kompendium, das den Anspruch der Erarbeitung wesentlicher Stile auf höchstem Niveau an jene Studenten stellt, die sich dieses Lehrwerkes bedienen. Das Überraschende dabei ist die zwanzigste, die abschließende Lektion im vierstimmigen Satz, mit der gewis-

sermaßen die zeitgenössische Ebene erreicht ist. Messiaen charakterisiert diese Lektion selbst wie folgt: „geschrieben in einem sehr speziellen Stil, der sich ein wenig den Hindu-Melodien annähert.“ Organisten werden sofort die Verwandtschaft zu zwei Sätzen aus dem (ebenfalls 1939 entstandenen) Zyklus „Les corps glorieux“ feststellen: „L'Ange aux parfums“ und „Force et agilité des corps glorieux“. Diese melodische Kontur findet sich übrigens auch zu Beginn des sechsten Satzes („Danse de la fureur, pour les sept trompettes“) aus dem „Quartett für das Ende der Zeit“ – es handelt sich also um verschiedene Ausformungen eines jener „Sammelstücke“, die Messiaen schon als junger Mann bei sich getragen hatte.

Weshalb dieser Exkurs? Weil wir uns darüber klar sein sollen, daß Messiaen das Potential, die Fülle und Dichte seiner Musik richtig und keineswegs überheblich eingeschätzt hat. „La Nativité du Seigneur“ hat nach ihrer Uraufführung am 27. Februar 1936 in Messiaens Pariser Kirche La Trinité durch Daniel-Lesur, Jean Langlais und Jean-Jacques Grunenwald unmittelbar eine enorme Auswirkung auf die Orgelmusik gehabt. Man vergleiche nur die Werke, die danach von den Kollegen Messiaens – wie eben Langlais oder Grunenwald – komponiert wurden. Und die Strahlkraft jenes Stiles samt all seiner harmonischen, rhythmischen wie klanglichen Reichtümer ist bis heute ungebrochen. Unzählige Orgelimprovisationen, die wir heute hören, wären ohne „La Nativité du Seigneur“ unvorstellbar – kurz: Es gäbe sie *so* nicht.

Messiaen hat der Musik ab den späten 20er-Jahren (denn schon sein erstes Orgelwerk „Le banquet céleste“ aus dem Jahre 1928 enthält bis dahin Ungehörtes!) eine unschätzbare Fülle an neuem Material erschlossen und wir sind auch heute beileibe noch nicht soweit, alle seine Möglichkeiten für uns ausgelotet zu haben.

Doch – und damit bin ich beim zweiten, entscheidenden Aspekt meiner Betrachtungen angelangt – müssen wir uns folgende Frage stellen: In welchen Bereichen der Musik hat Messiaens Œuvre wirklich *ausschlaggebende* Bedeutung, und zwar gleichermaßen in stilistischer wie inhaltlicher Weise? In der allgemeinen Musikgeschichte ist Messiaens Rang unbestreitbar und unbestritten; die Präsenz seiner Werke beweist es täglich. Aber wie steht es mit ihrem Verhältnis zur geistlichen Musik des 20. Jahrhunderts? Hier müssen wir überrascht feststellen, daß dieses Verhältnis ohne weiterführende Reflexionen kaum klar zu definieren ist.

Gerne möchte ich darauf verzichten, eine unter anderen auch von mir mitgetragene Polemik über den Zustand der geistlichen Musik des vergangenen Jahrhunderts zu wiederholen (wobei ich mich naturgemäß hauptsächlich auf den katholischen Bereich beziehe). Immerhin aber darf erneut festgehalten werden, daß sich – wohl auch aufgrund tiefgreifender Umwälzungen in den ehemals christlichen Gesellschaften – die geistliche Musik im 20. Jahrhundert nur in Ausnahmefällen als wesentlich erweist: weder hinsichtlich ihres rein künstlerischen Wertes, noch hinsichtlich ihrer Einbindung in das spirituelle Dasein, insbesondere in die Liturgie. Natürlich gibt es tief berührende Werke geistlichen Inhalts aus der jüngeren Vergangenheit – etwa von Strawinsky, Britten, Poulenc oder Frank Martin, in der Gegenwart von Pärt oder Tavener –, aber sie nehmen im Corpus der bedeutenden Musik des 20. Jahrhunderts einen deutlich geringeren Raum ein als vergleichbare Werke in den Jahrhunderten zuvor.

Insofern könnte man davon sprechen, daß die Werke eines so restlos und kirchentreu gläubigen Musikers wie Olivier Messiaen aufgrund des seltenen Glücksfalles, daß er zugleich ein Komponist ersten Ranges war, gewissermaßen Alpha und Omega der geistlichen Musik des 20. Jahrhunderts bedeuten. Jedoch müssen wir an diesem Punkte innehal-

ten. Was ist mit „geistlicher Musik“ gemeint? Man ist versucht, den Begriff zunächst zu stark einzugrenzen, indem man vornehmlich an Musik zum sakralen, eigentlich *liturgischen* Gebrauch denkt (auf dieses Attribut wird allerdings noch zurückzukommen sein).

Da wir uns mit Messiaen beschäftigen, ist es naheliegend, sich in der Folge seinen eigenen Überlegungen zu diesen Kategorien zuzuwenden. Er hat diese in seiner am 4. Dezember 1977 gehaltenen „Conférence de Notre-Dame“ so formuliert:

„La musique peut s'adapter au sacré de plusieurs façons. Il y a d'abord *la musique liturgique*, qui suit la structure de l'Office et n'a sa signification que pendant l'Office. Ensuite vient *la musique religieuse* – et ce terme couvre un vaste champ d'époques et de pays divers, d'esthétiques diverses. Enfin, il y a la percée vers l'au-delà, vers l'invisible et l'indicible, qui peut se faire à l'aide du *son-couleur*, et se résume dans la sensation d'*éblouissement*.“

(„Die Musik kann sich mit dem Sakralen in verschiedener Weise verbinden. Zunächst gibt es die *liturgische Musik*, die der Struktur der liturgischen Feier folgt und nur während dieser ihre Bedeutung innehat. Dann folgt die *religiöse Musik* – und dieser Begriff deckt ein weites Feld verschiedener Epochen, Länder und ästhetischer Positionen ab. Schließlich gibt es jene Öffnung hin zum Jenseits, zum Unsichtbaren und Unsagbaren, die sich aus dem *Farbklang* ergeben kann und die in der Erfahrung des *Geblendetseins* zusammenfassend ausgedrückt erscheint.“)

Diese Kategorisierung durch Messiaen ist ebenso überraschend wie sie für den Komponisten charakteristisch und somit auch für sein eigenes Schaffen erhellend ist. Messiaen ordnet das Sujet in drei Stufen: Von der liturgischen Musik, die er extrem eingrenzt, scheinen die Kategorien in ihrem künstlerischen, ja sogar geistigen Gehalt beziehungsweise in ihrer *Wirkung* aufzusteigen, und auch ihre (symbolische) „Grundfläche“ scheint immer größer zu werden: vom reinen Gregorianischen Choral (der ja eine historisch abgeschlossene, also eng begrenzte Gattung darstellt) über die sehr weit gefaßte zweite Stufe der „religiösen Musik“ bis zur als zunächst undefinierten, also unendlich großen, letzten und höchsten Stufe des Farbklanges respektive des Geblendetseins.

Doch worum geht es auf dieser letzten Stufe, auf jener obersten Kategorie? Unumwunden um Messiaen selbst und das für sein Sensorium wichtigste Phänomen seiner Musik, nämlich die Durchlässigkeit zwischen Klang und innerlich geschauter Farbe. Es wäre skandalös, hätte Messiaen in seiner „Conférence de Notre-Dame“ nachzuweisen versucht, allein er habe die höchste Stufe sakraler Musik erreicht. Es wäre nämlich dann die dritte die kleinste Stufe, bestimmt und gangbar nur für einen. Dies trifft natürlich nicht zu, ebensowenig wie Messiaen mit seinen drei Kategorien eine Werteskala verbunden hat; viel zu innig war hierfür seine Liebe zum Gregorianischen Choral.

Wenden wir uns also den ausführlichen Darstellungen der Kategorien zu, wie sie in der „Conférence de Notre-Dame“ zu finden sind:

Messiaen insistiert, er formuliert dort in frappierender Eindeutigkeit:

„Il n'y en a qu'une: *le plain-chant*. Seul, le plain-chant possède à la fois la pureté, la joie, la légèreté nécessaires à l'envol de l'âme vers la Vérité. Malheureusement [...] le plain-chant est mal connu. Il est mal connu surtout parce qu'il est mal chanté.“ („Es gibt nur eine liturgische Musik: *den Gregorianischen Choral*. Nur ihm eignet zugleich die Reinheit, die Freude und die Leichtigkeit, die für den Aufflug der Seele zur Wahrheit vonnöten sind. Leider aber [...] ist der Gregorianische Choral nur unzureichend bekannt. Das ist er vor allem deswegen, weil er schlecht gesungen wird.“)

Nach Erörterungen über den Fehler, gregorianische Melodien zu harmonisieren und einer Beschreibung der Neumen (die ja für Messiaens Musik oftmals als Inspirationsquelle gedient haben) fügt er liebevoll-poetisch hinzu:

„L'invisible s'avance avec des pieds légers, qui ne touchent pas les herbes, et n'inclinent pas les fleurs, comme ceux des ressuscités de Fra Angelico . . . Ajoutons que cette délicatesse du plain-chant ne peut se manifester que dans la vitesse et la joie. Si l'on chantait le plain-chant avec l'allégresse et la rapidité qu'il comporte, on l'aimerait tellement qu'on ne pourrait plus s'en passer.“

(„Das Unsichtbare [denken wir an die hohe Bedeutung dieses Begriffes, wie sie der Komponist etwa in seiner „Messe de la Pentecôte“ gebraucht hat!] schreitet auf leichten Füßen voran, die das Gras nicht berühren und die Blumen nicht knicken, wie die der Auferstandenen auf den Bildern des Fra Angelico . . . Ergänzen wir, daß jene Zartheit des Gregorianischen Choral sich nur in rascher Bewegung und in Freude zu äußern vermag. Sänge man die gregorianischen Melodien mit jenem Jubel und im Tempo, das ihnen zukommt, man liebe sie derart, daß man nicht mehr auf sie verzichten wollte.“)

Welch schöne, weil liebende Parteinahme für den Gregorianischen Choral! Und nehmen wir zur Kenntnis, daß sie zugleich eine unzweideutige Stellungnahme zu den von Messiaen bedauerten Veränderungen und Banalisierungen der musikalischen Gestaltung von Liturgie enthält.

Zusammenfassend kann gesagt werden, daß Messiaen im Gregorianischen Choral eine ideale, vollkommene Verschmelzung von kostbarer Musik und spirituellem Inhalt sah, wodurch er für die Liturgie unersetzlich und unverzichtbar ist und bleibt. Ein weiterer Aspekt bleibt in der „Conférence de Notre-Dame“ unausgesprochen, doch ich weiß aus persönlichen Äußerungen des Komponisten, daß auch er für ihn von Bedeutung war: die Anonymität. Beim Gregorianischen Choral spielt die Autorenschaft keine Rolle. Eine gewisse Objektivität ist am ehesten geeignet, die Wahrheiten des Glaubens und seine Mysterien auszudrücken. Ich werde auf diesen Aspekt noch zurückkommen.

Welchen Gebrauch hat Messiaen in seinem Œuvre von gregorianischen Themen gemacht? In seinem Frühwerk nur in sehr diskreter Weise und ausgesprochen selten: so im ersten Satz („La Vierge et l'Enfant“) aus der „Nativité du Seigneur“, wo das „Puer natus“ in reicher Colorierung nahezu unkenntlich gemacht wird. Dies hat wohl mit der zur Zeit der Entstehung dieses Werkes übermächtigen Präsenz von Charles Tournemires „L'Orgue Mystique“ zu tun. Erst im 1960 komponierten „Verset pour la fête de la Dédicace“ für Orgel wird das Alleluja zum Kirchweihfest ausgiebig zitiert, jedoch mit modifizierten Intervallen. Im Orchesterwerk „Couleurs de la Cité céleste“ (1963) greift Messiaen in einem ähnlichen Verfahren auf das Alleluja des 8. Sonntags nach Pfingsten, auf das Alleluja des 4. Sonntags nach Ostern sowie – erstmals in Originalgestalt – auf das Alleluja zum Fronleichnamfest und wiederum das Alleluja zum Kirchweihfest zurück. Es bleibt dem Spätwerk Messiaens vorbehalten, Zitate gregorianischer Themen (die ja stets auch um ihres inhaltlichen Bezuges willen ihren Platz im musikalischen Gefüge einnehmen) in sozusagen „reiner“ Form zu integrieren: so in den Orgelzyklen „Méditations sur le Mystère de la Sainte Trinité“ (1969) und im „Livre du Saint Sacrement“ (1983/84). Berührend ist hier die bewußte Hereinnahme eines Widerspruches zur in der „Conférence de Notre-Dame“ getätigten und musikhistorisch natürlich zutreffenden, apodiktischen Feststellung, die gregorianischen Themen dürften nicht harmonisiert werden. In den beiden zuletzt genannten Zyklen gibt es Klangoasen, in denen solche Themen sehr wohl – und zwar ganz im Stile von Messiaens liturgischen Improvisationen – modal begleitet werden. Doch hat dies mit der Kraft der Assoziation zu tun, die sich beim Hörer einstellt: Messiaen will an diesen Stellen die intimen Momente des gemeinschaftlichen Glaubensaktes in das theologisch und musikalisch komplexe Gefüge seiner Werke einbeziehen.

Kehren wir zurück zur Aussage Messiaens, es gäbe nur *eine* liturgische Musik – eben den Gregorianischen Choral. Damit ist zugleich klar ausgesprochen, daß wir von Messiaen keine (oder kaum) Beiträge zu dieser ja sonst von vielen hochbedeutenden Komponisten der Vergangenheit bedienten Gattung zu erwarten hatten. 1937 schrieb er seine kleine Motette „O sacrum convivium“ und weigerte sich fortan, weitere, für die Liturgie bestimmte Werke zu komponieren. Seine im Anhang der „Technik meiner musikalischen Sprache“

angeführte Messe für 8 Soprane und 4 Violinen aus dem Jahre 1933 bezeichnete er selbst als „nicht interessant“. Ihr Manuskript ist verschollen und war auch im Nachlaß unauffindbar. Ich beklage diesen Verlust, denn wir hätten so immerhin ein gewiß schönes „Nebenwerk“ dieses großen katholischen Komponisten zur Hand. Kurios ist, daß Messiaen mir während seiner letzten Auslandsreise im Herbst 1991, als er Konzerten im Linzer Brucknerhaus beiwohnte, erzählt hat, er habe diese Messe just für einen in Linz ausgeschriebenen Wettbewerb verfaßt, das Werk sei aber vom damaligen Domkapellmeister (das muß also Franz Xaver Müller gewesen sein) entrüstet als „unbrauchbar“ zurückgewiesen worden ...

Weshalb diese eigenartige Ablehnung Messiaens, sich in eine jahrhundertalte, hehre Tradition liturgischer Komposition einzureihen? Im Buch von Brigitte Massin („Messiaen – une poétique du merveilleux“, Aix-en-Provence 1989) – einem der wichtigsten Zeugnisse über Person und Denken des Komponisten – finden sich folgende Ausführungen:

„Les Salve Regina, les Kyrie eleison, quel intérêt de les mettre encore en musique aujourd'hui, cela a déjà été fait mille fois. Est-ce utile pour un musicien théologien de répéter ces mots. Je me le dis pour moi-même, c'est assez. Je n'ai pas besoin de redire ces prières parce que tout le monde les connaît et les sait pour son propre compte. Mais à l'inverse, la grandeur de la Résurrection, la beauté ineffable de cet instant, voilà ce qu'il faut dire.“

(„Worin soll heute noch das Interesse daran bestehen, ein Salve Regina oder ein Kyrie eleison zu vertonen, da dies schon tausendmal getan wurde? Ist es für einen theologischen Musiker von Nutzen, diese Worte zu wiederholen? Ich sage mir: genug damit. Ich muß diese Gebete nicht erneut aufgreifen, da jeder sie kennt. Was hingegen ausgesprochen werden soll, ist die Erhabenheit der Auferstehung, die ungreifbare Schönheit dieses Augenblicks.“)

Und Messiaen setzt nach, über César Franck:

„Il était croyant et il a voulu laisser une grande œuvre religieuse qui marquerait son temps et il a composé ‚Les Béatitudes‘. C'est raté, complètement raté, en dépit de quelques très beaux passages. C'est un discours inadapté, un langage inadéquat, l'œuvre a considérablement vieilli. Ce n'est pas comme Mozart, son ‚Ave verum‘. [...] Mais tout le monde n'est pas Mozart. Quand on réfléchit à toutes les musiques qui ont été écrites sur des textes liturgiques, le résultat est assez effarant: toutes les messes, sont toutes sur des textes passe-partout: ‚Seigneur ayez pitié de moi‘ et on répète ça une et deux et trois fois! Mais nous le savons bien que nous sommes malheureux et que Dieu doit avoir pitié de nous. C'est tellement évident que nous ne sommes que de pauvres types, nous en sommes déjà bien convaincus, pourquoi le redire? Tandis qu'expliquer aux gens, croyants ou non, ce que c'est que l'Incarnation ou la Transfiguration, c'est quand même beaucoup moins évident ... c'est aussi beaucoup plus beau à travailler, ça demande un véritable effort, une montée vers la gloire!“

(„Er war ein frommer Mann und wollte ein religiöses Werk schreiben, das in seiner Epoche Spuren hinterläßt, die ‚Béatitudes‘. Das Oratorium ist gänzlich mißlungen, trotz einiger ausnehmend schöner Stellen. Die Gedankenfolge ist unpassend, die Sprache inadäquat, das ganze Stück erscheint sehr altmodisch. Nicht so wie Mozarts ‚Ave verum‘. [...] Aber nicht jeder ist Mozart. Denkt man an all die Werke, die über liturgische Texte geschrieben wurden, so ist das Ergebnis recht erschreckend; alle diese Messen über alle diese unspezifischen Texte: ‚Herr, erbarme Dich‘, und das wiederholt man, ein-, zwei-, dreimal! Wir wissen doch, daß wir unglücklich sind und daß Gott sich unser Erbarmen möge. Es ist doch klar, daß wir armselige Gestalten sind, wir sind doch dermaßen davon überzeugt, daß man es nicht noch wiederholen muß. Den Menschen jedoch – seien sie gläubig oder nicht – zu erklären, daß es um die Inkarnation oder die Transfiguration geht, das ist schon weit weniger selbstverständlich ... und es ist auch viel schöner, sich diesen Themen zuzuwenden, es bedarf einer echten Kraftanstrengung, eines Aufstiegs zur Herrlichkeit!“)

Hier sind wir im Kern des Sujets. Wenn Messiaen vom „theologischen Musiker“ spricht, so meint er sich selbst. Es geht ihm im Kontext der üblichen geistlichen Musik in singulärer Weise um die Verkündigung der Glaubenswahrheiten, und dies mit höchst anspruchsvollen, von den Zwängen alltäglicher Praxis freien künstlerischen Mitteln. Mit einem Wort: mit Mitteln auf der Höhe seines künstlerischen Ausdruckswillens. Das Feld, auf dem solches

urbar gemacht werden kann, ist zunächst jenes, das sich auf der zweiten Stufe seiner Kategorien, der der „religiösen Musik“ auftut.

Messiaen notiert hierzu in seiner „Conférence de Notre-Dame“: „Tout art qui essaie d'exprimer le Mystère divin peut être qualifié de religieux.“ („Jegliche Kunst, die versucht, das göttliche Mysterium auszudrücken, kann als religiös bezeichnet werden.“) Von den Malern werden Fra Angelico, Matthias Grünewald, Michelangelo, Tintoretto, Rembrandt und Chagall erwähnt. Dann zählt Messiaen einige der romanischen und gotischen Kathedralen Frankreichs auf, verweist aber ebenso auf japanische Tempel, die ägyptischen Pyramiden und den Tempel von Angkor Wat in Kambodscha. So weit er den Horizont auf musikalischem Gebiet auch absteckt (er reicht von Bach über Mozart und, erstaunlicherweise, Debussy bis zu Ligeti und umfaßt ebenso die für Messiaen wichtigen Orgelkomponisten wie Girolamo Frescobaldi, Nicolas de Grigny, Marcel Dupré und Charles Tournemire), so erscheint dieses Kapitel seltsam rasch ausgesprochen. Hinweisen will ich auf die Nennung auch von Penderecki „Lukas-Passion“, zu welcher Messiaen in Wahrheit ein ambivalentes Verhältnis hatte. „Er glaubt nicht daran“, meinte er, als er im Kompositionsunterricht dieses Werk analysiert hatte und beim plakativ-fremden E-Dur-Schlußakkord angelangt war. Man vergleiche nur die tiefe Bedeutung und vollkommen natürliche, weil stilimmanente, also glaubhafte Verwendung dieses Klanges in Messiaens eigenen Werken, etwa im Oratorium „La Transfiguration de Notre Seigneur Jésus-Christ“, wo er heilige Erhabenheit ausdrückt.

Kein Wort bis hierher aber zum Platz, den Messiaen seiner Musik zuweist. Die liturgische Musik bezeichnet er als an dem Gregorianischen Choral vorbehalten, den Begriff der religiösen Musik faßt er so allgemein, daß er ihm selbst angesichts seines theologischen Anspruches wie hinsichtlich der Erfüllung bestimmter Klangkriterien nicht genügt, nicht genügen kann.

Wir gelangen also, rascher als wir vermeinten, auf die letzte von Messiaen definierte Stufe, den *Farbklang* und das *Geblendetsein*. Es ist bekannt, daß der Komponist schon früh seinen komplexen Akkorden Farben zuordnete, und zwar in sehr vielfältigen und verschiedenartig strukturierten Schattierungen (siehe dazu den letzten Band seines gewaltigen „Traité de Rythme, de Couleur, et d'Ornithologie“, die Summa seiner Materialsammlung, an der Messiaen von 1949 bis zu seinem Tode gearbeitet hat). Es handelt sich hierbei nicht um „normale“ Synästhesie, sondern um eine intellektuelle Verbindung von akustischen Schwingungskomplexen und Farbschwingungs-Vorstellungen. In der „Conférence de Notre-Dame“ weist Messiaen auf die außerordentliche Farbgebung hin, die Matthias Grünewald seiner Darstellung des auferstehenden Christus angedeihen ließ. Er spricht auch von den gotischen Kirchenfenstern, deren Details für das bloße Auge nicht erkennbar sind, die im Betrachter jedoch das Geblendetsein, gewissermaßen eine heilige Überwältigung durch Schönheit, auslösen. Darin folgt er der Lichttheologie des Begründers der gotischen Sakralbauten, Abt Surger von Saint-Denis. Durch diese Überwältigung werde, so Messiaen, unser innerstes, verborgenes, intimstes „Ich“ verwandelt und es gelingt uns, mit einer Wahrheit zu verschmelzen, die höher ist, als wir eine zu erreichen glaubten.

„Admettons a priori que nous sommes tous capables d'être émerveillés, d'être éblouis par ces sons et ces couleurs, et de toucher, par eux, quelque chose de l'au-delà, cela veut dire que tout art sacré [...] doit être d'abord une sorte d'arc-en-ciel de sons et de couleurs.“ („Gehen wir davon aus, daß wir alle imstande sind, verzaubert zu werden, geblendet zu sein von den Klängen und Farben, und mit ihrer Hilfe an etwas Jenseitiges zu rühren. Das bedeutet, daß jegliche sakrale Kunst [...] zuvorderst eine Art Regenbogen aus Klängen und Farben sein muß.“)

Seine „Conférence de Notre-Dame“ beschließt Messiaen mit einer gebetähnlichen Formel: „Dans Ta Musique, nous VERRONS la Musique, dans Ta Lumière, nous ENTEN-

DRONS la Lumière . . .“ („In Deiner Musik werden wir die Musik SEHEN, in Deinem Licht das Licht HÖREN . . .“). Musik ist, wenn sie den Kriterien der Transzendierung der Sinne erfüllt, für ihn also wie ein Schlüssel, der eine Pforte ins Jenseits öffnet. So überrascht es nicht, daß Messiaen in seiner Oper „Saint François d'Assise“ (1975–83), seinem Opus Magnum, den Heiligen mit folgenden Sätzen sterben läßt (den Text hat der Komponist selbst verfaßt): „Seigneur! Musique et Poésie m'ont conduit vers Toi: par image, par symbole, et par défaut de Vérité. Seigneur! Illumine-moi de ta Présence! Délivre-moi, enivre-moi, éblouis-moi pour toujours de ton excès de Vérité . . .“ („Herr! Musik und Dichtung haben mich zu Dir geführt: durch das Bild, das Symbol und den Mangel an Wahrheit. Herr! Erleuchte mich durch Deine Gegenwart! Erlöse mich, berausche mich, blende mich auf immerdar durch Dein Übermaß an Wahrheit . . .“). Hier ist, nicht zufällig, ein Satz des vom Komponisten hochverehrten Thomas von Aquin eingearbeitet („Gott überwältigt uns durch sein Übermaß an Wahrheit.“). Gott ist Fülle an Wahrheit, dennoch vermag das vom Menschen geschaffene Kunstwerk aus seinem Mangel an (absoluter) Wahrheit, ja aus Mangel an Begrifflichkeit, zu Gott zu führen. Die Frage ist nur, wie dieses Kunstwerk beschaffen ist.

Zurück zum Œuvre Messiaens. Etwa die Hälfte seiner Werke ist Glaubensthemen gewidmet, darunter mehrere abendfüllende Kompositionen. Allein dieser Umstand weist auf Messiaens unvergleichliche Stellung in der geistlichen Musik des 20. Jahrhunderts hin. Schon in der Kompositionsklasse von Paul Dukas hat er ein Orchesterwerk vorgelegt, dessen Sujet das Befremden seines Lehrers auslöste, „Le banquet eucharistique“. Einen Ausschnitt daraus – den einzigen, den er für musikalisch brauchbar hielt – hat Messiaen kurz darauf (1928) für Orgel bearbeitet und ihm den Titel „Le banquet céleste“ gegeben. Mit dem 18-sätzigen „Livre du Saint Sacrement“ beschloß Messiaen sein Orgelschaffen, und der Kreis vollendet sich, indem wieder eines der tiefsten Geheimnisse des christlichen Glaubens, die Kommunion, im Zentrum steht. Der zwischen beiden Werken zurückgelegte Weg ist immens: Er führt von einer (für den erst 19-jährigen Knaben unvergleichlich originellen, aber schlichten) Meditation bis zu einem theologisch minutiös gestalteten Gefüge. Die ersten vier Sätze des „Livre du Saint Sacrement“ sind allgemeine Glaubensakte, Momente der Anbetung. Auf diese folgen sieben Sätze, die das Leben Jesu und die Gnaden, die er an verschiedenen Stationen seines irdischen Daseins für uns erwirkt hat, nachzeichnen. Dann treten wir, für die verbleibenden sieben Sätze, in den theologischen Kern ein – in eine wunderbare Abhandlung über die Eucharistie. Da der eigentliche Akt der Kommunion unersetzlich und nicht bloß „symbolisch“ darstellbar ist, greift Messiaen an dieser Stelle des Zyklus zu einem ausschließlich aus Vogelgesängen gebildeten Satz zurück, denn für ihn waren jene Stimmen Ausdruck reiner kreatürlicher Freude über die Schöpfung.

Einen ähnlichen Pfad der Erkenntnis bis hin zum Geblendetsein, bis zur spirituellen Ekstase, beschreitet Messiaen etwa in seinem bereits erwähnten Oratorium „La Transfiguration“, in seinem Orchesterwerk „Des canyons aux étoiles . . .“ (1971–74), in seiner Franziskus-Oper (in der es um die Stadien der Heiligkeit des Franz von Assisi geht) und in seinem letzten vollendeten Orchesterwerk, den „Eclairs sur l'Au-delà . . .“ (1988–91). Die „Eclairs“ sind von Messiaen wohl bewußt als ein Abschied von seinem irdischen Dasein konzipiert worden. Er hat mir erzählt, daß er nächtens aufgewacht sei und vermeinte, wie durch Risse im Himmel ins Jenseits geblickt zu haben. Den ursprünglichen Titel „Déchirures sur l'Au-delà . . .“, der diese surreale Szenerie beschreibt, ließ er dann jedoch fallen, weil er befürchtete, der Begriff der „déchirures“ (Risse) könne mißdeutet werden. Wie nahezu alle Werke Messiaens sind auch die „Eclairs sur l'Au-delà . . .“ von höchster Komplexität. Um seinen

Glauben nicht nur zu bekunden, sondern um dessen Inhalte zum „Sprechen“ zu bringen, wollte Messiaen immer über die ganze Fülle seines Vokabulars verfügen. Theologische Kenntnis, Proklamation des Glaubens und Anspruch des Künstlers führen daher bei ihm in allen Hauptwerken zur Mehrsätzigkeit, wobei die einzelnen Teile diversen inhaltlichen Aspekten ebenso zugeordnet sind wie sie jeweils eine spezifische musikalische Gestaltung aufweisen. Dies ist auch das entscheidende Argument, weshalb Messiaens Zyklen nicht durch die Aufführung von Teilen auseinandergerissen werden sollten. Stil, Form und Inhalt sind bei diesem Komponisten nicht bloßer Kommentar oder individuelle Meditation, sie stehen nicht beliebig „neben“ ihrem Sujet, sie *werden* zu ihm. Das ist auch der Eindruck, den ich vom „Livre du Saint Sacrement“ gewonnen habe: Es will mir scheinen, daß dieses Werk, recht verstanden, nur mehr zwischen dem Komponisten (beziehungsweise seinem Interpreten) und dem Allerheiligsten „stattfindet“. Es ist nicht Hilfsmittel zum Gebet, es ist selbst zum Gebet geworden. Nahezu vergeblich wird man im 20. Jahrhundert andere Beispiele finden, wo Musik diese letzte und höchste Stufe erreicht hat.

Am Ende seiner am 12. November 1985 gehaltenen „Conférence de Kyoto“ faßt Messiaen seine Beschreibung des „Saint François d'Assise“ so zusammen: „Ce qui domine, c'est la Foi. Tout mon opéra est un immense acte de Foi en Dieu.“ („Über allem steht der Glaube. Meine Oper ist insgesamt ein riesiger Glaubensakt.“) Ich ergänze: ein Glaubensakt, der sich nicht nur bei jeder Aufführung vollzieht, sondern für den der Komponist acht Jahre bis zur völligen Erschöpfung gearbeitet hat, tagelang die Reinschrift der gewaltigen Partiturseiten am Boden liegend zu Papier bringend . . . Auch über die außergewöhnliche Entstehung von Messiaens „Quartett für das Ende der Zeit“ ist oft berichtet worden. Es ist im harten Winter 1940/41 in der Kriegsgefangenschaft im schlesischen Görlitz entstanden, allen Entbehrungen zum Trotz. Wenn es sich auch auf die Offenbarung Johannis gründet, überwiegt selbst in diesem Werk die Verheißung des ewigen Friedens und der jenseitigen Schönheit, die Christus uns erworben hat. Welche Größe, welch unerschütterliche Zuversicht!

Zu Beginn seiner „Conférence de Kyoto“ spricht Messiaen dennoch von der „wichtigsten, ernstesten und schrecklichsten Schwierigkeit“, die ihm in seinem Leben begegnet sei: „Je suis croyant, chrétien, et catholique, et je parle de Dieu, des Mystères Divins, et des Mystères du Christ, à des gens qui n'y croient pas, ou qui connaissent mal la religion et la théologie.“ („Ich bin gläubig, christlich, katholisch, und ich spreche von Gott, von den göttlichen Mysterien und den Mysterien Christi zu Menschen, die nicht daran glauben, oder die die Religion und Theologie nur unzureichend kennen.“) Wo Messiaens Musik sich mit Glaubenswahrheiten verbindet, sind die beiden Elemente also nicht zu trennen, ohne den Sinn dieser Werke zu pervertieren. Ich habe vorhin gesagt, Messiaen wolle mit seiner Musik sprechen. Ich muß diese Formulierung präzisieren: Er will reden, zu den Menschen. Es geht hier um eine echte „Missio“. So ist nicht zuletzt auch der von Messiaen in seinem Schaffen zweimal verwendete Begriff der „Liturgie“ zu verstehen, obwohl, wie wir gesehen haben, es sich ja nicht um im engeren Sinne liturgische Werke handeln kann:

Das „Quartett für das Ende der Zeit“ wird von einer „Kristallinen Liturgie“ („Liturgie de cristal“) eröffnet – die klangliche Umsetzung des Lebens, aber auch des Gottvertrauens im winterlichen Gefangenenlager. Deshalb klingt in die zarte, aber doch fahle Musik der tröstliche Gesang eines Vogels herein. 1943/44 entstanden die „Trois petites liturgies de la Présence divine“, eines von Messiaens Hauptwerken, das bei seiner Uraufführung in Paris einen regelrechten Skandal verursacht hat. Drei Aspekte der göttlichen Gegenwart werden hier behandelt: die Gegenwart Gottes in uns („Antienne de la Conversation intérieure“), die Gegenwart Gottes in Gott selbst („Séquence du Verbe, Cantique Divin“) und die Gegen-

wart Gottes in der gesamten Schöpfung („Psalmodie de l'Ubiquité par amour“). „Liturgie“ wird in diesen Werken von Messiaen als ein Glaubensakt *in der Gemeinschaft* verstanden, was mit der Etymologie des Begriffes durchaus im Einklang steht. In diesem Sinne sind fast alle seiner geistlich inspirierten Kompositionen „liturgisch“. Erinnern wir uns daran, was Messiaen über die vorgegebenen, unübersehbar oft vertonten Meßtexte gesagt hat. Er hat, sehr früh übrigens, erkannt, daß „seine Welt“, die Gesellschaft des 20. Jahrhunderts, der überzeugten Verkündigung, der Proklamation des Erhabenen, des Lobpreises Gottes *in der Welt* bedarf. Wo immer die Musik Messiaens gespielt wird, ist diese „Missio“ erfüllt und erhalten diese Werke ihren vollen, vom Komponisten intendierten Sinn.

Zum Abschluß sei auf zwei von Messiaen entwickelte Kompositionstechniken eingegangen, die wiederum ein besonderes Licht auf seine Stellung in der geistlichen Musik seiner (und nicht *nur* seiner) Zeit werfen:

Um seinem Ziel einer theologischen (und eben nicht mystischen) Musik näherzukommen, erdachte Messiaen 1969 für seinen Orgelzyklus der „Méditations sur le Mystère de la Sainte Trinité“ den „langage communicable“, ein Verfahren, um konkrete theologische Aussagen, also Glaubenswahrheiten, mit musikalischen Mitteln auszudrücken. Das System bietet nicht nur Entsprechungen Buchstaben/Noten, sondern es weist auch gewisse syntaktische Mechanismen sowie als Themen erkennbare Gestalten auf, die zentralen Begriffen zugeordnet sind. In den „Méditations“ sind es Lehrsätze aus der „Summa theologiae“ des Thomas von Aquin, die Messiaen solcherart in seine Musik einarbeitet. Es ist kaum verständlich, zu welch albernen Reaktionen der „langage communicable“ vornehmlich bei deutschen Über-Musikschreibern geführt hat. Niemand könne, wurde kritisiert, beim bloßen Hören jene Lehrsätze verstehen, also sei dieses klingende Sprachsystem *just nicht* kommunikationsfähig. Doch darum ging es Messiaen überhaupt nicht. Was er wollte, verweist auf die im Zusammenhang mit dem Gregorianischen Choral bereits angesprochene Anonymität. Messiaen wollte nicht mehr als Einzelner, als Person, behaupten respektive kommentieren. Er wollte die auszudrückende, beim „Namen“ zu nennende Wahrheit gänzlich mit seiner Musik verschmelzen. Er sagte mir einmal: „Wenn alle meine Werke verlorengehen und nur eine Seite mit einem mittels des ‚langage communicable‘ umgesetzten Inhaltes gefunden werden sollte, wird man begreifen, was ich sagen wollte, weshalb ich diese Musik geschrieben habe.“ Auch im Orchesterwerk „Des canyons aux étoiles . . .“ und im „Livre du Saint Sacrement“ machte Messiaen von diesem Verfahren Gebrauch.

Die andere, von Messiaen entwickelte Kompositionstechnik führt uns noch 20 Jahre weiter zurück und, allerdings nur scheinbar, außerhalb der Gefilde der geistlichen Musik. 1949 nämlich entstand sein kurzes Klavierstück „Mode de valeurs et d'intensités“, Teil des Zyklus der „Quatre études de rythme“. Es ist der erste Versuch in der Musikgeschichte, den Begriff der Modalität auf alle Parameter (Tonhöhe samt Oktavlage, Dauer, Lautstärke, Anschlagsart) auszuweiten. Auf diese Weise entsteht, als Grundlage eines Werkes, ein Material, das in sich völlig festgelegt, sozusagen „objektiv“ ist. Die (von Messiaen unvorhergesehene und unbeabsichtigte) Auswirkung dieses Klavierstückes auf die Musikgeschichte war enorm: Mit dem „Mode de valeurs et d'intensités“ setzt die (allerdings sehr kurze) Epoche der seriellen Musik ein. Daß ihr aus der Sicht Messiaens ein Mißverständnis zugrunde liegt, ist charakteristisch – verfährt Messiaen doch in seinem Klavierstück mit dem vorgefertigten Material in völlig freier, spielerisch-leichter Manier. Der „Mode de valeurs et d'intensités“ ist eine Art Scherzo, zumal im Gefüge der anderen drei „Rhythmischen Etüden“ – kein Prokrustes-Bett, wie die Adepten es sich sogleich gezimmert haben. Für unser Thema ist jedoch signifikant, welchen Gebrauch Messiaen fortan von solchen

seriellen Modi gemacht hat. Sie finden sich im Klavierzyklus „Catalogue d'oiseaux“ (1956–58), vor allem aber in seiner Oper und wiederum im „Livre du Saint Sacrement“: im „Saint François d'Assise“ zu Beginn des 7. Bildes, wenn der heilige Franziskus seine Nacht der Seele durchleidet, bevor er das Heiligkeitsmal der Stigmata empfängt. Im 12. Satz des „Livre du Saint Sacrement“ geht es um die auch für die Theologie nicht problemlos in Worte (jedenfalls in Erklärungen) zu fassende Transsubstantiation. In allen angeführten Beispielen streift Messiaen an tiefste Geheimnisse, an das Unnennbare, das Unsagbare, das Unbegreifliche. Dies sind für ihn Augenblicke, wo der Künstler als Individuum zurücktreten muß, weil seine aus der Emotion geborene Sprache nicht ausreicht auszudrücken, worum es geht. Wieder ist es also eine Form der Anonymität, in die sich Messiaen um der Wahrheit willen zurückzieht. Man begreife den Sinn jener rührenden Geste, die einer Reverenz, einer Inklination vor dem Erhabenen gleichkommt.

Ja, Olivier Messiaen ist die zentrale Figur der geistlichen Musik des 20. Jahrhunderts, aber er hat ihr Zentrum, ihre Aufgabe neu definiert. Messiaen hat der geistlichen Musik einen Neuen Namen gegeben.

Andreas Redtenbacher, Klosterneuburg

Berichte und Notizen

aus Liturgie und Liturgiewissenschaft

In memoriam: Hans-Christoph Schmidt-Lauber

Der ehemalige langjährige Inhaber des Lehrstuhls für Praktische Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien, Hans-Christoph Schmidt-Lauber, ist am 25. April 2009 im Alter von 81 Jahren unerwartet verstorben. Schmidt-Lauber, der in Marburg, Tübingen, Heidelberg und Birmingham/GB studiert hatte, war zunächst in Lübeck und Kiel Pfarrer sowie dazwischen zwei Jahre Akademiedirektor in Afrika. Von 1977 bis 1996 wirkte er als Ordinarius für Praktische Theologie in Wien. Er war vor allem Liturgiewissenschaftler und trat in zahlreichen Gremien und Kommissionen, sowie durch gewichtige Publikationen zu vielen Fragen der Liturgie hervor. Zugleich war er Mitarbeiter des umfangreichen Handbuchs der Liturgik. Schmidt-Lauber war besonders für liturgische Fragen der Ökumene offen. Dies schlug sich auch in vielen gemeinsamen Lehrveranstaltungen mit dem katholischen Partnerinstitut für Liturgiewissenschaft in Wien nieder. Der lutherische Bischof Michael Bünker erklärte: „Sein Lebensthema war das Zusammenwachsen der Kirchen in Gottesdienst und Sakramentsfeier. Noch am Tage seines Todes hielt er ein Referat über das Dokument von Lima über Taufe, Eucharistie und Amt, das ihm besonders am Herzen lag. Ökumenische Verbundenheit und spirituelle Tiefe waren ihm ein besonderes Anliegen.“ Die kath. Liturgiewissenschaft verliert mit ihm einen ihrer wichtigsten Gesprächspartner. Wir verneigen uns in Ehrfurcht vor der Person und dem Lebenswerk dieses großen Promotors der Ökumene.

Linzer liturgiewissenschaftliche Exkursion ins Stift Lambach zum Thema Taufe

Vom 13. bis 14. Jan. 2009 fand eine Exkursion der sich in Liturgiewissenschaft Qualifizierenden in das oberösterreichische Benediktinerstift Lambach statt. Die Teilnahme am monastischen Chorgebet und die herzliche Gastfreundschaft der Klostersgemeinschaft bildeten den Rahmen für Fachreferate zum neuen Taufrituale (Aufbau, Unterschied zur Vorgängerversion, theologische Akzente, Lobpreis und Anrufung Gottes über dem Wasser). Die Besichtigung der romanischen Fresken (Thematik: Weihnachtsfestkreis, Hauptbild: Taufe Jesu im Jordan) und einer kleinen Ausstellung zum Thema Taufe (unter anderem ein mittelalterlicher Taufstein, Ritualien etc.) rundete das dichte Programm unter der Leitung von Prof. Ewald Volgger OT ab.

Liturgiewissenschaft im Rahmen einer „Kinder-Uni“

Im Rahmen der Linzer Kinder-Uni, bei der etwa 100 Kinder zwischen 8 und 10 Jahren, drei Vorlesungen und ein Seminar besuchen, bot das Institut für Liturgiewissenschaft der Theol. Privatuniversität Linz am 6. März 2009 eine Vorlesung zum Thema „Wofür brauchen wir beim Gottesdienst Ministrantinnen und Ministranten“. Das Thema, das der Lebenswelt der Kinder entnommen war, bot gute Möglichkeiten, das Verständnis einer gegliederten und „arbeitsteiligen“ Gottesdienstgemeinschaft darzustellen und die Beiträge zu erarbeiten, die jede und jeder zum Gottesdienst beisteuern kann. Eine kleine Modeschau

verschiedener liturgischer Kleidungsmodelle für den Ministrantendienst veranschaulichte das Bekenntnis zu regionaler Vielfalt.

„Dies Orientalis“ in Innsbruck

Dr. Liborius Olaf Lumma veranstaltete am 7. März 2009 in seiner Eigenschaft als Diözesanreferent des *Andreas-Petrus-Werks* gemeinsam mit der Stiftung Pro Oriente einen „Dies Orientalis“ als öffentliche Bildungsveranstaltung zum östlichen Christentum in Geschichte und Gegenwart; den Abschluss bildete eine Göttliche Liturgie in der Innsbrucker Redemptoristenkirche mit der ukrainisch-katholischen Gemeinde Tirol. Referenten bei der mit ca. 60 Interessierten überaus gut besuchten Veranstaltung waren Patrick Gleffe (Innsbruck), Liborius Olaf Lumma (Innsbruck), Johann Marte (Wien), Hanns Sauter (Wien), Aho Shemunkasho (Salzburg) sowie Bischof Manfred Scheuer (Innsbruck). Am 6. März 2010 wird erneut ein „Dies orientalis“ in Innsbruck stattfinden.

Syro-Malabarischer Gottesdienst in Klosterneuburg

Eine Eucharistiefeier im Syro-Malabarischen Ritus fand am Osterdienstag, 14. April 2009 um 18:00 Uhr in der Stiftsbasilika Klosterneuburg statt. Hauptzelebrant war der eben in Wien zum Doktor der Theologie promovierte indische Priester Davis Kalapurakkal aus Kerala, der mit Unterstützung des Chorherrenstiftes an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Wien sein Doktoratsstudium absolvierte. Die 388 Seiten starke und nach dem Urteil von Dekan Dr. Martin Jäggle „außergewöhnliche“ Arbeit liegt bereits im Druck vor.¹

Kardinal Walter Kasper in Wien

Am 23. April 2009 hielt Kardinal Dr. Walter Kasper einen vielbeachteten Gastvortrag zum Thema: „Ost und West im Dialog – aktuelle Themen und gegenwärtiger Stand im Gespräch mit den Kirchen des Ostens“. Der Vortrag fand in Zusammenarbeit mit Pro Oriente statt. Kathpress dokumentierte den Vortrag in zwei Teilen vollständig, zahlreiche andere Medien berichteten ausführlich darüber.

Heiligenkreuzer Tagung „Liturgie und Psyche“

Am 4. Mai 2009 fand an der Päpstlichen Phil.-Theol. Hochschule Heiligenkreuz die Fachtagung „Liturgie und Psyche“ statt. – Vortragende waren: Raphael Bonelli, Hanna Barbara Gerl-Falkovitz, Karl Wallner und Jürg Willi. Als einen der Schwerpunkte behandelte Wallner die Frage der Schönheit des Gottesdienstes im Anschluss an das Liturgieverständnis von Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. Gerl-Falkovitz zeichnete die Liturgie im Sinne Guardinis als „leibhaftes Spiel“ nach. Die beiden Psychotherapeuten Bonelli und Willi befassten sich mit (tiefen-) psychologischen Aspekten des Liturgischen.

Gedenkband und -veranstaltung zum 20. Todestag von Johannes H. Emminghaus

Am 2. September 2009 ist es 20 Jahre her, dass der Gründungsordinarius des Institutes für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Wien, Univ.-Prof. DDr. Johannes H. Emminghaus verstorben ist. Zeit seines Lebens war

¹ Davis Kalapurakkal, *Prayer and catechism. Lord, teach us to pray*. Aloor: Biblia Publications 2009.

er dem Werk Pius Parschs verbunden, kooperierte in seiner Wiener Professorenzeit eng mit dem Stift Klosterneuburg und ist dort auch bestattet. Aus diesem Anlass findet am Freitag, den 11. September 2009 um 18:00 Uhr in Klosterneuburg eine akademische Gedenkfeier statt: neben einem Gedenkgottesdienst mit Generalabt Bernhard Backovsky CanReg und einem Festvortrag von Prof. Reinhard Meßner (Innsbruck) mit dem Thema: „Zum gegenwärtigen Stand der Liturgiewissenschaft“ findet dabei auch die Buchpräsentation des Gedenkbandes statt: Johannes H. Emminghaus, „... aber den Vorrang hat das Leben“. Beiträge zur Liturgiewissenschaft aus 5 Jahrzehnten. Zum 20. Todestag. Hrsg. Rudolf Pacik und Andreas Redtenbacher. Würzburg: Echter-Verlag 2009. Der Besuch der Begräbnisstätte und ein Empfang runden das Programm des Abends ab.

*Zwei Österreicher liturgiewissenschaftlich habilitiert:
Andreas Redtenbacher und Peter Ebenbauer*

Am 25. Nov. 2008 wurde Andreas Redtenbacher (Klosterneuburg-Trier) an der Theol. Fakultät der universitären Hochschule Vallendar habilitiert. Gutachter waren Andreas Heinz und Manfred Probst. Die „interne“ Habilitationsvorlesung und das Kolloquium galten dem Thema: „Was heißt: ars celebrandi? Ein aktuelles Dauerthema der liturgischen Diskussion“, die „öffentliche“ Vorlesung befasste sich mit „Ritendiakonie und authentische Liturgie der Kirche – Gegensatz oder Ergänzung?“. Andreas Redtenbacher übernimmt mit Sommersemester 2009 von Prof. Probst die Pflichtlehrveranstaltungen aus Liturgiewissenschaft in Vallendar. Außerdem wurde er mit 1. Jan. 2009 im Hinblick auf die Pius-Parsch-Forschung zum Ordentlichen Professor für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie an der Phil.-Theol. Hochschule Klosterneuburg ernannt.

Am 4. Februar 2009 fand an der Theologischen Fakultät in Bonn das Habilitationskolloquium des Assistenten des Grazer Instituts für Liturgiewissenschaft, Christliche Kunst und Hymnologie, Dr. Peter Ebenbauer zum Thema: „Klingendes Mysterium. Potentiale und Grenzen zeitgenössischer geistlicher Kunstmusik in der Liturgie“ statt. Der Titel der Habilitationsschrift lautet: „Mehr als ein Gespräch. Zur Dialogik von Gebet und Offenbarung in jüdischer und christlicher Liturgie“. Die Publikation der Habilitationsschrift ist in der Reihe „Studien zu Judentum und Christentum“ (Schöningh-Verlag) geplant. Die Antrittsvorlesung als Privatdozent an der Kath.-Theol. Fakultät in Bonn am 23. Juni 2009 stand ganz im Zeichen aktueller liturgietheologischer Fragen im Dialog zwischen Kirche und Judentum: „Tora-Liturgie und Wort-Gottes-Feier. Neue Impulse für das christlich-jüdische Gespräch“.

Neben seiner Tätigkeit als Vertragsassistent am Grazer liturgiewissenschaftlichen Institut ist Peter Ebenbauer auch Lehrbeauftragter für Liturgik am Institut für Kirchenmusik und Orgel der Kunstuniversität Graz.

Band 2/2008 der „Protokolle zur Liturgie“ erschienen

Bereits im Buchhandel erhältlich ist der 2. Band der neuen Reihe: „Protokolle zur Liturgie. Veröffentlichungen der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg, hgg. von R. Pacik und A. Redtenbacher“. Der reichhaltige Band enthält wieder zwei Abteilungen: 1) Liturgiewissenschaft und 2) Liturgiepastoral, sowie einen Anhang mit Informationen aus der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft. Autoren sind unter anderen: Reinhold Malcherek, Andreas Redtenbacher, Rudolf Pacik, Alfred Ehrensperger, Manfred Probst, Monika Scala, Wolfgang Moser, und Frank Walz.

BUCHBESPRECHUNG

Andreas Heinz, *Liturgie und Frömmigkeit. Beiträge zur Gottesdienst- und Frömmigkeitsgeschichte des (Erz-)Bistums Trier und Luxemburg zwischen Tridentinum und Vatikanum II.* Trier: Klomedica-Verlag 2008 (Geschichte und Kultur des Landes Trier 9).

Andreas Heinz, emeritierter Professor für Liturgiewissenschaft an der Universität Trier und ehem. Hauptschriftleiter des Liturgischen Jahrbuchs, feierte seinen 65. Geburtstag. Bald danach erschien der vorliegende Band, der gesammelte Aufsätze des Jubilars enthält. Sie waren in verschiedenen Zeitschriften und Sammelbänden erstveröffentlicht und daher nicht immer leicht zugänglich. Dieser neue Band bietet in seiner Zusammenstellung einen imponierenden Überblick über das Lebenswerk des renommierten Professors (Gesamtverzeichnis seiner Schriften auf den Seiten 479–490). Die Arbeiten beziehen sich hauptsächlich auf das (Erz-)Bistum Trier und seine Liturgie im Laufe der Geschichte. Heinz befasst sich vor allem mit der

sonst eher stiefmütterlich behandelten nachtridentinischen Gottesdienstentwicklung und konnte zeigen, dass es auch in dieser Zeit ausgeprägte und interessante lokale Eigenständigkeiten gab. Liturgie und Volksfrömmigkeit beeinflussten einander in einer Weise, wie man sie anderswo nicht so leicht finden wird. Es ist daher auch nicht sehr erstaunlich, dass gerade in diesem Raum im 20. Jahrhundert auch die Ideen der Volksliturgie von Pius Parsch auf fruchtbaren Boden fielen. Alle Beiträge des Bandes befassen sich mit einem verhältnismäßig engen geographischen Raum der ehemaligen Erzdiözese Trier, die auch Luxemburg umfasste. Aber es entsteht ein derartig kompaktes Gemälde der Liturgie- und Frömmigkeitsgeschichte durch fünf Jahrhunderte, dass dieser Band weit über seine lokalen Bezüge hinaus Interesse beanspruchen darf. Die reiche Bebilderung und der lebendige Stil des Autors machen das Lesen zu einem Vergnügen.

Floridus Röhrig, Klosterneuburg

Vorwort

Die Herausgabe der Neuauflage der „Feier des kirchlichen Begräbnisses“ nahm die Redaktion des HEILIGEN DIENSTES zum Anlass, ein Themenheft zu redigieren, das sich mit liturgiepastoralen Fragen der Begräbnispraxis befasst. Dabei wird neben der Vorstellung der katholischen Begräbnisfeier – sei es im neuen offiziellen Ritualefaszikel oder im neuen Wiener Manuale – der Blick auch auf die evangelische Bestattungspraxis sowie auf nicht-kirchliche Bestattungsformen gerichtet. Ergänzt werden diese Beiträge durch Erfahrungen mit der Leitung von Begräbnisfeiern durch Laien sowie durch einen Bericht eines Bestattungsunternehmens.

Auch wenn sich anlässlich eines Todesfalles die meisten Menschen nach wie vor eine religiöse Feier wünschen, so bedeutet dies keineswegs, dass die dahinter stehenden Motive immer religiöser Natur, geschweige denn spezifisch christlich, sein müssen. Nicht selten wird in einer Extremsituation psychischer Belastung dankbar auf bereits bestehende Strukturen gesellschaftlich etablierter Einrichtungen zurückgegriffen, die ein allseits bekanntes und akzeptiertes Handlungsschema für einen Todesfall anbieten. Es wäre oft eine heillose Überforderung für den Einzelnen, sich in dieser zeitlich drängenden Situation auch noch um alternative Begräbnisformen umzusehen.

Andererseits deutet die Zunahme an alternativen Bestattungsformen darauf hin, dass die weit verbreitete Entkirchlichung nun auch eine der letzten verbliebenen Monopolstellungen christlicher Konfessionen erreicht hat. Das hier entstehende Marktsegment im Bereich des Bestattungswesens unterscheidet sich nicht grundsätzlich von anderen Märkten, was die Logik von Angebot und Nachfrage betrifft: Es wird nicht nur das angeboten, wonach eine Nachfrage besteht, sondern das Angebot beeinflusst auch die Nachfrage – letztlich auch in dem Sinn, dass die Nachfrage selbst zu einer zu erzeugenden Ware wird, die eine steigernde Nachfrage sichert. Die zunehmende Individualisierung dürfte das Bedürfnis nach individuellen Feierformen zusätzlich verstärken und zu einer weiteren Diversifizierung des Angebots führen.

Die bislang große Akzeptanz kirchlicher Begräbnisfeiern in weiten Teilen der Bevölkerung könnte leicht übersehen lassen, dass die konkret versammelte Feiergemeinde oft sehr heterogen zusammengesetzt ist. Damit ist nicht nur die unterschiedliche Betroffenheit der Beteiligten und ihre Nähe zum Verstorbenen gemeint; eine differenzierter werdende Gesellschaft führt zwangsläufig dazu, dass die sozio-kulturellen Voraussetzungen bei den Anwesenden immer weniger einheitlich ausgeprägt sind. Dieser Umstand ist natürlich nicht nur auf die Begräbnisfeier beschränkt, er trifft auch in eingeschränkterer Form auf die Feiern von Taufe und Trauung zu. Zu diesen Anlässen finden sich mehr oder weniger Betroffene ein, es kommen vielleicht kirchlich Engagierte, Gleichgültige und aus der Kirche Ausgetretene zusammen.

In einem solchen Fall führt nicht der gemeinsame Glaube zu einer Feier zusammen, sondern ein konkreter Anlass, ein Verwandtschaftsverhältnis oder vielleicht auch ein Zufall. Im Gegensatz zur Eucharistiefeier oder zu anderen regelmäßig wiederkehrenden Gottesdiensten haben diese einmaligen Feieranlässe einen für die Anwesenden konkret erkennbaren Grund, einen „Sitz im Leben“ – was nicht heißt, dass damit bereits sämtliche kirchliche Inhalte dieser Feiern tatsächlich bekannt wären oder gar akzeptiert würden. Trotzdem bieten gerade solche einmaligen Feiern an existentiell wichtigen „Knotenpunkten“ individuellen Lebens eine große pastorale Chance, neue Zugänge zum christlichen Glauben zu eröffnen. Oft werden allerdings einseitig die missionarischen Chancen dieser Feiern be-

tont, indem u. a. auf den Umstand hingewiesen wird, dass hier Menschen erreicht werden könnten, die ansonsten kaum in der Kirche anzutreffen sind. Unberücksichtigt bleiben dabei viele pastorale Risiken, die ebenfalls von großer Tragweite sein können. Gerade in sensiblen emotionalen Momenten können gut gemeinte Ratschläge, moralische Belehrungen oder das rubrizistisch-kleinliche Beharren auf bestimmte liturgische Vorschriften unter missionarischem Aspekt kontraproduktiv sein. In solchen Situationen können Verletzungen geschehen, die im Normalfall vielleicht als unpassend oder ärgerlich erscheinen, hier aber zu langfristiger Entfremdung von der Kirche führen können.

Der alte wie der neue kirchliche Begräbnisritus wird im Titel als „Feier“ bezeichnet. Diese Formulierung klingt für manche möglicherweise überraschend: Was sollte man angesichts des Todes schon zu „feiern“ haben? Hier wird der Unterschied zu manchen nichtkirchlichen Bestattungsformen besonders deutlich: Aus christlicher Sicht begeht man nicht nur einen „feierlichen“ Ritus; man hat auch einen Feier-Grund, der Hoffnung über den Tod hinaus gibt – die Auferstehung.

Die Schriftleitung

Jürgen Bärsch, Eichstätt

Innovationen in der „kirchlichen Begräbnisfeier“

Beobachtungen und Hinweise zur zweiten authentischen Ausgabe

Die soeben erschienene Neuausgabe des Rituale-Faszikels „Die kirchliche Begräbnisfeier“ stellt das nun geltende liturgische Buch für die katholische Begräbnisliturgie im deutschen Sprachgebiet dar. Es ist auf dem Hintergrund der drastisch veränderten Voraussetzungen und Bedingungen der Bestattungs- und Trauerkultur entstanden und versucht, sowohl den gewandelten Verhältnissen angemessen und kompetent Rechnung zu tragen, als auch das eigene Profil katholischer Begräbnisfeier markanter und schärfer in Erscheinung treten zu lassen. Deshalb werden hier die besonders hervorstechenden Innovationen des liturgischen Buches vorgestellt und kommentiert. Dazu gehören eine eigene Feierordnung für die Verabschiedung vor einer Kremation wie auch Hilfen und Hinweise für spezielle Sondersituationen (Begleitung, wenn ein kirchliches Begräbnis nicht möglich ist; Feiern nach Großschadensereignissen und Katastrophenfällen; Verabschiedung und Bestattung von tot geborenen Kindern und Fehlgeburten). Darüber hinaus kommen die Veränderungen und Korrekturen zur Sprache, die in der Grundgestalt der Begräbnisfeier zu konstatieren sind.

Nachdem sie schon länger angekündigt war, liegt sie nun endlich vor: die zweite authentische Ausgabe des Rituale-Faszikels „Die kirchliche Begräbnisfeier“.¹ Sie löst jenes liturgische Buch ab², das unter gleichem Titel vor 36 Jahren veröffentlicht worden war und mit dem die konziliaren Vorgaben zur Erneuerung der Totenliturgie (vgl. SC 81–82)³ auf der Grundlage der Editio typica des *Ordo exsequiarum* (1969) für das deutsche Sprachgebiet vollzogen wurden⁴. Zwischen den Ausgaben von 1973 und 2009 liegen Jahrzehnte tiefgreifenden gesellschaftlichen und kulturellen Wandels, der massiv auf die Entwicklungen in der Bestattungs- und Trauerkultur eingewirkt hat. Ebenso stellen sich die geänderten kirchlichen Gegebenheiten als Herausforderungen für Liturgie und Pastoral angesichts des Todes dar. Auch aus diesen Gründen haben Bischofskonferenzen und einzelne Bischöfe in jüngs-

¹ Die kirchliche Begräbnisfeier (2009).

² Die Neuausgabe kann mit dem Erscheinen verwendet werden, ersetzt aber spätestens ab dem 1. Adventssonntag (29. November) 2009 das Vorgängerbuch.

³ Vgl. Bärsch (2003) 63–67.

⁴ Dem definitiven Liturgiebuch ging ein 1966 in deutscher Sprache erschienener *Ordo exsequiarum pro adultis ad experimentum* (vgl. Notitiae 2 [1966] 353; Manuskriptdruck des Liturgischen Instituts Trier 1966) voraus, der in einem vom Apostolischen Stuhl genehmigten, engen zeitlich und räumlich begrenzten Umfang erste Erfahrungen mit dem neuen Begräbnisritus sammeln sollte. Nachdem die Editio typica des *Ordo exsequiarum* 1969 vorlag, erschien die Ordnung des Begräbnisses nach dem neuen Rituale Romanum. Deutsche Studienausgabe, hg. vom Institutum Liturgicum, Salzburg 1970. Sie bestand in einer Übersetzung der römischen Ordnung mit einigen ergänzenden Anmerkungen aus den bereits bestehenden Ritualien. Im Jahre 1972 wurde dann die amtliche deutsche Ausgabe des Rituale-Faszikels „Die kirchliche Begräbnisfeier“ approbiert und konfirmiert und lag dann 1973 vor. Vgl. den Bericht des damaligen Leiters der Arbeitsgruppe zur Erstellung der deutschsprachigen Ausgabe, Hollerweger (1974).

ter Zeit mehrfach Fragen der Begräbniskultur und Trauerpastoral angesprochen, um in diesem bedeutenden Feld kirchlichen Handelns Hilfe und Orientierung zu geben.⁵

Dabei wurde allerdings immer klarer, dass theologische und pastorale Hinweise allein nicht ausreichen, sollte das Proprium katholischer Begräbnisliturgie angesichts der gegenwärtigen gesellschaftlichen Veränderungen profiliert in Erscheinung treten. Deshalb hatte die Internationale Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet im Jahre 2000 eine Arbeitsgruppe eingesetzt und beauftragt, die bisherige deutschsprachige Ausgabe des *Ordo exsequiarum* einer Revision zu unterziehen. Durch die zwischenzeitlich erschienene Instruktion „Liturgiam authenticam“ (2001)⁶ veränderten sich allerdings sowohl die Prinzipien für die Übersetzung der gesamtkirchlichen Ordnungen, als auch die rechtlichen Zuständigkeiten bei der Erstellung der volkssprachlichen Liturgiebücher⁷, weshalb sich das Erscheinen des nun als „zweite authentische Ausgabe“ betitelten Rituale-Faszikels recht lange verzögerte.⁸

Parallel zum nun vorliegenden Buch haben die Bischöfe, ähnlich wie bei der Ausgabe „Feier der Kindertaufe“ 2007, eine eigene, separat gedruckte Pastorale Einführung veröffentlicht⁹, um Hinweise zur Bedeutung der kirchlichen Begräbnisfeier, zur ihrer Grundordnung, zu den Auswahlmöglichkeiten und zu den Einzelementen zu geben. Auch wenn dieses Dokument – wie im Fall der Kindertaufe – nicht buchtechnisch mit der *kirchlichen Begräbnisfeier* verbunden ist, gebührt ihm doch höchste Aufmerksamkeit. Denn es versteht sich als eine offizielle Hilfe, die pastoralliturgischen Bemühungen in den einzelnen Pfarrgemeinden zu verstärken und die gottesdienstliche Praxis zu verbessern.¹⁰ Entsprechend äußern die Bischöfe den Wunsch, das neu erschienene Buch möge zu einer verstärkten Reflexion der bisherigen Liturgie und Pastoral der Begräbnisfeier beitragen.

Zu Recht fragt man nun nach den Innovationen des neuen liturgischen Buches. Dabei ist zu bedenken, dass es nicht darum gehen konnte und sollte, eine tiefgreifend veränderte oder gar völlig neue Ordnung für die Feier des Begräbnisses zu schaffen. Vielmehr war auf der Grundlage des *Ordo exsequiarum* und der deutschsprachigen Fassung von 1973 sowie der pastoralliturgischen Erfahrungen der letzten Jahrzehnte eine behutsame Revision der Grundgestalt der Begräbnisliturgie angezeigt, die eher zu kleineren Korrekturen, zu Verdeutlichungen und Akzentuierungen führte. Denn schon aus religionspsychologischen Gründen sind umfassende Neuerungen gerade im Bereich des Sterbe- und Begräbnisrituals äußerst problematisch. Weil also manche Innovationen im erneuerten Begräbnisritus nicht

⁵ Hier kann exemplarisch hingewiesen werden auf: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (2004) und (2005); Generalvikariat der Diözese Innsbruck (2005); Bischöfliches Generalvikariat Trier (2007). – Über weitere pastorale und pastoralliturgische Bemühungen auf diesem Feld berichtet auch Haunerland (2006).

⁶ Vgl. Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung (2001).

⁷ Die Auswirkungen auf das erste nach „Liturgiam authenticam“ erschienene deutschsprachige Rituale-Faszikel hat Haunerland (2008) erläutert (hier 75f).

⁸ Zur Vorstellung des erneuerten Begräbnisrituals und zu Hilfen im Umgang mit dem Buch vgl. Haunerland / Poschmann (2009); Hoping / Wahle (2009). – Der Redaktionsbericht des Leiters der Arbeitsgruppe zur Revision der *kirchlichen Begräbnisfeier*, Winfried Haunerland, wird voraussichtlich erscheinen in: Liturgisches Jahrbuch 59 (2009) Heft 4; einige Hinweise finden sich bereits bei Haunerland (2006) 102f.

⁹ Pastorale Einführung (2009).

¹⁰ Die vom Feierbuch getrennte Erscheinungsweise erleichtert den Gebrauch des Dokuments als Grundlage für die Reflexion der Feierpraxis in den Pfarrgemeinden oder für die pastoralliturgische Bildung.

unmittelbar ins Auge fallen, soll auf einige Modifikationen eigens aufmerksam gemacht werden.

Dennoch finden sich auch durchaus umfangreichere, durch den angesprochenen Wandel in der Bestattungs- und Trauerkultur bedingte Innovationen in der erneuerten Ausgabe, die zunächst vorzustellen sind. Dazu gehören die Feier der Verabschiedung vor einer Einäscherung (Kapitel VI) sowie die – weil nicht Bestandteil des *Ordo exsequiarum* – im Anhang der *kirchlichen Begräbnisfeier* aufgeführten Hinweise zur Begleitung, wenn ein kirchliches Begräbnis nicht möglich ist (Anhang 1), zu liturgischen Feiern bei Großschadensereignissen und Katastrophenfällen (Anhang 2) und zur Feier der gemeinsamen Verabschiedung bzw. Bestattung von tot geborenen Kindern und Fehlgeburten (Anhang 3).

1. Die Feier der Verabschiedung vor einer Einäscherung und die Urnenbestattung

Bereits 1963 konnte das Heilige Offizium das generelle Verbot einer Kremation für Katholiken aufheben, weil die Feuerbestattung inzwischen ihren einst ausschließlich antikirchlichen Charakter verloren hatte. Demnach steht gemäß dem CIC von 1983 einer Einäscherung grundsätzlich nichts im Wege, wenn die Kremation nicht aus Gründen gewählt wird, „die der christlichen Glaubenslehre widersprechen“¹¹. Gleichwohl war diese Bestattungsform in den 1960er Jahren in katholischen oder gemischt konfessionellen Regionen weder gesellschaftlich breit akzeptiert noch tatsächlich gewünscht. Die Feuerbestattung blieb eine weitgehende Ausnahme. Und noch 1973, als das deutschsprachige Liturgiebuch für das kirchliche Begräbnis erschien, spielte die Kremation in der alltäglichen Seelsorgspraxis kaum eine Rolle.

Das erklärt, weshalb die „kirchliche Begräbnisfeier“ der liturgischen Gestalt dieser Bestattungsform nur wenig Aufmerksamkeit entgegenbrachte. So bot das Buch lediglich ein einfaches Modell für die Urnenbeisetzung an. Denn man ging davon aus, dass sich die kirchliche Mitwirkung in der Regel auf die Feier der Begräbnismesse und die anschließende Verabschiedung beschränkte, wofür man auf die entsprechenden Angaben beim Begräbnis mit drei Stationen¹² oder auf die Statio in der Friedhofskapelle gemäß der Feier mit zwei Stationen zurückgreifen konnte¹³. Die Beisetzung der Urne aber sollte im Allgemeinen im Kreis der nächsten Angehörigen stattfinden und von einem Laien gehalten werden. Dazu sollte das knappe, einfache Modell eine Hilfe bieten.¹⁴ Und wo vor der Einäscherung keine kirchliche Feier stattfand, verwies das Liturgiebuch einfach auf die üblichen Formen der Urnenbestattung mit zwei Stationen oder einer Station.

Nachdem allerdings nicht nur in den Großstädten, sondern auch in vielen ländlichen Gebieten, oftmals aus lebenspraktischen Gründen die Feuerbestattung drastisch zugenommen hatte und durch deren weit verbreitete Praxis in den Bundesländern der ehemaligen DDR zusätzlich die Anzahl der Kremationen gestiegen ist¹⁵, blieben die dürftigen Angaben im liturgischen Buch hinter der pastoralen Praxis zurück. Hier verspürten viele Seelsorger offenbar einen Mangel, dem Bischöfe und Bistumsleitungen durch diözesan publizierte Hinweise und Behelfe zu begegnen suchten. Denn neben den Adaptionen der Feier im Fall

¹¹ CIC 1983, can. 1176 § 3.

¹² Vgl. *Die kirchliche Begräbnisfeier* (1973), 42–45 (Nr. 12–22).

¹³ Vgl. *Die kirchliche Begräbnisfeier* (1973), 73–81 (Nr. 1–12).

¹⁴ Vgl. *Die kirchliche Begräbnisfeier* (1973), 121–123 (Kapitel 7: Urnenbeisetzung).

¹⁵ Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (2005) 21–23; vgl. auch George (2006) 101–105.188–190.299–302.

der Verabschiedung vor der Kremation¹⁶ bedurfte es über das liturgische Buch hinausreichende Hilfen zur Urnenbestattung, die nicht unter der Leitung der Seelsorger stattfindet¹⁷.

Insofern stand außer Frage, dass die Revision der *kirchlichen Begräbnisfeier* auf das dringende Desiderat reagieren und eine eigene Form für die Verabschiedung vor einer Kremation entwickeln musste. Hier sollte es weiterhin in der Regel dabei bleiben, dass die liturgische Feier anlässlich einer Kremation entweder als Feier der Verabschiedung vor einer Einäscherung (jetzt Kapitel VI der Neuausgabe) oder als Urnenbestattung (jetzt Kapitel VII der Neuausgabe) begangen wird.¹⁸

Die „Feier der Verabschiedung vor einer Einäscherung“ orientiert sich im Grundsatz am „Begräbnis bzw. Feier der Verabschiedung mit einer Station“ (Kapitel IV) und berücksichtigt, dass die Feier gegebenenfalls auch von einem bischöflich beauftragten Laien geleitet werden kann. Entsprechend gliedert sich der Aufbau der Feier in Eröffnung, Wortgottesdienst, Letzte Anempfehlung und Verabschiedung, Abschied, Gebet für Verstorbene und Lebende.¹⁹ Dennoch sind nun jene Elemente verändert oder eliminiert worden, die die Verabschiedung gewissermaßen als „Pseudo-Beerdigung“ erscheinen lassen könnten. Dazu zählt vor allem das Abschiedswort²⁰ und der hier obsolete Erdwurf. Denn um der *veritas liturgica* zu entsprechen, muss der Tatsache Rechnung getragen werden, dass nun nicht ein Leichnam in die Erde gesenkt, sondern dem Feuer übergeben wird.

Eine besondere Aufmerksamkeit bedarf in dieser gottesdienstlichen Feier aber des Abschieds vom Verstorbenen. Denn da die Anwesenden nicht zu einem Grab hinzutreten können, um in den bekannten zeichenhaften Formen Abschied zu nehmen, erscheint es besonders wichtig, dass nun innerhalb der Feier ausdrücklich die Möglichkeit vorgesehen ist, zum Sarg hinzuzutreten, um sich persönlich vom Verstorbenen zu verabschieden und dies in einem ortsüblichen Zeichen auszudrücken.²¹ Um dieses auch trauerpsychologisch bedeutsame Geschehen zu unterstreichen, schlägt die *kirchliche Begräbnisfeier* eigens das Geläut der Glocken vor, das seit alter Zeit als Impuls zur Verbundenheit im Gebet mit dem Toten und den Hinterbliebenen gilt.

¹⁶ So hat der Bischof von Bozen-Brixen eine Handreichung veröffentlicht, die auch konkrete Modelle für ein Begräbnis mit drei Stationen und anschließender Kremation, für die Feier der Verabschiedung im Krematorium und für die Urnenbestattung bieten, womit die entsprechenden Kapitel der „kirchlichen Begräbnisfeier“ weiterentwickelt worden sind. Vgl. Seelsorgeamt der Diözese Bozen-Brixen (2001). – Vgl. auch Generalvikariat der Diözese Innsbruck (2005) 29–47, mit Hinweisen zur Feierlichen Verabschiedung anlässlich der Kremation und zur einfachen und feierlichen Urnenbeisetzung sowie die Weiterentwicklung der Studienausgabe für die Begräbnisfeier in der Erzdiözese Wien mit besonderer Berücksichtigung der Gegebenheiten in der Großstadt o.J. [1999], die nun vorliegt: Manuale für die Begräbnisfeier (2008) 109–112.131–136; vgl. dazu jetzt den Beitrag von Martin Sindelar in diesem Heft.

¹⁷ Vgl. etwa Erzbischöfliches Ordinariat Freiburg (2004).

¹⁸ Vgl. Pastorale Einführung (2009) 20f. (Nr. 34–36).

¹⁹ Vgl. Die kirchliche Begräbnisfeier (2009) 129–143 (Kapitel VI: Nr. 204–227).

²⁰ Hier heißt es nun: „Wir nehmen Abschied von unserem Bruder/unserer Schwester N.N. und übergeben (nun) seinen/ihren Leichnam dem Feuer. Uns tröstet die christliche Hoffnung, dass sein/ihr Leib verwandelt und mit Unvergänglichkeit bekleidet wird. Die Liebe aber, die uns mit ihm/ihr verbindet, möge fortauern in der Gemeinschaft der Heiligen“ (Die kirchliche Begräbnisfeier [2009] 139 [Nr. 217]).

²¹ Vgl. Die kirchliche Begräbnisfeier (2009) 141 (Nr. 223). Zu den persönlichen Akten der Verabschiedung vgl. die Hinweise von Haunerland (2001) 157f.

Ebenso wichtig erscheint der Hinweis, dass, nach dem alle wieder an ihren Plätzen angelangt sind, „der Sarg dem Blickfeld der versammelten Gemeinschaft entzogen wird“.²² Während nämlich bei der Erdbestattung die Trennung vom Verstorbenen ausdrücklich und emotional dicht im Einsenken des Sarges in das Grab erfolgt, kennt die Feier der Verabschiedung vor der Kremation naturgemäß eine solche symbolische Trennung nicht. Da dies aber für die Trauerbewältigung wesentlich ist, muss auch bei einer Verabschiedungsfeier vor einer Einäscherung die Trennung vom Sarg erlebbar sein. Zwar sind die örtlichen Gegebenheiten in den Friedhofskapellen und Krematorien sehr verschieden, dennoch zeigt das liturgische Buch mit seiner Rubrik eine wünschenswerte Perspektive an: Weil ein technisch-distanzierter Umgang mit dem Sarg in Spannung zu einer Feier steht, die auf menschliche Weise mit dem Toten umgehen möchte, scheint es nicht angemessen, wenn der Sarg etwa über eine Absenkung in eine imaginäre Erdgrube als Imitation der Erdbestattung oder über ein Fließband verschwindet. Sinnvoller erscheint hingegen, dass nicht der Sarg bewegt wird, sondern etwa mittels einer großen, sich schließenden Wand der Sarg den Blicken der Feiergemeinde entzogen wird.²³ Auch in dieser Hinsicht mag die erneuerte *kirchliche Begräbnisfeier* ein Impuls sein, wo möglich, auf die Gestaltung von Verabschiedungsräumen in Kommunen oder bei Bestattungsunternehmern Einfluss zu nehmen und hier aus kirchlicher Sicht Hilfen zu geben.

Die Feier der Urnenbeisetzung findet am Ort der Beisetzung statt und umfasst eine kurze Eröffnung, die Beisetzung der Urne, einen Psalm mit Oration, gegebenenfalls eine Schriftlesung sowie Anrufungen oder Fürbitten. Mit dem Gebet des Herrn, der Abschlussbitte, eventuell der Besprengung des Grabes mit Weihwasser und einem Mariengruß schließt die Feier und erweitert damit leicht den Ritus, wie ihn schon die *kirchliche Begräbnisfeier* von 1973 verzeichnet hatte.²⁴ Aus diesen Elementen können die Angehörigen für ein privates Gebet zur Urnenbeisetzung auswählen, wenn keine liturgische Feier erfolgt.

Es steht aber auch nichts im Wege, in einer ersten Station in der Friedhofskapelle Eröffnung und Wortgottesdienst gemäß der Feier der Verabschiedung der Urnenbeisetzung vorangehen zu lassen. Weil aber an der Asche eines Verstorbenen nicht so gehandelt werden kann wie am Leichnam, müssen die Riten des Abschieds (Weihwasser, Weihrauch, Kreuzzeichen) um der genannten *veritas liturgica* willen unterbleiben.²⁵

Besondere Aufmerksamkeit verlangt die Feier der Urnenbeisetzung, wenn zur Verabschiedung keine liturgische Feier stattgefunden hat. Die Pastorale Einführung der Bischöfe hält dafür, vor oder nach der Urnenbeisetzung die Eucharistie oder auch eine Wort-Gottes-Feier in der Kirche zu feiern, wobei dann allerdings auch die Urnenbeisetzung von einem Priester oder Diakon geleitet werden soll. Dies mag angesichts der grundsätzlich gegebenen Möglichkeit, dass ein bischöflich beauftragter Laie eine Begräbnisfeier leiten kann, nicht als zwingend erscheinen. Aber offenbar wollte man so die Einheit der gesamten Feier sichtbar machen und die Urnenbeisetzung als kirchenamtliches Handeln kennzeichnen.²⁶ Weil in diesen Fällen gelegentlich Unsicherheit im Umgang mit der Urne herrschte, wird nun eigens darauf hingewiesen, dass es nicht sinnvoll ist, die Urne zur Messe oder zur

²² Die kirchliche Begräbnisfeier (2009) 141 (Nr. 223).

²³ Vgl. dazu die Überlegungen von Haunerland (2001) 158.

²⁴ Vgl. Die kirchliche Begräbnisfeier (2009) 145–151 (Kapitel VII: Nr. 228–239).

²⁵ Vgl. Pastorale Einführung (2009) 21 (Nr. 35).

²⁶ Vgl. Die kirchliche Begräbnisfeier (2009) 145; zur Gestalt der Feiern vgl. ebd. 35 (Nr. 52); zur Sache vgl. jetzt Jeggle-Merz / Stockhoff (2009).

Wort-Gottes-Feier in der Kirche aufzustellen, weil, wie erwähnt, die Asche nicht gleich dem Leichnam als Symbol für den Verstorbenen gelten kann.²⁷

2. Bestattung und Totengedächtnis in besonderen Situationen

Wie angedeutet, bietet die Neuausgabe der *kirchlichen Begräbnisfeier* nun erstmals Hinweise und Modelle für gottesdienstliche Feiern zur Bestattung und zum Totengedächtnis, die angesichts ihrer besonderen Situation eine Herausforderung darstellen und deshalb nach Hilfen verlangen. Da sie keine Entsprechung im gesamtkirchlichen *Ordo exsequiarum* haben, wurden sie in den Anhang des liturgischen Buches aufgenommen. In ihnen begegnen uns damit echte innovative Impulse, die aus den pastoralliturgischen Erfahrungen der vergangenen Jahrzehnte erwachsen sind und die nun erstmals Eingang gefunden haben in die Geschichte der katholischen Ritualien und ihrer Ordnungen zum Gottesdienst angesichts von Tod und Begräbnis.

2.1 Begleitung, wenn ein kirchliches Begräbnis nicht möglich ist

Weil die Kirche im kirchlichen Begräbnis primär einen Dienst an ihren verstorbenen Mitgliedern sieht, ist es verständlich, dass Nichtmitglieder und solche Getaufte, deren Mitgliedschaftsrechte beeinträchtigt sind, in der Regel nicht kirchlich beerdigt werden können.²⁸ Konkret wird dies in der pastoralen Praxis zumeist bei jenen Katholiken, die aus der Kirche ausgetreten sind. Zu Recht haben die deutschen Bischöfe verschiedentlich darauf aufmerksam gemacht, dass der Kirchenaustritt einerseits als eine „Verfehlung gegen eine wichtige, auch kirchenrechtliche Gemeinschaftspflicht“ zu verstehen ist, die „zu einer Beeinträchtigung der vollen Kirchenzugehörigkeit“²⁹ führt, dass ihm andererseits aber auch sehr individuelle Motive zugrunde liegen, die entsprechend differenziert betrachtet werden müssen. Deshalb sehen die Bischöfe nicht nur eine äußerst sorgfältige und eingehende Prüfung vor, ob und in welcher Weise eine kirchliche Mitwirkung bei der Bestattung angezeigt ist, sie geben auch spezielle Hilfen und Abwägungen für das seelsorgliche Gespräch und die dann zu treffende Entscheidung, die nicht generell, sondern immer nur für die spezielle Situation gefällt werden kann.³⁰

Zwar ist das kirchliche Begräbnis zunächst ein Ehrendienst der Kirche für eines ihrer verstorbenen Mitglieder, weshalb es in dieser Hinsicht vor allem als Ausdruck der kirchlichen Gemeinschaft mit den Verstorbenen erscheint. Zugleich aber richtet es den Blick auf die Lebenden, denen es durch den Glauben an die Auferstehung den Trost der Hoffnung zuspricht.³¹ Dies zeigt an, dass das kirchliche Begräbnis nicht allein ein Dienst an dem Verstorbenen, sondern auch ein Dienst an den trauernden Angehörigen darstellt. Es gehört nämlich zum Heilsauftrag der Kirche, ihren Mitgliedern in den schweren Stunden des Abschieds nahe zu sein und sie – wo immer möglich – seelsorglich zu begleiten.

Dies gilt auch in den Fällen, wo nach eingehender Prüfung, ein kirchliches Begräbnis nicht möglich ist. Gerade dann bedürfen Angehörige, zudem wenn sie selbst der Kirche verbunden sind, seelsorglicher Begleitung. Wie die Pastorale Einführung in die *kirchliche*

²⁷ Vgl. Pastorale Einführung (2009) 21 (Nr. 36).

²⁸ Vgl. CIC 1983, can. 1176 § 1 sowie Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz (2005b) 43f. Weitere Hinweise finden sich bei Haunerland (2002) 155–165, hier 156–158.

²⁹ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (2005) 43.

³⁰ Vgl. ebd. 45–47.

³¹ Vgl. CIC 1983, can. 1176 § 2; auch Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz (2005b) 44.

Begräbnisfeier betont, kann zu dieser Begleitung gehören, dass der Seelsorger aus pastoraler Verantwortung, die Angehörigen bei der Bestattung ihres Verstorbenen nicht allein lässt.³² „Dabei ist auch zu berücksichtigen, dass die prinzipielle Ablehnung einer kirchlichen Mitwirkung gerade in der schwierigen Situation unmittelbar nach dem Tod eines Angehörigen auf Unverständnis stoßen und mit dazu beitragen kann, das Verhältnis der Hinterbliebenen zur Kirche zu belasten.“³³ Damit weisen die Bischöfe darauf hin, dass sich die Alternative zur Verweigerung der Vollgestalt des kirchlichen Begräbnisses in einer differenzierten Mitwirkung der Seelsorger niederschlagen kann.³⁴

Dazu bietet die Neuausgabe der *kirchlichen Begräbnisfeier* nun eine Ordnung, die in der genannten Situation eine konkrete Hilfe sein will. Sie baut auf Erfahrungen mit dem Modell auf, das bereits 1994 (2005 in überarbeiteter Fassung) von den deutschen Bischöfen vorgelegt wurde.³⁵ Fast zeitgleich hatte die Erzdiözese Salzburg einen ähnlichen Ritus entwickelt³⁶, und auch die Wiener Studienausgabe kannte einen liturgischen „Trost für die Trauernden beim Begräbnis eines/einer Verstorbenen ohne religiöses Bekenntnis“³⁷. Den Titel hat das liturgische Buch dem 2005 publizierten Schreiben der deutschen Bischöfe entlehnt: Begleitung, wenn ein kirchliches Begräbnis nicht möglich ist.³⁸ Diese etwas sperrig klingende Bezeichnung versucht sowohl den begleitenden Charakter der kirchlichen Teilnahme, als auch den angezeigten Verzicht auf jedes amtliche Handeln deutlich zu machen. Denn um des Respekts vor der Entscheidung des Verstorbenen und um der Eindeutigkeit des kirchlichen Begräbnisses willen ist es erforderlich, dass in diesem Fall jede Verwechslung mit der Gestalt der katholischen Begräbnisliturgie ausgeschlossen wird.

Darum soll etwa der begleitende Priester oder Diakon weder liturgische Kleidung tragen, noch – wie sonst üblich – auf dem Weg zum Grab dem Sarg voranschreiten.³⁹ Ebenso wird auf den Gebrauch von Weihwasser und Weihrauch verzichtet, die zeichenhaft die Eingliederung des Verstorbenen in die Kirche commemorieren. So treten schon phänotypisch markante Differenzen zur kirchlichen Begräbnisfeier zutage. Aber auch in den übrigen Elementen wie vor allem im einführenden Wort und im Gebet wird die Perspektive durchgehalten, dass hier die Kirche mittels ihrer Amtsträger nicht fürbittend für den Toten eintritt, sondern jene begleitet, die als Angehörige die Aufgabe haben, ihren Verstorbenen zu bestatten.⁴⁰ Daran will die Kirche Anteil nehmen und für sie um Trost und Hoffnung beten. Dies schließt aber freilich nicht aus, dass Teilnehmer aus ihrem Glauben heraus Gebete und

³² Vgl. Pastorale Einführung (2009) 37 (Nr. 79–80).

³³ Ebd. 37 (Nr. 80).

³⁴ Vgl. dazu Haunerland (2002) 158–165.

³⁵ Im Pastoralschreiben der deutschen Bischöfe von 1994 war dieses Modell noch mit dem Titel „Gebet, wenn ein kirchliches Begräbnis nicht möglich ist“ versehen (vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz [1994] 71–74). Eine Straffung und Gliederung erfolgte mit der nun „Begleitung, wenn ein kirchliches Begräbnis nicht möglich ist“ genannten Ordnung (vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz [2005] 58–61).

³⁶ Vgl. Kommission für den Liturgischen Dienst der Erzdiözese Salzburg (1994).

³⁷ Pastoralamt der Erzdiözese Wien (1999) 87–92.

³⁸ Vgl. Die kirchliche Begräbnisfeier (2009) 335–339 (Anhang 1: Nr. 1*–6*). – Fast identisch formuliert das Manuale für die Begräbnisfeier (2008) 167–175: „Begleitung von Trauernden, wenn ein kirchliches Begräbnis nicht möglich ist.“

³⁹ Vgl. Die kirchliche Begräbnisfeier (2009) 336.339 (Nr. 1*.5*); Pastorale Einführung (2009) 38 (Nr. 81).

⁴⁰ Vgl. Die kirchliche Begräbnisfeier (2009) 337f. (Nr. 2*–3*). Das Manuale für die Begräbnisfeier (2008) kennt demgegenüber ein explizites Fürbittgebet für den Verstorbenen und verbindet mit dem Erdwurf auch einen ausdrücklichen Friedenswunsch; vgl. ebd. 171f. 174.

Fürbitten für den Verstorbenen sprechen.⁴¹ Wichtig bleibt die klare Trennung zwischen der Feier des kirchlichen Begräbnisses und der gottesdienstlichen Begleitung in einer schwierigen und kirchlich irregulären Situation. Jedenfalls geht mit der Aufnahme dieser Ordnung in das liturgische Buch auch eine pastorale Grundentscheidung für eine differenzierte Begräbnispraxis einher, für die viele Seelsorger dankbar sein werden, weil sie hilft, kirchliche Verantwortung und seelsorgliches Bemühen, Aufrichtigkeit in der Sache und Barmherzigkeit gegenüber den Menschen angemessen zu verbinden.⁴²

2.2 Liturgische Feiern nach Großschadensereignissen und Katastrophenfällen

Gottesdienste nach sogenannten Großschadensereignissen, nach Unfällen, Naturkatastrophen und anderen tragischen Situationen, bei denen Menschen plötzlich und gewaltsam aus dem Leben gerissen worden sind, stellen eine besondere Herausforderung dar. Diese Feiern haben die Aufgabe, der Toten ehrenvoll zu gedenken und den Hinterbliebenen und Betroffenen (Rettungsdienste u. a.) wie auch einer trauernden Öffentlichkeit einen Ort für die gemeinsame Trauer zu geben.⁴³ Weil in diesen Fällen vielfach mit weiteren, in der Regel noch sehr starken Empfindungen und Emotionen wie Ohnmacht und Verzweiflung, aber auch Wut und Schuld zu rechnen ist, bedarf die Gestaltung einer solchen Gedenkfeier besonderer Sensibilität. Zudem werden diese Feiern oft als ökumenische Gottesdienste zu planen und zu begehen sein, was gerade angesichts einer belastenden Situation, wie sie ein Unfall, eine Gewalttat oder Naturkatastrophe darstellt, eine gute Kooperation unter den Mitwirkenden voraussetzt. Da nicht selten auch eine Feier mit Angehörigen verschiedener Religionen gewünscht wird, sind zusätzlich die damit gegebenen Eigenheiten zu berücksichtigen, die allgemein für das öffentliche Gebet bei multireligiösen Treffen gelten.⁴⁴ Erschwerend kommt hinzu, dass die Feiern oft schon nach wenigen Tagen stattfinden sollen, weshalb nur eine knappe Vorbereitungszeit zur Verfügung steht. Da schließlich diese Gottesdienste vielfach auch eine große mediale Aufmerksamkeit auf sich ziehen, entsteht eine zusätzliche Belastung für die Seelsorger, die um ihre Mitwirkung gebeten werden.

Angesichts dieser besonderen Voraussetzungen und im Blick auf die Erfahrungen der letzten Jahrzehnte bietet die Neuausgabe der *kirchlichen Begräbnisfeier* im Anhang 2 eine doppelte Hilfe: eine Vergewisserung über Art und Gestaltung einer Feier bei Großschadensereignissen⁴⁵ sowie ein Modell für eine solche Feier⁴⁶.

Zunächst wollen die grundlegenden Hinweise auf die wesentlichen Aspekte zur Vorbereitung des Gottesdienstes aufmerksam machen (Aufgabe der liturgischen Feier, Zuständigkeiten, aber auch Abgrenzungen zu politischen Anliegen und Motiven), um dann konkrete Themen der Gestaltung der Feier anzusprechen. Auf diese Weise steht den Verantwortlichen eine gute Übersicht über die wichtigsten zu klärenden Fragen zur Verfügung, gewis-

⁴¹ Vgl. Pastorale Einführung (2009) 38 (Nr. 82–83).

⁴² Vgl. Haunerland (2002) 164f.

⁴³ Vgl. Die kirchliche Begräbnisfeier (2009) 341–346 (Anhang 2: Nr. 7*–24*); Pastorale Einführung (2009) 39 (Nr. 85). Weitere Hinweise in: Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz (2005b) 40–43.

⁴⁴ Die Pastorale Einführung weist dabei hin auf die überarbeiteten und aktualisierten Leitlinien für das Gebet bei Treffen von Christen, Juden und Muslimen (Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz [2008]); vgl. auch Pastorale Einführung (2009) 39 (Nr. 87).

⁴⁵ Vgl. Die kirchliche Begräbnisfeier (2009) 342–344 (Nr. 7*–11*).

⁴⁶ Vgl. Die kirchliche Begräbnisfeier (2009) 345f. (Nr. 12*–24*).

sermaßen eine Art „Checkliste“, die dazu beitragen will, keine wesentlichen Punkte bei der Vorbereitung außer Acht zu lassen.

Es bedarf sicher keiner umfänglichen Erläuterung, dass jedes Großschadensereignis und jeder Katastrophenfall einer individuellen Feiergestalt bedarf, die die konkreten Umstände berücksichtigt. Insofern wäre ein noch so gutes Rituale überfordert, wollte es einen Ritus anbieten, dessen Elemente lediglich mit den Besonderheiten des jeweiligen „Falls“ zu füllen wären. Realistischerweise hat die *kirchliche Begräbnisfeier* deshalb lediglich ein „Strukturmodell“ aufgenommen⁴⁷, das „für katholische Feiern nach Todesfällen bei Großschadensereignissen oder Katastrophenfällen gedacht“⁴⁸ ist und eine grundlegende Orientierung und Hilfe sein will. Gegliedert in die Elemente Eröffnung, Wortgottesdienst, Gedächtnis der Toten (darin ein zeichenhafter Ritus des Gedenkens), Fürbitte und Gebet (und Abschluss) lehnt es sich an den Aufbau einer Wort-Gottes-Feier an, ergänzt um das hier spezifische Gedächtnis der Toten.

2.3 Die Feier der gemeinsamen Verabschiedung bzw. Bestattung von tot geborenen Kindern und Fehlgeburten

Seit den 1990er Jahren ist in Medizin, Psychologie und Pastoral die Sensibilität für jene Eltern (und Geschwister) gewachsen, die ihr Kind durch eine Früh- oder Totgeburt verloren haben. So hat bereits 1993 die Deutsche Bischofskonferenz auf dieses bis dahin noch wenig beachtete Phänomen hingewiesen und Hilfen für die seelsorgliche Begleitung angeboten.⁴⁹ Darin finden sich auch „Anregungen zu persönlichem Gebet und zu liturgischen Feiern“.⁵⁰ Konnte für den Wunsch mancher Eltern, ihr totgeborenes Kind in einer gottesdienstlichen Feier zu bestatten, auf das Kinderbegräbnis der *kirchlichen Begräbnisfeier* mit seinen Texten „Für ein ungetauftes Kind“ verwiesen werden⁵¹, so zeigte sich, dass – trotz aller prinzipiellen Berechtigung, in diesem Fall auf den Ordo für das Kinderbegräbnis zurückzugreifen – eine daran angelehnte, allerdings modifizierte Form wünschenswert erschien.⁵² Verlangte doch die gewachsene Aufmerksamkeit für die spezielle Trauersituation der betroffenen Eltern (und Geschwisterkinder) eine deutlichere Anpassung der Feiergestalt, wobei allerdings auch die Ordnung des Kinderbegräbnisses die veränderten Mentalitäten und Empfindungen berücksichtigen sollte.⁵³

Verbunden damit und gefördert durch die Krankenhausseelsorge wandelte sich zudem vielerorts in den Krankenhäusern und Spitälern der Umgang mit Föten sowie fehl- und totgeborenen Kindern. Ihre Leiber wurden nun nicht mehr entsorgt, sondern in einer eige-

⁴⁷ Das Liturgiebuch spricht hier ausdrücklich von einem „Strukturmodell“ (vgl. *Die kirchliche Begräbnisfeier* [2009] 345 [Nr. 12*]).

⁴⁸ Pastorale Einführung (2009) 39 (Nr. 87).

⁴⁹ Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (1993). Eine Neufassung erschien unter dem Titel: Wenn der Tod am Anfang steht. Eltern trauern um ihr totes neugeborenes Kind – Hinweise zur Begleitung, Seelsorge und Beratung (Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz [2005a]); vgl. darüber hinaus Bischöfliches Generalvikariat Fulda (2003).

⁵⁰ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (1993) 26–44.

⁵¹ Vgl. ebd. 27.35–38.

⁵² Zum Begräbnis eines Kindes vgl. *Die kirchliche Begräbnisfeier* (2009) 111–127 (Kapitel V: Nr. 176–203); Pastorale Einführung (2009) 19 (Nr. 33). – Dass aber eine auf die besondere Situation bezogene Feier schon seit geraumer Zeit als hilfreich erachtet wurde, zeigt bereits das Bemühen in der Studienausgabe Wien (Pastoralamt der Erzdiözese Wien [1999]) 45–48 (Begräbnis eines Ungeborenen).

⁵³ Vgl. Haunerland (2006) 88.

nen Feier bestattet oder verbrannt. Damit entstanden neben individuellen Begräbnisfeiern auch Gottesdienste, in denen sich (neben den Eltern) das Klinikpersonal in einer gemeinsamen Feier von den Kindern verabschiedete und sie bestattete.

Auf Grund dieser Entwicklungen und um der Überzeugung der Kirche glaubwürdig Ausdruck zu geben, dass auch der Fötus im Mutterleib Mensch von Anfang an ist, hat die *kirchliche Begräbnisfeier* eine Ordnung aufgenommen, die vor allem jene Fälle im Auge hat, bei denen Eltern, Pflegepersonal und andere Teilnehmende sich gemeinsam von den tot geborenen Kindern und Fehlgeburten verabschieden bzw. deren Leiber bestatten oder in einer Urne beisetzen.⁵⁴ Diese Feier geht von der Grundgestalt der katholischen Begräbnisfeier bzw. der Feier der Verabschiedung vor einer Einäscherung aus, kann aber auch für ökumenische Gottesdienste entsprechend abgewandelt werden. Denn wenn Eltern ihr Kind taufen lassen wollten, es aber vor der Taufe stirbt, gewährt das kanonische Recht die kirchliche Bestattung.⁵⁵ Aus diesem Grund sieht die Ordnung auch die Beibehaltung der üblichen Grabriten vor, wobei verständlicherweise die Begleitworte zum Weihwasser- und Weihrauch-Ritus entfallen müssen, da sie explizit von den vollzogenen Initiationssakramenten ausgehen.

3. Veränderungen und Korrekturen in der Grundgestalt der Begräbnisfeier

Wie eingangs erwähnt konnte es bei der Revision des liturgischen Buches nicht um eine generelle Neufassung der kirchlichen Begräbnisfeier gehen. Deshalb enthält das Buch die bisher bekannten Grundformen mit drei und zwei Stationen sowie mit einer Station, aus denen gemäß den ortsüblichen Gewohnheiten und entsprechend der besonderen Situation des jeweiligen Begräbnisses ausgewählt werden kann.⁵⁶ Allerdings erwiesen sich aufgrund der bisherigen Erfahrungen im deutschen Sprachgebiet und der geäußerten Reformvorschläge einzelne Korrekturen, Verdeutlichungen und Akzentsetzungen als notwendig und sinnvoll. Darüber hinaus lassen sich einige Leitlinien bemerken, die versuchen, der katholischen Begräbnisliturgie noch mehr Kontur und Profil zu geben.

Dazu zählt etwa das Bemühen um einen angemessenen Ausgleich zwischen dem berechtigten Wunsch, der Individualität eines Verstorbenen in der Feier Raum zu geben und der entlastenden Bedeutung eines gleichbleibenden und damit festen Rituals, in dem sich auch die gleiche Würde aller Getauften in der Gemeinschaft der Kirche niederschlägt. Während der Wortgottesdienst bzw. die einführende Statio in der Friedhofskapelle oder in der Kirche flexibler in der Textauswahl die jeweilige Situation berücksichtigen und in der Homilie das Wort Gottes im Blick auf den Verstorbenen auslegen kann, behält die Statio am Grab stärker ihren rituellen, d. h. gleichbleibenden Charakter. Dies erscheint auch insofern sinnvoll, da die Grablegung die Trennung vom Verstorbenen besonders dicht erleben lässt und darum hier die stabilisierende Funktion des liturgischen Rituals als hilfreich erfahren werden kann.

⁵⁴ Die Feier der gemeinsamen Verabschiedung bzw. Bestattung von tot geborenen Kindern und Fehlgeburten. In: *Die kirchliche Begräbnisfeier* (2009) 347–359 (Anhang 3: Nr. 25*–48*).

⁵⁵ Vgl. *Pastorale Einführung* (2009) 40 (Nr. 90) mit Verweis auf ebd. 19, Anm. 24 (CIC 1983, can. 1183 § 2): „Wenn Eltern vorhatten, ihre Kinder taufen zu lassen, diese aber vor der Taufe verstorben sind, kann der Ortsordinarius gestatten, dass sie ein kirchliches Begräbnis erhalten.“ – Die hier geforderte Zustimmung des Ortsordinarius haben die Diözesanbischöfe (und Territorialäbte) der (Erz-)Bistümer Deutschlands, Österreichs und der Schweiz sowie der Erzbischof von Luxemburg generell erteilt.“

⁵⁶ Vgl. *Pastorale Einführung* (2009) 16–19 (Nr. 28–32). 22 (Nr. 37).

Winfried Haunerland, Leiter der Arbeitsgruppe zur Revision des Begräbnisrituales, hat deshalb von einer Unterscheidung zwischen dem „Ordinarium“ und dem „Proprium“ der Begräbnisfeier gesprochen.⁵⁷ So findet sich in der Grundform der Kapitel II–IV das Ordinarium mit solchen Texten, die in vielen Fällen zumindest grundsätzlich geeignet erscheinen. Die Sondertexte für bestimmte Situationen bilden dann das Proprium, das im umfangreichen Kapitel VIII gesammelt ist. Dabei konnte es weder darum gehen, nur einzelne Orationen anzugeben, noch möglichst vollständig für alle austauschbaren Elemente spezielle Texte anzubieten. Das Buch beschreitet einen Mittelweg, indem es neben Orationen auch Hinweise auf geeignete Schriftlesungen und Psalmen gibt oder gelegentlich Formulierungen für das einführende Wort vorschlägt. Damit regt es an, auf passende biblische Perikopen aufmerksam zu werden oder situativ freie Einladungen, Monitionen etc. zu gestalten.

Auf diese Weise hat sich die Textauswahl gegenüber dem bisherigen deutschsprachigen Liturgiebuch deutlich erhöht, schon weil nach Maßgabe des gegenwärtigen Liturgierechts alle Texte der Editio typica in den volkssprachlichen Ausgaben übersetzt werden müssen und damit auch bisher nicht übernommene Texte aus dem *Ordo exsequiarum* das Angebot vergrößern. Darüber hinaus stellt das Buch aber auch ergänzende Hinweise und Texte für jene Fälle zur Verfügung, in denen Menschen durch äußere Gewalt, durch Suizid oder auch beim Einsatz für andere zu Tode gekommen sind.⁵⁸ Dazu fanden sich im bisherigen Buch lediglich unter der Sammelrubrik „für besondere Situationen“ vereinzelte und oft wenig aussagefähige Textangebote.

Zur Erweiterung des Textkorpus trug die Aufnahme zusätzlicher Schriftlesungen, Antwortpsalmen und Verse vor dem Evangelium bei, womit nun ein reicherer Schatz biblischer Perikopen für die Verkündigung zur Verfügung steht. Dazu gehört auch die vermehrte Auswahl von Psalmen und psalmähnlichen Cantica, die von jeher die Begräbnisliturgie geprägt haben und auch heute wertvoll sind, da in ihnen Trauer und Klage ebenso zum Ausdruck kommen wie Dank und Hoffnung. Zu Recht erinnert die Pastorale Einführung dabei an die alte, vielfach aber vergessene Tradition, wonach die Psalmen in der Totenliturgie vielfach stellvertretend für den Verstorbenen (*in persona defuncti*) rezitiert werden.⁵⁹ Auf diese Weise erscheint der Verstorbene gewissermaßen als der in dieser Feier selbst zentral Handelnde vor Gott. Der Gebrauch der Psalmen beim Begräbnis kann in diesem Verständnis durchaus noch einmal neue Perspektiven für Verkündigung und Gebet eröffnen.

Zum Bereich der Akzentuierungen und kleineren Korrekturen in der Grundgestalt der Begräbnisfeier gehört die deutlichere Kennzeichnung der Verabschiedung als „Letzte Anempfehlung“ des Verstorbenen, womit der vollständige Titel dieses Teils der Feier aus der Editio typica des *Ordo exsequiarum* übernommen wurde.⁶⁰ Aber auch inhaltlich hat man diese Phase der Begräbnisfeier insofern gefüllt, als nun das zum ältesten Bestand der römischen Begräbnisliturgie gehörende Responsorium *Subvenite sancti Dei* (*Kommt zu Hilfe, ihr Hei-*

⁵⁷ Vgl. Haunerland (2006) 99f.

⁵⁸ Vgl. Die kirchliche Begräbnisfeier (2009) 166–172 (Nr. 258–265). – Zur Gewährung des kirchlichen Begräbnisses beim Suizid vgl. Pastorale Einführung (2009) 22f. (Nr. 40).

⁵⁹ Pastorale Einführung (2009) 23f. (Nr. 43). – Zur Bedeutung der Psalmen in der Totenliturgie vgl. Kaczynski (1983); Häußling (2001) 18–21.

⁶⁰ Vgl. Die kirchliche Begräbnisfeier (2009) 35 passim.; Der *Ordo exsequiarum* spricht von der „ultima commendatio et valedictio“.

ligen Gottes) in deutscher Sprache fakultativ wieder zur Verfügung steht⁶¹, und für die Christus-Anrufungen, die nun zum Singen eingerichtet sind, neben der bisher bekannten Form, eine etwas erweiterte Litanei aufgenommen wurde.⁶² Zudem wird die Oration zum Abschluss der „Letzten Anempfehlung und Verabschiedung“ ausdrücklich als „Verabschiedungsgebet“ charakterisiert, um den speziellen Akzent dieses Gebetshandelns deutlicher erscheinen zu lassen.⁶³

Auch die Prozessionen (vom Trauerhaus zur Kirche, von der Kirche zum Grab, von der Friedhofskapelle zum Grab etc.), die ein Kennzeichen der kirchlichen Begräbnisfeier sind, werden nun durch eine eigene Rubrik und mit Hinweisen zur Gestaltung deutlicher hervorgehoben. Weil es hier nicht einfach um pragmatische Ortsveränderungen geht, sondern um die feiernde Ausdrucksgestalt für den Wegcharakter des österlichen Übergangs vom irdischen Leben zum Leben bei Gott, für den *transitus Domini* vom Tod zum Leben, an dem der Verstorbene durch seine sakramentale Eingliederung Anteil hat, müssen die Prozessionen in ihrer speziellen liturgietheologischen Bedeutung wahrgenommen werden.⁶⁴

Schließlich wurden einige kleine Korrekturen und Verdeutlichungen bei den Riten am Grab vorgenommen, die als Eigenriten im deutschen Sprachgebiet verwurzelt sind und keine Vorlage im lateinischen *Ordo exsequiarum* haben.⁶⁵ So wird nun – aufgrund zunehmend gegenteiliger Praxis – deutlicher darauf aufmerksam gemacht, dass der Sarg auch tatsächlich während der Feier ins Grab eingesenkt wird.⁶⁶ Ebenso wichtig sind die Begleitworte zur Besprengung mit Weihwasser und zur Weihrauchinzens. Das Deutewort zum Weihwasser spricht nun klarer den Bezug zwischen der Taufe auf den Tod des Herrn und die Hoffnung auf die Auferstehung mit ihm (nach Röm 6,3–11) aus: „In der Taufe bist du mit Christus begraben worden und hast in ihm neues Leben empfangen. Der Herr vollende an dir, was er in der Taufe begonnen hat.“⁶⁷ Ähnlich akzentuiert das Deutewort zum Weihrauchritus die Besiegelung der Taufe in der Firmung: „Dein Leib war Tempel des Heiligen Geistes. Der Herr nehme dich auf in das himmlische Jerusalem.“⁶⁸ Damit erfolgte zugleich eine enger an der lateinischen Vorlage orientierte Fassung. Das Begleitwort zum Erdwurf, der das Zuschaueln des Grabes antizipiert, knüpft nun wieder an die ältere, weil biblisch bezeugte Tradition an und greift dabei auf jenes Wort zurück, das aus dem Aschenritus des Aschermittwochs bekannt ist und das hier angesichts der Vergänglichkeit des Lebens die Hoffnung auf Rettung und Auferstehung proklamiert: „Staub bist du und zum Staub kehrst du zurück. Der Herr aber wird dich auferwecken.“⁶⁹ Endlich wurde eine „Stolperstelle“ beseitigt. Der Friedensgruß, der dem Verstorbenen am Ende des Begleitworts zur Kreuzaufrichtung bzw. zum Kreuzzeichen als „Lebewohl“ der kirchlichen Gemeinschaft gilt, provo-

⁶¹ Vgl. Die kirchliche Begräbnisfeier (2009) 35f. (Nr. 54.58) passim – zur Sache vgl. Liturgisch Wordenboek 2, 2601f.

⁶² Vgl. Die kirchliche Begräbnisfeier (2009) 37f. (Nr. 59 B) passim.

⁶³ Vgl. Die kirchliche Begräbnisfeier (2009) 38 (Nr. 60) passim, jeweils mit Verweis auf weitere Gebete zur Auswahl in Kapitel VIII/1 bzw. 2.

⁶⁴ Vgl. Pastorale Einführung (2009) 29 (Nr. 58); zur Sache vgl. Bärsch (2003) 63–67.

⁶⁵ Vgl. Bärsch (2003) 68–79.

⁶⁶ Vgl. Die kirchliche Begräbnisfeier (2009) 67 (Nr. 98) passim; Pastorale Einführung (2009) 31 (Nr. 63).

⁶⁷ Die kirchliche Begräbnisfeier (2009) 67 (Nr. 99) passim; vgl. Pastorale Einführung (2009) 30 (Nr. 60).

⁶⁸ Die kirchliche Begräbnisfeier (2009) 67 (Nr. 100) passim; vgl. Pastorale Einführung (2009) 30 (Nr. 61).

⁶⁹ Die kirchliche Begräbnisfeier (2009) 68 (Nr. 101) passim.

zierte vielfach die hier verständlicher Weise unpassende Antwort der Gemeinde „Und mit deinem Geiste.“ Um diese Irritation zu vermeiden, wurde der Friedenswunsch leicht umformuliert: „Der Herr schenke dir seinen Frieden.“⁷⁰

Aufmerksam zu machen ist schließlich auf die hervorgehobene Stellung, die das Gebet des Herrn nun einnimmt. Bisher folgte auf Fürbitten und Vaterunser (mit Doxologie!) eine als Schlussgebet gekennzeichnete Oration sowie eventuell der Mariengruß, bevor mit dem als „abschließendes Segenswort“ benannten Gebetsvers „Herr, gib ihm (ihr) und allen Verstorbenen die ewige Ruhe“ (oder mit dem Feierlicher Schlusssegen) die Grabstatio endete.⁷¹ Jetzt aber schließt das Herrengebet die Fürbitten und damit das ganze „Gebet für Verstorbene und Lebende“ ab, weshalb auf das gemeinsam gebetete Vaterunser einschließlich der Doxologie lediglich noch der Gebetsruf „Herr, gib ihm/ihr und allen Verstorbenen die ewige Ruhe“ als „Abschluss“ folgt. Zwar kann der Vorsteher der Feier anstelle des Vaterunsers eine abschließende Oration sprechen, als Regelgestalt ist aber der sehr eindrückliche Schluss der Feier mit dem gemeinsamen Gebet des Herrn und dem „klassischen“ Gebetsvers vorgesehen.⁷² Daran kann sich selbstverständlich, wo üblich, der Mariengruß anschließen.⁷³

Es ließen sich noch eine Reihe weiterer kleiner Veränderungen und Akzentuierungen anführen, wie etwa das neu formulierte, als Hilfe gedachte Eröffnungswort, das notfalls auch in der vorliegenden Form vorgetragen werden kann⁷⁴, oder die nun inklusiv gefasste Bitte für „alle Lebenden, besonders für den Menschen aus unserer Mitte, der als erster der (dem) Verstorbenen vor das Angesicht Gottes folgen wird“⁷⁵. Gleichwohl wird es im Blick auf die jetzt erschienene Neuausgabe der *kirchlichen Begräbnisfeier*, deren wichtigsten innovativen Impulse vorgestellt werden sollten, weiterhin offene Wünsche geben. Und sicher werden immer wieder Seelsorger auf Situationen treffen, die im vorliegenden Rituale nicht oder nur unzureichend berücksichtigt sind. Kein noch so gutes liturgisches Buch kann alle und jede Gegebenheit und jegliche örtliche Gepflogenheit einbeziehen. Deshalb wird es darauf ankommen, dass vor allem die Verantwortlichen und Seelsorger in den Pfarrgemeinden, wie schon bisher, sich mit dem liturgischen Buch und seinen vielfältigen Inhalten vertraut machen, um situationsgemäß und kenntnisreich, würdig und sinngerecht die Liturgie des Begräbnisses vorzubereiten und zu leiten. Nicht nur weil inzwischen die Leitung von Begräbnissen auch von bischöflich beauftragten Laien wahrgenommen wird, sondern weil die Feier der Begräbnisliturgie immer Feier der Kirche ist, wie sie in der konkreten Pfarrgemeinde in Erscheinung tritt, wäre es kein geringer Beitrag zur vielfach gewünschten liturgischen Bildung, wenn die neu erschienene *kirchliche Begräbnisfeier* Initiativen in den Gemeinden anstieß, die theologischen und spirituellen Grundlinien der Begräbnisliturgie zu entdecken und die daraus erwachsenen Anregungen für Liturgie und Pastoral im Angesicht von Tod und Trauer fruchtbar zu machen.

⁷⁰ Die kirchliche Begräbnisfeier (2009) 68 (Nr. 102) passim.

⁷¹ Vgl. Die kirchliche Begräbnisfeier (1973) 68–70 (Nr. 35–39) passim.

⁷² Vgl. Die kirchliche Begräbnisfeier (2009) 69f. (Nr. 104–106) passim.

⁷³ Vgl. Die kirchliche Begräbnisfeier (2009) 70 (Nr. 107) passim.

⁷⁴ Vgl. Die kirchliche Begräbnisfeier (2009) 30 (Nr. 45) passim.

⁷⁵ Die kirchliche Begräbnisfeier (2009) 69 (Nr. 104) passim.

Quellen- und Literaturverzeichnis

a) Quellen

- Die kirchliche Begräbnisfeier*, 1973: Die kirchliche Begräbnisfeier in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes. Hrsg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz und des Bischofs von Luxemburg. Freiburg [u. a.]: Herder.
- Die kirchliche Begräbnisfeier*, 2009: Die kirchliche Begräbnisfeier in den Bistümern des deutschen Sprachgebietes. Zweite authentische Ausgabe auf der Grundlage der Editio typica von 1969. Freiburg [u. a.]: Herder [u. a.].
- Pastorale Einführung*, 2009: Die Bischöfe des deutschen Sprachgebietes, Die kirchliche Begräbnisfeier. Pastorale Einführung. 28. Februar 2009. Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Arbeitshilfen 232).

a) Literatur

- Bärsch, Jürgen, 2003: Die nachkonziliare Begräbnisliturgie. Anmerkungen und Überlegungen zu Motiven ihrer Theologie und Feiargestalt. In: Albert Gerhards / Benedikt Kranemann (Hrsg.), *Christliche Begräbnisliturgie und säkulare Gesellschaft*. 2. Auflage. Leipzig: Benno-Verlag (Erfurter Theologische Schriften 30), 62–99.
- Bischöfliches Generalvikariat Fulda, 2003: *Pastorale Begegnung und Begleitung bei Tot- und Fehlgeburten*. Arbeitshilfe. Fulda.
- Bischöfliches Generalvikariat Trier (Hrsg.), 2007: *Pastorale Handreichung zum Umgang mit Tod und Begräbnis im Bistum Trier*. Trier.
- Erzbischöfliches Ordinariat Freiburg (Hrsg.), 2004: *Urnenbeisetzung. Gemeinsames Gebet*. Freiburg.
- Generalvikariat der Diözese Innsbruck (Hrsg.), 2005: *Rahmenordnung der Diözese Innsbruck zur Begräbniskultur*. Innsbruck.
- George, Stephan, 2006: *Bestattung und katholische Begräbnisliturgie in der SBZ/DDR. Eine Untersuchung unter Berücksichtigung präskriptiver und deskriptiver Quellen*. Würzburg: Echter (Erfurter Theologische Studien 89).
- Haunerland, Winfried, 2001: Verbundenheit im Abschied. Die Begräbnisliturgie als kulturelle Herausforderung. In: *Bibel und Liturgie* 74, 155–161.
- Haunerland, Winfried, 2002: Auch ein Werk der Barmherzigkeit. Zum kirchlichen Dienst beim Begräbnis. In: *Theologisch-praktische Quartalschrift* 150, 155–165.
- Haunerland, Winfried, 2006: Ende eines Monopols! Aktuelle Projekte zur Förderung kirchlicher Bestattungskultur. In: Ansgar Franz / Andreas Poschmann / Hans-Gerd Wirtz (Hrsg.), *Liturgie und Bestattungskultur*. Trier: Deutsches Liturgisches Institut, 84–105.
- Haunerland, Winfried, 2008: Innovationen in der „Feier der Kindertaufe“. Beobachtungen und Hinweise zur zweiten authentischen Ausgabe. In: *Heiliger Dienst* 62, 66–76.
- Haunerland, Winfried / Andreas Poschmann (Hrsg.), 2009: *Engel mögen dich geleiten. Werkbuch zur kirchlichen Begräbnisfeier*. Trier: Deutsches Liturgisches Institut.
- Häußling, Angelus A., 2001: Wer feiert eigentlich Liturgie? Zum Subjekt gottesdienstlichen Handelns. In: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 48 (2001) 5–23.
- Hollerweger, Hans, 1974: Die erneuerte Begräbnisfeier. In: *Liturgisches Jahrbuch* 24, 13–30.

- Hoping, Helmut / Stephan Wahle (Hrsg.), 2009: *Der Herr aber wird dich auferwecken. Begleitbuch zum neuen Begräbnisrituale*. Freiburg [u. a.]: Herder.
- Jeggle-Merz, Birgit / N. Stockhoff, 2009: Laien als Leiter von Begräbnisfeiern. Liebesdienst an den Gliedern der Kirche – Hoffnungszeichen gegen die Endlichkeit des Todes. In: Helmut Hoping / Stephan Wahle (Hrsg.), *Der Herr aber wird dich auferwecken. Begleitbuch zum neuen Begräbnisrituale*. Freiburg [u. a.]: Herder, 89–116.
- Kaczynski, Reiner, 1983: Die Psalmodie bei der Begräbnisfeier. In: Hansjakob Becker / Reiner Kaczynski (Hrsg.), *Liturgie und Dichtung. Ein interdisziplinäres Kompendium II. Interdisziplinäre Reflexion*. [Festschrift Walter Dürig]. St. Ottilien: EOS (Pietas Liturgica 2) 795–835.
- Kommission für den Liturgischen Dienst der Erzdiözese Salzburg, 1994: *Gebet mit den Angehörigen bei Beerdigung eines Verstorbenen, der aus der röm.-kath. Kirche ausgetreten ist*. Salzburg.
- Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung, 2001: Der Gebrauch der Volkssprache bei der Herausgabe der Bücher der römischen Liturgie. *Liturgiam authenticam*. Fünfte Instruktion „zur ordnungsgemäßen Ausführung der Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie“ (zu Art. 36 der Konstitution). Lateinisch-Deutsch. 28. März 2001. Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 154).
- Manuale für die Begräbnisfeier, 2008: Hrsg. vom Pastoralamt, Liturgiereferat der Erzdiözese Wien. Wien: Wiener Domverlag.
- Pastoralamt der Erzdiözese Wien (Hrsg.), 1999: *Studienausgabe für die Begräbnisfeier in der Erzdiözese Wien mit besonderer Berücksichtigung der Gegebenheiten in der Großstadt*. Wien: Pastoralamt der Erzdiözese.
- Seelsorgeamt der Diözese Bozen-Brixen (Hrsg.), 2001: *Pastorale Handreichung zur Begräbnisfeier und Feuerbestattung*. [Sussidio per una pastorale delle esequie e cremazioni]. Bozen.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), 1993: *Eltern trauern um ihr totes neugeborenes Kind. Hinweise zur seelsorglichen Begleitung*. Eine Arbeitshilfe der Pastorkommission und der Kommission Ehe und Familie der Deutschen Bischofskonferenz. 25/26. April 1993. Bonn (Arbeitshilfen 109).
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), 1994: *Unsere Sorge um die Toten und die Hinterbliebenen. Bestattungskultur und Begleitung von Trauernden aus christlicher Sicht*. 22. November 1994. Bonn (Die deutschen Bischöfe 53).
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), 2004: *Christliche Bestattungskultur. Orientierungen und Informationen*. Bonn.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), 2005a: *Wenn der Tod am Anfang steht. Eltern trauern um ihr totes neugeborenes Kind – Hinweise zur Begleitung, Seelsorge und Beratung*. Neufassung der Arbeitshilfe 109 (1993). 3. Juni 2005. Bonn (Arbeitshilfen 174).
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), 2005b: *Tote begraben und Trauernde trösten. Bestattungskultur im Wandel aus katholischer Sicht*. 20. Juni 2005. Bonn (Die deutschen Bischöfe 81).
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), 2008: *Leitlinien für das Gebet bei Treffen von Christen, Juden und Muslimen. Eine Handreichung der deutschen Bischöfe*. 24. Juni 2008. 2. überarbeitete u. aktualisierte Aufl. Bonn (Arbeitshilfen 170).

Wolfgang Ratzmann, Leipzig

Zwei evangelische Bestattungsagenden

Die beiden großen evangelischen Kirchenbünde in Deutschland, die in der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche (VELKD) zusammengeschlossenen lutherischen Landeskirchen und die in der Evangelischen Kirche der Union (EKU) bzw. in der Union Evangelischer Kirchen (UEK) vereinten unierten Landeskirchen haben in den letzten Jahren jeweils eine Bestattungsagende beschlossen, die sich zwar in Vielem ähneln, aber dennoch in manchen Entscheidungen deutlich voneinander unterscheiden. Dabei spielen nicht nur die Jahre des Erscheinens der beiden kirchenoffiziellen Bücher eine gewisse Rolle – die lutherische Agende erschien schon 1996¹, die unierte acht Jahre später im Jahr 2004², sondern auch ein jeweils etwas unterschiedliches Grundverständnis im Blick auf die Aufgabe des Dienstes der Bestattung.

Die lutherische Agende

Schon äußerlich gibt sich die lutherische Agende als gottesdienstliches Buch eines neuen Typs zu erkennen, der sich nicht mehr durch knappe Präzision und situationsunabhängige Einheitlichkeit der Ordnungen auszeichnet, sondern eher durch Vielfalt und eine relativ große Fülle von gottesdienstlichen Ordnungen und Texten. Während der 3. Band des Agendenwerks der VELKD noch Anfang der 1960er Jahre alle Amtshandlungen (Taufe, Muttersegnung, Konfirmation, Beichte, Trauung, Begräbnis, Abendmahl mit Kranken und Sterbenden, Übertritt und Wiederaufnahme in die Kirche, Feier von Gedächtnistagen) umfasst und auf 266 Seiten dargestellt hatte³, erschienen die Kasualien seit dem Ende der 1980er Jahre jeweils in getrennten Bänden. „Die Bestattung“ wurde als Teilband 5 der lutherischen Amtshandlungen (Agende III) publiziert und umfasst allein 223 Seiten.

Welche Faktoren sorgen für diese quantitative Vermehrung kirchenoffizieller Handreichungen? Ein Grund sind die umfangreicheren liturgiedidaktischen Erläuterungen, die in der neuen lutherischen Agende schon allein 20 Seiten füllen.⁴ Dabei steht sicher die Überzeugung im Hintergrund, dass im heutigen religiösen und gesellschaftlichen Kontext die liturgisch Verantwortlichen sehr genau wissen müssen, was sie seelsorgerlich und liturgisch tun, um das eigene Handeln kompetent auf die jeweilige Situation beziehen zu können und um in der Wahrnehmung der pastoralen Rollen sachgerecht und authentisch handeln zu können. Ein anderer Grund sind aber die vielfältiger gewordenen liturgischen Formen, die sich zunächst aus dem Gesichtspunkt ergeben, dass die kirchliche Handlung an einem Sarg nicht nur ein einmalig-punktuell Geschehen sein sollte (was sie de facto meist ist), sondern dass sie als mehrgliedriger seelsorgerlich-ritueller Prozess mit mehreren möglichen Stationen zu verstehen ist. Deshalb werden in der lutherischen Agende zwei Formen für den „Dienst im Sterbe- und Trauerhaus“ vorgeschlagen („Aussegnung“ und „Abholung“) und nach der Darstellung verschiedener „Gottesdienste zur Bestattung“ auch weitere Hinweise zur Gestaltung der Fürbitte im Gemeindegottesdienst und am „Gedenktag der Ent-

¹ Agende für evangelisch-lutherische Kirchen und Gemeinden (1996).

² Agende für die Union Evangelischer Kirchen in der EKD (2004).

³ Agende für evangelisch-lutherische Kirchen und Gemeinden (1963).

⁴ Agende für evangelisch-lutherische Kirchen und Gemeinden (1996) 11–31.

schlafen“ (Totensonntag/Ewigkeitssonntag) gegeben. Die vielfältiger gewordenen liturgischen Formen betreffen aber auch die vorgeschlagenen Gottesdiensttypen, mit denen man die jeweiligen lokalen Traditionen und die seelsorgerlich unterschiedlichen Herausforderungen aufzunehmen versucht. So werden nacheinander angeboten: (I) Zuerst in der Kapelle/Kirche, fortgesetzt am Grab, (II) Nur am Grab, (III) zuerst am Grab, fortgesetzt in der Kirche/Kapelle, (IV) Bestattung eines Kindes, (V) Bei einer Einäscherung: (A) Gottesdienst in der Kapelle/Kirche, (B) Urnenbeisetzung, (VI) Gedenkgottesdienst (wenn kein normales Begräbnis stattfinden konnte, z. B. nach einer Katastrophe oder wenn der Leichnam der Anatomie zur Verfügung gestellt wird). Und schließlich ist die quantitative Zunahme der Agende auch den reichlichen Gebets- und biblischen Lesetexten zu verdanken, die auf mehr als 100 Seiten den für die Feier Verantwortlichen zur Auswahl vorgeschlagen werden.

Wodurch zeichnet sich diese Agende inhaltlich aus? Wir beziehen uns dabei auf die drei unterschiedlichen Textteile des Buches: auf die für die Grundsätze wichtigen einführenden Erläuterungen, auf die in ihm aufgeführten Ordnungen und auf den Textanhang am Ende.

a) Die Erläuterungen

Wie wird die Bestattung in dieser Agende verstanden? In gut lutherischer Tradition wird in den Erläuterungen zunächst die seelsorgerliche Handlung an den betroffenen Hinterbliebenen in den Mittelpunkt gestellt, denn sie seien vom Tod als „tiefster Anfechtung ihres Glaubens“ betroffen.⁵ Es sei Ausdruck der Liebe, dass sich „die Gemeinde“ ihnen und zugleich auch ihren Toten zuwendete, indem sie die Verstorbenen durch gottesdienstliche Handlungen zu ihrer letzten irdischen Stätte geleitete und sie in Gebet und Segen der Gnade Gottes befehle.⁶ Für die Gottesdienstgestaltung werden weitere theologische Hinweise gegeben: Es sei dem „tiefen Ernst eines Begräbnisses“ Raum zu geben, weil so zum Ausdruck komme, dass „Leben und Sterben eines jeden Menschen unter dem Gericht Gottes über die Sünde stehen“ würden, andererseits könne so um so deutlicher von der Hoffnung durch die Auferweckung Jesu Christi von den Toten gesprochen werden.⁷ Jeder Trauergottesdienst sei ein besonderer Gottesdienst angesichts des individuellen Lebens, das zu Ende gegangen sei. Und deshalb sei er dem jeweiligen Fall angemessen – auch im Hinblick auf die Mittrauernden – zu gestalten.⁸ Er sei aber als Gemeindegottesdienst aufzufassen, nicht nur als Feier der betroffenen Hinterbliebenen. Das hätte z. B. auch im Blick auf die Fürbitten gestalterische Konsequenzen. Und – hier unterscheidet sich diese Agende deutlich von ihren Vorgängerinnen, die noch ganz vom Verkündigungsaspekt dominiert wurden – dieser Gottesdienst müsse als „Ritus“, also auch von seiner Handlungsseite her begriffen und gerade so als Hilfe für den Pfarrer/die Pfarrerin und die Mitfeiernden verstanden werden.

Kirchenrechtlich wird vorausgesetzt, dass die christliche Gemeinde nur an ihren getauften Gliedern gottesdienstlich zu handeln habe. Getaufte und aus der Kirche ausgetretene ehemalige Glieder würden „grundsätzlich nicht kirchlich bestattet“. Es könne unter bestimmten Umständen aus seelsorgerlichen Gründen einmal zu einer anderen Entscheidung kommen. Aber die Agende nennt Gründe, um sich eine solche Entscheidung nicht zu leicht zu machen.⁹ Eine Selbsttötung sei „kein Grund, den Gottesdienst zur Bestattung zu versagen“.

⁵ Erläuterungen I, 1.a, S. 11.

⁶ Erläuterungen I, 1.b und 2, S. 11.

⁷ Erläuterungen I, 4, S. 12.

⁸ Erläuterungen I, 5, S. 12.

⁹ Erläuterungen II, 3, S. 15.

Aber es wird auf die „vielen und vielschichtigen Ursachen“ hingewiesen, die bei einem Gottesdienst in einem solchen Falle zu bedenken seien. Die Erdbestattung wird als die seit dem 2. Jahrhundert „allgemein übliche christliche Bestattungsform“ bezeichnet. Aber man vermeidet es, andere Bestattungsformen zu kritisieren. Sie werden vielmehr nüchtern genannt: die Einäscherungen, die Seebestattung; und es wird kommentiert, dass diese Bestattungsformen „im allgemeinen nicht gegen den Glauben gerichtet“ seien und deshalb mit Gottesdiensten verbunden werden könnten.¹⁰

Knapp wird der Sinn vieler gottesdienstlicher Sequenzen erläutert. Dabei werden sowohl inhaltlich wichtige Anliegen bewusst gemacht wie auch einzelne Konfliktsituationen vor-geklärt (gewünschte Musik, die unter dem Gesichtspunkt zu prüfen sei, ob sie sich mit dem gottesdienstlichen Charakter der Feier vertrage, zugleich wird eine großherzige und verständnisvolle Haltung angeraten; Nachrufe als Elemente nach dem Abschluss des Gottesdienstes, nach dem Segen).¹¹ Kontroverstheologisch interessant ist, inwiefern evangelische Begräbnisfeiern die Fürbitte für den Toten pflegen dürfen. Hierzu heißt es: „Das fürbittende Gebet für die Toten ist in der über den Tod hinausreichenden Gemeinschaft mit Christus begründet. Die betende Gemeinde hält sich an die Verheißung der Gnade; sie stimmt mit ihrem Beten in den Heilswillen Gottes ein.“¹² Zur Segnung von Verstorbenen wird auf die regionalen Traditionen hingewiesen und zugleich ein liturgischer Ort genannt, an dem dieser Brauch seinen guten Platz hat: bei der Feier der „Aussegnung“. Die Agende rechnet damit, dass es lokal gelegentlich üblich sei, die Toten auch noch nach der Grablegung zu segnen. Sie räumt ein, dass sich dagegen theologische Bedenken formulieren lassen, sie interpretiert diesen Segen aber „im Sinn einer intensiven Form des fürbittenden Gedenkens“¹³ und gestattet sie als Variante – mit der Hinzufügung: „Wo die Ordnung der Gliedkirche dies vorsieht.“¹⁴ Der Bedeutung des Handlungsaspekts gemäß wird schließlich auf rituelle Elemente hingewiesen, die bedacht und nach Möglichkeit installiert werden sollen: die Prozession zum Grab, das Vorantragen eines Kreuzes dabei, die Bedeutung der brennenden Osterkerze in der Kirche oder Feierhalle. Schließlich werden die einzelnen gottesdienstlichen Formen erläutert. Dabei wird teilweise auf liturgische Stücke hingewiesen, die besonderer Aufmerksamkeit wert sind, wie z. B. die Einleitung bei der Bestattung eines Kindes. Dazu heißt es: „Die vorgeschlagenen Texte sind nur als Muster zu verstehen; sie sollten nicht unverändert übernommen werden.“¹⁵

b) Die gottesdienstlichen Ordnungen

Der prozessuale Sinn der gottesdienstlichen Formen kommt darin zum Ausdruck, dass die ersten beiden Formen für den seelsorgerlichen Dienst zwischen dem eingetretenen Tod und der größeren gottesdienstlichen Feier darstellen:

- Die „Aussegnung“, konzipiert als Abschiedshandlung vom Verstorbenen, wenn der Leichnam noch anwesend ist, bzw. als Andacht mit den Hinterbliebenen. Dabei werden – als fakultative Möglichkeiten – eingebettet in biblische Lesungen und Gebete zwei Stücke vorgeschlagen, die seelsorgerlich eine große Bedeutung haben: der alte Valetsegen („Es segne dich Gott, der Vater, der dich nach seinem Ebenbild geschaf-

¹⁰ Erläuterungen II, 6, S. 17.

¹¹ Erläuterungen III, S. 18–23.

¹² Erläuterungen III, 5., S. 20.

¹³ Erläuterungen III, 6., S. 22.

¹⁴ Agende für ev.-luth. Kirchen und Gemeinden, S. 57.

¹⁵ Erläuterungen IV, f, S. 28.

fen hat. Es segne dich Gott, der Sohn, der dich durch sein Leiden und Sterben erlöst hat. Es segne dich Gott, der heilige Geist, der dich zu seinem Tempel bereitet und geheiligt hat. Der Dreieinige Gott sei dir gnädig im Gericht und schenke dir das ewige Leben“) und der sogenannte „Abschied“, der wohl erst in der jüngeren Zeit aus liturgischen Büchern anderer Kirchen übernommen worden ist und sich schnell verbreitet hat. In ihm heißt es: „Wir nehmen Abschied von N.N. [. . .] Wer sie/ihn liebgeliebt und geachtet hat, trage diese Liebe und Achtung weiter [. . .] Wer ihr/ihm etwas schuldig geblieben ist an solcher Liebe in Worten und Taten, bitte Gott um Vergebung. Und wem sie/er wehgetan haben sollte, verzeihe ihr/ihm [. . .].“ Vielleicht hat sich dieses Stück deshalb so schnell durchgesetzt, weil damit die reale Schuld oder auch die subjektiv empfundenen Schuldgefühle einen liturgischen Ort und Ausdruck gefunden haben.

- Die „Abholung“, mit dem die Überführung des Sarges von der Wohnung bzw. vom Aufbahrungsort zur kirchlichen Feier markiert und gedeutet werden kann. Dem entspricht das hier vorgesehene Gebet: „Herr, himmlischer Vater, du hast N.N. aus unserer Mitte genommen. Da wir nun seinen/ihren Leib aus diesem Haus hinausgeleiten, bitte wir dich: Wende unseren Sinn von den irdischen Wohnungen zu der ewigen Heimat [. . .].“

Dann folgen die schon oben genannten sechs Formen gottesdienstlicher Feiern je nach den lokalen und situativen Gegebenheiten. Als klassische Form kann dabei sicher die erste Liturgie gelten, die zunächst eine Feier in der Kirche bzw. Kapelle vorsieht und dann einen zweiten Teil am Grab. Hierbei werden weithin die traditionellen Elemente vorgeschlagen: Votum zur Eröffnung; Psalm oder Eingangsgebet; neutestamentliche Lesung; Predigt; Dank- und Fürbittgebet; Geleitwort. Am Grab nach Einsenken des Sarges: Votum und Namensnennung mit der traditionellen Bestattungsformel („Erde zu Erde, Asche zu Asche, Staub zum Staube. Wir befehlen/geben sie/ihn in Gottes Hand [. . .].“), neutestamentliche Lesung, Vaterunser, Schlussgebet und Segen. Interessant sind bei diesen Ordnungen vielleicht vier Neuakzentuierungen:

- Mindestens zweimal wird der Name des/der Verstorbenen genannt, nämlich zu Beginn der Feier und im Rahmen der Bestattungsformel. Darin wird der Individualität des/der Verstorbenen mehr Rechnung getragen als in der früheren lutherischen Agenda, in der der Name zu Beginn nicht genannt wurde. Die Nennung des Namens erinnert zugleich daran, dass der Name auch bei der Taufe vor Gott genannt worden ist.
- Deutlicher als früher wird in verschiedenen Voten und Gebeten auf die Taufe hingewiesen. Das kann beispielsweise in Verbindung mit der Bestattungsformel geschehen: „Unsere Schwester/unsere Bruder N.N. ist durch die Taufe mit Christus verbunden. Auch der Tod kann sie/ihn nicht aus seiner Hand reißen [. . .].“¹⁶ Ebenso kann das Apostolische Glaubensbekenntnis, das als Variante empfohlen wird, in seiner Weise auf den Glauben hinweisen „auf den auch wir getauft sind“¹⁷.
- Wenn der „Abschied“ noch nicht im Rahmen der „Aussegnung“ gesprochen worden ist, dann wird dieses seelsorgerlich wichtige Stück auch für die gottesdienstliche Feier empfohlen.

¹⁶ Ebd. 57.

¹⁷ Ebd.

- Für lutherische Bestattungsgottesdienste bisher ganz ungewohnt ist es, dass in sie auch eine Feier des Heiligen Abendmahls einbezogen werden kann. Dabei wird zugleich eine Form vorgeschlagen, nach der die Einsetzungsworte in ein (eucharistisches) „Abendmahlsgebet“ eingebettet sind.¹⁸

c) Die Textauswahl

Für die situationsgerechte Bestattung wird den Liturginnen und Liturgen in einem langen Anhang schließlich eine Fülle von Texten angeboten, die sie als Voten zu Beginn, als Psalm- oder Eingangsgebete, als Dank- und Fürbittgebete nach der Predigt oder als Lesungen verwenden können. Sogar verschiedene Präfationen für die Abendmahlsfeier und zwei „Predigtglektionen“, die als Ersatz für eine normale Predigt vorgetragen werden könnten, und Textvarianten für den „Valetsegen“ und den „Abschied“ sind hier zu finden. Auffällig ist, dass dabei auch einzelne biblische Texte einbezogen wurden, die bei einem traditionellen lutherischen Begräbnis normalerweise nicht gebraucht wurden, wie z. B. die Seligpreisungen (Mt. 5, 3–10) oder Prediger 3, 1–15 (i. A.).¹⁹ Andere Texte, wie z. B. Liedverse oder Zitate aus der christlich-theologischen Literatur oder von geistlichen Dichtern, werden nicht aufgenommen. Die Gebete können auch Momente der Klage aufnehmen, so besonders beim Tod eines Kindes: „Immerfort erscheint das Kind innerlich vor unseren Augen: seine Fragen und Freuden, seine Leiden und Schmerzen [. . .] War das ein unbegreifliches Schicksal, oder hast du, Gott, es etwa gewollt? Wir wissen keine Antwort. Aber wir wissen doch keinen Halt, außer dir. So schreien wir zu dir: Hilf uns in unserer großen Traurigkeit. Lass uns spüren, dass du mitleidest mit uns [. . .]“²⁰. Im Blick auf die Sprache bemüht man sich um eine schlichte und doch zugleich für eine öffentliche gottesdienstliche Feier geeignete „Hochsprache“.

Im Ganzen spürt man, dass diese Agende die lutherische Bestattungspraxis nicht radikal verändern will, sondern dass sie die bewährten Formen eher beibehalten, aber ergänzen und – wo nötig – sprachlich erneuern will. Bestimmten Tendenzen des Zeitgeistes versucht man sich zwar seelsorgerlich zu öffnen, nicht aber durch weitgehende Veränderung des Rituals. Es geht dennoch um einen öffentlichen Gottesdienst, in dem aus Anlass eines Todesfalles Christus als der Herr über Leben und Tod verkündigt wird. Wie stellt sich demgegenüber die neue Agende der unierten Kirchen dar?

Die unierte Agende

Dieses Werk ist mit 416 Seiten auf jeden Fall äußerlich noch umfangreicher ausgefallen als die lutherische Agende. Der Prozess der weiteren Differenzierung und Pluralisierung von Formen und Texten schreitet offensichtlich fort. Wie weit kann er gehen? Ab wann wird die Fülle von Varianten aus einem sinnvollen Angebot zu einer nicht mehr handhabbaren Last? Wir folgen auch hier der Agende, indem wir uns zunächst mit der Einleitung, dann mit den Ordnungen und schließlich mit dem Textangebot beschäftigen.

a) Die Einleitung

Was hier vorgelegt wird, ersetzt geradezu ein wissenschaftlich und zugleich praktisch-handlungsbezogen konzipiertes Lehrbuchkapitel zum Thema Bestattung. Unter den „Grund-

¹⁸ Ebd. 122–127.

¹⁹ Ebd. 187.190f.

²⁰ Ebd. 163.

linien der Bestattung“ werden zunächst die biblisch-theologischen Grundlagen genannt. Es wird dann ein historischer Überblick zur kirchlichen Bestattung gegeben. Die wichtigsten kirchlichen Richtlinien werden weiter ebenso genannt wie die relevanten staatlichen Bestimmungen für das Friedhofs- und Bestattungsrecht. Dann wird die „gottesdienstliche Feier“ reflektiert. Dabei werden zunächst die verschiedenen Formen vorgestellt und u. a. der „rituelle Kern“ der Handlung bewusst gemacht. Aber auch alle anderen wichtigen Elemente werden bedacht: Mehrere Seiten gelten der Aufgabe der Predigt, weitere ausführliche Überlegungen den Gebeten, dem Gedenken, der Musik (Grundsatz: „Interpretation vor Konfrontation“ [E. Hauschildt]) und weiteren Gestaltungselementen. Ein drittes Kapitel wendet sich „pastoralen Aspekten“ der Bestattung zu. Dabei wird die veränderte gesellschaftliche Kultur im Blick auf Sterben und Tod in der heutigen Gesellschaft ebenso problematisiert wie die seelsorgerliche Aufgabe im Rahmen der heutigen Forschung zur Trauer. Erstaunlich ausführlich wird über Tod und Trauer bei Kindern informiert und die Teilnahme von Kindern an Bestattungen problematisiert. Ebenso detailliert wird in einem weiteren Kapitel die Bestattung von Aussiedlern reflektiert. Am Ende stehen knappere Überlegungen zur Bestattung von Verstorbenen, die keiner christlichen Kirche angehören.²¹

Es ist unmöglich, die Fülle der hierbei zusammengestellten Aspekte nachzuzeichnen. Was in diese Einleitung Eingang gefunden hat, ist in jedem Fall interessant und entspricht dem Niveau der gegenwärtigen wissenschaftlichen praktisch-theologischen Reflexion. Dem Liturgischen Ausschuss der UEK gehören viele Lehrstuhlinhaber der Praktischen Theologie an, deren Mitarbeit sich gewiss in einer solchen Einleitung deutlich niederschlägt. Sucht man nach dem inhaltlichen Schwerpunkt, der in den verschiedenen detaillierten Überlegungen zum Ausdruck kommt, dann wird man ihn wohl vor allem in einer verstärkt seelsorgerlichen, auf die Situation des/der Verstorbenen und auf die konkrete Situation der Hinterbliebenen bezogenen Perspektive sehen dürfen. Das zeigt sich an dem breiten Raum, der den „pastoralen Aspekten der Bestattung“ gewidmet wird, aber auch an der Ausführlichkeit, in der der Problematik von Kind und Tod nachgegangen wird oder in der die Bestattungserwartungen von Aussiedlerfamilien dargelegt werden. Die seelsorgerliche Dimension spürt man aber ebenso daran, wie die Gestaltung der liturgischen Feier interpretiert wird. Theologisch geht man davon aus, dass in der Mitte eines Bestattungsgottesdienstes das Evangelium von Jesus Christus stünde.²² Der Glaube an Gott, der Jesus von den Toten auferweckt hat, sei Halt in allen Anfechtungen, auch in der Situation der Bedrängnis durch den Tod. Die Taufe verbinde in ihrer Weise mit dem gestorbenen und auferstandenen Herrn. Die neue Agende wird aber zugleich als Versuch verstanden, „sich den Herausforderungen ihrer Zeit [zu] stellen“ bei gleichzeitiger „Ursprungsbindung an das biblische Glaubenszeugnis“²³. In diesem Sinne wird die stärker seelsorgerliche und missionarische Sicht bei der Feiergusaltung mit der fortgeschrittenen Säkularisierung begründet, die neue Anforderungen an die Gestaltung einer kirchlichen Bestattungsfeier stelle. Der Auftrag bleibe zwar bestehen, „die Botschaft des Evangeliums angesichts von Tod und Trauer unverkürzt laut werden zu lassen“, jedoch müsse er in einer solchen Weise ausgerichtet werden, „dass auch Fernstehende und Distanzierte, die an Trauergottesdiensten teilnehmen, eingeladen werden, sich auf die Mitfeier eines christlichen Gottesdienstes einzulassen“²⁴.

²¹ Agende für die Union Evangelischer Kirchen in der EKD (2004) 15–46.

²² Ebd. 15.

²³ Ebd. 19.

²⁴ Ebd. 23.

b) Die gottesdienstlichen Ordnungen

Ähnlich wie in der lutherischen Agende setzen die liturgischen Ordnungen bereits mit dem Angebot von Formen ein, die man eher dem seelsorgerlichen Handeln an den Hinterbliebenen zuordnen kann. Sie gibt Hinweise für

- „Andacht am Sterbebett“: Sie wird mit dem Sterbenden und seinen Angehörigen gefeiert. In sie können eine Beichte und das Heilige Abendmahl eingeschlossen werden.²⁵
- „Andacht zur Begleitung Trauernder nach Eintritt des Todes“: Dabei ist der Valetessen, der hier „Abschiedssegens“ genannt wird, als festes Element vorgesehen. Fakultativ wird der „Abschied“ („Verabschiedung“) vorgeschlagen.²⁶
- „Abschiedsandacht im Sterbezimmer“: Bevor einzelne liturgische Stücke vorgeschlagen werden, werden Beispiele genannt, wie das Zimmer dabei (mit Blumen, Osterlicht, Taufkerze o. ä.) vorbereitet werden kann. Hingewiesen wird zugleich auch auf die häufige Situation, dass eine solche Andacht beispielsweise in einem Alterspflegeheim für manche/n Heimbewohner/in zur Abschiedsstunde wird, weil sie an der späteren Bestattung nicht teilnehmen können. Deshalb ist es denkbar, hier auch ein persönliches Wort oder eine kurze Ansprache einzufügen. Neben biblischen Lesungen werden hier auch bekannte Liedstrophen als Lesetexte empfohlen („Wenn ich einmal soll scheiden ...“).²⁷
- „Andacht anlässlich der Abholung aus dem Sterbehaus“.²⁸

Nach den Andachtsformen folgen dann sechs verschiedene Formen von „Trauergottesdiensten“. In diesem Begriff kommt vermutlich die Neuakzentuierung der evangelischen Bestattung deutlicher zum Ausdruck als in den theologischen Grundsatzbeschreibungen. Mit dieser Bezeichnung rücken die Trauernden und Mittrauernden deutlicher in den Mittelpunkt. Das wird in der Einleitung zu diesen Gottesdiensten auch mit Hilfe des Ritualbegriffs zusätzlich unterstrichen.²⁹ Jede Form wird zunächst liturgiedidaktisch erläutert und dann als Verlaufsform und als ausgeführte exemplarische Liturgie dargestellt. Dabei werden vorgestellt:

- Trauergottesdienst mit Grablegung zum Abschluss,
- Trauergottesdienst mit Grablegung zu Beginn,
- Trauergottesdienst und später folgende Urnenbestattung oder Urnenbeisetzung,
- Trauergottesdienst mit unmittelbar anschließender Urnenbestattung oder Urnenbeisetzung,
- Trauergottesdienst ohne Bestattung (weil der Leichnam nicht aufgefunden wurde o.ä.),
- Bestattungsgottesdienst ohne Angehörige (weil es keine Angehörigen gibt und auch niemand aus der Gemeinde gewonnen werden konnte).

Anders als in der lutherischen Agende werden diese Formen durch den äußeren Ablauf bestimmt, nicht vom inneren Schwierigkeitsgrad des Anlasses her. Deshalb werden am Ende noch Hinweise für Trauergottesdienste in besonders schwierigen Situationen hinzugefügt und dabei folgende Fälle bedacht: beim Tod eines Kindes, nach einem Suizid, nach einem Unfalltod, nach einem Gewaltverbrechen, nach einer Katastrophe. Den sechs Trau-

²⁵ Ebd. 50–56.

²⁶ Ebd. 57–61.

²⁷ Ebd. 62–66.

²⁸ Ebd. 67–70.

²⁹ Ebd. 71.

ergottesdiensten wird außerdem noch eine Rubrik „Trauerbegleitung und Totengedenken“ hinzugefügt, in der eine Form „Andacht zum Sechswochengedenken“ und eine zweite Form „Andacht zum Jahresgedenken“ angeboten werden.

Wodurch zeichnen sich diese Formen inhaltlich aus? Vielleicht ist die deutlichste Veränderung gegenüber den bisherigen Agenden, dass vor jeder Form die innere Logik der Handlung präzise beschrieben wird und dass in der ebenfalls vorangestellten Verlaufsform weitere Hinweise zur flexiblen und situationsgemäßen Gestaltung gegeben werden, ähnlich wie das im Evangelischen Gottesdienstbuch üblich ist. Durch diese Beschreibungen und Hinweise wird dem Handlungsaspekt des Geschehens mehr Raum gegeben, als das in der lutherischen Agende der Fall ist. Die einzelnen liturgischen Stücke der unierten bzw. der lutherischen Agende unterscheiden sich meist nicht stark voneinander. Einzelne Neuakzentuierungen fallen allerdings auf:

So wird bei der Bestattung im engeren Sinne, nach dem Einsenken des Sarges eine klarere Abfolge vorgeschlagen:

- Bestattungswort: „Wir nehmen Abschied von [. . .] Wir legen die Verstorbene/den Verstorbenen ins Grab“. Verschränkt mit dem Erdwurf wird die traditionelle Formel „Erde zur Erde [. . .]“ gesprochen, abgeschlossen mit einem Aufruf des Vertrauens: „Gott ist der Schöpfer und Herr über den Tod. Ihm vertrauen wir [. . .] an.“
- Dann kann ein fakultativer Abschiedssegens über dem/der Verstorbenen gesprochen werden, bei dem sich der Liturg/die Liturgin dem Sarg zuwendet.
- Schließlich wird ein Auferstehungswort gesprochen, mit dem der Bestattungsakt abgeschlossen wird.

Besonders sorgsam sind „Begrüßungen und Einstimmungen“ formuliert. An verschiedenen Stellen der Agende wird zu Recht betont, wie wichtig für den inneren Mitvollzug kirchlich distanzierter Teilnehmer gerade die Eröffnungen von Trauergottesdiensten sind. Auch kleine Überleitungs- oder Vorworte, z. B. vor biblischen Texten, spielen eine hilfreiche Rolle, um den inneren Mitvollzug zu gewährleisten. Auch für den äußeren Mitvollzug ist diese Agende offener, so z. B. bei der Überlegung, ob und inwiefern Kinder im Trauergottesdienst eine aktive Rolle übernehmen können oder inwiefern in das Dank- und Fürbittgebet nach der Predigt auch Einzelne oder die Gemeinde durch Gebetsrufe einbezogen werden können. Und schließlich fällt auf, dass auch in den Trauergottesdiensten gelegentlich neben den biblischen Lesungen einzelne Liedstrophen treten können, die ebenfalls vorgelesen werden.

c) Die Texte

Vielleicht kommt der Unterschied zur lutherischen Agende am deutlichsten bei einem Blick in die Textsammlungen zum Ausdruck. Die Gebete sind sprachlich vielfältiger gehalten (z. B.: „Gott, wie haben wir uns vor diesem Augenblick gefürchtet: Loslassen müssen, wo wir doch so gerne festgehalten hätten! Kein Wort mehr, kein Lächeln, keine Berührung?“)³⁰. Die Eingangsgebete sind häufig als Klagen formuliert. Unter den Psalmgebeten finden sich auch viele Psalmtransformationen. Die Palette der biblischen Lesungen ist erweitert worden. Neben Texten in der Lutherübersetzung finden sich solche nach der Guten Nachricht oder nach Walter Jens. Die Fürbittgebete nach der Predigt sind strukturell unterschiedlich gefasst (mit und ohne Gebetsrufe der Gemeinde . . .) und sie wagen es gelegentlich, ungewöhnliche Worte und Gedanken zu formulieren („Gott, hast du den Kampf nicht

³⁰ Ebd. 240.

bemerkt, die Rebellion gegen das Schicksal? N.N. wollte gesund werden, stark für die Aufgaben [. . .] Und nun hast du sie dem Tod überlassen [. . .] du weißt, sie war kein frommer Mensch, keine Gläubige. Aber war sie nicht in ihrer besonderen Art ein Mensch von deinem Geiste?“³¹). In gewisser Weise darf man zu dem Textteil auch den „Anhang“ zählen, der eine Fülle möglicher Gesangbuchlieder, auch mit ihren einzelnen Strophenanfängen, auflistet und sie thematisch aufschlüsselt und der auf etwa 50 Seiten „Texte aus der Literatur“ zusammenstellt, die zwar nicht direkt für die Liturgien, wohl aber als Anregung für die seelsorgerliche und homiletische Praxis sehr geeignet sind. Die Autoren sind Dichter und Denker von Martin Luther oder Johannes Calvin bis zu Kurt Marti oder Reinhard Mey heute.

Abschließende Würdigung

Beide Agenden sind ausgesprochen brauchbare Arbeitsinstrumente für das weite Feld der seelsorgerlichen und gottesdienstlichen Begleitung angesichts von Tod und Trauer. Sie widerspiegeln aber bei aller Ähnlichkeit unterschiedliche Grundentscheidungen: Der lutherischen Agende ist es wichtig, dass bei aller seelsorgerlichen Öffnung gegenüber wechselnden Situationen die liturgische Handlung ein Gottesdienst ist und bleibt, in dem Christus als der Herr über Leben und Tod bezeugt wird. Sie erweist sich als etwas widerständig gegenüber einem stark anthropozentrisch orientierten Zeitgeist innerhalb und außerhalb der Kirche. Vielleicht erfüllt sie auch in dieser Funktion einen heute notwendigen Dienst. Die unierte Agende gibt demgegenüber der Trauer der Betroffenen ein größeres Gewicht. Deshalb heißen ihre liturgischen Formen Trauergottesdienste. Sie will mit ihren Hinweisen und Formulierungen dazu helfen, dass das Evangelium von Christus, dem Gekreuzigten und Auferstandenen, nicht nur zitiert wird, sondern dass es die von einem konkreten Fall betroffenen Menschen in Worten und Zeichen erreichen und sie wirklich trösten kann. Beide Agenden dokumentieren die qualitativ hochwertige Arbeit an den gottesdienstlichen Büchern, die in den letzten Jahren in den liturgischen Ausschüssen der beiden Kirchenbünde geleistet wurde. Es ist zu wünschen, dass sie in ihrer Weise dazu beitragen, die Kompetenz der evangelischen Pfarrerrinnen und Pfarrer im Trauerfall zu stärken und ihnen zu helfen, Menschen einen Raum der Trauer zu öffnen und ihnen zugleich den Trost des Evangeliums in dieser Situation zukommen zu lassen. Vielleicht finden auch römisch-katholische Priester in ihnen seelsorgerliche und liturgische Anregungen für ihren eigenen Dienst.

Literaturverzeichnis

- Agende für evangelisch-lutherische Kirchen und Gemeinden*, 1963: Hrsg. Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands. Bd. 3: Die Amtshandlungen. [2. Aufl.]. Berlin.
- Agende für evangelisch-lutherische Kirchen und Gemeinden*, 1996: Hrsg. Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands. Bd. III, Teil 5: Die Bestattung. Hannover: Luth. Verl.-Haus.
- Agende für die Union Evangelischer Kirchen in der EKD*, 2004: Im Auftrag des Präsidiums hrsg. von der Kirchenkanzlei der UEK. Bd. 5: Bestattung. Bielefeld: Luther-Verlag.

³¹ Ebd. 301f.

Martin Sindelar, Wien

Zeuge der Hoffnung, zu der wir berufen sind

Das Manuale für die Begräbnisfeier in der Erzdiözese Wien, 2008

Die Ausgangslage

Seit 1999 ist in der Erzdiözese Wien eine Studienausgabe für die Begräbnisfeier mit besonderer Berücksichtigung der Gegebenheiten in der Großstadt in Gebrauch. Dieses Buch war die längst notwendige Nachfolge eines kleinen, vom damaligen Pastoralamt verlegten schwarzen Büchleins, das über zwei Jahrzehnte auf den Friedhöfen der Großstadt Wien verwendet wurde. Die im Eigenverlag des Wiener Pastoralamtes erschienene Ausgabe von 1999 stellte ein Novum dar und war seit geraumer Zeit vergriffen. Der gleiche Text erschien später in mehreren Auflagen beim Herderverlag unter der Herausgeberschaft von Karl Wagner, dem damaligen Leiter des Einsegnungsdienstes. Offenbar war, trotz vereinzelter herber Kritik, Interesse und Bedarf über die Diözesangrenzen hinaus im deutschsprachigen Raum vorhanden.

Eine zweite Auflage wurde daher nötig. Das Liturgiereferat des Pastoralamtes wurde im Jahre 2006 damit betraut. Zu gleicher Zeit fanden die Arbeiten an der deutschen Neuübersetzung des Begräbnisordo von 1969 ihren ersten Abschluss und wurden schließlich im September 2009 publiziert.¹ Die Frage, ob in Wien ein gegenüber der Studienausgabe verbessertes Handbuch erarbeitet werden soll, lag auf der Hand. Bald wurde deutlich, dass ein ergänzendes Buch in der Diözese notwendig bleibt. Folgende Überlegungen waren dafür maßgebend:

- Die Erzdiözese Wien hat, wie auch andere Diözesen im deutschsprachigen Raum, eine seit 1730 andauernde Tradition in der Herausgabe ergänzender liturgischer Bücher für das Diözesangebiet. Diese Tradition sollte nicht stillschweigend aufgegeben werden.²
- Die traditionellen Eigenheiten sowie die Besonderheiten im Ablauf des großstädtischen Begräbnisses in Wien sollten im Sinne einer liturgischen Qualitätssicherung weiterhin berücksichtigt werden.
- Das Buch soll in pastoraler Weise der Glaubensverkündigung verpflichtet sein. Der meist im kommunalen Verwaltung stehende Friedhof der Großstadt ist zu einem primären Ort der Verkündigung geworden und soll als solcher wahrgenommen werden.
- Den Leitern und Leiterinnen der Begräbnisse soll ein Buch zur Verfügung gestellt werden, das ihnen für alle Fälle möglicher Begräbnisformen ein hilfreiches, übersichtliches und funktionales Rollenbuch ist. Eine Vielfalt an liturgischen Texten soll

¹ Die kirchliche Begräbnisfeier (2009). Diese Ausgabe enthält zwar den Approbationsverweis durch die österreichische Bischofskonferenz, allerdings *keinen* Hinweis auf die vorhandene Rekognoszierung der Gottesdienstkongregation für Österreich. [Für Österreich wurde erst am 12. Mai 2009 um die Rekognoszierung angesucht. Die Rekognoszierung der Gottesdienstkongregation für Österreich erfolgte am 9. Juli 2009, Prot.-Nr. 633/09/L; sie konnte daher im Erstdruck des Ritualefaszikels nicht mehr berücksichtigt werden. – Anm. d. Red.]

² Rituale Romano-Viennense (1730); (1755); Rituale Viennense (1774); Ritus baptizandi, mulieres post partum in ecclesiam introducendi, sacramenta infirmorum et matrimonii administrandi (1830); Collectio rituum (1889); (1935).

ein anlassgemäßes Beten fördern. Dieser Gedanke ist die logische Weiterentwicklung der zuvor genannten pastoralen Zielsetzung.

- Liturgische Bücher, die nur schwer für lokale Gebräuche adaptierbar sind oder die den tatsächlichen pastoralen Bedürfnissen nicht entsprechen, führen erfahrungsgemäß dazu, dass alternative Formen abseits der liturgischen Bücher gesucht und kreiert werden. Die Ergebnisse dieser Suche sind häufig zweifelhaft. Wo dieser Aspekt außer Acht gelassen wird, besteht die Gefahr, dass ein liturgisches Buch das Gegenteil dessen erwirkt, was es intendiert.³

Insgesamt gibt es in der ED Wien jährlich etwa 12.000 Begräbnisse. Die folgenden Zahlen, die sich *nur* auf Begräbnisse in der Großstadt Wien beziehen, machen deutlich, wie wichtig es ist, für das Begräbnis in all seinen Formen optimale Voraussetzungen zu schaffen:

Jahr	Begräbnisse abgewickelt über den Einsegnungsdienst der Erzdiözese Wien	davon mit Feier einer Totenmesse	davon Kremationen, Urnenbeisetzungen	davon Begleitungen, da ein kirchliches Begräbnis nicht möglich war
2008	7367	2610	713	275
2007	7576	2838	750	182

Redaktionelle Arbeiten

Bestandsaufnahme:

Die von der damaligen Leitung des Referates für den Einsegnungsdienst federführend erarbeitete Studienausgabe brachte gegenüber den vorhandenen liturgischen Büchern Neuerungen, die sich bewährt haben und daher im neuen Manuale aufgegriffen und weiterentwickelt wurden.

- Die Trennung aller liturgischen Texte in Spalten für das Begräbnis eines Mannes und das Begräbnis einer Frau bieten eine hohe Textsicherheit.
- Eine bisher nicht gekannte Vielfalt an Begräbnisformularen fördert die situationsgerechte Feier.
- Ein eigenes Formular „Trost für die Trauernden beim Begräbnis eines Verstorbenen ohne religiöses Bekenntnis“ wurde in das Buch aufgenommen.

In einer kleinen Arbeitsgruppe aus den Bereichen Liturgie, Pastoral und Einsegnungsdienst wurden Erfahrungen und Rückmeldungen gesammelt, aber auch neue Bedürfnisse festgestellt. Welch große Verbreitung das Buch über die Diözesangrenzen hinaus gefunden hat, machten die liturgiewissenschaftlichen Rezensionen sichtbar. Diese Besprechungen waren ein wichtiger Impuls für die Diskussion. Dazu ein Beispiel: die Kritik, dass die Liturgie nicht mit Kreuzzeichen und liturgischem Gruß, sondern einer Einführung beginnt, ist

³ Wenn liturgische Texte für die Versammelten auf ihr Leben hin dechiffrierbar bleiben sollen, bedeutet dies, dass die Sprache liturgischer Texte zeitlich bedingt ist. Natürlich entsteht dadurch eine Fülle an Fragen. Die von den Konzilsvätern geforderte Muttersprachlichkeit liturgischer Bücher kann jedoch ihre Berechtigung verlieren, wenn der wörtlichen Übersetzung des lateinischen Muttertextes und seiner Sprachstruktur ein höherer Stellenwert zugemessen wird, als der Treue zum *Inhalt*. Die „Übersetzung“ eines liturgischen Buches ist dann zwangsläufig ein inkulturierender und damit auch zeitlich gebundener Vorgang. Sein Gelingen können letztlich nur Bischöfe sinnvoll verantworten, die in diesem Sprach- und Kulturkreis wirken und die speziellen pastoralen Erfordernisse kennen.

durchaus berechtigt. Ähnlich wie in anderen Liturgien – das prominenteste Beispiel dafür ist die Osternacht – übernehmen die einleitenden Texte jedoch eine wichtige pastorale Funktion. Sie erleichtern Menschen, die nicht oder nicht mehr in den liturgischen Vollzügen beheimatet sind, ein aktives Mitfeiern und führen zum Moment des gemeinsamen Bekreuzigens hin. Um beiden Anliegen gerecht zu werden, wurde der optionale Charakter der Einleitung stärker betont. Sie sind als Hilfe gedacht, wenn es die Situation erfordert.

Das Layout wurde zur Gänze überarbeitet und übersichtlicher gestaltet um die Verwendung des Manuale zu erleichtern. In diesem Punkt wurde die Stärke der Studienausgabe zur Schwäche: Formenvielfalt führte zur Unübersichtlichkeit. Ziel war, ein Buch zu schaffen, das in seinem Umgang für den Gebrauch am Friedhof keinesfalls unhandlich wird. So orientiert sich die Gestaltung stark an der neuen Generation der liturgischen Bücher, wie dem Taufrituale. Schon äußerlich soll es dem Charakter eines liturgischen Buches entsprechen, aber trotzdem auch Feuchtigkeitsstandhalten und Platz für die Traueranzeige und das Skript für die Ansprache bieten.

Das unter den Seelsorgern sehr emotional diskutierte Formular für die „Tröstung“ wurde gänzlich neu erarbeitet und steht nun unter dem Titel „Begleitung, wenn kein kirchliches Begräbnis möglich ist“. Die Aufnahme eines ähnlichen, offensichtlich von der Wiener Studienausgabe inspirierten, Formulars in den Anhang des neuen deutschen Begräbnisrituale motivierte zur Entscheidung, hier weiterhin eine Vorreiterrolle zu übernehmen. Wie groß der Bedarf für diese Form ist, zeigt die Statistik für die Großstadt (2008: 275, 2007: 182).

Zielformulierung und redaktionelle Überarbeitung

Gleich bei Beginn der redaktionellen Arbeit an den vorhandenen Texten der Studienausgabe zeigte sich die Notwendigkeit einer systematischen Reflexion. So wurden sämtliche Orationen, Kyrierufe, Fürbitten sowie die einleitenden und hinführenden Texte aus den Formularen herausgelöst und nebeneinander gestellt. Das ermöglichte ein besseres Urteil über die Prägnanz der Sprache und deren theologischer Aussagekraft. Damit in Hand gehend kristallisierten sich auch die Ziele und Richtlinien für die Texte heraus:

Die besondere pastorale Situation bei Begräbnissen in der Großstadt ist Herausforderung und Chance zugleich. Die Begräbnisfeier ist ein überaus bedeutender Ort der Verkündigung unseres Glaubens geworden. Für viele, die am gottesdienstlichen Leben der Kirche nicht oder nicht mehr teilnehmen (und das ist der Großteil der Katholiken), ist das Begräbnis einer der wenigen Orte, an dem sie die christliche Verkündigung erreicht. Die Botschaft von der Auferstehung erreicht sie in einer besonders sensiblen Situation, an einem der möglichen entscheidenden Punkte in ihrem Leben. In der Trauer brechen viele Fragen – freilich in unterschiedlicher Intensität – auf. Hier ist es wichtig, dass Glaube als Hilfe und Trost erfahrbar werden kann. Daraus ergeben sich folgende Anforderungen:

- Eine theologisch gehaltvolle, biblisch geprägte Verkündigung gemäß dem Grundsatz *lex orandi – lex credendi*. Warum hoffen wir Christen eigentlich auf das ewige Leben?
- Ein hohes Maß an Sensibilität und Einfühlungsvermögen, also ein möglichst situationsgerechtes Beten.
- Klare, knappe und für den Menschen der Gegenwart verständliche Sprache. Es soll alles vermieden werden, was den Anschein wortreicher Vertröstung erwecken könnte. Wichtig ist, was gesagt und gebetet wird, nicht wie viel.⁴

⁴ In dieser Hinsicht waren die alten römischen Orationen, die sich durch ihre genuine Verbindung von Prägnanz und theologischer Tiefe auszeichnen, Inspiration.

- Deuteworte und Hinführungen sollen zum aktiven Mitvollzug führen, müssen aber mit dem Wort sparsam umgehen.
- Das Ganze der Liturgie, also die innere Verbindung der Beisetzung am Friedhof mit der Begräbnismesse oder der Liturgie am nächsten Allerseelentag, soll sprachlich erlebbar bleiben. Bekannte Texte und Formulierungen haben daher Vorrang.
- Dem/r LeiterIn von Begräbnissen soll ein Buch an die Hand gegeben werden, das ihm/ihr in möglichst allen Situationen seines/ihrer Dienstes Hilfe und Richtschnur ist. Die Vielfalt der Formen soll liturgische „Qualitätssicherung“ für alle vorhersehbaren Situationen schaffen.

Nach der Überarbeitung aller „Eigentexte“ im Einzelnen wurden die Formulare wieder zusammengesetzt, um sowohl eine Situationsbezogenheit im Gebet als auch eine Einheitlichkeit im Ritus zu gewährleisten. Dazu mussten Übergänge geglättet und Überleitungen oder Hinführungen formuliert werden. Manche „Unsauberkeiten“, wie z. B. das bisherige Taufgedächtnis bei ungetauften Kindern, wurden bereinigt.

Um eine größere Übersichtlichkeit bei gleichzeitiger Reduktion der Seiten zu erreichen, wurde eine neue, gebrauchsorientierte Kapiteleinteilung nötig. Nach dem Kapitel für das Requiem (I.) und dem Kapitel für die variierenden Formulare der Wortgottesdienste (II.), die jeweils mit dem Vaterunser enden, sind im III. Kapitel die gleichbleibenden Beisetzungsriten zu finden: Verabschiedung, Prozession zum Grab und Beisetzung.

Im Kapitel Sonderformen (IV.) sind all jene Formulare zusammengefasst, die dieses Schema sprengen. Hier befinden sich auch neue Formulare für die Beisetzung einer Urne und das Begräbnis von Katechumenen. Beides sind Antworten auf die jüngsten Entwicklungen. Die Beisetzung einer Urne, vor allem wenn keine Feier der Verabschiedung stattgefunden hat, ist eine neue Notwendigkeit geworden, die einer redlichen liturgietheologischen Reflexion bedarf, denn die Asche ist etwas anderes als der Leib eines Verstorbenen. Wer meint, solche Fälle wären zu selten um Einzug in ein liturgisches Buch zu halten, irrt: Immer häufiger werden beim Tod im Ausland (vor allem in Übersee) nach der Kremation vor Ort nur die Urnen mit der Asche überführt, da dies wesentlich kostengünstiger ist. Manchmal, etwa bei Katastrophen, bestehen auch keine anderen Möglichkeiten. Die große Reisebereitschaft und das Flugzeug haben hier einen direkten „Einfluss“ auf die Liturgie; niemand konnte dies 1969 vorhersehen.

Korrekturen und Beschlussfassung

Die erarbeiteten Texte wurden nach einer ersten Sichtung in der Liturgischen Kommission einem breit gefächerten Leserkreis mit der Bitte um Eingaben und Anmerkungen übergeben. Hier bewährte sich auch erstmalig der vom Erzbischof im Rahmen der Liturgischen Kommission eingerichtete Beirat für liturgische Bücher. Dieser Beirat wurde für den Leserkreis durch „Experten“ aus der Praxis erweitert: Je ein Dechant aus den drei Gebietsvikariaten der Diözese, der Bischofsvikar für das Vikariat Wien Stadt und der Leiter des Einsegnungsdienstes (jene Dienststelle, die alle Begräbnisse in der Großstadt Wien koordiniert). Das Ergebnis war eine Vielzahl an hochqualifizierten Anmerkungen, konkreten Verbesserungsvorschlägen oder Korrekturen aus vier Bereichen: biblisch, dogmatisch, liturgisch, praktische Durchführung. Alle Rückmeldungen wurden im Redaktionsteam diskutiert und entsprechend eingearbeitet. Das Manuale erfuhr in dieser Phase eine wesentliche Qualitätsverbesserung.

Einige Fragen tauchten nochmals zugespitzt auf. Das Redaktionsteam beschloss, diese Fragen gesondert in der Liturgischen Kommission zur Diskussion zu stellen. Die folgenden

Fragen zeigen, wie intensiv über das Manuale und seine Einordnung in das Ganze des liturgischen Feierns der Kirche reflektiert wurde und wie es zu deutlichen Kurskorrekturen gegenüber der Studienausgabe gekommen ist.

Die Formulierung des Schlussversikels aus der Studienausgabe 1999: „Herr, gib ihm/ihr und alle Verstorbenen das ewige Leben“ und „Lass sie leben in deinem Frieden“ wurde durch die ursprüngliche Formulierung in den liturgischen Büchern ersetzt: „Herr, gib ihm/ihr und allen Verstorbenen die ewige Ruhe“ und „Lass sie ruhen in Frieden“. Die alternative Formulierung stört eher die Einheit der Liturgie. Dieses Versikel hat seinen Ursprung im Eröffnungsvers der Begräbnismesse und ist so auch vielen Menschen bekannt. Der „Wiedererkennungswert“ in der Liturgie soll hier nicht verloren gehen.

Die Bestattung endet mit dem traditionellen Schlussversikel, nicht mit dem Segen am Grab. Die besondere Eigenart der Begräbnisliturgie ist ihre Offenheit, sie kennt keinen Segen und keine Entlassung. Dies ist auch logisch, da die Feier am Grab nicht mit den Worten des Vorstehers schließt. Denn die Angehörigen treten danach individuell zum Grab, um ihre Trauer zu bekunden, ein Zeichen des Glaubens zu setzen oder zu beten.

Bei der Verabschiedung wird das Weihwasser nicht nur über den Sarg, sondern mit einem entsprechenden Wort auch über die Versammelten ausgesprengt und damit die Taufe als über den Tod hinaus in Christus verbindendes Element vor Augen gestellt. Dieses Taufgedächtnis ist ein wertvolles Eigengut der Studienausgabe, wurde an dieser Stelle aber sehr verschieden aufgenommen. In Anerkennung des hohen Symbolwertes mit Blick auf die Stärkung des Taufbewusstseins wird es im Manuale optional beibehalten.

Ende April 2008 empfiehlt die Liturgische Kommission des Pastoralrates dem Erzbischof einstimmig die Veröffentlichung des Manuale. Der Erzbischof schließt sich nach Konsultation seines Bischofsrates dieser Empfehlung an und erteilt den Auftrag, das Manuale zu veröffentlichen.⁵ Das Buch versteht sich als pastoralliturgische Handreichung zur Feier des Begräbnisses unter der besonderen Berücksichtigung der Situation in der Großstadt. Im Unterschied zur Studienausgabe wird aber die Verwendung für das ganze Diözesangebot empfohlen.

Inhaltsübersicht

TEIL I: EUCHARISTIEFEIER mit aufgebahrtem Sarg, Verabschiedung, Prozession zum Grab und Beisetzung

TEIL II: WORTGOTTESDIENSTE: Allgemeine Form; Mit einer Gemeinde, der die Liturgie vertraut ist; Bei tragischem Tod; Nach schwerem Leid; Bei plötzlichem Tod; Begräbnis eines Kindes; Bei Tod durch Drogen; Bei Tod durch Suizid; Priester, Diakone, Personen geweihten Lebens, Personen im pastoralen Dienst (in einem Formular mit differenzierten Texten)

TEIL III: BESTATTUNGSFORMEN: Verabschiedung; Prozession zum Grab und Beisetzung; Begräbnis mit nur einer Station; Kremation; Beisetzung eines getauften Kindes; Beisetzung eines ungetauften Kindes; Verabschiedung im Anatomischen Institut

TEIL IV: SONDERFORMEN: Aufbahrung und Beisetzung einer Urne; Begräbnis von Katechumenen; Begräbnis von totgeborenen Kindern; Grabsegnung nach einer Exhumierung und Beisetzung in einem neuen Grab

Teil V: BEGLEITUNG von Trauernden, wenn kein kirchliches Begräbnis möglich ist

⁵ Manuale für die Begräbnisfeier (2008), approbiert für den Gebrauch in der Erzdiözese Wien.

Teil VI: SCHRIFTLESUNGEN: Lesungen aus dem Alten Testament, dem Neuen Testament, Evangelien, Psalmen und Cantica.

Teil VII: Anhang: Gebete; Fürbitten (nach biblischen Motiven); Elemente zur Prozession; Gesänge;

Später wurde das Manuale noch durch zwei Beilagen ergänzt:

STATION vor dem Requiem (Beilagekarton für Teil I)

CHORSÄTZE für die Antiphon „Zum Paradiese mögen Engel dich geleiten“

Anmerkungen zu einzelnen Teilen

Gänzlich neu gegenüber der Studienausgabe ist Teil I: Die Feier der Eucharistie vor aufgebahrtem Sarg und der anschließenden Verabschiedung in der Kirche. Damit soll einerseits eine theologische Aussagen getroffen werden, die offenbar notwendig ist (2008: Bei 7367 bestellten Begräbnissen in Wien, werden nur für 2610 Verstorbene auch eine Totenmesse erbeten). Das eigentliche Kerngeschehen des katholischen Begräbnisses ist die Feier der Eucharistie für den Verstorbenen. Auf dieses Faktum wird auch in der Einführung hingewiesen. Natürlich kann dies auch, wie in Wien üblich, in der Form der Begräbnismesse nach der Beisetzung geschehen; nur entfallen sollte sie nicht. Andererseits wird damit das Manuale auch für die Verwendung außerhalb der Stadt in den ländlichen Regionen attraktiv, wo diese Form weitgehend erhalten ist. Für den Gebrauch in der Stadt enthält diese Form besondere Hinweise mit Rücksicht auf die meist große räumliche Distanz von Kirche und Friedhof und reagiert damit auf jüngste, positive Entwicklungen im Bestattungswesen.

Die Frage, ob einzelne Formulare, wie „Bei Tod durch Drogen“, „Bei Suizid“ oder das „Begräbnis von totgeborenen Kindern“, in einem solchen Buch (in Teil II) extra abgedruckt werden müssen, wirkt berechtigt. Natürlich wird der Gebrauch dieser Formulare seltener sein. Das Manuale verfolgt wie die Studienausgabe aber zwei Ziele. Ein pastorales: Solche Begräbnisse sollen nicht einfach geduldet oder gar abgelehnt werden; sie gehören zur Pflicht der Seelsorge. Und ein liturgisches: Gerade in diesen sensiblen Fällen will man den Vorstehern/Vorstherinnen eine konkrete Hilfe anbieten. Die Anfragen im Liturgiereferat bestätigen den Bedarf. Spätestens hier wird deutlich, dass dieses Buch ein pastoral-liturgisches Handbuch für das Begräbnis und ein Anstoß zur Trauerpastoral sein will.

Der V. Teil enthält die neu erarbeitete „Begleitung, wenn kein kirchliches Begräbnis möglich ist“ und löst damit die sogenannte „Tröstung“ ab. Dieses Formular ist einerseits bewusst nicht unter den Sonderformen subsumiert, da es sich um kein kirchliches Begräbnis handelt. Andererseits ist diese Form nicht Teil des Anhangs, da es sich um einen vollständigen Gottesdienst handelt, bei dem Christen Trauernde begleiten und gemeinsam füreinander beten. Freilich ist dies auch ein Signal des „pastoral-liturgischen Handbuches“: Jene in der Trauer zu begleiten, die darum bitten.

Alle Schriftlesungen befinden sich im VI. Teil. Die Auswahl der Lesungen ist für ein Handbuch umfangreich (fünf alttestamentliche und neun neutestamentliche Lesungsperikopen, elf Evangelienperikopen, ergänzt durch Psalmen und das Nunc Dimittis), um auch hier eine situationsgerechte Wahl treffen zu können. Damit diese Auswahl auch tatsächlich stattfindet, werden mit wenigen Ausnahmen keine Lesungen bei den verschiedenen Formularen abgedruckt. Bewusst wurden die Psalmen unter die Lesungen gereiht. Sie können als Gebet, oder wenn es passend erscheint, auch als Lesung verwendet werden, wie wir es auch aus dem Benediktionale kennen.

Im daran anschließenden Anhang (Teil VII) werden weitere Orationen für das Begräbnis von Jugendlichen, Vätern, Müttern, Eheleuten und Personen, die während ihres Einsatzes

für andere verunglückt sind, gesammelt. Dabei handelt es sich um eine Reaktion auf die berechnete Kritik an der Studienausgabe, dass es zwar für den Priester, Diakone und Ordensleute ein eigenes Formular gäbe, nicht jedoch für die anderen Stände der Kirche. Bewusst werden im Anhang auch Elemente für die Prozession angeboten, um deutlicher zu zeigen, dass dieser Gang zum Grab eine hohe symbolische Bedeutung hat und Teil der Liturgie ist. Auch weitere, neu erarbeitete Fürbittenformulare finden hier ihren Platz. Diese sind explizit biblisch geprägt und verwenden biblische Bilder und Herrenworte. Sie gehen damit bewusst einen anderen Weg, als die eher situationsbezogenen Bitten in den einzelnen Formularen.

Schließlich findet sich eine Auswahl von elf Liedern mit Noten für den Gemeindegesang. Eine besondere Rolle bekommt dabei die Antiphon „Zum Paradiese mögen Engeln dich geleiten“, der am Ende der Verabschiedung wieder ihr ursprünglicher Platz im Ritus eingeräumt wird. Um auch die Kirchenmusiker für diese Antiphon zu gewinnen, werden dreistimmige Chorsätze für Männerstimmen und ein einfacher vierstimmiger Satz für gemischten Chor dem Buch beigelegt und stehen explizit für den liturgischen Gebrauch lizenzkostenfrei zur Verfügung. Die Aufwertung dieser alten, theologische Prägnanz und Bilderreichtum vereinigenden Antiphon ist ein Beispiel dafür, wie bei allen Neuerungen in diesem Buch der Tradition der Liturgie höchste Wertschätzung entgegengebracht wird.

Ein Manuale als Ergänzung zum Rituale

Das neue Buch wird Manuale genannt, um seinen besonderen Charakter zu betonen: Es respektiert die Autorität des *Rituale Romanum* und des deutschsprachigen *Rituale* „Die kirchliche Begräbnisfeier“, das für den gesamten deutschsprachigen Raum Gültigkeit hat. Das signalisiert auch seine deutlich andere Umschlagsgestaltung mit Silber- statt der für die gesamtdeutschen liturgischen Bücher üblichen Goldprägung. Ergänzend zum *Rituale Romanum* gab es bis zur Liturgiereform die Tradition der lokalen liturgischen Bücher, die auf besondere Situationen und Bedürfnisse eingehend, Kraft bischöflicher Autorität veröffentlicht wurden und fester Bestandteil gottesdienstlichen Lebens einer Diözese waren. Diese Tradition soll im Sinne einer Inkulturation der Liturgie mit dem Manuale bewusst fortgesetzt werden.

Textblatt für alle Mitfeiernden

Schließlich wird im Juni 2009 noch der Falter für die *Versammelten* aufgelegt. Er ist die konsequente Ergänzung des Manuale-Konzeptes. Seine farbige Gestaltung will eine bewusst österliche Botschaft vermitteln. Neben den gemeinsamen Gebeten für das Begräbnis sind zwei einfache Lieder aus dem Gotteslob abgedruckt, die auch im Manuale zu finden sind. Auf der Rückseite sind ein Gebet zum Entzünden einer Grabkerze und die Kontaktdaten der Trauerpastoral der Caritas. Die äußere Aufmachung des Falters kommt absichtlich ohne Bilder des sakralen Raums aus und thematisiert stattdessen das Morgenlicht als Ursymbol für den Auferstandenen und die Dynamik des Lichtes als Zeichen für die Auferstehung. Licht ist ein Symbol, dessen Aussagekraft häufig auch Menschen erreicht, die den Weg in eine Kirche nicht mehr finden oder noch nicht gefunden haben. Die Karte kann somit auch bei Begleitungen, wenn kein kirchliches Begräbnis möglich ist, gut verwendet werden. Das Gebet zum Entzünden einer Grabkerze, ist der Versuch einer einfachen Schule des Betens am Grab. Die Kontaktdaten der Trauerpastoral signalisieren, dass Kirche auch in der Anonymität der Stadt ganz konkret für die Trauernden da sein will. Der Falter ist

daher sowohl als Hilfe zur aktiven Teilnahme beim Begräbnis gedacht, als auch als Gebetskarte für Trauernde einsetzbar, die bei einer Begegnung übergeben werden kann.

Die nächsten Jahre werden die Stärken und Schwächen des Manuale zeigen. Es wird sich erweisen, ob und wie weit es als Ergänzung zum Begräbnisrituale dient. Zu wünschen ist dem Manuale, dass es, wie schon die Wiener Studienausgabe, einen wirksamen Beitrag zur Begräbnisliturgie im deutschsprachigen Raum leisten kann.

Literaturverzeichnis

- Collectio rituum, 1889: Collectio rituum archidioeceseos Viennensis ex venia sanctae sedis retinendorum in administratione sacramentorum (etc.). Viennae: Typogr. ad Sanctum Norbertum.
- Collectio rituum, 1935: Collectio rituum in usum cleri archidioecesis Viennensis ad instar appendicis ritualis Romani cum approbatione sacrae rituum congregationis iussu et auctoritate eminentissimi ac reverendissimi domine Theodori tit. S. Chrysogoni S. R. E. cardinalis Innitzer. Wien: Typogr. Anstalt.
- Die kirchliche Begräbnisfeier, 2009: Die kirchliche Begräbnisfeier in den Bistümern des deutschen Sprachgebietes. Zweite authentische Ausgabe auf der Grundlage der Editio typica von 1969. Freiburg [u. a.]: Herder [u. a.].
- Manuale für die Begräbnisfeier, 2008: Hrsg. vom Pastoralamt, Liturgiereferat der Erzdiözese Wien. Wien: Wiener Dom-Verlag.
- Rituale Romano-Viennense, 1730: autoritate et jussu . . . presbyteri cardinalis domini domini Sigismundi e comitibus de Kolonitz . . . adjectis nonnullis per annum consuetis nec in Missali romano expressis benedictionum ritibus cum appendice instructionis pro tempore Pestis. Wien: Typis Mariae Theresiae Voigtin.
- Rituale Romano-Viennense, 1755: autoritate et jussu celsissimi, ac reverendissimi domini, domini Josephi e comitibus de Trauthson in Falkenstein, s.r.I. principis, et archiepiscopi Viennensis (etc.). Wien: de Ghelen.
- Rituale Viennense, 1774: ad usum Romanum accomodatum, autoritate et jussu eminentissimi ac celsustia sacrae Romanae ecclesiae presbyteri cardinalis . . . Christophori e comitibus Migazzi de Vaal et Sonnenturm . . . ad usum omnium Luiks archidioeceseos curatorum (etc.). Wien: de Ghelen.
- Ritus baptizandi, mulieres post partum in ecclesiam introducendi, sacramenta infirmorum et matrimonii administrandi, 1830: in usum curatorum archidiocesis Viennensis. Wien: Typis Leopoldi Grund.

Karl Wagner, Wien

Laien als Begräbnisleiter

Praktische Erfahrungen

Das Zweite Vatikanische Konzil hat nach einer breiten theologischen Auseinandersetzung, in der Konzilskonstitution „Sacrosanctum Concilium“ Erkenntnisse formuliert, die auch ein neues Verständnis für die Würde und die Verantwortung der Laien in der Kirche aufzeigen.

Der wachsende Priestermangel hat im Jahr 1980 den Erzbischof von Wien, Kardinal König, veranlasst, im Sinne der Konzilstexte geeignete Laien für die Leitung von Begräbnisfeiern ausbilden zu lassen, um die Seelsorger in Wien auf dem Gebiet der Trauerpastoral zu entlasten.

Das Referat für den Einsegnungsdienst hat die notwendigen Voraussetzungen definiert und den Ausbildungslehrgang koordiniert und geleitet.

Die Einführung der Laien im Begräbnisdienst hat lange Diskussionen entfacht. Schon allein die Frage der Bekleidung brachte Probleme mit sich. Manche Gegner sagten, es handle sich dabei um verkleidete Laien, also Täuschung der Hinterbliebenen. Dieser Vorwurf war unberechtigt, denn die Gemeindemitglieder der jeweiligen Pfarre wurden davon in Kenntnis gesetzt, dass ab jetzt Herr N. N. Begräbnisfeiern vorstehen darf.

Andere sahen darin den Versuch, der Bequemlichkeit der Priester entgegenzukommen, denn Begräbnisse sind in der Tat aus vielen Gründen unbequem: Oft hat man mit unbekannten Begräbnisteilnehmern zu tun, der weite Weg zum Friedhof, der relativ hohe Zeitaufwand, das oft unangenehme Wetter, auch die ständige Konfrontation mit der eigenen Sterblichkeit und vieles mehr lassen das Begräbnis als sehr belastend erscheinen.

Für die Seelsorger sind jedoch Begräbnisse immer wieder verbunden mit der Unterbrechung der langfristige geplanten Pfarrseelsorge und mit der kurzfristigen unvorhergesehenen Strapazierung des Terminkalenders. Deswegen ist für die Priester in der Pfarrseelsorge jede Hilfe auf diesem Gebiet willkommen.

Die erste Akzeptanz der Laien als Begräbnisleiter in den Pfarren war davon abhängig, wie der jeweilige Pfarrer den neuen Begräbnisleiter in seiner Pfarre vorstellte und ihn in den neuen Dienst einführte.

Worauf es ankam, war, dass man den Pfarrmitgliedern klar bewusst machen sollte, dass die Terminologie „Laien“ als Begräbnisleiter eigentlich nicht korrekt ist.

Nicht alle Laien dürfen im Namen der Kirche Begräbnisse leiten, sondern nur jene, die nach einer gründlichen Ausbildung und durch die Beauftragung des Bischofs bevollmächtigt und gesendet werden, im Namen der Kirche Begräbnisfeiern zu leiten.

Aufgrund der Beauftragung durch den Bischof werden diese Personen auch gleichzeitig aus dem allgemeinen Laienstand für diese spezifische Aufgabe herausgehoben, um als beauftragte *Amtsträger* der Kirche tätig zu sein.

Wird also ein Mann oder eine Frau nach einer einschlägigen kirchlichen Ausbildung vom Bischof mit einer offiziellen Aufgabe betraut, oder zu einem offiziellen Dienst bevollmächtigt, dann wird er/sie in der Ausübung dieses Dienstes von der Autorität der ganzen Kirche getragen.

Der bevollmächtigte Begräbnisleiter tritt dann bei einem Begräbnis nicht als Vertreter des verhinderten Herrn Pfarrers auf, sondern als Repräsentant der Gemeinschaft der Kirche Jesu Christi, die an dieser Trauerfeier Anteil nimmt.

Im Laufe der Zeit wurden die neuen Begräbnisleiter völlig akzeptiert und manchmal so sehr, dass in manchen Pfarren die Hinterbliebenen lieber den Laien als den eigenen Pfarrer oder den Kaplan bei der Trauerfeier wünschten.

Bei der Ausbildung der Laien, die ein halbes Jahr dauert, wurde darauf großer Wert gelegt, ihnen bewusst zu machen, dass immer mehr Menschen mit dem Begriff Begräbnis kaum etwas Sinnvolles in Verbindung bringen, weil sie selbst noch bei keiner Trauerfeier anwesend waren und ihr Wissen bzw. ihre Meinung zu Begräbnissen von Pressemeldungen, Stammtisch-Gesprächen, Friedhofs-Witzen und sonstigen Gesprächen genährt wurden und sie weder mit dem Begriff Bestattungskultur oder Trauerritual noch mit dem Wort Kirche oder Religion etwas Brauchbares oder Notwendiges verbinden. Es ist wichtig, dass die Begräbnisleiter als Vertreter der Kirche in der Begegnung mit diesen Menschen bei Begräbnissen es als Chance ansehen sollten, ihnen die Kirche, den Glauben an Gott, glaubwürdig darstellen zu dürfen.

Wenn Menschen dem Tod aber in ihrer unmittelbaren Umgebung begegnen und so mit diesem Problem konfrontiert werden, dann beginnen sie über Dinge nachzudenken, die für sie bislang nicht existent waren. Jetzt erst müssen sie sich mit dem Phänomen Tod auseinandersetzen.

Die Begräbnisleiter können bei jedem Begräbnis die anwesende Trauergemeinde zu einer konkreten Stellungnahme herausfordern, so dass jeder Anwesende bei dem Begräbnis sich selbst eingestehen muss, ob er glaubt, dass der Verstorbene jetzt unwiderruflich ausgelöscht ist, oder ob er glaubt, dass die Existenz des Verstorbenen auf eine andere Weise bestehen bleiben wird.

Dieser persönliche Glaube wird bei jedem Begräbnis erneut auf die Probe gestellt und durch die jeweilige Begräbnisfeier entweder bestärkt oder in Zweifel gestellt. Deswegen ist es für die Kirche besonders wichtig, den Glauben klar, verständlich und glaubwürdig in der Begräbnisfeier zum Ausdruck zu bringen. Jedes Wort, jede Geste kann eine sehr nachhaltige Wirkung haben. Mehr noch, der Religionsunterricht in der Schule, die ganze kirchliche Verkündigung und alle persönlichen Auseinandersetzungen mit dem Glauben werden angesichts des Todes erneut hinterfragt und auf ihre Tragfähigkeit überprüft. So lastet auf jedem Begräbnisleiter eine große Verantwortung, weil alles, was er tut, sagt oder unterlässt, den Glauben der Kirche erhellen oder auch verdunkeln kann.

Niemand verlässt den Friedhof mit dem Glauben, mit dem er gekommen ist, weil jede Trauerfeier entweder zur Stärkung oder zur Schwächung des eigenen Glaubens beiträgt. Bei jedem Begräbnis wird angesichts des Todes die Grundeinstellung der Begräbnisteilnehmer zur Welt erneut auf den Prüfstand gestellt und hinterfragt. Ein seelenloses Abwickeln des Begräbnisritus verdunkelt jede Vorstellung von Transzendenz und bestärkt nur das materialistische Weltbild. Die Botschaft, die durch die Trauerfeier transportiert wird, kann durch das persönliche Engagement des Begräbnisleiters zu einem eindrucksvollen Hinweis auf jene Wirklichkeit werden, die nicht mit dem Tod endet.

Damit die Hinterbliebenen und die anwesende Trauergemeinde der *Ansprache* zuhören können, sind gewisse Erfahrungen, die sich in der Praxis bewährt haben, zu berücksichtigen.

In einem Vers könnte man das prägnant so zusammen fassen:

„Mit Tod und Trauer anfangen,
um über die Würdigung des Verstorbenen,
zur Verkündigung des Glaubens zu gelangen.“

Damit ist gemeint: Erst über den Tod und über die Trauer sprechen, dann den Verstorbenen mit einfühlsamen Worten würdigen. Dadurch wird allen Anwesenden ihre Hilflosigkeit und ihre Hilfsbedürftigkeit angesichts des Todes bewusst und so werden die Begräbnisteilnehmer für die Glaubensverkündigung empfänglich gestimmt. Jetzt kommt der Moment wo der Bibeltext, der Glaube und Gott an Bedeutung gewinnen und die Menschen auch Angesichts des Todes Halt und Hoffnung schöpfen können.

Bei der Ausbildung der Laien wird auch darauf hingewiesen, dass jedem Begräbnisritual therapeutische und heilende Kräfte innewohnen, die die Trauergemeinde vor Ort beim Begräbnis im eigenen Leben erfahren kann. Damit der Begräbnisleiter seiner Aufgabe gerecht wird, muss er sich stets vor Augen halten, dass er *gleichzeitig mehrere Aufgaben* – und zwar als Redner, Lehrer, Amtsträger, Liturg, Therapeut und als Seelsorger – gut zu erfüllen hat.

Als *Redner*:

- mit der richtigen Körperhaltung laut und deutlich sprechen;
- mit der Trauergemeinde Augenkontakt halten und Gestikulation und Mimik der Aussage anpassen;
- mit verständlicher Ausdrucksweise in einfachen und kurzen Sätzen und mit persönlicher Überzeugung sprechen;
- nicht als „Sprachrohr“ der Theologie auftreten, sondern als Person den Glauben einbringen.

Als *Lehrer*:

- wenn nötig die biblischen und liturgischen Texte in die Alltagssprache übersetzen;
- die verwendeten Zeichen und Gesten erklären;
- mögliche Missverständnisse ausräumen.

Als *Amtsträger* (Vertreter der Kirche):

- als Person dem Ansehen der Kirche verpflichtet sein;
- die Anliegen der Kirche erfahrbar machen (die Kirche ist für die Menschen und zu ihrem Heil da);
- auf die Anliegen der Anwesenden eingehen, um die Botschaft des Evangeliums plausibel darzustellen;
- die Frohbotschaft und nicht eine Drohbotschaft verkünden;
- in der Gemeinschaft der Kirche miteinander und füreinander beten.

Als *Liturg*:

- lebendiges und verständliches Zeichen des Glaubens sein;
- einen virtuellen Dialog mit Gott und mit der Trauergemeinde führen, um der Trauergemeinde bewusst zu machen, dass sie am Erlösungswerk Jesu Christi teil hat;
- die Lebenssituation der Menschen in der Liturgie erfahrbar machen.

Als *Therapeut*:

- Zuwendung zu den Trauernden demonstrieren;
- die Expression unterdrückter Trauergefühle ermöglichen;

- formalisierte Artikulation von Schuldgefühlen, die die Trauernden unfrei machen, ansprechen;
- einen Prozess der Befreiung einleiten;
- Angst um und vor dem Verstorbenen beseitigen helfen;
- die therapeutischen Kräfte, die dem Trauerritual innewohnen, gezielt zur Entfaltung bringen;
- den Weg, den die Trauernden zu gehen haben, symbolisch vorzeichnen.

Als Seelsorger:

- die Realität des Todes im Lichte des Glaubens deuten;
- die Hoffnung auf die Liebe und Barmherzigkeit Gottes wecken;
- die Solidarität der Gemeinschaft der Kirche, die über den Tod hinaus wirksam ist, glaubwürdig darstellen;
- auf die Zukunft hinweisen und die Hoffnung auf die Vollendung bei Gott wecken.

Auch die Einführung der *violetten Farbe* der Paramente bei Begräbnisfeiern war nicht allen Priestern einsichtig, denn man glaubte, mit der violetten Farbe ausschließlich Buße und mit der schwarzen Farbe, den Tod und die Trauer ausdrücken zu können. Dabei wird die violette Farbe in der Liturgie der Kirche im Advent vor Weihnachten und in der Fastenzeit vor Ostern als Zeichen für die Vorbereitung auf das große bevorstehende Fest verwendet, bei der sehr wohl Buße und Umkehr gefragt sind. Beim Begräbnis allerdings feiert die Kirche nicht den Tod und die Trauer, sondern das Zugehen auf das größte Fest schlechthin, die Vollendung bei Gott.

Frauen als Begräbnisleiterinnen

Als es klar wurde, dass mit dem Begriff „Laien“ auch Frauen gemeint sind, kam der Wunsch der Frauen im pastoralen Dienst, auch als Begräbnisleiterinnen tätig werden zu dürfen. Das einzige „Problem“, das dabei aufkam, war die Kleidung. Verschiedene Ideen wurden heiß diskutiert, doch letztlich setzte sich der Vorschlag des Referates für den Einsegnungsdienst durch: Jedes katholische Begräbnis, das von einer Frau geleitet wird, sollte für alle Anwesenden sofort als katholisch erkennbar sein. Daher war es logisch, dass die Frauen die gleiche liturgische Kleidung, wie die Männer tragen: schwarzer Halbtalar, Rochett (Chorhemd) und Pluviale.

Überall dort, wo die Pfarrer die Begräbnisleiterinnen gut eingeführt haben, gibt es keine Schwierigkeiten mit der Akzeptanz der Frauen im Begräbnisdienst. Inzwischen werden alle Pastoralassistenten und Pastoralassistentinnen im Zuge ihrer Ausbildung auch in die Leitung von Begräbnisfeiern eingeführt und für die Zeit ihrer Tätigkeit im Dienst in der Erzdiözese Wien zur Begräbnisleitung bevollmächtigt.

Damit ein Laie (Mann oder Frau) in der Erzdiözese Wien zum Begräbnisleiterkurs zugelassen wird, sind folgende Bedingungen zu erfüllen:

- Vollendetes 25. Lebensjahr
- Abgeschlossener 2-jähriger Theologischer Kurs für Laien
- Untadeliges Leben in der Pfarrgemeinde
- Vorschlag des Pfarrers
- Bestätigung durch den Pfarrgemeinderat und den Dechant
- Genehmigung durch das Erzbischöfliche Ordinariat (Bischofsvikar)
- Beauftragung durch den Bischof.

Nachgehende Trauerpastoral

Die Laien als Begräbnisleiter werden angehalten, das Bemühen um die Tröstung der trauernden Hinterbliebenen auch nach dem Begräbnis fortzusetzen. Allein die Tröstung der Hinterbliebenen bei der Trauerfeier genügt nicht, denn die Trauer hält auch nach dem Begräbnis an, genauer gesagt, die Trauer setzt nach dem Begräbnis erst richtig ein. Deswegen sind Hausbesuche, Briefe zum Todestag oder zum Geburtstag des Verstorbenen, auch eine Einladung in die Pfarre zu Allerheiligen oder Allerseelen zu einem Gottesdienst für alle Verstorbenen des letzten Jahres, sehr zu empfehlen.

Gute Trauerpastoral legt das Fundament zur Erneuerung bzw. zur Vertiefung der Pfarrzugehörigkeit und zur Vertiefung des Glaubens. Begräbnisse bieten die Möglichkeit, in einer relativ absehbaren Zeit, *allen* Pfarrangehörigen und vielen Fernstehenden oder Andersgläubigen bei Trauerfeiern zu begegnen, bei denen die Begräbnisteilnehmer sich ein eigenes, aktuelles Bild von der Kirche machen können.

Elisabeth Hager-Jung, Salzburg

Dienst den Lebenden – Ehre den Toten

Dieser Spruch aus der Gründungszeit unseres Bestattungsinstituts „Bestattung J. Jung GmbH“ ist der Auftrag an unsere Familie, Arbeit und somit auch an unser Gewissen – was stets miteinander verbunden ist.

Eine Bestattung hat die Aufgabe, mindestens zwei „Seiten“ gerecht zu werden – von denen sich jede jeweils in einer Extremsituation befindet – mit höchstem Anspruch auf Sensibilität, Seriosität und Kompetenz.

Die eine „Seite“

Die Hinterbliebenen erleben einen Todesfall oft als Schockmoment und reagieren beim Erstkontakt mit dem Bestattungsinstitut entsprechend. Diese Situation kommt in der heutigen Zeit deshalb vermehrt zustande, weil das „Sterben“ nicht mehr im Kreis der Familie stattfindet, sondern in dafür bestimmten Einrichtungen wie einem Hospiz, einem Seniorenheim oder in einem Krankenhaus (deren Existenz und Erweiterung immer mehr an Bedeutung gewinnt).

Die andere „Seite“

Verstorbene, die im Leben und somit auch im Sterben „allein gelassen“ wurden, werden von der Bestattung auch in einem dementsprechenden Zustand aufgefunden. So muss man hier das nötige Verhalten in Bezug auf Würde gepaart mit „Anpack-Mentalität“ an den Tag legen – teilweise ein Akrobat-Akt.

Diesen beiden Seiten soll man jetzt im Zuge der Trauerfeier gerecht werden.

Die Verbindung der Verstorbenen und der Hinterbliebenen zu Lebzeiten ist die Basis der Wünsche für den Ablauf der Trauerfeier.

- Die Variante der „Gespaltenen Beziehung zu Lebzeiten“ ist oftmals mit einem „Formlosen Zeremoniell“ einer Trauerfeier verbunden – was einen nicht unerheblichen Teil unserer Arbeit ausmacht. – Wir stellen uns dabei persönlich doch die Frage nach der abstumpfenden Zwischenmenschlichkeit.
- Die Variante der „Wertschätzenden Beziehung zu Lebzeiten“ hat ein „Klassisches Zeremoniell“ zufolge, wo man den Traditionen und „erwarteten Ritualen“ einer Trauerfeier nachkommen möchte. Soll heißen: „Wir machen es so, dass alles dabei ist, was man braucht und was von uns erwartet wird – damit es eine würdige Trauerfeier ist.“
- Die Variante der „Tiefen Beziehung zu Lebzeiten“, des „Unerwarteten und/oder viel zu plötzlich eingetretenen Todesfalls“: Eine Vielzahl von Gefühlen, ausgesprochenen/unausgesprochenen Bezeugungen der Liebe, des Dankes oder der Entschuldigung sollen in die Trauerfeier einfließen, Platz finden und mit Gesten oder Ritualen zum Ausdruck gebracht werden.

Jede dieser Varianten stellt in ihrem Anspruch die oft schwierige Aufgabe an den Pfarrer/Geistlichen oder, je nach Religionsbekenntnis, weltlichen Sprecher.

Eine oft formulierte Aussage von Hinterbliebenen beim Trauergespräch in Bezug auf den Durchführenden lautet folgendermaßen: „Kennen tun wir keinen – in der Kirche sind wir auch nicht – aber zur Trauerfeier wollen wir schon einen richtigen Pfarrer.“ Wenn man dann erklärt, dass der Pfarrer/Geistliche/Sprecher ein persönliches Gespräch erbittet, um Angaben über den Verstorbenen, sein Leben, seine Vorlieben zu erhalten, reagieren einige erstaunt, weil „er soll halt irgendwas Schönes sagen – was passend ist“.

Die Erwartungshaltung an Pfarrer/Geistliche/Sprecher aber auch an das Bestattungsunternehmen hat sich, so erleben wir, insofern verändert, dass der Familienbeitrag auf ein Minimum zu reduzieren ist – die Trauerfeier selber soll aber dann sehr persönlich, individuell und feierlich sein.

Wir wissen auch durch unsere privaten Kontakte zu unserer Pfarre (Maxglan, Salzburg), dass eine solche Haltung allgemein zu beobachten ist. Sei es in der Weihnachts- oder Osterzeit, bei Erstkommunion, Firmung, etc. – es wird ein „schönes, feierliches, stimmungsvolles Fest“ erwartet – selber will man aber *keinen* Beitrag leisten.

Trotz dieser etwas erschwerten Situation liegt daher umso mehr noch die Aufgabe bei den Durchführenden einer Feierlichkeit – *Trauer*-Feierlichkeit – den Angehörigen, Hinterbliebenen, zu zeigen, wie wertvoll ein Beitrag bei der Feier für die eigene Trauerbewältigung sein kann. Ob das ein Vorlesen von persönlichen Zeilen, eines Gedichtes ist, oder das Ausuchen von bevorzugten Musikstücken (es muss nicht immer Klassik sein), das eigene Musizieren – oder auch nur das Anzünden einer kleinen Kerze, das Hinlegen einer einzelnen Blume – da zählt nicht die Gewichtigkeit des Aktes – da zählt nur das *Mitgestalten* – nicht sich hinsetzen und warten, bis alles vorüber ist – die Erfahrung des irdisch Endgültigen kann nur durch das *Be-greifen* gemacht werden. Von daher bieten wir in unserer Trauerhalle und den Andachtsräumen die Möglichkeit, vielen individuellen Trauer-*Ritualen* Raum zu geben.

Die Wichtigkeit des Mitgestaltens kann aber nicht nur durch eine Aussage eines Bestattungsmitarbeiters übermittelt werden, da bedarf es der guten Zusammenarbeit zwischen Bestattung – Pfarrer/Geistlichen/Sprecher – Hospiz, Seniorenheimen, Tagesheimen. Die Gespräche im Vorfeld bei/mit einem Sterbenden und jene mit der Trauerfamilie vor der Trauerfeier mit dem Priester/Geistlichen/Sprecher sind bereits ein wichtiger Beitrag zur Trauerbewältigung. Auch sind diese, wenn sie entsprechend ablaufen, eine Chance zur Annäherung der Trauernden zur Kirche. Die Persönlichkeit, Menschlichkeit aber auch die Zeit, die sich beide Gesprächspartner dafür nehmen, sind von großer Wichtigkeit. Eine schnelle Ablaufbesprechung unmittelbar vor der Trauerfeier setzt die Angehörigen unter großen Druck und vermittelt keinerlei Gefühl für „Beistand“.

Sich Zeit *nehmen* und *zuhören* ist gelebte Nächstenliebe in einer der schwersten Lebenssituationen, die uns Menschen – ausnahmslos alle – erwartet.

Frank Walz, Salzburg

Die nicht-kirchliche bzw. weltliche Bestattung

Eine plurale Gesellschaft mit einer Vielfalt von Weltanschauungen macht zunehmend auch das Angebot von nicht-kirchlichen bzw. weltlichen Bestattungsformen notwendig. Dies muss nicht als Konkurrenz, darf vielmehr als Ergänzung, in gewisser Weise auch Entlastung der kirchlichen Bestattung verstanden werden. Beide Formen können voneinander lernen, insbesondere bzgl. des Ritualverständnisses und der Vorsteherpräsenz. Die allen Bestattungsformen gleiche Frage ist jene nach dem inneren Zusammenhang von Leben und Tod; diese betrifft uns alle, im wörtlichen Sinne, existentiell und sollte deshalb – v.a. im Ritual der Verabschiedung – gut und richtig beantwortet werden.

Vorbemerkungen

Im Jahr 2004 haben der Fachverband der Bestattung Österreichs, die Arbeitsgemeinschaft der österreichischen Seelsorge- und Pastoralämter und das Bildungszentrum St. Virgil in Salzburg die 1. Fachtagung zur Bestattungskultur veranstaltet: „Bestattungskultur im Wandel“; zwei Jahre später (2006) gab es eine Fortsetzung zum Thema: „Ein guter Abschied. Tagung zu Bestattungskultur bei Einäscherung, Urnenbestattung und alternativen Bestattungsformen“ und wieder zwei Jahre später (2008) die 3. Tagung zur Bestattungskultur: „Was bleibt, wenn wir gehen?“. Im Einladungstext dieser letzten Tagung heißt es: „Trotz aller gesellschaftlichen Umbrüche gibt es weiterhin die Erwartung an die Religionen, Hilfestellungen im Umgang mit Endlichkeitserfahrungen anzubieten [. . .]. Wie sieht ein bewusster Umgang mit Abschiedsritualen aus, wie kann die Sehnsucht nach sinnerfüllten Symbolen gestillt werden?“ Es sind allerdings längst nicht mehr nur die Religions- und Kirchenvertreter, die diese Sehnsucht zu stillen versuchen. In Ost-Deutschland sind beispielsweise 70% der Trauerfeiern nichtkirchlich und zunehmend ergibt sich die Notwendigkeit des Angebotes von nicht-kirchlichen Bestattungen auch in traditionell christlich geprägten Regionen.¹

Einer der Workshops behandelte deshalb auch die Frage nach der nichtkirchlichen bzw. weltlichen Bestattung. Diese Frage ist v. a. dort ein Thema, wo Menschen ohne Kirchenzugehörigkeit verabschiedet werden. Das Gelingen derartiger Feiern setzt – wie im übrigen auch bei der kirchlichen Bestattung, aber ohne beides miteinander zu verwechseln – (elementare) Kompetenzen voraus, die sich sowohl auf die Form als auch auf den Inhalt beziehen. Wie kann/soll also eine solche Feier aufgebaut sein und welche Kompetenzen (v. a. beim Vorsteher dieser Feier) braucht es dafür? Von diesem von mir geleiteten Workshop gehen folgende Überlegungen aus.²

1. Bestattungskultur

Die Bestattungskultur ist Spiegel des Zeitgeistes. In einer pluralen Gesellschaft, in der es eine Vielfalt von Weltanschauungen gibt, die wiederum eine Vielfalt von Ritualen anbietet, verwundert es nicht, dass sich auch im Bestattungsbereich das Ritenmonopol der Kirchen

¹ Vgl. Janetzky (2001).

² Vgl. zur Gesamtproblematik: Tod – Bestattung – Trauer (2004).

auflöst.³ Verschiedene Codes verlangen nach unterschiedlichen Ritual-Gestaltungen: der naturreligiös-ökologische Code beispielsweise nach Baumbestattung, Gemeinschaftsfelsen oder Luftbestattung, der ästhetisch-performative Code nach Diamantenbestattung, ansprechender Musik oder gar Weltraumbestattung, der anonymisierend-altruistische Code nach Kolumbarien, anonymen Gräberfeldern oder der Anatomie.⁴ Selbstverständlich ist der Wandel der Bestattungskultur auch eine Anfrage an das bestehende Menschenbild und so ist die Frage durchaus berechtigt, ob mit diesem Wandel „gar das christlich-abendländisch geprägte Menschenbild auf dem Prüfstand“⁵ steht.

Das Neben- und Miteinander verschiedener Kulturen setzt unterschiedliche rituelle Schwerpunkte, wobei die Trauer(-arbeit) zunehmend professionalisiert wird. Die eigentliche Frage, die hinter der Trauerarbeit steckt ist jene, wann der Mensch *endlich* zu leben lernt⁶ – dies gilt es nicht zuletzt im Ritual zu thematisieren.

Als Hauptkennzeichen unserer Zeit, die sich wiederum massiv auf die Bestattungskultur auswirken, lassen sich drei Stichworte benennen: Individualität, Subjektivität und Säkularität; dazu kommt in unserem Zusammenhang die Personalisierung/ Privatisierung der Symbolhandlungen, die Sehnsucht nach Inszenierung/Option statt Konvention/Tradition und das Verständnis der Trauerfeier als Erinnerungsfest. Zunehmend wird nach ganzheitlichen Bestattungsunternehmen gefragt, die sowohl Ritendesigner und Trauerredner, als auch Psychologen und Selbsthilfegruppen in ihrem Angebotskatalog haben. Die Kirchen können dieses Angebot (in der Regel) kaum abdecken. Mit der damit einhergehenden Loslösung der Bestattungsfrage aus dem kirchlichen Binnenbereich entstehen auch neue For(m)en der Bestattung, des Totengedenkens und der Grabpflege.⁷

2. Inszenierung des Sinns

Was die verschiedenen Bestattungsformen in der Regel verbindet, ist das Anliegen der Inszenierung von Sinn. Warum gibt es den Tod? Wie können wir den Tod ins Leben integrieren? Wie sollen wir als Angehörige weiterleben? Zu dieser Inszenierung des Sinns gehört es, sowohl die Unverfügbarkeit Gottes (des Göttlichen, Transzendenten, Heiligen . . .) als auch jene des Menschen zum Ausdruck zu bringen, die Anwesenheit des Abwesenden zu inszenieren, die Gegenwart des Gegangenen. Damit dies gelingen kann, braucht es ein verantwortetes Reden *und Handeln* vom Jenseits, vom Menschen, vom Leben und vom Tod. Der diesbezügliche Selbstanspruch der Bundesarbeitsgemeinschaft Trauerfeier eV (BATF)⁸ besteht beispielsweise darin: die Lebenden anzusprechen und die Toten zur Spra-

³ Vgl. Müschenborn (2008).

⁴ Vgl. Klie (2008) 8.

⁵ Gernig (2007) 7; vgl. auch Fechtner (2008).

⁶ Vgl. Fuchs (2004) 308–315.

⁷ Ein boomendes (Extrem-)Beispiel sind die (virtuellen) Internet-Friedhöfe bzw. Erinnerungsstätten. In Deutschland z. B.: <http://www.internet-friedhof.de>; <http://www.ewigesleben.de>; <http://www.last-home.de>. In den USA z. B.: <http://www.interlog.com/~cemetery/>; <http://www.worldgardens.com>; <http://www.memorial-site.com>; <http://virtual-memorials.com/>; <http://www.virtualburial.com>; <http://www.obits.com>. Aus der Fülle weiterer Angebote: www.bestattungsplanung.de (dort werden immerhin 21 verschiedene Bestattungsarten „angeboten“); www.sargwelten.de; www.weltraumbestattung-lessing.de; <http://www.begraebnis.at/index.php>; <http://www.ritualnetz.ch/index.html>; <http://www.eventredner.de>; <http://www.freie-theologen.de>; <http://www.freie-theologen.de>; <http://www.ritualnetz.ch/index.html>; <http://www.eventredner.de>.

⁸ Vgl. <http://www.batf.de/index.php?ID=24&ssid=1294RD4658GH9465>.

che zu bringen, mit trauernden Menschen Symbole für das Leben mit dem Verstorbenen zu suchen, die Vergangenheit mit den Toten lebendig zu halten und dabei zu helfen, mit der Tatsache des Todes die Gegenwart zu gestalten, mit Menschen auch angesichts des Todes über zukünftiges Leben zu reden; unsere Bestattungskultur gemeinsam mit allen Beteiligten modern und konsequent zu interpretieren.

3. Trauer- und Abschiedsrituale

Die Botschaft der Trauer- und Abschiedsrituale besteht zum einen darin, den Tod als unverrückbare Tatsache zu benennen, zum anderen an den Verstorbenen zu erinnern und seiner zu gedenken, die Trauer ausdrücken und gleichzeitig Zukunft und Hoffnung zu geben. Die neue Wirklichkeit, die sich mit der Realität des Sterbens eingestellt hat, gilt es nun zu leben. Damit dies gelingt, braucht es ein fundiertes Wissen um das Wesen des Rituals.

3.1 Was ist eigentlich ein Ritual?

„Ein Ritual (von lateinisch *ritualis* = ‚den Ritus betreffend‘) ist eine nach vorgegebenen Regeln ablaufende, feierlich-festliche Handlung mit hohem Symbolgehalt, die häufig von bestimmten Wortformeln und festgelegten Gesten begleitet wird und sowohl religiöser als auch weltlicher Art sein kann (z. B. Gottesdienst, Begrüßung, Hochzeit, Begräbnis, Aufnahmefeier usw.). Ein festgelegtes Zeremoniell (Ordnung) von Ritualen oder rituellen Handlungen bezeichnet man als Ritus.“⁹ Gemäß der aus dem Sanskrit stammenden Wortwurzel *rta* wird mit Ritual ein natürliches, *richtiges* Handeln bezeichnet. Erst durch die Wiederholbarkeit wird ein Ritual zum Ritual. Außerdem braucht es dazu ein (symbolhaftes) Tun, ein *besonderes* Verhalten, Ordnung, einen sinnträchtigen Präsentationsstil und Kollektivität. Ein Ritual ist also weit mehr als Brauch und Gewohnheit, auch mehr als das, was sichtbar ist! Vor allem aber ist es nicht *Machwerk*, sondern *Ereignis*¹⁰! Solches Hintergrundwissen schützt (hoffentlich) vor Banalität und macht demütig gegenüber dem Unverfügbaren des Rituals.

3.2 Beispiele für Abschiedsrituale¹¹

In verschiedenen Behelfen werden eine Fülle von unterschiedlichen Ritualen vorgeschlagen; so z. B. Kerzenrituale, bei denen das Symbol des Feuers, des Wachses, des Sich-Verzehrens usw. eingesetzt wird; Schwimmkerzen als Symbol der Vereinbarkeit von (scheinbaren) Gegensätzen (Leben-Tod, Feuer-Wasser), Weihrauch/Räucherwerk, Feuer, Baum pflanzen, Samenkörner säen, Wasser/Erde/Feuer/Luft, Einsatz von Luftballons, Farben und Tücher, Blumen, Labyrinth, Briefe/Gegenstände mit in den Sarg legen, Erinnerungen/Anekdoten erzählen/niederschreiben . . . Bei aller Fülle der Formen, gibt es einen wesentlichen, gleichbleibenden Inhalt: Dank und Versöhnung soll zum Ausdruck gebracht werden.

3.3 Aufbau des Rituals

Jedes Ritual ist bekanntlich durch drei Phasen gekennzeichnet: die Trennungsphase, die Schwellen-/Übergangsphase und die Wiedereingliederungsphase. Die konkrete Struktur einer Verabschiedung ergibt sich zum einen aus diesen Phasen, zum anderen aus der inne-

⁹ <http://de.wikipedia.org/wiki/Ritual>.

¹⁰ Vgl. die etymologische Bedeutung des Begriffes im Sinne des Er-äugnisses als das was sichtbar wird.

¹¹ Vgl. Freinthal (2006), Kronberger (2006), Pflegedirektion und Krankenhausseelsorge des Krankenhauses der Barmherzigen Schwestern Ried (2006).

ren Logik einer Feier. Jede Verabschiedungs-Feier beginnt mit einer entsprechenden Einleitung, in der an die verstorbene Person erinnert und mit der Feststellung des Todes auch eine klare Trennung vorgenommen wird. Sinnvollerweise schließt sich daran als erster Hauptteil (in der kirchlichen Liturgie der Wortgottesdienst) ein stilles Gedenken an, vielleicht ein Musikstück/Lied und ein entsprechender Text (bzgl. des Todes/Sterbens . . .), womit bereits in die Schwellenphase eingetreten wird. In einem zweiten Hauptteil (in der kirchlichen Liturgie die Symbolhandlung, beispielsweise die Erdbestattung) wird ein gemeinsames Abschiedsritual vollzogen, die Übergangsphase. Ein entsprechender Abschluss mit guten Wünschen und allfälligem Segen leitet in den Alltag zurück, gliedert in gewisser Weise wieder in den Alltag ein.¹² Erst im Einhalten und in der konkreten Ausgestaltung dieser drei Phasen kann sich die Kraft des Rituals entfalten.

4. Vorsteherkompetenzen

„Ritualgestaltung bedeutet für den jeweiligen Redner oder Seelsorger neben einem hohen Maß an Verantwortung vor allem: Kenntnis über das ‚Gesicht des Todes‘ [. . .] über den Umgang mit Verstorbenen [. . .] Trauerpsychologie [. . .] Bestattungsformen und Möglichkeiten [. . .] Offenheit für Menschen und Situationen [. . .] Bedürfnisse und Wünsche [. . .] Mut und Möglichkeit, sich für die Entwicklung eines (ungewöhnlichen) Rituals Zeit zu lassen [. . .].“¹³ Damit ein Ritual, in unserem Fall eine Verabschiedungsfeier/Bestattung glückt, braucht es – quasi als Bedingung der Möglichkeit – bestimmte Vorsteherkompetenzen. Zu diesen zählen die Wahrnehmungskompetenz (die Realität als solche ganzheitlich wahrnehmen können), logische Kompetenz (Zusammenhänge herstellen, analysieren, synthetisieren, elementarisieren), linguistische Kompetenz (die richtigen Worte zur richtigen Zeit finden), künstlerische Kompetenz (ein Gespür für Kunst entwickeln), emotionale Kompetenz (den eigenen und den Gefühlen anderer Raum geben), kritische Kompetenz (mit kritischem Blick bereit zum Wandel sein), interpersonale Kompetenz (die Fähigkeit auf Menschen zuzugehen) und intrapersonale Kompetenz (authentisch sein).

Die verschiedenen Ausbildungsinstitute nennen darüber hinaus als Qualifikationen von Trauerrednern¹⁴:

- „Reflektierte Lebenserfahrung ist Pflicht! Sie müssen über sehr gute Kenntnisse und Fähigkeiten verfügen im Blick auf die Gesprächsführung mit Einzelnen oder etwa in heterogenen Gruppen. Das persönliche Gespräch zwischen Trauerredner/Rednerin und Hinterbliebenen muss eine den Trauernden hilfreiche Begegnung sein und ist zur Vorbereitung der Trauerfeier nach der Auffassung der BATF zwingend notwendig für die gute Qualität der Feier, wenn es denn qualifiziert (beobachtend und reflektierend) geführt wird.
- Kulturwissenschaftliche Recherche ist Voraussetzung! Sie arbeiten in einem Land, dessen gewachsene Bestattungskultur sich nachhaltig verändert und globalen Einflüssen unterliegt. Sie vermitteln zwischen Erwartungen unseres Kulturkreises und persönlichen kulturellen Prägungen von Menschen aus allen Ländern und aus unter-

¹² Wenn die Angehörigen nach dem Verabschiedungsritual (idealerweise beim gemeinsamen Mahl, denn auch das gehört zum Ritual) feststellen, dass nun das Leben wieder weitergehen könne, dann hat das Ritual seinen Sinn erfüllt.

¹³ Görke-Sauer (2007) 103.

¹⁴ Vgl. das Beispiel der Bundesarbeitsgemeinschaft Trauerfeier e.V./ BATF (<http://www.batf.de/index.php?ID=36>) mit den dort angeführten Qualifikationen von TrauerrednerInnen.

schiedlichen kulturellen Zusammenhängen. Voraussetzung für den Beruf ist die Kunst, Menschen und Biografien wert-frei zu verstehen und letztgültige Worte über Menschen über Barrieren hinweg verständlich zu publizieren.

- Psychologische Arbeit ist unerlässlich! Sie übertragen die Ihnen im Austausch mit Trauernden anvertrauten Informationen zur Biografie und Lebenszusammenhängen der Toten in verantwortlicher und nachvollziehbarer Weise in Ihre Ansprache und Ihre Feier. Dass dabei keineswegs alles öffentlich werden darf, was in Vorgesprächen gesagt worden ist, ist selbstverständlich – es setzt allerdings ein sehr feines psychologisches Gespür des Trauerredners, der Rednerin dafür voraus, was als Wesen des Toten in der Öffentlichkeit erkennbar werden darf und was die Integrität der Toten und der Lebenden verletzen könnte.
- Selbstbewusstsein muss sein! Sie stehen schließlich mit Ihrer Person und dem Mandat von Menschen in existentieller Not vor der Öffentlichkeit ein für das Gelingen der Trauerfeier und für die inhaltliche Gestaltung einer gesamten Bestattung. Das setzt Erfahrung im Umgang mit öffentlichen Auftritten voraus, „Kultsicherheit“, breites Wissen um Rituale und rhetorische Fähigkeiten; weiterhin die Bereitschaft, sprachliche Möglichkeiten und Sprachbarrieren Trauernder und ihrer Gäste zu berücksichtigen und die Rede ganz auf die Bedürfnisse der Hinterbliebenen und derer Öffentlichkeit hin auszurichten.“

5. Präsenz

All diese Kompetenzen gipfeln letztlich in einer Haltung der Präsenz: ganz in der Rolle sein, inwendig – auswendig, learning/doing by heart, präsent, ganz da sein – hier und jetzt! Das tun, was getan werden soll, die Botschaft vermitteln, die vermittelt werden soll. Sich der Subtexte bewusst sein, die immer mitgesprochen werden; mit anderen Worten: was man tut, *richtig* tun – richtig (an)kommen, sitzen, stehen, sprechen, hören/horchen, sehen, essen, still sein, singen/musizieren, gehen, bewegen, halten . . .

Im (liturgischen) Bildungskonzept des Dramaturgen und Regisseurs Thomas Kabel heißt es dazu¹⁵:

- Es geht um die „Gegenwart des Liturgen im Raum, in der Zeit und in der Handlung; ein waches Bei-sich-sein, ein professionelles Bei-der-Sache-sein und ein kommunikatives Bei-der-Gemeinde-sein.“
- „Dabei geht es nicht um die Einübung normativer liturgischer Verhaltensmuster, sondern über/durch die Steigerung der körpersprachlichen Wahrnehmungs- und Ausdrucksfähigkeit – um die individuelle Aneignung der Tradition und um die Entwicklung eines persönlichen Gestogramms.“
- „Zugrunde liegt ein Verständnis von ‚Gottesdienst als Inszenierung‘. Entsprechend kommen Kriterien der künstlerischen Gestaltung sowie der ästhetischen und kommunikativen Wirkung des gottesdienstlichen Vollzugs zur Anwendung.“

Kabel arbeitet in seinen Kursen praktisch-experimentell in dramaturgischen und schauspieltechnischen Übungsschritten, soweit möglich in Sakralräumen. Beginnend bei elementaren Verhaltensweisen mit Bewegungen im Raum, führt der Übungsweg über die Arbeit an der Stimme, über das Sprechen von Vorgegebenen und freien Texten des Gottesdienstes,

¹⁵ Vgl. <http://www.clip-liturgische-praesenz.de/> (Werbefolder) und Kabel (2002/2007).

über die Entdeckung liturgischer Grundhaltungen und Gebärden bis hin zu komplex zusammengesetzten, ausgeformten liturgischen Sequenzen. Es geht ihm zunächst um die Elementarisierung liturgischer Grundschrte, bevor Form und Inhalt, Gestaltung und Gestalt in Beziehung zueinander gebracht werden. Ziel dieses Bildungskonzeptes ist es, „liturgische Persönlichkeiten“ zu bilden, eine liturgische Spiritualität zu fördern, den Raum der Epiphanie offen zu halten, Unsichtbares sichtbar zu machen: „Schon mit der Eröffnung im Gottesdienst entscheidet sich, ob die Gemeinde vom Zuschauen ins Erleben gebracht wird. Liturg oder Liturgin stehen dem Gottesdienst nicht nur sichtbar vor, sondern sie transportieren ihre Haltungen, Einstellungen unbewusste Gewohnheiten.

Die Frage ist, wie sie in ein bewusstes Verhältnis dazu treten können, um in Emotionen und Gesten tatsächlich dem Ausdruck zu verleihen, dem sie Ausdruck geben wollen.

Wenn LiturgInnen den Mut finden, ihre persönlichen Gesten zu leben, entsteht liturgische Präsenz. Eine Präsenz, die uns berührt.“ – Was hier von kirchlichen LiturgInnen erwünscht ist, gilt natürlich in gleicher Weise für die VorsteherInnen von nicht-kirchlichen Ritualen – weil es um den menschlichen Ausdruck im Ritual geht und weil das Ritual den Menschen lenkt und nicht umgekehrt.

6. Ausblick¹⁶

Freie und (religiös) geprägte Rituale haben also ähnliche Aufgaben und Funktionen, unterscheiden sich aber auch in wesentlichen Dingen voneinander. In einer Gegenüberstellung¹⁷ lässt sich festhalten, dass bei (religiös) geprägten Ritualen der Einzelne als Teil eines Ganzen gesehen wird, die (religiös) geprägten Rituale werden traditionell weitergegeben, sie sollen den Erhalt der Ordnung gewährleisten und die Zusammengehörigkeit und den Zusammenhalt vergewissern. Außerdem sind sie Orte der Verkündigung, der Glaubensäußerung und der Jenseits-Verheißung. Tradition wird dabei als Zeuge der Wahrheit verstanden. Kontinuität und Wirksamkeit der Rituale stehen in enger Beziehung.

Bei den freien Ritualen steht dagegen der diesseitige Mensch im Mittelpunkt mit seiner individuellen Biographie und seinem individuellen Charakter. Die Erinnerung an seinen Lebensweg, seine Familie und Freunde, seine Lebensorte und -situationen hat die Aufgabe, die Einzigartigkeit der Biographie zum Ausdruck zu bringen. Tradition wird dabei als individuelle Lebensgeschichte, als Ort der Suche nach passenden Ritualen verstanden.

Selbstverständlich soll(te) es Anspruch jeglichen Rituals sein, Verkündigung und Biographie nicht auseinanderklaffen zu lassen, den „Widerfahrnis-Charakter“¹⁸ zu vermeiden und vielmehr einen „Erlebnischarakter“, nicht zuletzt durch aktive Teilnahme-Möglichkeiten, anzustreben. In der Tat ist ein Ritual erst „dann gelungen, wenn sich die Angehörigen ernst genommen und aufgehoben fühlen“¹⁹.

Wenn es auch in den (religiös) geprägten Ritualen Raum für eigene (individuelle) Wünsche gibt (offene Aufbahrung, Nachtwache, Musik, Essen, Sarggestaltung, Briefe schreiben, Erinnerungs-/Kondolenzbuch anlegen, Mitwirkung an der Trauerfeier etc.), so ist dieser ohne Frage in freien Ritualen größer (Trauerfeier ohne Worte mit Bildern/Dias/Musik . . . an besonderen Orten, Gedenkfeier im Freien . . .). Die besondere Chance freier Rituale besteht nicht zuletzt darin, die Auswahl/Angebote zu vergrößern und damit mehr Individua-

¹⁶ Vgl. Görke-Sauer (2007) 95–105.

¹⁷ Vgl. ebd. 100.

¹⁸ Ebd. 101.

¹⁹ Ebd.

lität zu ermöglichen bzw. die Einzigartigkeit der Person zu betonen. Vermehrte Mitgestaltungsmöglichkeiten setzen außerdem helfende Energie frei, sorgen für Beziehungsverstärkung und Verinnerlichung.²⁰ Dennoch dürfen die Grenzen freier Rituale nicht übersehen werden: der Gemeinschaftscharakter tritt zurück, der Ordnungscharakter verliert sich, ein erhöhter Zeit- und Kraftaufwand ist nötig, die Gefahr der Beliebigkeit und Willkür – und damit die Verantwortung für den Redner – ist um einiges größer.

Wahrscheinlich wäre, wie so oft, die goldene Mitte die Lösung: eine sinnvolle Ergänzung freier und geprägter Rituale, gegenseitiges Voneinander-Lernen.²¹ Auf jeden Fall müssten systemische Zusammenhänge auch bei geprägten Ritualen dezidiert beachtet werden, als dies im Allgemeinen der Fall ist, denn in der Tat: „Ein Mensch, der stirbt, verlässt seinen Körper, in der inneren Dynamik seiner Familie bleibt er erhalten.“²²

Wie immer ein Verabschiedungs-Ritual also gestaltet wird, die Grundfunktion, bei der es um die dreifache Beziehung der Lebenden zu dem/der Verstorbenen, der Lebenden untereinander und zum Transzendenten geht, bleibt und in jeder Gestaltung ist das Gemeinsame vorgegeben: wir *alle* sterben, es „ist nur eine Frage der Zeit. Manche sterben eben eher als andere“²³. Und diese alle betreffende, im wörtlichen Sinne existentielle und einmalige Angelegenheit sollte, ob kirchlich oder weltlich, auch einmalig, gut und richtig, begangen werden.

Literaturverzeichnis

- Baumgartner, Konrad, 2008: Jedem seine eigene Begräbnisfeier? Der Ritus des Begräbnisses angesichts des Wandels der Bestattungsformen. In: *Lebendige Seelsorge* 59, 279–284.
- Bieritz, Karl-Heinrich, 2008: Bestattungsrituale im Wandel. Tendenzen in neueren Bestattungsagenden. In: Thomas Klie (Hrsg.), *Performanzen des Todes. Neue Bestattungskultur und kirchliche Wahrnehmung*. Stuttgart: Kohlhammer, 121–157.
- Fechtnner, Kristian, 2008: Den Toten Raum geben. Theologische Überlegungen zur gegenwärtigen Bestattungskultur. In: *Lebendige Seelsorge* 59, 316–320.
- Freinthalder, Alexandra, 2006: *Abschiedsrituale. Eine Werkmappe für die Praxis, mit Beispielen aus der Praxis*. Bestelladresse: Behelfsdienst der Diözese Linz, Kapuzinerstrasse 84, 4020 Linz.
- Fuchs, Gotthard, 2004: Selig sind die Trauernden. Von der christlichen Kunst, „endlich“ Mensch zu werden. In: *Lebendige Seelsorge* 55, 308–315.
- Gerhards, Albert (Hrsg.), 2003: *Christliche Begräbnisliturgie und säkulare Gesellschaft*. 2., unveränd. Aufl. Leipzig: Benno-Verlag (Erfurter theologische Schriften 30).
- Gernig, Kerstin (Hrsg.), 2007: *Bestattungskultur – Zukunft gestalten. Dokumentation der Fachtagung in Erfurt vom 16.–17. Oktober 2003*. 2. Aufl. Düsseldorf: Fachverlag des deutschen Bestattungsgewerbes GmbH.
- Görke-Sauer, Martina, 2007: Chancen und Grenzen freier Bestattungsrituale. In: Kerstin Gernig (Hrsg.), *Bestattungskultur – Zukunft gestalten. Dokumentation der Fachtagung*

²⁰ ... wenngleich die/meine Erfahrung zeigt, dass der Bedarf an Mitgestaltung in der Regel nicht besonders groß ist.

²¹ Vgl. Baumgartner (2008) und Bieritz (2008).

²² Janetzky (2001) 174.

²³ Janetzky (2001) 174.

- in Erfurt vom 16.–17. Oktober 2003. 2. Aufl. Düsseldorf: Fachverlag des deutschen Bestattungsgewerbes GmbH, 95–105.
- Heller, Birgit / Franz Winter (Hrsg.), 2007: *Tod und Ritual. Interkulturelle Perspektiven zwischen Tradition und Moderne*. Wien: Lit-Verlag (Schriftenreihe der Österreichischen Gesellschaft für Religionswissenschaft 2).
- Hurran, Nick, 2002: *Grabgeflüster – Liebe versetzt Särge* (Plots with a view). USA/GB (DVD).
- Janetzky, Birgit, 2001: Stille Beisetzungen trösten nicht. Die Notwendigkeit nichtkirchlicher Trauerfeiern. In: *Bibel und Liturgie* 74, 166–174.
- Kabel, Thomas, 2002/2007: *Handbuch Liturgische Präsenz*. Band 1+2. Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus.
- Klie, Thomas (Hrsg.), 2008: *Performanzen des Todes. Neue Bestattungskultur und kirchliche Wahrnehmung*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Kronberger, Theresia, 2006: . . . *Leben . . . Tod . . . Leben. Impulse für den Weg der Trauer für Abendandachten, Begräbnisse und Gedenkfeiern. Texte und Gedichte*. Hrsg. Katholische Männerbewegung. 2. Aufl. Innsbruck: Tyrolia.
- Müschelborn, Brian, 2008: Schaffen neue Bestattungsformen neue Religionen? Entwicklungen in der Friedhofs- und Bestattungskultur angesichts einer individuellen Lebensgestaltung. In: *Lebendige Seelsorge* 59, 274–278.
- Pflegedirektion und Krankenhausseelsorge des Krankenhauses der Barmherzigen Schwestern Ried (Hrsg.), 2006: *Verabschiedungsmappe*. 2. Aufl. Bestelladresse: Behelfsdienst der Diözese Linz, Kapuzinerstrasse 84, 4020 Linz.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), 2004: *Christliche Bestattungskultur. Orientierungen und Informationen*. Bonn.
- Tod – Bestattung – Trauer, 2004. In: *Lebendige Seelsorge* 55.

Andreas Redtenbacher, Klosterneuburg

Berichte und Notizen

aus Liturgie und Liturgiewissenschaft

*Pius-Parsch-Preis zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung
mit dem Schwerpunkt Liturgische Bewegung*

Die *Liturgiewissenschaftliche Gesellschaft Klosterneuburg* vergibt im Jahr 2009 zum ersten Mal einen *Förderpreis für wissenschaftliche Arbeiten* auf dem Gebiet der Liturgiewissenschaft. Dabei stehen Lebenswerk und Theologie, Wirkungsgeschichte und heutige Bedeutung des weltbekannten Pioniers der volksliturgischen Bewegung *Pius Parsch* (1884–1954) als vorrangiges Forschungsinteresse im Mittelpunkt.

Der Preis, der mit € 5.000,– dotiert ist und von der Wirtschaft Klosterneuburg gesponsert wird, wird alle zwei Jahre ausgeschrieben. Bei Vorliegen gleichwertiger eingereicherter Studien behält sich das Kuratorium eine Preisteilung vor.

Ausgezeichnet werden wissenschaftliche Arbeiten von erheblichem Niveau, vorrangig Habilitationsschriften, Dissertationen, andere Monographien, in Einzelfällen auch wissenschaftlich bedeutungsvolle Aufsätze oder exzellente Lizentiats- oder Diplomarbeiten. Die eingereichten Studien müssen sich entweder explizit mit Pius Parsch befassen oder im Rahmen der Liturgischen Bewegung oder eines anderen liturgiewissenschaftlichen Feldes Pius Parsch ausdrücklich thematisieren. Im Preisjahr 2009 dürfen die einzureichenden Arbeiten noch unbegrenzten Alters sein, 2011 sollen sie nicht älter als fünf, ab 2013 nicht älter als drei Jahre sein.

Einreichung bis spätestens 1. November 2009 an: Liturgiewissenschaftliche Gesellschaft, Stiftsplatz 1, A-3400 Klosterneuburg, mit 2 Kopien, Lebenslauf und Empfehlungsschreiben eines Professors für Liturgiewissenschaft. Die Preisverleihung erfolgt am 4. Dezember 2009 um 18.00 Uhr in der Pius-Parsch-Kirche St. Gertrud durch den Protektor, Herrn Generalabt Bernhard Backovsky CanReg.

Käßmann: „Gottesdienst zuerst“

Die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) muss nach Ansicht von Bischöfin Margot Käßmann die Bedeutung des Gottesdienstes stärker in den Blick nehmen. Die Kirche habe sich im Zuge der Kirchenreform „zuerst auf Gottes Kraft“ zu besinnen, sagte Käßmann im Berliner Dom. Es gehe darum, die Sehnsucht nach dem Gottesdienst neu zu wecken. Ihre Erfahrung zeige, dass eine Gemeinde dann wachse, wenn sie beginne, „an ihren Gottesdiensten zu arbeiten“. Weiter bemängelte die Bischöfin, das Christentum in Deutschland konzentriere sich zu sehr auf das Milieu der Gebildeten. Es sei aber ein falscher Ansatz, gegenüber Hartz-IV-Empfängern, Obdachlosen oder Alleinerziehenden allein „diakonisch“ handeln zu wollen. Es müsse darum gehen, sie auch in Gemeinden einzubinden, zum Gottesdienst einzuladen und ihnen „diesen Halt in Schwierigkeiten erfahrbar zu machen“. Dazu gehöre auch eine neue Theologie des Hinschauens, die Jesus Christus zum Maßstab des Handelns mache.

Norcia: Messe von 1962 am Geburtsort des hl. Benedikt

In der italienischen Benediktinerabtei Norcia soll es künftig Gottesdienste sowohl nach dem Messbuch von Paul VI. als auch nach dem Messbuch von 1962 geben. Der „gleichberechtigte Gebrauch“ der zwei Formen solle die „Fülle des römischen Ritus“ erfahrbar machen, erklärte der Prior des Klosters, P. Cassian Folsom OSB. Es gehe darum, „mit beiden Lungenflügeln“ zu atmen“. Folsom leitete mehrere Jahre das Päpstliche Liturgische Institut an der Benediktinerhochschule Sant’Anselmo in Rom. Auf Bitten Folsoms hatte Kardinal Dario Castrillon Hoyos, der inzwischen in den Ruhestand verabschiedete Präsident der vatikanischen Kommission „Ecclesia Dei“, die Ordensmänner am Geburtsort des hl. Benedikt mit dem „speziellen Apostolat“ der Pflege beider Liturgieformen beauftragt. Das Interesse an der vorkonziliaren Liturgie, die Papst Benedikt XVI. 2007 als „außerordentliche Form“ des römischen Ritus wieder in weitem Rahmen zugelassen hatte, komme zu großen Teilen von jungen Menschen, meinte Folsom. Seine eigene Gemeinschaft zähle 13 Mitglieder, die meisten unter 30. Die Mönche stammen überwiegend aus den USA. Bei dem Kloster handelt es sich um eine Wiedergründung aus dem Jahr 2000. Die Abtei Norcia war Ende des 18. Jahrhunderts eines der Opfer der bürgerlichen Revolution geworden.

Kirchenmesse „Gloria“ heuer erstmals in St. Pölten

Vom 8. bis 10. Oktober fand die traditionelle Kirchenmesse „Gloria“ erstmals in St. Pölten statt. Zur zehnten Auflage der Veranstaltung wurden wieder tausende Priester, Mesner, Pfarrgemeinderäte und viele Interessierte in der niederösterreichischen Landeshauptstadt erwartet. Hunderte Aussteller präsentierten ihr Angebot für den kirchlichen Bereich. Christliche Institutionen luden zum Gespräch. Bislang war „Gloria“ in Dornbirn beheimatet gewesen. Eröffnet wurde die Kirchenmesse im Veranstaltungszentrum St. Pölten am 8. Oktober von Bischof DDr. Klaus Küng und dem evangelischen Landessuperintendenten Paul Weiland. Zu den Schwerpunkten der „Gloria“ gehörten heuer eine „Bibel-Ausstellung“ und das Thema „Pilgern und Wallfahren“. Das begleitende Kongress-Programm wartete mit Vorträgen und Diskussionsrunden auf. Aussteller informierten über Erzeugung und Reparatur von Orgeln, Paramenten, Turmuhren, Kirchenbänken, usw. Groß war das „Gloria“-Angebot auch bei Kerzen, Büchern oder Rosenkränzen. U. a. wurde an Ort und Stelle eine Glocke für eine Missionspfarre in der Diözese Yei im Südsudan gegossen. Dazu wurde der dortige Bischof Erkolano Lodu Tombe in St. Pölten erwartet. Die „Bibel mit allen Sinnen entdecken“, das wollte das Kath. Bibelwerk der Diözese Linz ermöglichen. Ergänzt wurde die Erlebnisausstellung von einer biblischen Millionenshow sowie Vorträgen rund um das meist gelesene Buch der Welt. Der Arbeitskreis Tourismuspastoral Österreich bot gemeinsam mit der Plattform „Klösterreich“ umfangreiche Informationen zum Thema Pilgerwege in Österreich, Spiritualität und Pilgerbegleitung an. Als Begegnungsort und Info-Markt nutzte die Diözese S. Pölten die Kirchenmesse und lud zum „Kirchenheurigen“ ein: Ein Treffpunkt für engagierte Christen, Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter in der Pfarre und Diözese. U. a. stand dabei eine Messwein-Verkostung mit „Weinpfarer“ Johann Denk auf dem Programm. Das Kongress-Programm reichte weiters von Anekdoten aus dem Klosterleben von und mit Abt Gregor Henckel-Donnersmarck über „fromme“ Wienerlieder bis zu zahlreichen Vorträgen: Wie man anständig Geld verdient, darüber philosophierte der evangelische Bischof Michael Büncker. Caritas-Präsident Franz Küberl referierte über „Die Sache mit dem Markt“ und der Präsident des Kath. Akademikerverbandes, Paul Schulmeister, sprach über „Das europäische Menschenbild und die Revolution vor 10 Jahren“.

BÜCHEREINGÄNGE

Der Herr aber wird dich auferwecken. Begleitbuch zum neuen Begräbnisrituale. Hrsg. Helmut Hoping/Stephan Wahle. Freiburg i. Br.: Herder 2009. 21,5 cm (120 S.). Kart. € [D] 11,95. ISBN 978-3-451-32305-8.

Johannes H. Emminghaus . . . aber den Vorrang hat das Leben. Beiträge zur Liturgiewissenschaft aus fünf Jahrzehnten. Hrsg. Rudolf Pacik/Andreas Redtenbacher. Würzburg: Echter 2009. 24 cm (460 S.). Gebunden. € [D] 46,-. ISBN 978-3-429-03080-3.

Laetitia vacui – nichts als freude. Eine Gemeinde schreibt, was seit der Neugestaltung ihres Kirchenraumes 1999 geschieht. Hrsg. Edeltraud Arbes/Evelyn Kiener/Stephanie Lehr-Rosenberg/Wilfried Oelmann. Lindenberg im Allgäu: Kunstverlag Josef Fink 2009. 23 cm (134 S.). Kart. € 18,50. ISBN 978-3-89870-560-8.

Otto Betz, *Elementare Symbole. Die Zeichensprache der Seele.* Freiburg i. Br.: Herder 2009. 22,5 cm (214 S.). Gebunden. € [A] 17,50; € [D] 19,95; SFr 29,50. ISBN 978-3-451-32187-0.

Daniel McCarthy OSB, *Listen to the Word: Commentaries on selected Opening Prayers of Sundays and Feasts with Sam-*

ple Homilies. London: The Tablet Publishing Company Ltd 2009. 24,7 cm (145 S.). Gebunden. £ 7,99. ISBN 978-0-9516162-1-5.

Sarah Kubin, *Ritual der Individualisten. Eine ethnographische Studie zum Wandel des katholischen Gottesdienstes.* (Studien und Materialien 32). Tübingen: Tübinger Vereinigung für Volkskunde e.V. 2009. (195 S.). Kart. € [D] 15,50. ISBN 978-3-932512-51-3.

Leo Pittracher, *Letzte Tage in Jerusalem. Die Erzählungen der Karwoche.* St. Ottilien: EOS-Verlag 2009. 19 cm (336 S.). Kart. € [D] 19,80. ISBN 3-8306-7372-8.

Christian Renken, *Richtig Messe feiern. Ein Leitfaden für die Eucharistie am Sonntag.* Regensburg: Pustet 2009. 20,8 cm (168 S.). Kart. € [D] 16,90. ISBN 978-3-7917-2178-1.

Norbert Weigl, *Liturgische Predigt seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Eine Untersuchung zur Messfeier in der Sonntagspredigt anhand der Zeitschrift „Der Prediger und Katechet“.* (Studien zur Pastoralliturgie 21). Regensburg: Pustet 2009. 22 cm (550 S.). Kart. € [A] 55,60; € [D] 54,-; SFr 90,90. ISBN 978-9-7917-2185-9.

Liturgische Bildung

Inhaltsverzeichnis

Gunda Brüske / Andreas Redtenbacher Vorwort	249
 I. GRUNDSATZFRAGEN	
Gunda Brüske „Wir machen vieles richtig, doch wir machen’s uns nicht leicht.“ Von Anspruch, Wirkungen und Widrigkeiten liturgischer Bildung	251
Eugen Daigeler Noch immer ist von Pius Parsch zu lernen Ideenreichtum und Ermutigung für liturgische und biblische Bildung	262
Ewald Volgger OT Inhaltliche Standards für die Aus- und Weiterbildung von den Personen, die einen liturgischen Dienst ausüben	271
 II. LITURGISCHE BILDUNG AUF LANDES- UND BISTUMSEBENE	
P. Peter Spichtig OP Liturgische Bildung in der (deutschsprachigen) Schweiz	282
Michael Max Die Liturgieseminare in der Erzdiözese Salzburg 30 Jahre im Dienst an der liturgischen Bildung	286
Matthias Hamann Diözesane Angebote zur liturgischen Bildung im Bistum Magdeburg	289
Stephan Steger Der liturgische Bildungsauftrag im Bistum am Beispiel Würzburg	293

III. ORTE LITURGISCHER BILDUNG

Stephan Winter „Gott – der Film“ Gedankensplitter zum Einsatz eines Populärmediums in der liturgischen Bildung	297
Gunda Brüske Liturgische Bildung im Internet	307
Nicole Stockhoff Liturgische Bildung an der Universität Das Lernen, Lehren und Forschen verträgt ein Schielen nach gelebter Anwendung	313
Norbert Weigl Verkündigung im Dienst der Liturgie Mystagogie und liturgische Bildung durch die Homilie	324
Diana Güntner Kinderliturgien bilden – Liturgiedidaktische Versuche	333
Gregor Jansen Zumuten und zutrauen Überlegungen zu den Bedingungen liturgischer Bildung bei Jugendlichen	340
Prälat Maximilian Fürnsinn Ordensgemeinschaften und Pfarren in Nachbarschaft	344
Johannes Klinger Liturgische Bildung im Neokatechumenat	347

IV. LITURGISCHE BILDUNG IN ANDEREN CHRISTLICHEN KIRCHEN

P. Sebastian Hacker OSB Liturgische Bildung – ein Thema für orthodoxe Christen? Erfahrungen mit der Russischen Orthodoxen Kirche	350
Ralph Kunz Angewandte Liturgik: Präsenz und Präsentation im Gottesdienst Liturgische Bildung in der reformierten Kirche	358

Gunda Brüske, Fribourg / Andreas Redtenbacher, Klosterneuburg

Vorwort

Über kaum ein Thema betreffend Liturgie herrscht heute größere Einmütigkeit, als über den allgemein zu konstatierenden Mangel an „liturgischer Bildung“: anzutreffen in den Gemeinden, bei Liturgieverantwortlichen, bei hauptamtlichen pastoralen Mitarbeitern, leider auch bei priesterlichen Amtsträgern.

In der unmittelbar nachkonziliaren Zeit (mit ihren spezifischen Problemen) war „liturgische Bildung“ zumeist entlang der einzelnen Reformschritte erfolgt und war gleichsam die theologisch interessante „Begleitmusik“ zur „äußeren“ Reform. Diese notwendige liturgiebildnerische Begleitung versiegte aber je länger je mehr, als die erneuerte Form gefunden und die erste Generation der neuen liturgischen Bücher landauf landab etabliert war. Es ist wohl nicht zuviel behauptet, wenn man sagt, das Thema „Liturgie“ sei insgesamt aus den pastoralen Bildungsbemühungen und aus der Verkündigung mehr und mehr herausgefallen; damit zugleich auch das Verständnis des Gottesdienstes, damit auch die Freude über die Mitte des Glaubens in der Feier der Liturgie mit unabsehbaren Folgen für ihren sachgemäßen Vollzug. Mühsam musste in den letzten Jahren anhand des Themas „ars celebrandi“ (das ja keineswegs allein die äußere Gestalt der Feier betrifft) verlorenes Tiefen-Terrain neu bewusst gemacht werden. Wie auch das Konzil lehrt, kann eine Liturgiereform nicht ein für alle Mal mit der Neufassung der liturgischen Bücher beendet werden und im Apostolischen Schreiben „*Vicesimus quintus annus*“ zur 25-Jahr-Feier der Promulgation der Liturgiekonstitution legt Johannes Paul II. konsequent den Finger auf die tatsächlich existierende Wunde: alles käme darauf an, das Verstehen der Liturgie wieder neu zu vertiefen – im Klartext also: der liturgischen Bildung den ihr gebührenden Stellenwert zurückzugeben.

In der Tat geht es um ein „Zurückgeben“ – wenn auch unter neuen Bedingungen! Denn nicht erst zur unmittelbaren Aufbruchzeit nach dem Konzil ist rückschauend ein deutliches Mehr an praktizierter liturgischer Bildung wahrzunehmen und nicht nur die Konzilskonstitution „*Sacrosanctum Concilium*“ hatte zuvor schon vehement darauf insistiert, dass die Weckung des liturgischen Geistes unter Seelsorgern und Gläubigen als permanentes Kerngeschäft des pastoralen Auftrags ein Dauerauftrag für alle Zukunft bleibt, der aus dem Liturgieverständnis des Konzils folgt. Schon die Vertreter der Liturgischen Bewegung vor dem Konzil lebten dies vor und schärfen in ihren Schriften die unbedingte Notwendigkeit liturgischer Bildung ein – allen voran Romano Guardini und Pius Parsch. Es kommt nicht von ungefähr, dass beide Namen aus der Not der Stunde in den letzten Jahren wieder neu entdeckt wurden. Seelsorge war bei ihnen vorrangig Mystagogie und Hinführung zum Vollzug des Gottesdienstes, verbunden auch mit dem liturgiepastoralen Prinzip der Einübung. Das alles geht uns heute weitgehend ab und ruft nach einer pastoralen Umkehr, durch die Liturgie selbst neu zum „roten Faden“ der Pastoral und liturgische Bildung zur neuen Mitte der Verkündigung wird. Dabei sind die „Orte“ liturgischer Bildung in der modernen Medien- und Internetgesellschaft vielfältiger geworden und rufen ebenfalls nach einer Neubesinnung.

Dem Gewicht der Sache folgend, ist das vorliegende Themenheft entsprechend umfangreich und differenziert ausgefallen: Teil A behandelt Grundsatzfragen zum Thema. Teil B befasst sich mit den vielfältigen und sehr konkreten Bemühungen zur liturgischen Bildung

auf Landes- und Bistumsebene. Teil C nimmt alte und neue „Orte“ liturgischer Bildung aus der Perspektive der gegenwärtigen Situation in den Blick und Teil D bezieht aus dem ökumenischen Umfeld der Schwesterkirchen wichtige Inspirationen und Anregungen und weitet den Blick in sonst weniger beachtete Dimensionen der liturgischen Bildung.

Die beiden Redaktoren und die Autoren wünschen sehr, dass dieses Heftes zum neuen Anstoß wird, den nach wie vor geltenden Auftrag des Zweiten Vatikanischen Konzils zur liturgischen Bildung in der Praxis der Kirche neu und konsequent wahrzunehmen. Neben allen an der Sache Interessierten wendet das Heft sich daher ganz besonders an die Liturgieverantwortlichen, an die Liturgen als Vorsteher gottesdienstlicher Feiern und nicht zuletzt an die Bischöfe als Letztverantwortliche für ein liturgiepastorales Grundkonzept, das der liturgischen Bildung endlich wieder den Raum zurückgibt, den das Konzil, vor allem aber die Liturgie selbst fordert.

Gunda Brüske, Freiburg/Schweiz

„Wir machen vieles richtig, doch wir machen's uns nicht leicht.“

Von Anspruch, Wirkungen und Widrigkeiten liturgischer Bildung¹

Liturgische Bildung ist mehr als Wissen um Handlungsvollzüge und deren kompetente Realisierung, wie Romano Guardini in seiner gleichnamigen Schrift (1923) zeigt. Ihr Ziel ist nämlich dem Bild Christi als dem wahren Bild des Menschen immer ähnlicher zu werden. Bildung wird zum geistlichen Prozess in der Feier selbst, insofern der Sinn der Liturgie ist, dass die Seele vor Gott sei und hier ihr wahres und eigentliches Leben empfängt (Guardini 1918). Diese mit der Taufe beginnende Ein-Bildung in Christus ist ein ekklesialer Vorgang. Liturgisch gebildet kann deshalb niemals einer für sich allein sein. – Liturgische Bildung wurde auch in den letzten Jahrzehnten betrieben. „Wir machen vieles richtig, doch wir machen's uns nicht leicht“ (H. Grönemeyer), so könnte man das Bemühen kennzeichnen. Der Erfolg ist unterschiedlich. Der Beitrag sucht nach den Gründen dafür, denn gerade durch die hohe theologische Zielsetzung erscheint liturgische Bildung mehr denn je als unverzichtbare pastorale Aufgabe.

1. Prolog: „Warum in seinem Namen?“

„Warum in seinem Namen? Wir heißen selber auch,“ so beginnt Herbert Grönemeyer sein Lied „Stück vom Himmel“, denn: es ist höchst fragwürdig, in seinem, nämlich Gottes Namen Bomben zu werfen. Ist es auch anstößig, in seinem Namen einen Gottesdienst zu beginnen, also „im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes“? Vor einigen Jahren hörte ich einen Priester sagen, er sei froh, wenn er einmal nicht „im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes“ beginnen müsste. Gilt also auch liturgisch: „Warum in seinem Namen? Er wird viel zu oft gebraucht“? Zur liturgischen Bildung gehört neben vielem anderem die Einübung der „acclamatio nominis“, die (gemeinschaftliche) Anrufung des göttlichen Namens.² Liturgische Sprechakte rufen gelegentlich Widerstand hervor. Liturgische Bildung als Einübung in ein Aktgefüge ist manchmal ein anspruchsvoller Prozess und im Übrigen aber eine ganz wunderbare und bereichernde Aufgabe.³ Unter welchem Anspruch steht sie? Was kann über Wirkungen oder Wirkungsblocka-

¹ Die folgenden Überlegungen wurden beim Treffen der AKL-Junior am 27.2.2009 in Luzern vorgetragen. Der Vortrag hatte ursprünglich einen weiteren Teil mit Beispielen aus der liturgischen Bildungsarbeit des Liturgischen Instituts der deutschsprachigen Schweiz in Freiburg. An diese Stelle treten im vorliegenden Themenheft die Beiträge über verschiedene Bildungsorte und Bildungsmedien.

² Vgl. dazu die auch für die liturgische Bildungsarbeit (vgl. unten Anm. 23) wertvollen Ausführungen in: Schaeffler (1988).

³ Die Literatur zum Thema liturgische Bildung ist inzwischen zu umfangreich, um sie hier vollständig zu nennen. Ich beschränke mich daher auf neuere Publikationen von Monographien, Sammelbänden oder Themenheften, da diese in der Regel ältere Veröffentlichungen und Einzelbeiträge verzeichnen. Vgl. also: Sauer (1996); Bibel und Liturgie (1998); Bitter / Gerhards (1998); Neijenhuis (2001); Katechetische Blätter (2004); Richter (2005); Liturgisches Jahrbuch (2005); Haunerland / Saberschinsky (2007).

den gesagt werden? Oder nochmals mit einer Zeile aus demselben Lied von Herbert Grönemeyer: „Wir machen vieles richtig, doch wir machen's uns nicht leicht.“

2. Ausgangspunkt und bleibender Anspruch: Liturgische Bildung bei Guardini

Der Anspruch liturgischer Bildung ist schon angedeutet, wenn von Akt oder Aktgefüge die Rede ist. Der Begriff *actio* ist seit Romano Guardini und Odo Casel zentral für das Verständnis der Liturgie. Er darf weder mit Aktionismus noch mit schematisch-ritueller Zeremonie⁴ verwechselt werden. Vielmehr kennzeichnet er seit bald 100 Jahren die Liturgie als ein Geschehen, ein Ereignis, dem auf Seiten des Menschen ein Tun, ein Verhalten, auch eine Haltung entsprechen soll.⁵ In diesen Rahmen sind Guardinis Bemühungen um liturgische Bildung eingefügt. Ob die Wendung „liturgische Bildung“ von ihm selber stammt oder nicht – er hat mit jenem Buch, dem er 1923 den Titel „Liturgische Bildung“ gab, einen Anspruch formuliert, hinter den man auch heute nicht zurückgehen kann, den man aber selbstverständlich weiterentwickeln kann und soll. Guardini fragt zu Beginn seiner Schrift:

„Worin liegt das Wesen liturgischen Verhaltens? Wie muss der Mensch beschaffen sein, wie die Gemeinschaft, wenn sie wesensgerecht in der Liturgie stehen sollen? Welche Kräfte gehören dazu, welche Organe? Ja welches Sein? Denn um ein ganz bestimmtes Können handelt es sich hier, um ein Werden und Wachsen, wirklich um ein Sein. Das heißt also, um ein Problem der ‚Bildung‘ im eigentlichen Sinn des Wortes.“⁶

Diese Fragen führen in die Mitte von Guardinis liturgischem Bildungsbegriff: Liturgisch gebildet ist nicht, wer Wissen über die Liturgie gesammelt oder, was schon viel mehr ist, dieses auch verinnerlicht hat. Gebildet ist, wer „wesensgerecht“ in der Liturgie steht und zwar als einzelner Mensch in der Gemeinschaft der Kirche. Dieser Bildungszustand ist offenbar nicht schnell erreicht, sondern ein Lebensvorgang, ein Prozess, denn es geht dabei um „Werden und Wachsen“. Der dynamische Zug läuft dann aber zweimal auf das Wort „Sein“ wie auf ein Ziel zu. Was Guardini damit intendiert, wird von seinem Bildungsverständnis her deutlicher:

„Gebildet im wahren Sinne des Wortes ist, wer aus einem inneren Wesensbilde heraus geformt ist, in Sein, Denken und Tun; wer in einer Gemeinschaft, einer Werkumgebung lebt, in welchen sich das nämliche Bild offenbart – denn niemand kann für sich allein gebildet sein; er kann es nur in Gemeinschaft, wenn Luft und Bau und Lebensweise und Menschen um ihn her es gleichfalls sind.“⁷

Hinter Guardinis Bildungsbegriff steht die Vorstellung von einem Bild und zwar einem Wesensbild, also einem Bild, nach dem sich das Wesen eines Menschen ausformt. Wieder handelt es sich um einen Prozess. Gebildet sein oder werden kann aber ein Einzelner nicht ohne Gemeinschaft, vielmehr muss sich das nämliche Bild auch in dieser Gemeinschaft ausprägen. Bildung impliziert hier wie bei den eben zitierten grundsätzlichen Fragen ein Wechselverhältnis zwischen Einzelem und Gemeinschaft – nun im Bezug auf das zugrundeliegende Bild. Damit ist es nur noch ein kleiner Schritt bis zu einem theologischen oder genauer liturgietheologischen Bildbegriff. Im Kapitel über „Das Objektive“ heißt es dazu:

⁴ Vgl. Guardini (1966) 43. – Vgl. zum Thema allgemein: Debuyst (2009); zur liturgischen Bildung bei Guardini: Richter (2005) 73–105 mit weiteren Literaturangaben.

⁵ Vgl. dazu auch das unter anderem mit Bezug auf Casel formulierte Plädoyer, den rituellen Handlungscharakter der Liturgie theologisch zu denken bei Grillo (2006).

⁶ Guardini (1966) 26.

⁷ Guardini (1966) 42 Fußnote. Vgl. dazu auch den Abschnitt „Bild und Bildung“ in: Guardini (1935) 75–107, hier 90–94.

„Wie wird aber der Mensch wesensgerecht? [...] Wenn er nach dem Bilde dessen geformt wird, der ‚der Weg und die Wahrheit und das Leben‘ (Joh 14,6) ist: Christus. Soweit der Mensch ‚Christo eingebildet‘, soweit Christus in ihm ausgeprägt wird, soweit ist er wesensgerecht, denn Christus ist [...] das ewige Bild, nach dem ‚alle Dinge geworden sind‘ (Joh 1,3). Das Wesen des geschaffenen Menschen erwacht erst dann zur Klarheit, wenn er in sein lebendiges Urbild eingeht und ihm darin das Sein durchformt, das Wirre geordnet, das Falsche ausgeschieden, das Tiefe, Gebundene befreit, das rechte Verhältnis herausgestellt wird.

Die Liturgie ist Selbstaussdruck des Menschen, aber des Menschen, wie er sein soll. [...] So wird liturgisches Beten lange Zeit hindurch bewusste Übung sein müssen, bis das Tiefe, Eigentliche erwacht, das Seinsbild sich zurechtrichtet und nun wirklich das Wesenhafte spricht. Dieses liturgische Um-werden ist noch kaum gesehen.“⁸

Liturgische Bildung des Einzelnen erreicht ihr Ziel, wenn der Mensch sich dem Bild Christi nähert, wenn Christus in ihm lebt (vgl. Gal 2,20), wenn sich das Taufgeschenk immer mehr auszeitigt im eigenen Existieren. Das Ziel der liturgischen Bildung ist also ein geistliches: Die Wirklichkeit der Erlösung soll sich im Sein des Menschen auswirken, es ganz durchdringen.⁹ Das ist keine Entfremdung von sich selbst oder eine Überfremdung durch kirchliches Gebaren, der Sinn der Liturgie ist vielmehr, „dass die Seele vor Gott sei, sich vor ihm ausströme, dass sie in seinem Leben, in der heiligen Welt göttlicher Wirklichkeiten, Wahrheiten, Geheimnisse und Zeichen lebe, und zwar ihr wahres, eigentliches, wirkliches Leben habe“¹⁰. Der Einzelne, die Einzelne, sie sind nach diesem Verständnis auch als Getaufte noch auf dem Weg ihrer in Christus sich vollendenden Menschwerdung.

Die Liturgie ist Selbstaussdruck des Menschen, wie er von Gott her sein soll, aber doch noch nicht ist. Das macht die Liturgie sperrig, das fordert einiges von den Feiernden: „Warum in seinem Namen? Wir heißen selber auch!“ Kein Wunder eigentlich, wenn Liturgie und liturgische Bildung auf Widerstände stoßen. Doch gleichzeitig gibt es auch dieses sehnstüchtige Verlangen nach eigentlichem und wirklichem Leben, nach Leben in Fülle!

Wenn die Feier der Liturgie selbst der Weg zu diesem Leben ist, dann ereignet sich liturgische Bildung als Verwandlung in das Bild Christi vor allem in der Feier der Liturgie selbst, wie zuletzt Olaf Richter in seiner großen Studie „Anamnesis – Mimesis – Epiklesis“ überzeugend darlegte.¹¹ Dementsprechend ist eine zentrale Aufgabe der liturgischen Bildung die Handlungs- oder Feierfähigkeit der Menschen zu ermöglichen, also den liturgischen Akt einzuüben. Liturgische Bildung muss das für eine Gemeinschaft leisten, wenn einer alleine für sich nicht gebildet sein kann, wie Guardini festhielt. Aber auch theologisch gilt das, denn das Bild Christi verbindet alle Christen durch die Taufe zur Gemeinschaft der Kirche.¹² Oder mit Guardinis Worten: „Die Liturgie ist das religiöse Verhalten der wieder-

⁸ Guardini (1966) 104.

⁹ Olaf Richter erinnert daran, dass der Begriff „Bildung“ aus der spätmittelalterlichen Mystik stammt und eine Neuschöpfung Meister Eckharts ist. „Bildung meint hier ein ‚wieder Eingebildetwerden‘ in Gott, d. h. eine fortschreitende Annäherung an die durch den Sündenfall getrübtete Gottebenbildlichkeit (Gen 1,26). Bei der Bildung ereignet sich – angeregt durch das Bild Christi – die allmähliche Verwandlung des Menschen in das Bild Christi (Röm 8,29; II Kor 3,18)“ (Richter [2005] 38). Die Nähe zu Guardinis Begriff von Bild und Bildung ist offensichtlich und kaum zufällig. Er war mit der deutschen Mystik bereits in seiner Schulzeit in Berührung gekommen, vgl. Guardini (1985) 67f. – Den Zusammenhang von liturgischer Bildung und Ausprägung des Christusbildes thematisierten jüngst auch Eham (2005) und Bieritz (2008) 17–19.

¹⁰ Guardini (1983) 97.

¹¹ Richter (2005) und (2006); zum Bildungscharakter des Gottesdienstes unter kulturtheoretischer wie theologischer Perspektive vgl. auch Bieritz (2008).

¹² Vgl. Haunerland (2005a) 69: „Liturgiefähigkeit setzt die Eingliederung in die Kirche durch die Taufe voraus. Allerdings braucht der Mensch mehr als diese sakramentale Befähigung.“

geborenen Menschheit. Darin tritt die Kirche Gott gegenüber, zugleich der Einzelne, sofern der als Glied in der Kirche steht; aber Kirche und Einzelner lebendig einander begegnend in der konkreten Pfarrgemeinde [...].¹³

Liturgische Bildung kann von daher kein rein individueller Lernprozess sein, sondern muss ekklesial getragen und verantwortet werden. Zu den Aufgaben liturgischer Bildung gehören für Guardini deshalb die Überwindung einer individualistisch-abgrenzenden Haltung und die Einübung in gemeinschaftlich-kirchliches Tun.¹⁴ Eine Aufgabe, die sicher für jede Generation aktuell bleibt und nicht von Zeitströmungen abhängt.¹⁵

Weiter gehört zur liturgischen Bildung die Fähigkeit zum zweiseitigen symbolischen Akt: Im liturgischen Agieren etwas zum Ausdruck bringen (Expression) oder etwas empfangen, etwas aufnehmen (Impression).¹⁶ Diese Fähigkeit hat eine naturale Basis: Menschen drücken sich auch im Alltag symbolisch aus, zum Beispiel wenn sie eine Rose überreichen oder annehmen. Von dieser liturgischen Propädeutik ist in Guardinis Schrift über liturgische Bildung deshalb ausführlich die Rede. Andere wie besonders der Religionspädagoge Ralph Sauer haben das auch in jüngerer Zeit wieder in Erinnerung gerufen.¹⁷

Da die liturgischen Handlungsformen geschichtlich geworden sind, also beginnend mit der biblischen Überlieferung tradiert werden¹⁸, steht die Einübung in den symbolischen Akt vor der zusätzlichen Schwierigkeit, dass sie von heute Lebenden als kulturell fremd erfahren werden.¹⁹ Guardini fragt daher bereits 1923 und nicht erst in seinem berühmten Brief an den Liturgischen Kongress in Mainz 1964: „Ist jene Bildung derart an bestimmte Zeiten gebunden, dass sie mit ihnen endgültig versinkt, oder handelt es sich um gemeinmenschliche Wesensmöglichkeiten und -kräfte, die immer wieder erwachen, sobald die Bedingungen dafür gegeben sind?“²⁰ Er bejaht das 1923 und auch 1966 bei der Neuauflage seiner

¹³ Guardini (1966) 74.

¹⁴ Vgl. Guardini (1983) 43–55 und (1966) 71–88.

¹⁵ Aufgrund der Ausführungen Guardinis zum Gebildetsein in Gemeinschaft und der ekklesiologischen Verortung der liturgischen Bildung könnte man fragen, ob Bildungsprozesse nicht am besten zusammen mit all jenen erfolgen müssten, die tatsächlich auch zusammen feiern, z. B. in der Feier in Gestalt einer die Liturgie erschließenden Predigt (vgl. den Beitrag von Weigl S. 324–332) oder als gemeinsamer Weg einer Pfarrei.

¹⁶ Vgl. Guardini (1983) 75–85 und (1966) 30–70. – Mir scheint, dass die Fähigkeit zur symbolischen Kommunikation heute insgesamt größer ist als zu den Zeiten, in denen Guardini schreibt. Viel schwieriger zu verstehen und selber aktiv und geistlich zu vollziehen, ist wohl für viele Mitfeiernde die Sprache der Liturgie. Diese Schwierigkeit ist durch die Feier in den Volkssprachen freilich spürbarer als bei Verwendung der lateinischen Liturgiesprache.

¹⁷ Vgl. Sauer (1996) und (1991).

¹⁸ Vgl. dazu die Kapitel „Stiftung“ und „Gedächtnis“ in: Guardini (1939) 9–27. Zum liturgischen Verständnis von Überlieferung vgl. Brüske (2008) 13–16.

¹⁹ Diese kulturelle Fremdheit beruht nicht nur auf der geschichtlichen Entwicklung der Liturgie in nachbiblischer Zeit. Häufig ist die biblische Bildung der Mitfeiernden so gering, dass biblische Wendungen im liturgischen Sprachhandeln nicht identifiziert werden. Die Erkenntnis von Pius Parsch, dass biblische und liturgische Bildung zusammengehören (vgl. dazu den Beitrag von Daigeler in diesem Themenheft), bleibt deshalb gültig. Guardini selber hat diesen Aspekt der liturgischen Bildung nicht eigens thematisiert. – Vgl. zum Thema das Jubiläumsheft der Zeitschrift Bibel und Liturgie (2007) 193–263, den Beitrag von Häußling (2001) sowie die unter anderem darauf aufbauende Einheit für die liturgische Bildungsarbeit: Brüske (2007a).

²⁰ Guardini (1966) 27, vgl. bereits in der Erstauflage 12. Der Ausdruck „Liturgiefähigkeit“ findet sich übrigens bereits 1918 im Vorwort von Ildefons Herwegen als Charakterisierung von Guardinis Anliegen: „Sein Augenmerk hat der Verfasser nicht so sehr auf den streng wissenschaftlichen

Schrift „liturgische Bildung“. Aber er weist bereits 1923 im Zusammenhang mit der geschichtlichen Gewordenheit auch auf Mängel in der Liturgie hin: „Wer für die Liturgie eintritt, hat auch die Pflicht, von ihren Mängeln zu reden. Und dass es deren nicht wenige und nicht geringe hat, weiß jeder, der mit ihr Ernst zu machen versucht. [...] es folgen Beispiele] Das alles sind keine Eintagsklagen, sondern lang empfundene und oft ausgesprochene Mängel.“²¹ Liturgische Bildung und Liturgiereform sind also benachbarte Arbeitsfelder. Doch Liturgiereform ist für Guardini weit mehr als die Revision liturgischer Bücher. Deshalb stellt er 1964 in aller Eindringlichkeit die Frage nach dem liturgischen Akt, also nach dem liturgischen Handeln: „Wie ist der tragende Grundakt gebaut? Welche Formen nimmt er an? Welche Fehlgänge bedrohen ihn? Wie verhalten sich die Anforderungen, die er stellt, zur Struktur und zum Lebensbewusstsein des heutigen Menschen? Was muss geschehen, damit dieser ihn in echter und redlicher Weise lernen könne?“²²

Die Frage nach den grundlegenden liturgischen Handlungsvollzügen ist deshalb so zentral, weil durch das Ereignisgeschehen die Christus-Bildwerdung der Mitfeiernden geschieht. Liturgische Bildung muss deshalb so in den Vollzug einführen, dass Menschen sich und ihr Leben zusammen mit anderen Christen darin ausdrücken können und von Gott her ihr wahres, eigentliches und wirkliches Leben empfangen können.²³

Damit aber stellt sich verschärft die Frage, wie es konkret um die liturgische Bildung steht.

3. Wirkungen und Widrigkeiten: „Wir machen vieles richtig, doch wir machen's uns nicht leicht.“

Wir machen vieles richtig – die Beiträge in diesem Themenheft zeigen das und es könnten darüber hinaus noch viele weitere Beispiele für das Gelingen liturgischer Bildung genannt werden wie z. B. „Liturgie im Fernkurs“ –, doch wir erreichen überwiegend Menschen mit schon vorhandenem lebendigem Gespür für die Liturgie. Natürlich erreichen Bildungsangebote immer zuerst jene, die sich für deren Inhalte bereits interessieren – das ist nichts Besonderes! Wenn die Liturgie Quelle und Höhepunkt kirchlichen und christlichen Lebens sein soll (vgl. SC Nr. 10 und oft in den nachkonziliaren Dokumenten zur Liturgie), müssten jedoch in erster Linie jene angesprochen werden, die sich für das gottesdienstliche Leben eben nicht begeistern können, Liturgie langweilig finden und anderes mehr.

Es hat indes wenig Sinn, Träume von einer liturgischen Bildungsoffensive für all jene zu pflegen, die sich so gar nicht für die Liturgie erwärmen können. Sinnvoll ist allerdings, über Gründe für deren Desinteresse oder Ablehnung nachzudenken, um Schwierigkeiten in der liturgischen Bildungsarbeit in den Blick zu bekommen und diese zu bewältigen. Das Problem liegt meiner Meinung nach nicht auf der liturgiewissenschaftlichen Seite, dass etwa Guardinis Schrift „Liturgische Bildung“ zu wenig gelesen würde oder zu wenig zum Thema publiziert würde. Vielmehr handelt es sich um ein Problem der Liturgiepastoral,

Begriff der Liturgie gerichtet, als vielmehr auf die konkreten Menschen und ihre Liturgiefähigkeit“ (Guardini [1983] 13f).

²¹ Guardini (1966) 108f, Fußnote; vgl. bereits Erstauflage 78, Fußnote.

²² Guardini (1966) 16.

²³ Biographische Erfahrungen und biographische Erwartungen prägen die Wahrnehmung von Liturgie und die Teilnahmefähigkeit am gottesdienstlichen Feiern. Deshalb sollten sie auch zum Inhalt liturgischer Bildung werden. Ein Versuch erfolgte auf der Basis der „Kleinen Sprachlehre des Gebets“ von Schaeffler (1988): Brüske (2007b).

allerdings eines, das in den Konsequenzen – wie bereits angedeutet – auch die Wissenschaftler nicht kalt lassen kann.

Die im Folgenden genannten Barrieren gegen liturgische Bildungsbemühungen beruhen auf dem, was Liturgieverantwortliche und Liturgieinteressierte in Arbeitsgruppen und Kursen in der Deutschschweiz über jene Menschen sagen, die sich für liturgische Bildung nicht motivieren lassen. Es sind also Impressionen und keine abgesicherten Erkenntnisse. Gerade so regen sie vielleicht zum Nachdenken an und dienen so einer weiteren Verbesserung der liturgischen Bildung, denn „wir machen vieles richtig, doch wir machen’s uns nicht leicht!“

3.1 Widrigkeiten

Image-Probleme

Sich mit der Liturgie zu beschäftigen ist für viele Christinnen und Christen deutlich weniger positiv besetzt als beispielsweise soziales oder diakonisches Engagement. Liturgie erscheint manchen als langweilig, förmlich, lust- und leibfeindlich, tierisch ernst, Zwang, Machtdemonstration von Männern etc. Warum kann Liturgie eigentlich nicht „spannend“ sein? Image-Fragen spielen nicht nur bei Jugendlichen eine große Rolle!²⁴

Außerdem kommen „immer dieselben“ in den Gottesdienst, nämlich eher ältere Menschen überwiegend weiblichen Geschlechts. Wenn man sich mit gut 60 Jahren als einer der jüngsten und noch dazu männlichen Geschlechts, aktiv und erfolgreich im Berufsleben stehend, in einer zudem noch kleinen Gruppe befindet (so ein Tagungsteilnehmer), ist das auf Dauer nicht motivierend – weder für die Mitfeier noch für ein Engagement in liturgische Bildung.

Wird die Religion zur Privatsache, so die Liturgie natürlich auch und schließlich fallen alle Gottesdienste in den „heiligen Bereich“ der Freizeit. Sich liturgisch zu bilden (im Mitfeiern oder in der Freiheit), setzt also ein starkes und positives Image voraus!

Die Imagepflege könnte mit der Frage beginnen, welchen Stellenwert Gottesdienste im Pfarreileben tatsächlich haben und welchen sie haben sollten, wie viel Zeit sich die Liturgieverantwortlichen für die Feier der Liturgie gönnen (!) und welche Wertschätzung sie den Mitverantwortlichen wie Kirchenmusikern, Sakristanen, Menschen in liturgischen Laiendiensten schenken. Manches ist eine Frage des Zeitmanagements, anderes ist schlicht eine Frage der Aufmerksamkeit für andere Menschen (KirchenmusikerInnen können ein Lied davon singen ...).

*Mangel an Feierkultur (ars celebrandi)*²⁵

Jede Erschließung von Liturgie kommt an eine Grenze, wenn lieblos, stillos und ohne innere Überzeugung gefeiert wird. Feierkultur entsteht, wenn sich die gefeierten Inhalte Ausdruck verschaffen im liturgischen Handeln aller Mitfeiernden: der Liturgen, der liturgischen Dienste, der Kinder und Jugendlichen, der Frauen und Männer in der Versammlung. Besonders gefordert ist die *ars celebrandi* bei den Vorstehenden, weil die „gefühlte Stimmigkeit“ einer Feier am stärksten von ihrer „liturgischen Präsenz“ (Thomas Kabel) abhängt. Ihre Haltung überträgt sich oft unmittelbar auf die Mitfeiernden. *Ars celebrandi* ist also weder Schauspielerei noch bloßer Rubrikengehorsam. Äußerliche Schwächen können enorm stören, aber im Letzten geht es bei der *ars celebrandi* darum, wie Menschen in ihrem

²⁴ Dies ist einer der Gründe, warum ich es als lohnend ansehe, liturgische Bildung im Internet zu fördern, vgl. dazu meinen Beitrag S. 307–312.

²⁵ Vgl. dazu auch das Themenheft Heiliger Dienst (2008) sowie Redtenbacher (2008).

Ausdrucksvermögen dem entsprechen können, was von Gott her in der Liturgie geschehen soll, auf dass die Seele vor Gott sei und ihr wahres Leben finde. Deshalb gilt: „Die Liturgen selbst müssen an das Handeln Gottes in der Feier glauben.“²⁶

Unsichtbare Grenzen zwischen Altarraum und Kirchenschiff

Für Liturgiewissenschaftler, Verantwortliche in liturgischen Fachstellen und viele Liturgen ist völlig klar, dass die ganze liturgische Versammlung Trägerin der Liturgie ist, jeder entsprechend seiner liturgischen Rolle (SC Nr. 28). Das ist ein Fundament der nachkonziliaren Liturgie und überdies schon auf der menschlichen Ebene evident: Man kann nur *miteinander* feiern – gegeneinander zu feiern oder einander dabei zu ignorieren, das zerstört jede Feier. Tatsächlich „delegieren“ manche Mitfeiernde ihren Anteil an aktiver Teilnahme am Feiern innerlich an die Personen im Altarraum, anstatt sich selbst in die gemeinsame Trägerschaft aller einzuklinken. Auch Vorstehende trauen nicht immer allen Mitfeiernden geteilte Verantwortung in Gestalt aktiver Teilnahme zu. Wo solche unsichtbaren Grenzen zwischen Altarraum und Kirchenschiff errichtet werden, bleibt liturgische Bildung auf Liturgen und liturgische Dienste beschränkt und zwar in erster Linie als Ausbildung.

Mehr Geschichte als Gegenwart und Zukunft

Liturgie ist eine Fortsetzung der seit Jahrtausenden andauernden Beziehung zwischen Gott und den Menschen. „Wie damals so auch heute“ ist deshalb eine Grundformel für das, was sich in der Liturgie ereignen soll. Das Damals gehört deshalb als biblische Verkündigung zu allen Gottesdiensten. Im Laufe der langen Beziehungsgeschichte wurden zahlreiche gültige und tragfähige Kommunikationsstrukturen gefunden: die Sakramente, Formen des liturgischen Gebets, des Gesangs etc. Nicht alle Mitfeiernden können das Heute oder die vom Ende der Zeiten her schon anbrechende Zukunft unter dem erdrückenden Dach des „Damals“, also der biblischen oder historisch geprägten liturgischen Handlungsformen, erkennen und erfahren. Die Verschränkung der Zeiten im Sich-Ereignen von Liturgie wird nicht nur kognitiv nicht erkannt, was kein Problem wäre, sondern nicht erfahren und damit auch nicht mitgelebt. Wo ein Mangel an Gegenwart und Zukunft im Feiargeschehen verspürt wird, ist der Widerstand gegen Liturgie und liturgische Bildung jedoch stark.

3.2 Baustellen

Konzepte: Ziele, Kompetenzen, Lernschritte benennen

Die Liturgie hat kein Lernziel (Guido Fuchs), liturgische Bildung dagegen durchaus. Ob sie ihre Ziele erreicht hat und sich damit als wirksam erweist, kann zuverlässig nur erhoben werden, wenn diese Ziele vorher diskutiert und festgehalten, später aber evaluiert wurden.²⁷ Zu einem Konzept für liturgische Bildungsarbeit gehören also ausformulierte, klare Ziele bzgl. praktischer Kompetenzen und zugeordnetem Wissen, Angaben über die Adressaten nach Profil und auch Anzahl, sowie verschiedene Möglichkeiten der Evaluation.

Konzepte sollten zwei Gefahren vorbeugen: 1. dass erfolgreiche Bildungsbemühungen verpuffen, 2. dass Schwächen in der liturgischen Bildungsarbeit übersehen oder nicht korrigiert werden. Wenn nicht alles täuscht, gibt es allerdings kaum Konzepte für die liturgi-

²⁶ Haunerland (2005b) 360.

²⁷ Zehn Ziele liturgischer Bildung formulierte bereits 1995 Hanns Peter Neuheuser aufgrund seiner Erfahrung als Dozent an der Erzbischöflichen Liturgieschule Köln. Sie sind in erster Linie inhaltlich profiliert und deshalb beachtenswert, verfolgen aber etwas anderes, als hier gefordert wird. – Vgl. auch Anm. 30.

sche Bildungsarbeit, die das leisten.²⁸ Es entsteht vielmehr ein Bild: „Wir machen vieles richtig, doch wir machen's uns nicht leicht.“ Manches könnte sogar noch besser laufen, und das heißt: die Zufriedenheit aller an liturgischer Bildung beteiligter Personen könnte durch ein keineswegs enges, aber durchdachtes Konzept noch gesteigert werden.

Vernetzung statt Vereinzelung

Die Wirkungen liturgischer Bildung hängen sehr eng mit den persönlichen Charismen von Einzelnen zusammen. Sie müssen als Liturgen und als Frauen und Männer, die Liturgie erschließen, glaubwürdig und in der Lage sein, an ihren *liturgischen* Erfahrungen als *Glaubenserfahrungen* oder *Gotteserfahrungen* Anteil zu geben. Es muss aber unbedingt vermieden werden, dass solche „burning persons“ (Stephan Winter) ausbrennen. Wenn sie als Einzelkämpfer in einer Pfarrei, einem Pastoralraum, Dekanat etc. versuchen, liturgische Bildungsarbeit aufzubauen, kann das sehr mühsam sein. Vernetzung ist hier wie überall dringend nötig: sowohl mit anderen Liturgie-Interessierten vor Ort als auch in größeren Einheiten. Konzepte für liturgische Bildungsarbeit sollten im Hinblick auf ein Pastoralteam und eine Pfarrei²⁹, einen Pastoralraum/Dekanat, Bistumsregion oder Bistum³⁰, Land³¹ oder sogar für ein Sprachgebiet entwickelt werden. Hier besteht Handlungsbedarf, der jedoch regional unterschiedlich ausfallen wird.

„Alpha-Orte“ entdecken und aufbauen

Jeder weiss, wie Handeln in Gemeinschaft durch Alpha-Tiere gefördert wird. Die Alpha-Tiere der liturgischen Bewegung waren bekanntlich mit besonderen Orten verbunden: Guardini mit Burg Rothenfels, Pius Parsch mit St. Gertrud/Klosterneuburg, Odo Casel mit der Abtei Heilig Kreuz in Herstelle, die Leipziger Oratorianer mit ihrer Pfarrei. An diesen Orten konnte Liturgie auf neue Weise erlebt und erfahren, auch: erprobt werden. Ob diese Personen mit ihren liturgischen Bildungsbemühungen so weit gekommen wären, wenn sie nicht selber an diesen Orten liturgische Glaubenserfahrungen gemacht hätten, wird man fragen dürfen. Ob ihre Ansprachen oder Schriften so gewirkt hätten, wenn nicht viele an diesen Orten die Erfahrung geteilt und weitergeben hätten, wird man bezweifeln können.

Im Augenblick gibt es im deutschen Sprachgebiet wohl nicht viele solche „Alpha-Orte“, oder sie wurden noch nicht als solche entdeckt und bekannt gemacht. Es braucht jedoch auch heute Orte mit besonderer Feierkultur, Orte, an denen Liturgieverantwortliche und

²⁸ Vgl. dazu Limburg und Höffner anlässlich der Dokumentation: Liturgische Bildung in deutschen Diözesen (Hg. vom Deutschen Liturgischen Institut. Trier 1990): „Konzeptionelle Aussagen zur liturgischen Bildung finden sich seitens der Diözesen selten und sind wohl auch aufgrund der in der Bildungsarbeit immer wieder beanspruchten Freiheit nicht wünschenswert“ (Limburg/ Höffner [1991] 189). Vgl. auch IKSE (1989).

²⁹ Vgl. Probst (1993); Ruppert (1975).

³⁰ Vgl. hierzu den Erfahrungsbericht zur Arbeitshilfe: Gottesdienstgestaltung. Eine Arbeitshilfe für die Sachausschüsse Liturgie der Pfarrgemeinderäte im Bistum Aachen. Aachen ¹1986, ²1987: „Nach zwei Jahren ist unsere ‚Arbeitshilfe‘ jetzt in den meisten Dekanaten eingeführt worden; dabei wurden das Anliegen und die Verwendbarkeit interessierten Anwesenden erklärt, die haupt-, neben- und ehrenamtlich in den Gemeinden mitarbeiten oder aus persönlichem Engagement gekommen waren; schließlich wurde jedem ein Exemplar mit dem Auftrag ausgehändigt, es in den Pfarreien überall dort zu benutzen, wo Gläubige zusammen Gottesdienste gestalten oder das liturgische Leben der Gemeinde bedenken; es wurden zu diesem Zweck 2400 ‚Arbeitshilfen‘ abgegeben; durchschnittlich wird sie in sieben bis acht Gemeinden jedes Dekanates benutzt“ (Meurer [1991] 413).

³¹ Vgl. auch das Grundsatzpapier: Liturgische Bildung in den Diözesen der Schweiz. Zielsetzungen und Zuständigkeiten, dazu: Peter Spichtig in diesem Heft, S. 282–285.

Liturgieinteressierte mit liturgischen Erfahrungen und Erkenntnissen gestärkt und vernetzt werden. Die Verantwortung dafür liegt meines Erachtens bei Bistumsleitungen, liturgischen Instituten und diözesanen Liturgiereferaten und außerdem nach wie vor bei den Klöstern.

Wenn liturgische Bildung Reformbedarf anzeigt . . .

Kompetenzen erwirbt man im Tun, Liturgiefeiern lernt man im Feiern selber. Im Vollzug werden Stärken und Schwächen offenbar. Bemühungen um liturgische Bildung legten in der Zeit der Liturgischen Bewegung nicht zufällig einen Handlungsbedarf offen, woraufhin dann Liturgiereformen unterschiedlichen Ausmaßes erfolgten.

Liturgische Bildung setzt die geltende Liturgie voraus. Die nachkonziliaren liturgischen Bücher sind gute Feierbücher, aber selbstverständlich sind nicht alle gleich stark, insbesondere nicht in allen Einzelheiten. Wer liturgische Bildungsarbeit als dialogischen Prozess begreift, wird durch den Erfahrungsschatz der Teilnehmenden immer wieder vor ernsthafte Fragen nach dem Verhältnis von Wandel und Ursprungstreue oder nach legitimer Pluralität in den Feierformen gestellt. Es könnte sein, dass die neue Generation liturgischer Bücher mit ihrer starken Orientierung an wortgetreuen Übersetzungen und den vergleichsweise geringen Anpassungen an Probleme in der Liturgiepastoral die liturgische Bildungsarbeit deshalb erschweren wird.

Schwierigkeiten lassen sich überwinden. Das ist Arbeit, aber eine menschlich lohnende und eine liturgietheologisch notwendige Arbeit. So gilt noch immer, was Johannes Paul II. 25 Jahre nach Erscheinen der Liturgiekonstitution formulierte: „Die dringendste Aufgabe ist die biblische und liturgische Bildung des Volkes Gottes, der Hirten und der Gläubigen. [. . .] Dies ist eine Arbeit, die langen Atem braucht [. . .]“.³²

Literatur

- Bibel und Liturgie, 1998: *Den Glauben feiern – Wege liturgischer Bildung* [Themenheft] 71, 173–259.
- Bibel und Liturgie, 2007: *80 Jahre Bibel und Liturgie* [Jubiläumsheft] 80, 193–296.
- Bieritz, Karl-Heinrich, 2008: Bildet Gottesdienst Gemeinde? Gottesdienst als Bildungsraum. In: *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie* 47, 8–24.
- Bitter, Gottfried / Albert Gerhards (Hrsg.), 1998: *Glauben lernen – Glauben feiern. Katechetisch-liturgische Versuche und Klärungen*. Stuttgart: Kohlhammer (Praktische Theologie heute 30).
- Brüske, Gunda, 2007a: Sprechen Sie biblisch? Bildungsmodul zum Thema „Bibel und Liturgie“. In: *Leben deuten – Glauben feiern* I. Hrsg. von den Liturgischen Instituten Deutschlands, Österreichs und der Schweiz. Trier: Deutsches Liturgisches Institut, 34–55.
- Brüske, Gunda, 2007b: Mein Leben in der Liturgie wiederfinden. Bildungsmodul zum Thema „Liturgie und Biographie“. In: *Leben deuten – Glauben feiern* I. Hrsg. von den Liturgischen Instituten Deutschlands, Österreichs u. der Schweiz. Trier: Deutsches Liturgisches Institut, 109–138.
- Brüske, Gunda, 2008: Über Kunst-Fehler und Theologie der Liturgie. In: *Heiliger Dienst* 62, 3–18.

³² Johannes Paul II. (1988) Nr. 15 (= Dokumente zur Erneuerung der Liturgie, Bd. 3, Nr. 6277).

- Debuyst, Frédéric, 2009: *Romano Guardini. Einführung in sein liturgisches Denken*. Übersetzt von Walter Zahner. Regensburg: Pustet.
- Eham, Markus, 2005: Vom Erleben zum Verstehen. Die Bedeutung gottesdienstlicher Erfahrung für die liturgische Bildung. In: *Liturgisches Jahrbuch* 55, 96–112.
- Grillo, Andrea, 2006: *Einführung in die liturgische Theologie. Zur Theorie des Gottesdienstes und der christlichen Sakramente*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Arbeiten zur Pastoraltheologie, Liturgik und Hymnologie 49).
- Guardini, Romano, 1935: Grundlegung der Bildungslehre [ersmals 1928]. In: ders., *Unterscheidung des Christlichen. Gesammelte Studien*. Mainz: Matthias-Grünwald-Verl.
- Guardini, Romano, 1939: *Besinnung vor der Feier der heiligen Messe*. Zweiter Teil: Die Messe als Ganzes. Mainz: Matthias-Grünwald-Verl.
- Guardini, Romano, 1966 [1923]: *Liturgie und liturgische Bildung*. Würzburg: Werkbund-Verl. [Erstaufl. Burg Rothenfels 1923; Nachdruck der Ausgabe von 1966 mit neuer Seitenzählung in Romano Guardini Werke 1992].
- Guardini, Romano, 1983 [1918]: *Vom Geist der Liturgie*. Freiburg: Herder.
- Guardini, Romano, 1985: *Berichte über mein Leben. Autobiographische Aufzeichnungen*. Aus dem Nachlass hg. von Franz Henrich. 3. Aufl. Düsseldorf: Patmos, 67f (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern 116).
- Hauerland, Winfried, 2005a: Gottesdienst als „Kulturleistung“. Von der Notwendigkeit und den Zielen liturgischer Bildung. In: *Liturgisches Jahrbuch* 55, 67–81.
- Hauerland, Winfried, 2005b: Mystagogie, liturgische Bildung und Feierkultur. Zu bleibenden Aufgaben der Liturgiereform. In: George Augustin [u. a.] (Hrsg.), *Priester und Liturgie*. [FS Manfred Probst.] Paderborn: Bonifatius, 343–367.
- Hauerland, Winfried / Alexander Saberschinsky, 2007: *Liturgie und Mystagogie*. Trier: Deutsches Liturgisches Institut.
- Häußling, Angelus A., 2001: Biblische Grundlegung christlicher Liturgie. In: *Heiliger Dienst* 55, 13–20.
- Heiliger Dienst, 2008: *Die Kunst, Gottesdienst zu feiern* [Themenheft] 62, 1–48.
- IKSE (Institut für kirchliche Sozialforschung des Bistums Essen) (Hrsg.), 1989: *Bibelkreise, Liturgiekreise, Lektorenkreise im Bistum Essen*. Essen: IKSE.
- Johannes Paul II., 1988: *Apostolisches Schreiben „Vicesimus quintus annus“*. Zum 25. Jahrestag der Liturgiekonstitution, 4.12.1988 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 89).
- Katechetische Blätter, 2004: *Liturgische Bildung* [Themenheft] 129, 394–443.
- Limburg, Hans J. / Bernhard Höffner, 1991: Liturgische Bildung in deutschen Diözesen. Hinweise zu einer „Dokumentation 1990“. In: *Liturgisches Jahrbuch* 41, 186–191.
- Liturgisches Jahrbuch, 2005: *Liturgische Bildung* [Themenheft] 55, 66–119.
- Meurer, Wolfgang, 1991: Von der Notwendigkeit und den Möglichkeiten liturgischer Bildung. Praktische Perspektiven. In: Hansjakob Becker / Bernd Jochen Hilberath / Ulrich Willers (Hrsg.), *Gottesdienst – Kirche – Gesellschaft. Interdisziplinäre und ökumenische Standortbestimmungen nach 25 Jahren Liturgiereform*. St. Ottilien: EOS-Verl. (Pietas Liturgica 5) 405–416.
- Neijenhuis, Jörg (Hrsg.), 2001: *Liturgie lernen und lehren. Aufsätze zur Liturgiedidaktik*. Leipzig: Evang. Verl.-Anst. (Beiträge zur Liturgie und Spiritualität 6).
- Probst, Manfred, 1993: Gottesdienst und Gemeinde. Ein praktischer Versuch, das Verständnis des Gottesdienstes zu vertiefen. In: Hans Heinrich Lechler / Alfred Schuchart

- (Hrsg.), *Sich einmischen. Engagiert für Gemeinde – Erwachsenenbildung – Gesellschaft*. [FS Ernst Leuninger.] Frankfurt a. M.: Knecht, 75–83.
- Redtenbacher, Andreas, 2008: Was heißt „ars celebrandi“? – Ein aktuelles Dauerthema liturgischer Diskussion. In: Rudolf Pacik / Andreas Redtenbacher (Hrsg.), *Protokolle zur Liturgie. Veröffentlichungen der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg*. Bd. 2. Würzburg: Echter, 52–88.
- Richter, Olaf, 2005: *Anamnesis – Mimesis – Epiklesis. Der Gottesdienst als Ort religiöser Bildung*. Leipzig: Evang. Verl.-Anst. (Arbeiten zur Praktischen Theologie 28).
- Richter, Olaf, 2006: Dramaturgie und Mystagogie. Die Bedeutung des dramatischen Charakters der Liturgie für die liturgische Bildung. In: *Liturgisches Jahrbuch* 56, 98–113.
- Ruppert, Rudolf, 1975: *Lebendige Liturgie, ein Lernprozeß der ganzen Gemeinde. Überlegungen zur Praxis der liturgischen Erwachsenenbildung*. Frankfurt a. M.: Knecht (Beiträge zur praktischen Theologie: Gemeindepastoral).
- Sauer, Ralph, 1991: Liturgische Bildung heute aus religionspädagogischer Sicht. In: Hansjakob Becker / Bernd Jochen Hilberath / Ulrich Willers (Hrsg.), *Gottesdienst – Kirche – Gesellschaft. Interdisziplinäre und ökumenische Standortbestimmungen nach 25 Jahren Liturgiereform*. St. Ottilien: EOS-Verl. (Pietas Liturgica 5) 383–404.
- Sauer, Ralph, 1996: *Die Kunst, Gott zu feiern. Liturgie wiederentdecken und einüben*. München: Kösel.
- Schaeffler, Richard, 1988: *Kleine Sprachlehre des Gebets*. Einsiedeln: Johannes-Verl. (Sammlung Horizonte. NF 26)

Eugen Daigeler, Würzburg

Noch immer ist von Pius Parsch zu lernen

Ideenreichtum und Ermutigung für liturgische und biblische Bildung

Der Klosterneuburger Chorherr Pius Parsch (1884–1954) zählt zu den großen Vertretern der Liturgischen Bewegung. Pastorale Ziele wie die tätige Teilnahme an der Liturgie oder die intensive Beschäftigung mit der Heiligen Schrift, an deren konkreter Umsetzung Parsch – mit und neben anderen – engagiert gearbeitet hat, sind für unsere Gemeinden zu einem Gut geworden, das allgemein als bewahrenswürdig und erstrebenswert gesehen wird. Parschs Verdienst für den Durchbruch dieser Anliegen in ungezählte Pfarreien ist unbestreitbar, doch kann sich unser Blick nicht allein auf Vergangenes erstrecken, vielmehr stellt sich die Frage, welche seiner zahlreichen Anstrengungen und Ideen noch heute Impulse zur Förderung des liturgischen Lebens geben.

Der vorliegende Artikel nimmt zunächst die Grundlagen der Arbeit von Pius Parsch, also seine pastorale Situationsanalyse und die theologische Fundierung, in den Blick. Anschließend werden einzelne Schwerpunkte seines Wirkens zur biblischen und liturgischen Bildung dargestellt. Ein dritter Teil versucht mittels einer kurzen Bewertung bzw. Einordnung seines Lebenswerks Impulse für heutiges, pastorales Arbeiten aufzuzeigen.¹

1. Grundlegung von Parschs Arbeit

Auftrag erkannt

Pius Parsch nennt die zwei großen Ziele seiner Arbeit: 1. *Liturgisches Verstehen*, 2. *Aktive Teilnahme*, die im Dienst der Erneuerung und Stärkung des Glaubenslebens der Pfarreien sowie der einzelnen Gläubigen stehen. Parsch erkennt die biblische und liturgische Bildung der Gläubigen als pastorale Aufgabe, noch bevor sie das Zweite Vatikanische Konzil allen Seelsorgern ins Stammbuch schreibt. Gewiss steht er mit seinem Impetus nicht allein. Parsch ist Teil der Liturgischen Erneuerungsbewegung, aus der er schöpft, zeichnet sich aber durch ein Proprium aus, das er selbst oft unter dem Begriff *Volksliturgie*² zusammenfasst. Deshalb wird er auf seinen eigenen Aussagen basierend vielfach mehr als Praktiker und Seelsorger, denn als Theoretiker und Theologe bezeichnet, was treffend ist, wenn die weitsichtige, theologische Fundierung seiner Arbeit nicht übersehen wird.³ Sein großes Verdienst, die „Popularisierung“ der biblisch-liturgischen Erneuerung, wird durch diese Feststellung nicht geschmälert.

Solide Grundlagen

Wer die theologische Grundlegung von Parschs Wirken untersucht, wird Zeitbedingtes und überraschend Aktuelles finden, was sich an seinem Pfarreibild verdeutlichen lässt. Die Pfarrei ist für ihn der Ort, an dem sich Kirche konstituiert, und ein „Gnadenleib“, der nur in

¹ Wesentliche Grundlage dieses Artikels ist: Daigeler (2006).

² Parsch ist sich der Problematik dieses Begriffes, für den er irrtümlich die Urheberschaft in Anspruch nimmt, wohl bewusst. Dennoch hält Parsch an diesem Wort fest, weil „es sich eingebürgert hat“. Gleichzeitig betont er nochmals seinen Anspruch, die Liturgie in besonderer Weise dem Volk nahebringen zu wollen. Vgl. Parsch (2004) 12.

³ Das liturgietheologische Konzept von Pius Parsch war Thema eines Forschungssymposiums 2004. Vgl. Bachler / Pacik / Redtenbacher (2005).

seiner radikalen Christozentrik recht verstanden wird, die am deutlichsten wird, wo die Eucharistiefeyer in den Mittelpunkt des Pfarrlebens gerückt wird. Parsch spricht vom Aufbau der Gemeinde von Taufbrunnen und Altar aus. So entsteht eine lebendige *Pfarrfamilie*, deren Vater der Pfarrer ist und bei deren Beschreibung auch eine zeitgebundene, vom Ständedenken geprägte Sicht Parschs deutlich wird. So stellt er bei seiner Aufstellung der Sakramente im Gemeindeleben die Priesterweihe und die Ehe der Taufe voran.

Doch spricht Parsch sehr differenziert davon, dass im „Leib“ jeder seine „Gliedaufgabe“ erkennen und erfüllen soll. In der Pfarrei gibt es verschiedene Stufen der Zugehörigkeit, deren Maßstab Teilnahme an der Messfeier ist. „Die Pfarrgemeinde ist ja nicht homogen, sondern baut sich in konzentrischen Kreisen auf.“⁴ Dies spiegelt sich in den Pfarreitypen, die Parsch für seine Arbeit kennt bzw. entwickelt, wie die *liturgische Gemeinde*, eine meist kleine Kerngemeinde von besonders Aktiven, welche zum Motor der Pfarrei werden soll, da Ziel die *lebendige Pfarrgemeinde* bleibt. Dies verliert Parsch nie aus dem Auge, wenngleich er in seiner Praxis beim Modell der liturgischen Gemeinden bleibt.

Auch die Frömmigkeit des einzelnen Gläubigen nimmt Parsch in den Blick. Sein Anliegen, von einer subjektiven zu einer liturgischen Frömmigkeit zu führen, die *christozentrisch*, *sozial*, d. h. auf Gemeinschaft ausgerichtet, *mystisch* im Streben der Seele eins zu sein mit Gott und *einfach* ist, da sie den ganzen Menschen erfasst, erscheint unter veränderten Rahmenbedingungen höchst aktuell. Voraussetzung dafür ist die heiligmachende Kindchaftsgnade der Taufe. Diese Gnade gilt es bewusst zu machen und zu erhalten, besonders durch die Feier der heiligen Geheimnisse. Parsch nennt hierfür Eucharistiefeyer, Studium des Messbuches, Leben mit dem Kirchenjahr, Feier des Sonntags, Heiligung des Alltags im Stundengebet, Betrachtung der Heiligen Schrift und Verehrung der Tagesheiligen.⁵

Damit klingt ein Thema an, mit dessen Betonung Parsch vielen seiner Zeitgenossen voraus ist, nämlich die Theologie und die Sache des *gemeinsamen*, oder wie Parsch es oft nennt, des *königlichen Priestertums*. Dieses ist für ihn die Grundlage des Rechtes einer aktiven Beteiligung der Laien an der Liturgie. Auf die Messe bezogen schreibt Parsch: „Der Priester ist es nicht allein, der das Opfer darbringt. Die ganze Gemeinde bringt es in voller Wirklichkeit unter Führung des geweihten Priesters dar. Die Liturgie setzt immer das Volk voraus und rechnet mit seiner Teilnahme.“⁶

Parsch sieht den Zustand der liturgischen Bildung der Gemeinden in einem Referat von 1928 ernüchtert, dass Christen nicht verstünden, „was in ihrem Kult geschieht, der für sie und auch von ihnen [!] vollzogen wird“⁷. Dem stellt er einen, etwas verklärten, „Idealzustand“ der frühen Kirche gegenüber, wo die ganze Gemeinde an der Liturgie mitwirkte. Allerdings setzt Parsch mit seiner Analyse nicht nur bei den Laien an, wenn er 1952 die liturgische Bildungsarbeit betreffend festhält: „Der Klerus mußte selbst die Messe verstehen, mußte die Bedeutung der aktiven Teilnahme erfassen.“⁸

Parschs Mindestprogramm

Beeindruckend bleibt, wie nüchtern und realitätsnah Pius Parsch seine Arbeit einschätzte. Dies beginnt beim Tempo der Erneuerung, wo er von der Notwendigkeit eines organischen Wachstums und einem allmählichen Fortschreiten der liturgischen Kenntnis und Teilnahme

⁴ Parsch (1948) 271.

⁵ Vgl. Parsch (1931) 129ff.

⁶ Pius Parsch, Wesentliches zur liturgischen Haltung. In: Parsch (o. J.) 6–9, hier: 7.

⁷ Parsch (1940) 92; Parsch (2004) 102.

⁸ Parsch (1984) 49.

der Gläubigen spricht. In seiner *Volksliturgie* verweist er auf Ursachen von Misserfolgen: „Wir haben es versäumt, Übergänge zu schaffen, wir haben zu hohe Forderungen gestellt oder wir haben zu sehr äußere Formen betont“⁹. Parsch geht soweit zu sagen: „Wir müssen mit der Tatsache rechnen, daß gewisse Menschen die liturgische Frömmigkeit überhaupt nicht erfassen werden.“¹⁰ Dabei bestimmt die Pfarrei das Tempo der Erneuerung, wie es Parsch als wichtigen Grundsatz festhält: „Ich bin auch der Meinung, Liturgie ist für die Pfarre da. Was immer das Vermögen der Pfarre übersteigt, kann nie allgemeines Ziel der volksliturgischen Erneuerung sein.“¹¹ Dies führt ihn zur notwendigen Unterscheidung von Methode und Prinzip, weshalb er empfiehlt, sinnvollerweise an der vorhandenen Aktivität anzuknüpfen und diese schrittweise auszuweiten.

Ein zweiter, aktueller Gedanke sind die unterschiedlichen Stufen der liturgischen Bildung, von denen Parsch ausgeht. Es gibt Christen, für die das Brevier und das volle Messbuch eine Überforderung sind, andererseits gibt es Menschen, die das Bedürfnis haben, tiefer in die Liturgie einzudringen, darum nennt er als *Mindestprogramm*, „daß alle Christen die Messe verstehen und recht feiern, daß sie wenigstens in großen Zügen mit dem Kirchenjahr leben, daß die Sakramente wieder tiefer erfaßt werden“¹².

Die liturgische Bildung der Gläubigen ist für Parsch die Grundlage der *participatio actiosa*. Noch am Ende seines Lebens spricht er davon, dass die Erziehungsarbeit in den Gemeinden weitergehen muss und das Gemeinschaftsbewusstsein zu stärken sei, wofür er zeitlebens aktiv war.

2. Schwerpunkte seines Wirkens

Bibelarbeit

Diese beginnt 1919 mit der Gründung einer *Bibelgemeinde* in Klosterneuburg, in der man sich hauptsächlich der Betrachtung des Lebens Jesu widmet. 1921 entdeckt die Bibelgemeinschaft ihr Interesse an der Liturgie.

Die Heilige Schrift ist Parsch ein Herzensanliegen. In seinen Schriften zum Kirchenjahr empfiehlt er das Gotteswort als täglichen Wegweiser, denn es habe „sakramentale Kraft“¹³ und könne den Tag wie das ganze Leben heiligen. Dies geschieht in der Verkündigung in der Messe und der eigenen Betrachtung. Die *Einheit von Bibel und Liturgie* bleibt ein bemerkenswertes Kennzeichen von Parschs Arbeit. Die Gläubigen sollen Christus besser kennen lernen, in seinem Wort und Leben in der Heiligen Schrift ebenso wie in seiner Gegenwart in den Sakramenten, was Parsch als „die zwei großen sakramentalen Mittel der Seelsorge“¹⁴ bezeichnet.

Der Priester soll die Gläubigen zur Heiligen Schrift führen, v. a. durch eine Predigt auf der Grundlage der Schrift, welche Parsch neben der *liturgischen Predigt*, nicht zuletzt durch eigenes Beispiel, sehr fördert. Bibel und Liturgie sind für ihn die zwei wichtigsten Gebiete der Homiletik. Darum empfiehlt er den Seelsorgern die sonntägliche Homilie zu Evangelium, Epistel oder liturgischen Texten und Handlungen sowie kurze Ansprachen an Wochentagen. Während die biblische Predigt zweifellos eine verbreitete Errungenschaft der

⁹ Parsch (2004) 141.

¹⁰ Parsch (1931) 14.

¹¹ Parsch (1948) 11.

¹² Parsch (1931) 14.

¹³ Parsch (1948) 224.

¹⁴ Parsch (2004) 172.

letzten Jahrzehnte ist, bleibt die liturgische Predigt, welche Sinn und Gestalt des Gottesdienstes erschließt, weiter ein Desiderat.¹⁵ Gerade eine wochentägliche Kurzhomilie, am vorgesehenen Ort nach dem Evangelium, kann einer regelmäßig feiernden Gemeinde Bibel und Liturgie näher bringen.

Den Wortgottesdienst der Messfeier betreffend klagt Parsch: „Wie viele Messen werden gefeiert, in denen das Volk von dem Gotteswort nichts erfährt! Und wir müssen es offen herausagen: ein Lesegottesdienst, in dem die Teilnehmer nichts hören, nichts verstehen, hat seinen Zweck verloren. Das Volk hat ein Anrecht auf das Gotteswort.“¹⁶ Auch wenn heute das Wort Gottes in der Volkssprache verkündet wird, bleibt der Anspruch, dass die Gläubigen es wirklich verstehen können, wozu auch dessen Vortrag durch befähigte Lektoren beitragen soll. Noch entscheidender ist das formulierte *Anrecht auf das Gotteswort*, das dessen Unersetzbarkeit hervorhebt.

Parsch erinnert an die speziellen Formen der Messfeier in der Liturgischen Bewegung, in denen durch einen Dolmetscher (Lektor genannt) die Lesungen in der Volkssprache zu Gehör gebracht wurden. Diese Empfehlung ist seit der Liturgiereform großteils überholt, allerdings besteht die Möglichkeit, dass ein *Kommentator* an besonderen Tagen des Kirchenjahres kurze, verständliche Erklärungen zur Liturgie gibt, und dass zur Einleitung in die biblischen Texte kurze, treffende Hinweise gegeben werden.

Katechese

Wesentlicher Bestandteil der katechetischen Arbeit Parschs sind Bibel- und Liturgierunden, wobei er deren Verwurzelung in der Pfarrei anmahnt. Diese Runden bedürfen der zeitintensiven Vorbereitung, wovon sich Parsch nicht abhalten lässt. Vielmehr nutzt er Materialien, Hilfsmittel und die moderne Technik¹⁷ für die von ihm als schwierig gesehene liturgische Erziehung des „einfachen Volkes“. Doch soll die Messe nicht nur erklärt, sondern v. a. gefeiert werden. Schließlich ist die Liturgie selbst höchst anschaulich.

In der Fülle unterschiedlicher Angebote und der rückläufigen Teilnahme an pfarrlichen Bildungsangeboten heute ist zu fragen, wie viel Zulauf die von Parsch seit 1922 häufig durchgeführten, intensiven *liturgischen Wochen* fänden. Aber sein umfassender Ansatz, Vorträge mit Übungen, gottesdienstlichen Feiern und Gesprächen zu verbinden, ist weiter aktuell. Das gilt besonders für die *liturgische Stunde*, die Fortführung der liturgischen Woche sein soll, aber nach Ansicht Parschs nur von besonders Interessierten besucht werden wird. Die liturgische Stunde wird umrahmt von einem Gebet zu Beginn und am Schluss, etwa der Komplet. In der Mitte steht ein Vortrag, welcher sich gliedert in einen allgemeinen Teil zu Aufbau oder Inhalt liturgischer Feiern und einen speziellen Teil zur Liturgie des anstehenden Sonntags.

Weitere Schwerpunkte der volksliturgischen Arbeit

Die geistigen Strömungen in der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg erweisen sich als günstig, da sie den Gemeinschaftsgedanken und die Mitwirkung des Menschen fördern. Doch warnt Parsch vor einer falschen, übermäßigen Teilnahme, denn Wesen, Inhalt und Umfang der aktiven Teilnahme sind verschiedenartig, da die Liturgie gleichsam ein heiliges Spiel

¹⁵ S. den Beitrag von Weigl in diesem Heft, S. 324–332.

¹⁶ Parsch (1935) 141.

¹⁷ Parsch empfiehlt hier entsprechend seiner Möglichkeiten Bildtafel und Schallplatten, was die Aktualität seines Anliegen unterstützt. Zu den heute modernen Medien vgl. die Beiträge von Winter, S. 297–306, und Brüske, S. 307–312.

mit verschiedenen Rollen ist. Aus dieser Einsicht entwickelt sich das Verständnis der *participatio ad modum participantis*, also einer sachgemäßen Verteilung der Rollen.

Den Mangel an Mitwirkung sieht Parsch als Ursache für den Mangel an Interesse. Daher unternimmt Parsch den Versuch, möglichst das ganze Volk zu erfassen, weshalb er mit Hilfe von Textheften und Lektoren die Volkssprache einsetzt. Besonders hervorzuheben ist die allgemeine Beteiligung durch verschiedene liturgische Dienste; Lektoren, Kommentatoren, Ministranten und Akolythen, Organist und Schola sind in Parschs liturgischer Gemeinde selbstverständlich.

Hingewiesen werden muss noch auf Parschs *Volksliturgisches Apostolat*, mit dem er durch Kleinschriften, wie Übersetzungen der liturgischen Texte, *Klosterneuburger Liturgiekalender* und *Volksliturgische Andachten und Texte*, unzählige Gläubige im deutschsprachigen Raum erreicht. Auch auf Kirchenmusik legt Parsch viel Wert. Für ihn ist der Gesang „der wichtigste Faktor der aktiven Teilnahme des Volkes an der Liturgie“¹⁸. Ein weiterer, herausragender Schwerpunkt seiner vielfältigen Arbeit ist die Hervorhebung des Kirchenjahres. Parsch verwendet das Kirchenjahr als einen Leitfaden für seine Arbeit anhand der Quellen: Messbuch, Stundenbuch und Heilige Schrift.

„Messopfererziehung“

Mit dem Begriff „*Meßopfererziehung*“¹⁹ beschreibt Parsch sein wichtigstes Anliegen, die Christen über das „Hauptmysterium“, die Messe, genauer zu unterrichten, um ein persönliches „Verlangen“ nach dieser Feier zu fördern: *Ignoti nulla cupido* [Unbekanntes wird nicht begehrt].²⁰

Vorangestellt werden soll ein kurzer, geschichtlicher Überblick, daran schließt Parsch den Grundriss der Messfeier an. Wichtig ist dabei, „daß die Christen die Struktur und große Linie der Messe erfassen“²¹. Hierbei gilt, der Sinn der Gebete und Handlungen ist wichtiger als die Erklärung von Form und Wortlaut. Abschließend sollten einige Gedanken über die Zusammengehörigkeit der einzelnen Teile stehen.

Doch ist dies nur der erste Teil, der zweite muss die Erziehung zur rechten Teilnahme sein. Deren Grundlage liegt in der durch die Taufe geschenkten Gliedschaft am Leib Christi, was den Gläubigen in Erinnerung zu rufen ist. Dabei ist behutsam vorzugehen. Parsch berichtet von verfehlten Formen der aktiven Teilnahme: „In der ersten Zeit unserer Erneuerung haben wir im Übereifer fast alle Texte der Messe vom Volke beten lassen. [...] Das hat eine Unruhe, eine Hast in die Messe gebracht“²².

Seine These von der Notwendigkeit aktiver Beteiligung der Gläubigen stellt er 1928 in einen größeren Zusammenhang: „Durch die Welt geht ein lauter Ruf nach Aktivität. Der heutige Mensch will nicht mehr bloß hören und folgen, sondern er will mitreden, mitbestimmen, mithandeln. Dies gilt nicht bloß im staatlichen und ständischen, es gilt auch im kirchlichen Leben.“²³ Besonders gilt das für die Feier der Liturgie. Das Hören des Gottes-

¹⁸ Parsch (1948) 289. – Hier muss an die Zusammenarbeit Parschs mit Vinzenz Goller erinnert werden. Dieser schreibt für Parsch seit 1922 zahlreiche Vertonungen des lateinischen und des deutschen Ordinarius und Proprium.

¹⁹ Parsch (2004) 345.

²⁰ Vgl. Parsch (1948) 69.

²¹ Parsch (1940) 390.

²² Parsch (2004) 372.

²³ Parsch (1940) 349. Bei der Überarbeitung seiner Volksliturgie hat Parsch große Teile dieses Referates übernommen, allerdings nicht diese lebendigen Eröffnungsworte. Vgl. Parsch (2004) 357ff.

wortes und der Opfergang sind dabei von großer Bedeutung. Zusätzlich empfiehlt Parsch die Nutzung von Messandachten oder Messübersetzungen. Jede übertriebene Aktivität sollte aber ferngehalten werden, vielmehr soll eine rechte Aktivität etwa durch passende Lieder gefördert werden.

3. Versuch der Bewertung und Einordnung – Impulse für heute

Mystagogie und Feierkultur

Wer liturgische Bildung als Grundlage der tätigen und bewussten Teilnahme am Gottesdienst postuliert, muss sich der Frage stellen, was es bedeutet, Liturgie zu verstehen. Dazu wird man heute auf ein umfassenderes Bildungskonzept als Parsch zurückgreifen können und müssen. In vielen Bereichen bewegen er und seine Mitstreiter sich auf Neuland, daher geschieht etwa die notwendige Unterscheidung zwischen allgemeiner Ritusbedürftigkeit des Menschen und Liturgiefähigkeit der Gläubigen bei Parsch nicht immer ausreichend, wenngleich sie sich heute unter veränderten Voraussetzungen mit einer größeren Brisanz stellt. Von Parsch stammt der Satz: „Die Seele ist von Natur aus liturgisch.“²⁴ Haunerland bezeichnet dies als missverständlich und hält zu Recht fest, dass nur die Glieder der Kirche liturgiefähig sind.²⁵ Aller Missverständlichkeit zum Trotz soll m. E. die Ermutigung, die Parsch mit diesem Wort ausdrückt, nicht übersehen werden. Außer Frage steht für ihn, dass Liturgiefähigkeit die Eingliederung in die Kirche durch die Taufe voraussetzt, vielmehr verweist er, zugegeben überschwänglich, auf die Möglichkeit, für die Heranführung an Liturgie an eine natürliche Kult- bzw. Ritusbedürftigkeit, wie auch -fähigkeit des Menschen anzuknüpfen.

Es geht im Sinne einer ganzheitlichen Bildung nicht in erster Linie um Wissensvermittlung, sondern um Befähigung zur Liturgie, wozu auch die Pflege humaner und christlicher Grundvollzüge gehört. Diese Gedanken finden sich im *Kindermessdirektorium* von 1973 und werden seit Mitte der 1980er zunehmend zum Thema der Liturgiewissenschaft. Wenn- gleich noch nicht so differenziert, spricht Parsch dies bereits unter dem Stichwort *Liturgische Frömmigkeit* an, die kirchlich, einfach und den ganzen Menschen erfassend sein soll.

Stets erinnert Parsch aus eigener Erfahrung daran, dass liturgische Bildung ein langes und geduldiges Werk ist. Wohl kaum eine Aussage Parschs ist so bleibend aktuell wie diese. Der Formenreichtum seiner Arbeit kann Ansporn sein, stets neue Wege in der Methodik zu versuchen. Auf weiten Strecken erfolgt die liturgische Bildung durch die Mitfeier der heiligen Geheimnisse selbst, weshalb Liturgie mystagogisch zu feiern ist. Selbst wenn Parsch den Begriff Mystagogie kaum verwendet, ist er doch echter Mystagoge. Mystagogie bedeutet, in die Liturgie aus eigenem Ergriffensein durch Mitgehen einzuführen. Für Parsch, dem es um eine Erneuerung des gesamten christlichen Lebens geht, hat alle Seelsorge eine mystagogische Funktion.²⁶

Ein Ansatz für eine solche mystagogische Liturgie kann in Gruppen und geistlichen Gemeinschaften sein, entsprechend der von Parsch errichteten liturgischen Gemeinden oder heute z. B. in Taizé-Gebetskreisen. Hier sollen Erklärung, Gestaltung und Feier des Gottesdienstes als eine gemeinsame Aufgabe aufgefasst werden. Diese Gemeinschaften können sich zu einem inspirierenden Zentrum für die ganze Gemeinde entwickeln, wenn es gelingt ihre Abschottung nach außen zu verhindern.

²⁴ Parsch (2004) 159.

²⁵ Vgl. Haunerland (2005) 68f.

²⁶ Vgl. Wekerle (2005).

Volksliturgische Arbeit

Mit dem Begriff *Volksliturgische Arbeit* kann man das verdienstvolle Wirken Parschs zusammenfassen. Für sein Anliegen sucht er stets Mitstreiter. Er arbeitet in einer bestimmten geistesgeschichtlichen Situation, die sich von unserer deutlich unterscheidet, und erkennt in ihr die Chancen und Anknüpfungspunkte. Es geht ihm nicht allein um eine Liturgiereform oder um Aktualitätsbestrebungen, vielmehr um die Erneuerung des Glaubenslebens, um eine Neubesinnung auf die Grundlagen der Liturgie.

Durch sein außergewöhnliches, persönliches Engagement als Seelsorger – sei es in Predigten, Gesprächen oder Schriften – kann Parsch Brücken zwischen Liturgie und Leben bauen. Auch Kritik und Unverständnis halten ihn nicht von seinem einfallsreichen Engagement ab. Mehrmals weist Pius Parsch auf allgemeine Regeln bei der liturgischen Bildung der Gemeinde hin: (a) „In der volksliturgischen Erziehung bedarf es großer Geduld. Nur langsam voranschreiten, möglichst wenig voraussetzen!“ (b) Der „liturgische Geist ist die Seele. [...] Es braucht viele Jahre, ja ein ganzes Priesterleben, um die Gemeinde mit liturgischem Geist zu erfüllen.“ (c) „Man zerstöre und schaffe nichts ab, wenn man nicht vorher etwas Besseres an die Stelle gesetzt hat.“ Man wird sich auch mit Teillösungen und Kompromissen begnügen müssen.²⁷

All das Gesagte führt Parsch nicht in den Aktionismus, mehrmals hält er fest, dass die Frömmigkeit bisher die Tätigkeit des Menschen überstark betont habe. So würden Gnadenwirken Christi und die kirchlichen Gnadenmittel in den Hintergrund gedrängt. In den Mittelpunkt stellt er eine theozentrische Frömmigkeit.²⁸

Im Jahr 1940 meint Parsch aufgrund von fast 20jähriger Erfahrung sagen zu können: Das „Volk geht mit; es bedarf keiner besonderen Intelligenz, nur eines religiösen Gemütes; aber es muß ein geistlicher Führer da sein und an dem fehlt es gar oft“²⁹.

Von Pius Parsch lernen

In den Würdigungen zu Parschs Wirken wird zuerst stets die von ihm erreichte, enorme „Popularisierung“ genannt. Zweifellos ist vieles davon auch seiner individuellen Begabung zuzuschreiben, dennoch bleibt er vorbildhaft in seiner Kreativität immer neue Wege der Vermittlung zu finden.

In seiner Liturgie-Begeisterung bleibt die Erneuerung des Gottesdienstes für Parsch stets Teil einer christlichen Gesamterneuerung. Dazu geht er an die Quellen christlichen Lebens, Bibel und Liturgie. Die Verkündigung aus der Heiligen Schrift gehört unverzichtbar zur wesensgerechten Feier der Liturgie. Hier begegnet den Gläubigen in Gemeinschaft und „objektiv“ vorgegeben der „Schatz“ des Gotteswortes und des kirchlichen Gebetes. Zugleich zielen Bibel und Liturgie, als herausragende Lernorte des Glaubens, auf die persönliche Aneignung, wozu es theologische Erschließung, geistliche Hinführung und Anknüpfung an eigene Erfahrungen braucht.

Oben bereits angesprochen ist für Parsch das Kirchenjahr ein wichtiger Anknüpfungspunkt. Auch heute geben christliche Feste dem profanen Jahr Struktur, gleichzeitig erleben wir eine gewisse Renaissance des Brauchtums und der Feier von Sakramentalien. Dabei soll nicht übersehen werden, dass diese vielfach eine andere als eine kirchliche Deutung erfahren.

²⁷ Vgl. Parsch (2004) 159.

²⁸ Vgl. ebd. 127f.

²⁹ Ebd. 50.

Die Schulung liturgischer Dienste kann ein guter Ansatzpunkt für liturgische Bildungsarbeit sein. Hier geht es nicht nur um das Einstudieren liturgischer Vollzüge, sondern ebenso um Gebetsschulung, Beschäftigung mit der Bibel, geistliche Erschließung liturgischer Zeichen o. ä.

Gottesdienste für Kinder, Jugendliche, Familien und Gruppen können in besonderer Weise Orte liturgischer Bildung sein. Es empfiehlt sich, die Vorbereitungsgruppe, etwa nach Art der liturgischen Gemeinde, mit Strukturen und Sinn der Feier vertraut zu machen.

Auch muss bei der Vorbereitung der Liturgie an die immer größer werdende Zahl der Fernstehenden gedacht werden. Die Liturgie hat zwar missionarische Funktion, doch geht es auch darum, die Fei ergemeinde nicht zu überfordern.

Für Parsch ist die praktische Einübung liturgischer Vollzüge unersetzlicher Teil seiner Arbeit. Seine liturgische Bildungsarbeit besteht in der Regel nicht nur aus erklärendem Vortrag sondern auch aus praktischer Übung. Bischof Egon Kapellari fordert daher zu Recht, dies für die Vorsteher der Liturgie wie die Mitfeiernden als Prinzip der liturgischen Bildung neu zu entdecken.³⁰

4. Zusammenfassung

Wenn es hier um das Erbe von Pius Parsch geht, dann muss sein enormer, seelsorgerlicher Elan „mit sanfter Zähigkeit“³¹ genannt werden. Dieser Elan kennzeichnet sein lebenslanges Wirken und kann Ansporn sein. Für sein Anliegen der Vertiefung des Glaubenslebens der Pfarreien und einzelnen Gläubigen schöpft Pius Parsch aus zwei Quellen: der Liebe zur Heiligen Schrift und der Liebe zur Liturgie. Es gelingt ihm erfolgreich, die verschiedenen Dimensionen der Liturgie wieder in den Blick der Gemeinde zu rücken. Die Feier der christlichen Mysterien dient der Verehrung Gottes, der Heiligung der Menschen und dem Aufbau des Leibes Christi. Parschs Analysen der religiösen und kirchlichen Situation seiner Zeit sind äußerst treffend. Entscheidend ist für ihn die notwendige Wahrnehmung der gegenwärtigen Situation in Offenheit und Ehrlichkeit.

Allerdings bedeutet dies nicht, dass Liturgie nur nach subjektivem Ermessen und Belieben gefeiert werden kann. Für Parsch ist die kirchliche Norm gerade im Blick auf die Objektivität der Liturgie stets sehr wichtig. Eine wichtige Forderung der liturgischen Erneuerung ist, „daß alles, was liturgisch getan wird, auch liturgisch richtig getan wird“³². Die Liturgie als gemeinsame Handlung braucht eine Form, die auch die Gemeinschaft der Kirche ausdrückt, eine Gemeinschaft über Zeit und Ort.

Liturgie wird auch heute in einem spannungsreichen Verhältnis von sachlichen und normativen Bedingungen stehen. Eine angemessene Liturgiepastoral braucht Aufmerksamkeit und Mut, den kulturellen und gesellschaftlichen Wandel zu sehen, die Bereitschaft, kirchliche Normen und notwendige Erneuerungen zu akzeptieren, und die Bereitschaft, unermüdlich, kreativ, beharrlich und voll Liebe zur Liturgie – wie Pius Parsch, „der sich selber am Feuer der Liturgie entzünden ließ, um dann andere zu entzünden“³³ – an ihrer Umsetzung zu arbeiten. Diese Aufgabe der Seelsorger ersetzt nicht die Eigenverantwortung der Laien und ihre *Pflicht* zur Glaubens- bzw. Liturgiebildung.³⁴ Hier muss nochmals auf das von

³⁰ Vgl. Kapellari (2004).

³¹ Wahlspruch Pius Parschs.

³² Gülden (1942) 135.

³³ Reetz (1954/55) 167.

³⁴ Vgl. Parsch (2004) 356.

Parsch so oft hervorgehobene gemeinsame Priestertum verwiesen werden. Er verweist auf die Mitwirkung der Laien in Liturgie und Seelsorge auf der Grundlage ihrer Firmung, was die spezifische Aufgabe des Weihpriestertums nicht einschränkt. Zuletzt ist die Liturgie in ihrem Vollzug ein Ort des Feiernlernens.

Noch 1946 schreibt Parsch, dass seine Aufgaben nicht zu Ende gekommen sind: „Nein, wir sind nicht arbeitslos geworden. Die volksliturgische Bewegung hat auf lange Sicht Arbeit und Pläne in Hülle und Fülle. Sie freut sich wohl über das, was sie schon erreicht hat; doch sie legt die Hände nicht in den Schoß, sondern steht zu neuer Arbeit bereit.“³⁵

Literatur

- Bachler, Winfried / Rudolf Pacik / Andreas Redtenbacher (Hrsg.), 2005: *Pius Parsch in der liturgiewissenschaftlichen Rezeption. Klosterneuburger Symposium 2004*. Würzburg: Echter (Pius-Parsch-Studien 3).
- Daigeler, Eugen, 2006: *Liturgische Bildung als Weg zur tätigen Teilnahme bei Pius Parsch. Die Seele ist von Natur aus liturgisch*. Würzburg: Echter (Pius-Parsch-Studien 5).
- Gülden, Josef, 1942: Die Einführung der Pfarrgemeinde in die Liturgie. In: Karl Borgmann (Hrsg.), *Volksliturgie und Seelsorge*. Kolmar: Alsatia-Verl., 123–137.
- Haunerland, Winfried, 2005: Gottesdienst als „Kulturleistung“. Von der Notwendigkeit und den Zielen liturgischer Bildung. In: *Liturgisches Jahrbuch* 56, 67–81.
- Kapellari, Egon, 2004: Liturgie 50 Jahre nach Pius Parsch und 40 Jahre nach Sacrosanctum Concilium: Worauf es heute ankommt. In: *Heiliger Dienst* 28, 104–112.
- Parsch, Pius, 1931: *Liturgische Erneuerung. Gesammelte Aufsätze*. Klosterneuburg: Volksliturg. Apostolat (Liturgische Praxis 1).
- Parsch, Pius, 1935: *Meßerklärung im Geiste der liturgischen Erneuerung*. 2. Aufl. Klosterneuburg: Volksliturgisches Apostolat.
- Parsch, Pius, 1940: *Volksliturgie. Ihr Sinn und Umfang*. Klosterneuburg – Wien: Volksliturgischer Verl.
- Parsch, Pius, 1948: *Die liturgische Predigt. Wortverkündigung im Geiste der liturgischen Erneuerung*. Band 1: *Grundlegung der liturgischen Predigt*. Klosterneuburg: Klosterneuburger Buch- u. Kunstverl.
- Parsch, Pius, 1984: „Schenke allen, denen du den Glauben gabst, auch den Frieden“. In: *Bibel und Liturgie* 57, 46–50.
- Parsch, Pius, 2004 [unveränderter Nachdruck der 2., erweiterten Aufl. von 1952]: *Volksliturgie. Ihr Sinn und Umfang*. Würzburg: Echter (Pius-Parsch-Studien 1).
- Parsch, Pius (Hrsg.), o. J.: *Lebendige Liturgie*. Klosterneuburg: Volksliturgischer Verl.
- Reetz, Benedikt, 1954/55: Homilie des Abtes von Seckau bei der heiligen Messe zur definitiven Beisetzung des hochwü. Herrn Dr. Pius Parsch in St. Gertrud am 18. Mai 1954. In: *Bibel und Liturgie* 22, 166–168.
- Wekerle, Michael, 2005: Mystagogie und Pius Parsch. In: Winfried Bachler / Rudolf Pacik / Andreas Redtenbacher (Hrsg.), *Pius Parsch in der liturgiewissenschaftlichen Rezeption. Klosterneuburger Symposium 2004*. Würzburg: Echter (Pius-Parsch-Studien 3) 168–181.

³⁵ Parsch (2004) 61.

Ewald Volgger OT, Linz

*Inhaltliche Standards für die Aus- und Weiterbildung von den Personen, die einen liturgischen Dienst ausüben**

Das Zweite Vatikanische Konzil hat die Liturgie erneuert und die aktive Teilnahme der Gläubigen auch durch die Ausübung der sogenannten liturgischen Dienste neu in Blick genommen und geregelt. Durch die Taufe haben alle Gläubigen die Aufgabe und die Pflicht, das liturgische Feiern der Kirche mitzutragen und zu gestalten. Alle, die in der Liturgie der Kirche einen besonderen Dienst ausüben, brauchen dafür aber neben ihrer persönlichen Christusbeziehung auch die praktische und mystagogische Hinführung, damit der Dienst im Sinne der Liturgie gelingen kann. Ausgehend von den Erfahrungen in vielen liturgischen Situationen werden inhaltliche Standards beschrieben, die für die Ausbildung und Begleitung von liturgischen Diensten sinnvoll und notwendig sind. Es ist ein Diskussionsbeitrag, der entsprechende Ausbildungsgänge fordert und fördern will.

Einstieg

Beim Bau des Münsters in Freiburg wurden drei Steinmetzen nach ihrer Arbeit gefragt.
Der erste antwortete: „Ich behaue Steine.“
Der zweite antwortete: „Ich verdiene Geld.“
Der dritte überlegte und sagte: „Ich baue am Dom.“

Wenn sich Menschen überlegen, welchen Beitrag sie für die Liturgie leisten können, gleichen sie dem dritten Steinmetz, der weiß, dass er mit seiner Arbeit nicht nur Steine bearbeitet, um damit Geld zu verdienen, sondern am Dom baut. Dom leitet sich von der ältesten Bezeichnung für eine kirchliche Gemeinschaft ab: *domus ecclesiae* – das Haus für die [von Gott] Gerufenen. Die Taufberufung motiviert die Gläubigen, sich als lebendige Steine aufbauen zu lassen zum geistigen Bau der Kirche (vgl. 1 Petr 2,5). Wer sich verfügbar hält, in der Liturgie aktiv und bewusst mit zu gestalten und dafür seine Fähigkeiten und Begabungen ausbildet, entfaltet seine Taufberufung in vornehmer Weise. Die Liturgie der Kirche lebt von diesen Begabungen und Fähigkeiten, die als Charismen in der Gemeinde verfügbar gehalten werden. Zur Spiritualität der liturgischen Dienste zählt eine Haltung, die sagt: „Ich bringe meine Fähigkeiten und Begabungen zuerst dort ein, wo ich dem Schöpfer, der mir meine Befähigungen geschenkt hat, vornehmlich danken kann.“

Zur Aufgabe der liturgischen Bildung

Das Zweite Vatikanische Konzil hat mit der Konstitution über die heilige Liturgie *Sacrosanctum Concilium* (SC)¹ alle liturgischen Feiern der Kirche auf dem Hintergrund der Tra-

* Dieser Beitrag geht zurück auf einen Vortrag beim Treffen der Liturgie-ReferentInnen Österreichs im Österreichischen Liturgischen Institut in Salzburg, Erzabtei St. Peter, am 17. November 2008. Er versteht sich als Diskussionsbeitrag. Dieser Charakter wurde auch in der hier vorliegenden Publikation beibehalten.

¹ Vgl. Hünemann (2004) 3–56.

dition² einer grundlegenden Erneuerung anheimgestellt, die durch die nachfolgende Reformarbeit in die entsprechende Feiergestalt umgesetzt wurde.³ Diese Erneuerung basiert auf einer wieder entdeckten Liturgietheologie, die davon ausgeht, dass „die Gläubigen bewusst, tätig und mit Gewinn an ihr [der Liturgie] teilnehmen“ (SC 11), denn das Wesen der Liturgie selbst verlangt danach (vgl. SC 14). Das Konzil legt die liturgische Ausbildung den ordinierten Amtsträgern sehr ans Herz, damit alle Gläubigen zur vollen und bewussten Teilnahme finden (vgl. SC 14 bzw. Kap. II). Diese „sollen eifrig und geduldig bemüht sein um die liturgische Unterweisung sowie die tätige Teilnahme der Gläubigen, die innere und die äußere, je nach deren Alter, Lebensart und Grad der religiösen Kultur; damit erfüllen sie eine der [ihrer] Hauptaufgaben“ (SC 19).⁴

Die Liturgie der Kirche sind keine Privathandlungen, sondern immer Feiern der Kirche, die den ganzen Leib der Kirche sichtbar machen (vgl. SC 26); die äußere Gestalt der Liturgie wird von den einzelnen Gliedern mitgeprägt entsprechend der Verschiedenheit von Ständen, Aufgaben und tätiger Teilnahme, wobei „jeder, ob Amtsträger oder Gläubiger, in der Ausübung seiner Aufgabe nur das und all das tut, was ihm selbst aufgrund der Sache und der liturgischen Richtlinien zukommt“ (vgl. SC 28). Von wesentlicher Bedeutung in Unterscheidung zur vorkonziliaren Liturgie ist die Unterstreichung, dass „auch die Ministranten, Lektoren, Kommentatoren und diejenigen, die zum Kirchenchor gehören, einen wahren liturgischen Dienst versehen“ (SC 29). Hatten vorkonziliarem Liturgierecht entsprechend nur männliche Laien direkten Zugang zu diesen Aufgaben, kommen sie nun allen Gläubigen zu, unabhängig von ihrem Geschlecht. Das kirchliche Rechtsbuch hat 1983 bestätigt, dass die liturgischen Dienste von allen Laien ausgeübt werden können (vgl. can. 230 § 2 CIC 1983) und es hat auch in Blick genommen, dass unter besonderer Maßgabe der Rechtsvorschriften der „Dienst am Wort, die Leitung liturgischer Gebete, die Spendung der Taufe und die Austeilung der Kommunion“ von Laien wahrgenommen werden kann (vgl. can. 230 § 3 CIC 1983).

In Fortführung der Impulse in *Sacrosanctum Concilium* hält das kirchliche Rechtsbuch einfordernd fest, dass „Laien, die auf Dauer oder auf Zeit für einen besonderen Dienst der Kirche bestellt werden, verpflichtet sind, sich die zur gebührenden Erfüllung ihrer Aufgabe erforderliche Bildung anzueignen und diese Aufgabe gewissenhaft, eifrig und sorgfältig zu erfüllen“ (can. 231 § 1 CIC 1983). Für alle Laiendienste in der Liturgie ist die Taufe allein die Voraussetzung.⁵ Durch die Taufe haben die Gläubigen das Recht und die Pflicht zur Feier der Liturgie und zur Wahrnehmung der ihnen zugedachten Rollen und Aufgaben innerhalb der feiernden Gemeinschaft, um so Kirche sichtbar zu machen (vgl. SC 14).⁶ Dies betrifft die liturgierechtliche Seite für die Berechtigung zum Dienst, bespricht aber noch nicht die Kompetenzaneignung für den Dienst selbst. Um diese geht es in diesen Überlegungen.

Schließlich ist auf ein immer noch aktuelles Anliegen der Liturgischen Bewegung hinzuweisen. Pius Parsch hat durch die sogenannte *Liturgische Predigt* vermittelt, wie Liturgie gestaltet wird und welches ihre Inhalte sind. Diese *Liturgische Predigt* ist auch heute eine gute Möglichkeit, die Gläubigen in Wesen und Gestalt der Liturgie und ihrer Elemente

² Die Allgemeine Einführung in das Messbuch von 1975 zeigt die Treue zur Tradition im Vorwort auf und begründet sie.

³ Vgl. dazu Kaczynski (2004).

⁴ Vgl. Kaczynski (2004) 78–82.

⁵ Vgl. ebd. 96–97.

⁶ Vgl. die wertvolle Übersicht und Darstellung aller liturgischen Dienste bei Kuhne (1982).

mystagogisch einzuführen, um so Gottes Wirken in der Liturgie für Kirche und Welt zu verstehen und intensiver zu erfahren; sie wird leider zu wenig praktiziert. Sie ist eine vornehme Weise, um die feiernde Gemeinde je neu zur vollen, bewussten und aktiven Teilnahme zu führen (vgl. auch SC 43).⁷

Die vorliegenden Überlegungen reflektieren die Herausforderungen zur Aus- und Weiterbildung der liturgischen Dienste (nicht der ordinierten Ämter) und unternehmen den Versuch, Standards zu formulieren, die zu einer befähigten bzw. besseren Ausübung der einzelnen liturgischen Dienste führen können. In der Diözese Bozen-Brixen haben diese Überlegungen bereits zu entsprechenden Richtlinien geführt⁸, in der Diözese Linz laufen derzeit in der Liturgiekommission Überlegungen, wie der Bildung der liturgischen Dienste besser Rechnung getragen werden kann. In der deutschsprachigen Schweiz gibt es seit dem Jahre 2000 die *Leitlinien zur Ausbildung und Beauftragung zu ehren-/nebenamtlichen liturgischen Laiendiensten*.⁹

Erfahrungswerte und Überlegungen

Als Professor für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie an der Hochschule in Brixen habe ich im letzten Jahrzehnt des vergangenen Jahrhunderts intensive liturgische Schulung in Bildungshäusern, bei den Theologischen Kursen, auf der Ebene des Dekanates und in vielen Pfarrgemeinden entwickelt und selbst gestaltet. Es waren jährlich mehr als hundert Veranstaltungen von Liturgieseminaren mit allgemeinen und spezifischen Themenschwerpunkten hin zu LektorInnenschulungen, von der KantorInnenausbildung bis hin zu den KommunionhelferInnen und MesnerInnen, auch Chöre und MinistrantInnengruppen konnte ich begleiten. Die Arbeit erfolgte im Auftrag der diözesanen Liturgiekommission, des Bildungswerkes und der Philosophisch-Theologischen Hochschule Brixen.

Die Aus- und Weiterbildung der Personen, die einen liturgischen Dienst ausüben, stellt sich in den einzelnen Diözesen und Pfarreien sehr unterschiedlich und differenziert dar. Neben dem wachen und aktiven Interesse gibt es aber auch die völlige Vernachlässigung der inhaltlichen und praktischen Schulung derer, die einen liturgischen Dienst ausüben. Dies hängt auch damit zusammen, dass im kirchlichen Bereich, v. a. auch bei den Priestern, Weiterbildung „im Betrieb“ so gut wie nicht verpflichtend vorgesehen ist und daher der Freiwilligkeit und mitunter dem Gutdünken unterstellt ist. Es war interessant zu beobachten, dass selbst dort, wo Priester die Weiterbildung für die liturgischen Dienste in der Pfarrgemeinde organisieren, diese weitestgehend von der Weiterbildungsveranstaltung fernbleiben. Das ist deswegen zu beklagen, weil in den Ausbildungseinheiten auch die konkrete liturgische Praxis angesprochen wird, die nicht selten der Korrektur bzw. der Optimierung bedarf. Wäre der Priester bei solchen Gesprächen und Überlegungen als der Letztverantwortliche für die Liturgie in der Pfarrgemeinde anwesend, könnte manches [sicher besser und unmittelbarer] verändernd in Blick genommen werden. Zudem fühlen sich Laien besser motiviert und bestärkt, wenn auch der zuständige Priester sich der Weiterbildung stellt.

⁷ Parsch (2004) 391–409.

⁸ Diese Impulse haben in der Diözese Bozen-Brixen bereits zur konkreten Ausformulierung von Ausbildungsrichtlinien geführt, die unter http://www.ecclesiabz.com/download/anhang/FDDB_20_0907_AusbildungliturgischerDienste.pdf?PHPSESSID=797b2b2b2c82eacfbfee5e2e059f01cf abgerufen werden können.

⁹ Schweizer Bischofskonferenz (2000).

Ich habe die Erfahrung gemacht und statistische Daten belegen dies, dass zwischen 70 und 80% der Laien, die sich in den Gottesdienstgemeinden für die Liturgie ausbilden und bemühen, Frauen sind. Lediglich in der Ministrantenarbeit und im musikalischen Bereich ist das Verhältnis etwas ausgewogener.

Chöre, OrganistInnen/ChorleiterInnen und SängerInnen sind in der Regel gut organisiert und leben als eigenständige soziale Größen. Sie bilden innerhalb der Pfarrgemeinde sozusagen ein eigenständiges Sozietop, das über die Präsenz in der Liturgie hinausgeht und auch das gemeinschaftliche und kulturelle Leben prägt. Hier sind in der Regel jene MusikerInnen auszunehmen, die lediglich bei größeren liturgischen Ereignissen aufgrund höherer musikalischer Anforderungen hinzukommen, ansonsten aber nicht zur Chorgemeinschaft gehören.

Die MinistrantInnenarbeit als Teil der kirchlichen Kinder- und Jugendarbeit wird in der Regel sehr ernst genommen. Die Ministranten und Ministrantinnen fühlen sich als eigene Größe in der Pfarrgemeinde. Sie erhalten in vielen Pfarrgemeinden eine [gute] praktische Einführung in ihren Dienst, weniger entfaltet dabei sind inhaltliche Zugänge zur Liturgie.¹⁰ Die Mesnergemeinschaften bemühen sich um Austausch, Kontakte, Aktionen und gelegentliche Weiterbildung. Es gibt auch entsprechende schriftliche Hilfestellungen.¹¹ Die übrigen liturgischen Dienste brauchen eine je eigens intendierte und organisierte Zusammenführung, Ausbildung und Reflexion ihres Dienstes: LektorInnen¹², KommunionhelferInnen¹³, KantorInnen¹⁴. Dabei nimmt der Fachausschuss Liturgie¹⁵ im Pfarrgemeinderat eine besondere Aufgabe wahr.

Auf eine Herausforderung ist hinzuweisen. Die Dienste der MinistrantInnen sind auch dann auszuüben, wenn Kinder oder Jugendliche in der liturgischen Versammlung fehlen bzw. nicht anwesend sind. Es ist leider mancherorts zu beobachten, dass bei Abwesenheit von Kindern für den MinistrantInnendienst der Priester oder auch verantwortliche Laien als Leiterinnen und Leiter von Wort-Gottes-Feiern in ihrer Leitungsfunktion „allein“ bleiben oder „allein“ gelassen werden. Daher wird es in manchen Pfarreien in Zukunft nötig sein, erwachsene Frauen und Männer in diesen Dienst einzuführen.¹⁶ Es muss das Bewusstsein geschärft werden, dass auch der MinistrantInnendienst selbstverständlich ein Dienst von Erwachsenen ist, der *auch* von den Kindern verrichtet werden kann. Auch wenn die Tatsache erfreulich ist, dass die Kinder und Jugendlichen, die diesen Dienst verrichten, auf diese Weise in die Liturgie und die Gemeinschaft der Pfarrei eingebunden werden können, darf der Dienst für alle nicht außer Acht gelassen werden. Eine gute Möglichkeit dazu bildet die gemeinsame Besprechung der *Grundordnung* für die Messfeier¹⁷ oder der *Pastoralen Ein-*

¹⁰ Vgl. dazu www.minis.at [9. 11. 2009]; verschiedene Behelfe nach Alterstufen, u. a. jüngst erschienen: Ministrieren. Heiliges Spiel um den Altar; erschienen in der Fachbuchreihe Katholische Jungschar.

¹¹ Vgl. u. a. Hellmann (1983); Hück (1999); auch Busch / Kruse (2003).

¹² Vgl. u. a. Zerfaß / Mauder (1980); Kliem (1990); Maly (1999); Kunzler (2009).

¹³ Vgl. u. a. Senger (1985); Ripplinger (1994); Kunzler (2003).

¹⁴ Vgl. u. a. Schützeichel (1991); Reif (2001); Schwemmer (2006).

¹⁵ Vgl. dazu die regelmäßigen Impulse in den liturgiepraktischen Zeitschriften wie *gottesdienst, praxis gottesdienst* oder *Liturgie konkret*. Als Beispiele seien auch genannt: Bischöfliches Generalvikariat des Bistums Aachen (2000); Liturgische Institute Deutschlands, Österreichs und der Schweiz (2007).

¹⁶ Eine gute inhaltliche Hilfe dazu gibt Stuflesser / Winter (2005); Lätzel (2005).

¹⁷ Die Grundordnung des Römischen Messbuches bzw. die Pastoralen Einführungen verstehen sich neben der theologischen und pastoralen Zielsetzung auch als Beschreibung zur Umsetzung der li-

fürungen zu den anderen liturgischen Feiern. Die praktische Einübung des Besprochenen und die Überlegungen zur ästhetischen Umsetzung dürfen nicht fehlen, auch die Frage der Kleidung darf nicht übergangen werden.¹⁸ Diese braucht auch ihre Aufmerksamkeit, weil sie zur Ästhetik der Feier, damit auch zur *ars celebrandi*, gehört. Erwachsene legen Wert darauf, zumal Frauen, dass sie gut gekleidet sind, dass diese entsprechend stimmig ist, dem Anlass angemessen und die Person gut kleidend. Dies muss auch für die liturgische Kleidung gelten. Wie oft sieht man Kinder und Jugendliche mit Gewändern, deren Größe nicht mehr passt und deren Pflege völlig unzureichend ist!¹⁹

Die liturgischen Dienste in den Pfarrgemeinden

Die Erfahrung zeigt, dass die Personen, die sich im liturgischen Bereich engagieren und Bildung suchen, in der Regel zum innersten Kern der Pfarrgemeinde gehören. Es sind engagierte(st) ChristInnen, die geprägt sind vom Geheimnis der Kirche und ihrer Liturgie, mit einer großen Sehnsucht nach geistlicher Nahrung, mit Hunger nach mehr als nur nach dem äußeren Tun; sie sind meistens couragiert und begeistert in Vielem und geprägt von der Praxis vor Ort. Das ist ein wertvoller Ausgangspunkt für die Arbeit mit ihnen und in der Regel aufgrund dieser Voraussetzungen auch sehr fruchtbar. Mitunter erfährt man allerdings auch, wie sehr die eigene liturgische Praxis als Norm angesehen wird, die erst mit guten und einfühlsamen Argumentationen aufgebrochen werden kann, um praxisverändernde Impulse setzen zu können.

Was brauchen die liturgischen Dienste?

Die Personen, die die liturgischen Dienste ausüben, brauchen

- a) eine Zusammenführung im Sinne der Liturgieausschüsse und der einzelnen Gruppen von liturgischen Diensten (LektorInnen, KommunionhelferInnen, KantorInnen, MusikerInnen/Chöre/OrganistInnen, MinistrantInnen, MesnerInnen, LeiterInnen von Wort-Gottes-Feier; BegräbnisleiterInnen, ReligionslehrerInnen)
- b) Theologisch-spirituelle Bildung und Ausbildung
- c) Praktische Schulung/Übung
- d) Reflexionsmöglichkeiten/Nacharbeit

Inhaltliche Standards

Die weiteren Überlegungen sollen nicht idealisierend verstanden werden, aber stellen eine Zielvorstellung dar, damit das gute Miteinander funktionieren und die Ausübung der einzelnen Dienste im Sinne der Liturgie gut geschehen kann.

turgischen Gestalt. Diesen Beschreibungen nachzugehen als Auseinandersetzung mit der Idealgestalt von Liturgie ist gewinnbringend und lobenswert.

¹⁸ Vgl. Deutsches Liturgisches Institut (1994); Stuflesser / Winter (2005) 88–119; Kunzler (1995) 204–212; auch Kunzler (2007) 259–280. Gute Überlegungen und Vorschläge bietet Thönnies (1998) 75–86.

¹⁹ Die Frage der liturgischen Kleidung für die liturgischen Dienste wurde oftmals angesprochen und studiert. Vgl. dazu Berger (1987); Deutsches Liturgisches Institut (1994); oder am Beispiel der LektorInnen aufgezeigt Kunzler (2009) 64–77; auch: Deutsches Liturgisches Institut (2006).

Grundkenntnisse des konziliaren Liturgieverständnisses

Die wesentlichen theologischen und spirituellen Grundlagen des Liturgieverständnisses nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil sollen vor Augen stehen. Das Liturgieverständnis prägt die Mitwirkung und die Art der Liturgiegestaltung. Ebenso sollen Wesen und Auftrag, Eigenart und Strukturen der liturgischen Feierformen und -anlässe vermittelt werden. Dabei ist vor allem auch die Vielfalt der liturgischen Feierformen zu berücksichtigen.

Wesen und Aufgabe der einzelnen liturgischen Feiern

Neben dem allgemeinen Liturgieverständnis sind die einzelnen liturgischen Feierformen mit deren *Grundordnung* bzw. *Pastoralen Einführungen* kennen zu lernen und deren Umsetzung zu besprechen.

Inszenierung lernen und umsetzen

Die Liturgie, besser: die Inszenierung der Liturgie²⁰ lebt davon, dass jede/r seine/ihre Rolle kennt, sich damit identifiziert („subjektive Anverwandlung einer Rolle“). „Rolle“ bedeutet aber, den Inhalt zu übersetzen, der damit verbunden ist. Die eigene Rolle ist eingebunden in Handlungsabläufe, die insgesamt vor Augen stehen müssen (gegen Anweisungen). Eine Rolle wird gelernt und dann so „gespielt“, als ob sie nicht gelernt wäre, damit sie authentisch wirken kann. In diesem Zusammenhang ist die Rede von der *ars celebrandi* zu erwähnen, der es um eine gute ästhetische Umsetzung des liturgischen Gehalts in die liturgische Gestalt geht.²¹

Mystagogisch sprechen und handeln

Für die Liturgie heißt dies konkret, dass die Gottes- und Christusgegenwart als Beziehungsereignis, wie sie sich in den einzelnen Vollzügen darstellt und aussagen lässt, vor Augen steht und umgesetzt wird.

Folgende Aussagen sind mystagogisch und wollen verstehen helfen, was gesagt sein möchte, z. B:

Ich schreite in die von Gott gerufene Versammlung;

Jede/r anwesende Gläubige ist ein personhaftes Zeichen der Christusgegenwart;

Ich trage Christus, das Licht;

Ich spreche das Wort des Herrn;

Ich reiche im Brot Christus, den Herrn usw.

Taufberufung und liturgischer Dienst

Gegenstand der liturgischen Ausbildung ist weiters die Hinführung zur vollen, aktiven und bewussten Teilnahme an der Liturgie, denn *alle Gläubigen sind kraft der Taufe [dazu] berechtigt und verpflichtet* (vgl. SC 14). Die Taufberufung und ihr Stellenwert für die Feier der Liturgie ist ein wesentlicher inhaltlicher Akzent.

Die Vermittlung der Erwachsenentaufe mit deren Symbolvollzügen und -erfahrungen hilft vielen, ihre eigene Taufberufung besser zu verstehen und zu vertiefen.

Biblische Grundkenntnisse

Es hat sich gezeigt, dass nicht nur LektorInnen sondern auch die anderen liturgischen Dienste immer wieder Bibelarbeit benötigen und sich in gewisse Inhalte der Heiligen

²⁰ Vgl. insbesondere Plüss (2007); Roth (2006); Kabel (2007).

²¹ Vgl. dazu beispielsweise folgende Publikationen: Sauer (1996); APL (1999); Hobi (2007); Centro di pastorale liturgica francese (2008); Capomaccio (2008); Heiliger Dienst (2008).

Schrift vertiefen sollten. Dies kann in eigenen Bibelseminaren erfolgen aber auch als Impulse bzw. einzelne Arbeitseinheiten bei Einkehrtagen, Weiterbildung, Klausuren etc.

Weiterbildung für liturgisch Interessierte, Mitglieder der Liturgieausschüsse

Seminare auf Pfarr- oder Pfarrverbandsebene sollen eine regelmäßige Auseinandersetzung mit den vielen Formen liturgischer Feier ermöglichen, um

- a) zum Inhalt der Liturgie theologisch und spirituell hinzuführen;
- b) die jeweilige Praxis kritisch im Auge zu haben;
- c) Liturgie im Gestalten sachgerecht und lebendig zu erhalten;
- d) neue Formen kennenzulernen, zu fördern und zu pflegen.

Außerordentliche KommunionsspenderInnen

Standard in der Aus- und Weiterbildung der KommunionhelferInnen sollte sein:

- a) ausführliche Besprechung zur Bereitschaft unter Klärung der Aufgabenbereiche;
- b) diözesane Einführungstagung als Voraussetzung zur Beauftragung durch den Ordinaris;
- c) eine weiterführende Tagung zur Einführung in den Dienst der Krankenkommunion;
- d) pfarrliche (pfarrverbundliche) Treffen zur konkreten Schulung und Prägung
 - Kommunion-Dienst in der eigenen Kirche und ihrer Praxis;
 - Kommunion-Dienst für Kranke und ältere Menschen am Sonntag;
 - Besprechung von verschiedenen Vorlagen;
 - Austausch von Erfahrungen;
 - Vertiefung der Spiritualität.

Der Dienst des Lektors/der Lektorin

Die Standards in der Aus- und Weiterbildung der LektorInnen geht davon aus, dass nicht jede/r, der/die lesen kann, lesen kann. Es sollte nicht das Prinzip gepflegt werden, dass möglichst viele lesen (unabhängig von deren Qualität), sondern dass das vorzutragende Wort Gottes gut gelesen wird, damit der Herr möglichst gut zur Sprache kommt.

- a) ausführliche Besprechung zur Bereitschaft unter Klärung der Häufigkeit und Verfügbarkeit;
- b) Besuch einer LektorInnenschulung als Voraussetzung zur Beauftragung zum ständigen Dienst;
- c) pfarrliche (pfarrverbundliche) Treffen zur konkreten Schulung und Prägung:
 - Das Wort Gottes im Vollzug der Liturgie: Zu Theologie und Spiritualität der Heiligen Schrift in der liturgischen Feier;
 - Die Heilige Schrift je besser kennenlernen;
 - Rhetorik, Phonetik – Sprechtechnik;
 - Stetes Üben an konkreten Texten: inhaltlich, technisch;
 - (gemeinsame) Praxis im eigenen Kirchenraum;
 - Vertiefung der Spiritualität und Pflege der LektorInnengemeinschaft.

Der Dienst des Kantors/der Kantorin

Voraussetzung für den Kantorendienst ist eine gewisse Musikalität, die es ermöglicht, selbstsicher und treffsicher den Dienst als Kantor/in auszuüben. Neben den musikalischen

Fähigkeiten, die in der Regel bereits gegeben sein müssen, gilt es in das Wesen des Kantorendienstes einzuführen und dann die einzelnen Aufgabenbereiche zu üben. In manchen Diözesen wird diese Ausbildung in Absprache mit den Einrichtungen für die Kirchenmusik abgedeckt. Standards für die Ausbildung sind:

- a) Sinn und Aufgabe des Kantorendienstes: Anleitung und Unterstützung der Gemeinde zum Gesang, Vorsängerteile;
- b) Die Elemente des Kantorendienstes und ihre Umsetzung;
- c) Der geistliche Gehalt des Kirchenliedes und anderer musikalischer Elemente;
- d) Gemeinsame Übungen an konkreten Elementen (Rufe, Lieder u. ä.);
- e) Übung in der Kirche unter Beachtung der Handhabung des Mikrofons u. dgl.;
- f) Pflege der Gemeinschaft und der spezifischen Spiritualität des Dienstes.

Der Dienst des Psalmisten/der Psalmistin

Voraussetzung für den Dienst als Psalmist/in ist die Musikalität, die es ermöglicht, selbstsicher und treffsicher Psalmtöne umzusetzen und Psalmen zu singen. Dazu gehört auch das treffsichere Anstimmen und Vorsingen von Antiphonen, ggf. unter Begleitung der Orgel oder anderer geeigneter Instrumente. Auch diese Ausbildung wird in manchen Diözesen in Absprache mit den Einrichtungen für die Kirchenmusik abgedeckt. Inhaltliche Standards sind:

- a) Sinn und Aufgabe des Psalmisten/der Psalmistin;
- b) Der „Antwortpsalm“ als wesentliches liturgisches Element;
- c) Der Psalm: Gehalt und Gestalt – biblisch und liturgisch;
- d) Gemeinsames Üben von Psalmtönen und Umsetzen von konkreten Psalmen;
- e) Pflege der Gemeinschaft und der Spiritualität.

Weitere musikalische Dienste

Die Standards für Chöre, Chorleiter und Organisten spreche ich hier nicht an, weil sie andernorts besprochen und gestaltet werden (müssen). Anmerken will ich jedoch, dass MusikerInnen immer noch ungenügend über Wesen und Aufgabe der liturgischen Feiern informiert sind. Die liturgische Ausbildung kommt – bei sehr hoher künstlerischer und musikalischer Leistung – oft noch zu kurz.

Die Ministranten- und Ministrantinnen-Arbeit

Die Arbeit mit den Ministranten/innen wird auf vielen Ebenen gefördert und gepflegt. Es gibt dafür reichlich Material, das auch die Standards sehr deutlich im Blick hat. Sie ist nach wie vor ein wertvoller Bereich der kirchlichen Kinder- und Jugendarbeit. Bereits angesprochen wurde der Auftrag, dass in der liturgischen Versammlung, in denen keine Kinder bzw. Jugendliche anwesend sind, die üblicherweise diesen Dienst ausüben, selbstverständlich Erwachsene diesen Dienst übernehmen und dafür vorbereitet und weitergebildet werden. Wie sonst könnte sinnvollerweise die Gabenprozession, um nur ein Beispiel anzusprechen, als wichtiges eucharistisches Element, Gestaltung finden.

Mystagogen/Mystagoginnen

Der Dienst der Mystagogie bedarf einer sehr guten Kenntnis der Liturgie und der Fähigkeit zur kurzen und prägnanten Formulierung. Dies ist eine „Expertenaufgabe“. Sollte sich

in einer Pfarrgemeinde die Notwendigkeit der mystagogischen Begleitung der Feier stellen, müssen Textierer und Vortragende nicht identisch sein.

Weitere liturgische Dienste

Hier nicht berücksichtigen will ich die *LeiterInnen von Wort-Gottes-Feiern* und *LeiterInnen von Begräbnisfeiern*, da diese Personen eine besondere, weil ergiebigere Ausbildung brauchen.

Die *MesnerInnen* werden über die jeweiligen Mesnergemeinschaften betreut; ebenso gibt es die *Kirchenpfleger/innen*, die eine entsprechende Ausbildung erfahren. Sie seien hier lediglich angesprochen, um zu zeigen, dass sie zu den liturgisch relevanten Personen zählen.

Die Liturgieausschüsse bzw. Sachausschüsse Liturgie im Pfarrgemeinderat

Die Sachausschüsse Liturgie im Pfarrgemeinderat vereinen in sich viele, die Verantwortung tragen für die Liturgie in der Pfarrgemeinde. In diesen Sachausschüssen sind jeweils Vertretungen der verschiedenen liturgischen Dienste versammelt. Diese nehmen einerseits die Verantwortung für die konkrete liturgische Planung und Gestaltung wahr, andererseits haben sie Multiplikatorenaufgabe für ihre jeweiligen Bereiche, die sie vertreten. Wenn der Sachausschuss sich mit den Herausforderungen der liturgischen Feiern zu den unterschiedlichsten Anlässen beschäftigt, ist es gut, dass auch er sich immer wieder der Weiterbildung bzw. der eigenen inhaltlichen Beschäftigung mit den Feieranlässen und -inhalten stellt. Auch diese Art der Bildungsarbeit darf nicht außer Acht gelassen werden. Sie befähigt die Einzelnen zur kompetenten und fruchtbaren Zusammenarbeit. Es ist darauf zu achten, dass die Befähigung zur kompetenten Arbeit gefördert wird.²²

Schlusswort

Die liturgische Bildungsarbeit sollte nicht als eine zusätzliche Belastung verstanden werden. Vielmehr wird dadurch der Liturgie selbst, in der Christus gegenwärtig ist und wirkt, mehr Aufmerksamkeit geschenkt und die Voraussetzung entfaltet, damit der in der Liturgie gegenwärtige Herr intensiver erfahren werden kann. Die Erfahrung belegt, dass durch die liturgische Bildung das Glaubensleben und die Beziehung zum Auferstandenen, der in seiner Kirche lebt und wirkt, gefördert und vertieft werden.

Literatur

- APL (= Associazione Professori di Liturgia) (Hrsg.), 1999: *L'arte del celebrare. Atti della XXVII Settimana di Studio dell'Associazione Professori di Liturgia*. Brescia, 30 agosto – 4 settembre 1998. Roma: CLV (Bibliotheca „Ephemerides Liturgicae“, „Subsidia“ 102).
- Berger, Rupert, 1987: Liturgische Kleidung der Laienhelfer. In: *Gestalt des Gottesdienstes. Sprachliche und nichtsprachliche Ausdrucksformen*. Regensburg: Pustet (Gottesdienst der Kirche 3) 344–345.

²² Vgl. dazu die hervorragend ausgearbeitete Arbeitshilfe des Bischöflichen Generalvikariats des Bistums Aachen (2000).

- Bischöfliches Generalvikariat des Bistums Aachen (Hrsg.), 2000: *Gottesdienstgestaltung. Eine Arbeitshilfe für die Sachausschüsse Liturgie der Pfarrgemeinderäte im Bistum Aachen und für alle, die an der Gestaltung von liturgischen Feiern mitwirken*. Aachen: Bischöfl. Generalvikariat.
- Busch, Rüdiger / Jens-Peter Kruse (Hrsg.), 2003: *Handbuch für den Küster- und Mesnerdienst*. Hannover: Lutherisches Verl.-Haus.
- Centro di pastorale liturgica francese (Hrsg.), 2008: *Ars celebrandi. Guida pastorale per un'arte del celebrare*. Monastero di Bose: Edizioni Qiqajon.
- Capomaccio, Cosma, 2008: *Arte Liturgica. L'arte che celebra il Mistero*. Introduzione di Mons. Marco Frisina. Napoli.
- Deutsches Liturgisches Institut (Hrsg.), 1994: *Gottes Volk – Neu gekleidet. Ein Versuch. Entwickelt von der Arbeitsgruppe „Kirchliche Architektur und Sakrale Kunst“ der Liturgiekommision der Deutschen Bischofskonferenz*. Trier: Deutsches Liturgisches Institut (Impulse & Perspektiven 1).
- Deutsches Liturgisches Institut (Hrsg.), 2006: *Liturgiegewänder für den Gottesdienst heute. Orientierungshilfe zu zeitgemäßer und dem jeweiligen Feieranlass entsprechender liturgischer Kleidung*. Trier: Deutsches Liturgisches Institut (Impulse & Perspektiven 6).
- Heiliger Dienst, 2008: *Die Kunst, Gottesdienst zu feiern* [Themenheft] 62, 1–48.
- Hellmann, Anton, 1983: *Der Sakristan. Ein Handbuch für die Praxis*. Freiburg: Herder.
- Hobi, Martin (Hrsg.), 2007: *Im Klangraum der Kirche. Aspekte – Positionen – Positionierungen in Kirchenmusik und Liturgie*. Zürich: Chronos.
- Hück, Anneliese, 1999: *Nicht nur Glockenläuten. Handbuch für den Dienst in Sakristei und Kirchenraum*. 2. Auflage. Mainz: Grünewald.
- Hünemann, Peter (Hrsg.), 2004: *Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen*. Lateinisch-deutsche Studienausgabe. Freiburg: Herder (Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil 1).
- Kabel, Thomas, 2002: *Handbuch Liturgische Präsenz*. Bd. 1: *Zur praktischen Inszenierung des Gottesdienstes*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Kabel, Thomas, 2007: *Handbuch Liturgische Präsenz*. Bd. 2: *Zur praktischen Inszenierung der Kasualien*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Kaczynski, Reiner, 2004: Theologischer Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie Sacrosanctum Concilium. In: Peter Hünemann / Bernd Jochen Hilberath (Hrsg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*. Bd. 2. Freiburg: Herder, 53–227.
- Kliem, Richard, 1990: *Der Lektorendienst. Werkbuch*. Freiburg: Herder (Pastoralliturgische Reihe in Verbindung mit der Zeitschrift „Gottesdienst“).
- Kuhne, Alexander (Hrsg.), 1982: *Die liturgischen Dienste. Liturgie als Handlung des Gottesvolkes*. Paderborn: Bonifatius.
- Kunzler, Michael, 1995: *Die Liturgie der Kirche*. Paderborn: Bonifatius (AMATECA 10).
- Kunzler, Michael, 2003: *Dienst am Leib Christi. Praktische Anleitungen für den Kommunionhelferdienst*. Paderborn: Bonifatius.
- Kunzler, Michael, 2007: *Liturge sein. Entwurf einer Ars celebrandi*. Paderborn: Bonifatius.
- Kunzler, Michael, 2009: *Dienst am Wort Gottes. Eine Einführung in den Lektorendienst*. Paderborn: Bonifatius.
- Lätzel, Martin, 2005: *Gott begegnen. Liturgie verstehen und feiern*. Regensburg: Pustet.

- Liturgische Institute Deutschlands, Österreichs und der Schweiz (Hrsg.), 2007: *Leben deuten – Glauben feiern. Sechs Module für die liturgische Bildungsarbeit*. Trier: Deutsches Liturgisches Institut.
- Maly, Karl, 1999: *Neue Lektorenschule. Biblische Grundlagen. Praktische Übungen*. Freiburg: Herder.
- Parsch, Pius, 2004 [1940]: *Volksliturgie. Ihr Sinn und Umfang*. Würzburg: Echter (Pius Parsch Studien: Quellen und Forschungen zur Liturgischen Bewegung 1).
- Plüss, David, 2007: *Gottesdienst als Textinszenierung. Perspektiven einer performativen Ästhetik des Gottesdienstes*. Zürich: Theolog. Verl. (Christentum und Kultur: Basler Studien zu Theologie und Kulturwissenschaft des Christentums 7).
- Reif, Matthias, 2001: *Das Lied im Gottesdienst. Ein Leitfaden für die Praxis*. Freiburg/Schweiz: Paulus-Verl.
- Ripplinger, Chrysostomus, 1994: *Kommunionhelfer, Kommunionhelferinnen und ihr liturgischer Dienst*. Kevelaer: Butzon & Bercker.
- Roth, Ursula, 2006: *Die Theatralität des Gottesdienstes*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus (Praktische Theologie und Kultur 18).
- Sauer, Ralph, 1996: *Die Kunst, Gott zu feiern. Liturgie wiederentdecken und einüben*. München: Kösel.
- Schützeichel, Harald (Hrsg.), 1991: *Die Messe. Ein kirchenmusikalisches Handbuch*. Düsseldorf: Patmos.
- Schweizer Bischofskonferenz, 2000: *Leitlinien zur Ausbildung und Beauftragung zu ehren-/nebenamtlichen liturgischen Laiendiensten*. Freiburg: Kanisius-Verl. (Pastoralschreiben der Schweizer Bischofskonferenz 8).
- Schwemmer, Marius, 2006: *Kleines Kirchenmusikalisches Kompendium. Ein Begleiter für die kirchenmusikalisch-liturgische Ausbildung und Praxis*. Marburg: Tectum.
- Senger, Basilius, 1985: *Kommunionhelfer und ihr liturgischer Dienst*. 3. Aufl. Kevelaer: Butzon & Bercker.
- Stuflesser, Martin / Stephan Winter, 2005: *Gefährten und Helfer. Liturgische Dienste zwischen Ordination und Beauftragung*. Regensburg: Pustet (Grundkurs Liturgie 5).
- Thönnies, Dietmar, 1998: *Gottesdiensten vorstehen. Eine Einführung in die Praxis*. Kevelaer: Butzon & Bercker.
- Zerfuß, Rolf / Albert Mauder, 1980: *Der Lektor – Auftrag und Dienst. Eine Handreichung für Vorleser und Vorbeter im Gottesdienst*. Hamburg: Agentur des Rauhen Hauses [u. a.] (Feiernde Gemeinde 5).

P. Peter Spichtig OP, Fribourg

Liturgische Bildung in der (deutschsprachigen) Schweiz

Mit „La Suisse n'existe pas – Die Schweiz existiert nicht“ war 1992 der Schweizer Pavillon an der Weltausstellung in Sevilla angeschrieben. Darin ist nicht etwa eine dadaistische Laune des Schweizer Künstlers Ben Vautier zu sehen. Eher kann das vieldiskutierte Wort als ein provokatives, selbstkritisches Label einer multikulturellen Willensnation verstanden werden, die sich immerfort neu zusammenraufen und -debattieren muss.

Auch für das hier gestellte Thema der liturgischen Bildung ist diese Tatsache im Auge zu behalten. Kirche ist eine inkarnierte und also inkulturierte Realität. Die politisch, kulturell und konfessionsgeschichtlich geprägte Mentalität der Schweizer wirkt sich somit zwangsläufig auch auf die Art und Weise aus, wie man hierzulande katholisch „tickt“. Das muss zuerst, in gebotener und karikierender Kürze, angedeutet werden, um die Situation auch der liturgischen Bildungsarbeit in diesem Land richtig zu verstehen.¹

Das Interesse dieses Artikels liegt also vormalig in der Information. Zu behaupten, die bei uns zum Teil prononcierteren religionssoziologischen Entwicklungen würden sich etwa genauso, einfach mit etwas Verzögerung, in den benachbarten, etwas hierarchischer verwalteten Kirchenprovinzen einstellen, hieße die Komplexität der Realitäten verkennen. Ob der Schweiz aufgrund ihrer föderalistischen Verfasstheit auf diesem Gebiet nicht doch eine gewisse seismographische Funktion zuerkannt werden kann, sei indes nicht ausgeschlossen.

Eigenheiten der Kirche in der Schweiz

Die muttersprachlichen Anteile der 7,7 Mio. zählenden Bevölkerung der Schweiz (Zahlen von 2008) verteilen sich wie folgt: 63,7% deutsch, 20,4% französisch, 6,5% italienisch, 0,5% rätoromanisch und 9% andere. Die Bischofskonferenz ist dreisprachig zusammengesetzt, wie es auch die meisten ihrer Kommissionen sind, so auch die Liturgiekommission.

Schon nur diese Mehrsprachigkeit, die Ausdruck einer realen Pluralität von Kulturen ist, bringt einen anderen Kommunikations- und Führungsstil der Kirche in der Schweiz mit sich als er sich in einer kulturell relativ homogenen Bischofskonferenz darstellen mag. Hinzu tritt nun aber die teilweise jahrhundertealte politische Mentalität einer ruralen, föderalistischen (Halb-)Direktdemokratie, die nicht ohne Einfluss auf das kirchliche Leben sein kann.

Fundamental für das Verständnis für Außenstehende ist die Tatsache, dass sich dieses Land von unten nach oben aufbaut.² Subsidiarität und Föderalismus sind in der Schweiz auf eine Spitze getrieben, die nicht nur in Ausnahmefällen ans Absurde grenzt. So eignet etwa dem Kanton Uri mit seinen 35 000 Einwohnern dieselbe staatspolitische Teilsouveränität wie einem Kanton Zürich mit 1 333 000 Einwohnern: Bildungshoheit, Justizhoheit,

¹ Ein differenzierter Einblick in die Besonderheiten der Schweiz und ihre religionssoziologische Landschaft bietet der Artikel von Rolf Weibel auf der Webpage der katholischen Kirche in der Schweiz: www.kath.ch/index.php?na=0,0,0,0,d,41787 [20. 11. 09].

² Wer etwa SchweizerIn werden möchte, wird von der Einwohnergemeinde (Kommune) eingebürgert, d. h. er/sie wird ZermatterIn oder EbikonenerIn oder Stadt-ZürcherIn. Von dort aus geht der Dienstweg hoch zum Kanton und zum Bund. Ein virtuelles Schweizer Bürgerrecht gibt es nicht, es braucht eine Gemeinde, die den Bewerber „adoptiert“.

Steuerhoheit etc., und eben auch Religionshoheit: Die Schweiz kennt somit 26 Religionsgesetze, die im Rahmen der verfassungsmäßig gesicherten Glaubens- und Kultusfreiheit das Verhältnis von Kirche und Staat regeln.³

Strukturelle Handicaps für die kirchliche Bildungsarbeit

Das liberalprotestantische Postulat, Religion sei Privatsache, wirkt in der Schweiz generell stärker nach als in Deutschland oder Österreich. Eine strikte Trennung von Kirche und Staat besteht indes für die beiden Kantone Genf und Neuenburg. In den meisten Schweizer Kantonen kennt man eine Form der Kirchensteuer. Der Staat zieht sie auf kommunaler und kantonaler Ebene mit ein und übergibt sie dem zuständigen kirchlichen Gremium.⁴ Diese dem subsidiären Föderalismus entsprechende Organisationsformen bringen mit sich, dass die Pfarreien am stärksten, die Kirche auf der Ebene des Kantons stark, die Bistümer aber am schwächsten ausgestattet sind.

Für die katholische Bildungsarbeit insgesamt heißt dies, dass es außer den Fachkommissionen der Bischofskonferenz auf dieser Ebene sehr wenige Bildungsinstanzen und -stellen gibt. Keines der sechs Bistümer hat eigentliche Bildungs-Referendariate. Da und dort leistet sich eine „Kantonalkirche“ ein Bildungshaus und einige bezahlte Theologenstellen für die Weiterbildung. Bistumszeitungen gibt es nicht.⁵ Wichtigstes Printmedium für das kirchliche Leben sind die Pfarr(ei)blätter, von denen es eine Vielzahl von Lokalredaktionen gibt, die sich zum Teil für redaktionelle Beiträge vernetzen, sich aber dennoch in Umfang und Niveau beträchtlich unterscheiden.

Das kirchliche Leben in der Schweiz ist traditionell sehr stark kommunal verankert.⁶ Die meisten Pfarreien sind entsprechend von gut ausgebildeten Theologen (Priester, Diakone, PastoralassistentInnen) geleitet, und es wird von ihnen erwartet, dass sie etwa römische oder bischöfliche Verlautbarungen adäquat in das kirchliche Leben einfließen lassen. Dass dies dann doch nicht in umfassender Weise möglich ist, kann nicht verwundern.

³ Die sechs Bistümer und zwei Gebietsabteilungen sind diesbezüglich sehr unterschiedlich strukturiert. Am komplexesten stellt sich die Situation im Bistum Basel dar. Es hat mit zehn verschiedenen Systemen klarzukommen, umfasst sein Bistumsgebiet doch zehn Kantone.

⁴ Auf der Ebene der Einwohnergemeinde ist dies die Kirchenpflege, oft auch „Kirchgemeinde“ genannt (die Terminologie ist – wie könnte es anders sein? – von Kanton zu Kanton verschieden), ein gewähltes Gremium von Laien, die damit alles „Weltliche“ einer Pfarreistruktur sorgt, z. B. dem Pfarrer den Lohn zahlt (ihn meist aber auch wählt und dem Bischof zur Ernennung empfiehlt. Aber das ist eine andere Geschichte). Auf der Ebene des Kantons muss es kirchlicherseits ein vergleichbares Auxiliargremium geben, das die Gelder empfängt und gerecht verteilt. Diese sind zusammengeschlossen in der Römisch-katholischen Zentralkonferenz, um für kantons- und bistumsübergreifende Projekte zusammen mit den Bischöfen die Budgets zu schnüren.

⁵ Katholisch profilierte Tageszeitungen, die ihre Wurzeln im Milieu-Katholizismus der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts hatten, sind nicht mehr. Sie sind eingegangen, haben fusioniert oder bestehen zwar als Titel weiter, haben aber ihr katholisches Profil eingebüßt. Eine Ausnahme bildet die Tageszeitung *Giornale del Popolo* des Bistums Lugano. Deren Fortbestehen ist ein Indiz für die ganz eigene politische und religionssoziologische Beschaffenheit des italienischsprachigen Südkantons Tessin.

⁶ Dies trägt einerseits zu einer starken Identifikation mit der Kirche und hohem Engagement der Laien mit Übernahme von Verantwortung bei. Andererseits sind die Überforderungen evident, und die Tendenz zu einem kongregationalistischen Kirchenverständnis ist nicht von der Hand zu weisen.

Die Träger der liturgischen Bildung in der Schweiz

Der Liturgiekommission (LKS) kommt aufgrund der beschriebenen Dreisprachigkeit vor allem eine Koordinationsfunktion zu. Sie ist eine wichtige Informationsplattform zwischen den Sprachregionen zu allen liturgierelevanten Aspekten und versucht, gemeinsame Fragestellungen zu erörtern und Probleme zuhanden der Bischofskonferenz einer Lösung zuzuführen. In den vergangenen Jahren hat sie sich explizit mit der unbefriedigenden Situation hinsichtlich der liturgischen Bildung befasst.

Frucht hiervon ist ein Dokument, welches sich die Bischofskonferenz im Juni 2007 zueigen machte: „Liturgische Bildung in den Diözesen der Schweiz. Zielsetzungen und Zuständigkeiten“.⁷ Es knüpft an ein Wort der Bischöfe an⁸, das im Anschluss an die Veröffentlichung der Instruktion *Redemptionis Sacramentum* veröffentlicht wurde. Damals bemühten sich die Bischöfe darum, die sehr restriktiv gehaltene Instruktion in einen größeren Kontext zu stellen und beeilten sich zu unterstreichen: „Die Liturgie in unserem Land 40 Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil: eine positive Bilanz.“ Wenn das Wort nachher dennoch auf verschiedene bestehende Schwierigkeiten hinweist und Regeln anmahnt, dann in einem Stil, der die spezifische Situation der Ortskirchen im Blick hat (die Instruktion war ja an die ganze Weltkirche gerichtet) und die Akteure als Mitverantwortliche ernst nimmt.

Das sechsseitige Papier zur Liturgischen Bildung konnte darauf aufbauen und konkret werden. Es benennt die Wichtigkeit des Anliegens (A), ruft die erste Verantwortung für das liturgische Leben der Ortskirche in Erinnerung, die dem Bischof mit den ihm zur Verfügung stehenden Einrichtungen zukommt (B), und nimmt weitere Institutionen in den Blick, die im engeren oder weiteren Sinne mit Anliegen der liturgischen Bildung betraut sind (C). Die konkrete Ausformulierung von Zielen ist zeit- und umstandsbedingt, weshalb diese als Anhang geführt sind und zur jeweiligen Anpassung einladen wollen.

Die Liste der im Abschnitt C aufgeführten Institutionen ist kurz. Es sind dies zuerst die beiden Ordinarienkonferenzen, in denen je auf französisch- und deutschsprachiger Seite die Bischöfe, Weihbischöfe und Generalvikare die sprachregionalen Anliegen voranbringen. Die LKS ist genannt, vor allem als „Gewissen“ und Koordinationsgremium der verschiedenen Initiativen. Ihr kommt die Verantwortung des Controlling zu. Ferner sind die bischöflichen Ordinariate in die Pflicht genommen, die zudem ihre jeweiligen diözesanen Liturgiekommissionen aktivieren sollen.

In Ermangelung professioneller Diözesanreferendariate tragen die Hauptlast der Umsetzung der Ziele der liturgischen Bildung die sprachregionalen liturgischen Institute: das Liturgische Institut der deutschsprachigen Schweiz in Freiburg (LI), das Centre romand de pastorale liturgique in Bex und das Centro Liturgia in Lugano. Es sind die einzigen Institutionen in der Schweiz, die mit liturgiewissenschaftlich qualifiziertem Fachpersonal im Bereich der liturgischen Bildung tätig sind.

Die in elf Bereiche strukturierte Liste der Ziele der liturgischen Bildung lässt erkennen, dass neben den Verantwortungsträgern verschiedene andere Bildungsinstanzen direkt angesprochen sind, von den Regenten und Verantwortlichen der Berufseinführung der TheologInnen im kirchlichen Dienst über die Ausbildungsinstitute der KatechetInnen bis zu den

⁷ Schweizer Bischofskonferenz, Liturgische Bildung in den Diözesen der Schweiz. Zielsetzungen und Zuständigkeiten. Freiburg 2007. Dokument unter: www.kath.ch/sbk-ces-cvs/pdf/liturgie_d_080607.pdf [20. 11. 09].

⁸ Wort der Schweizer Bischöfe zur Instruktion „Redemptionis Sacramentum“, Januar 2005. Dokument unter: www.kath.ch/sbk-ces-cvs/pdf/RedSacr_d.pdf [20. 11. 09].

Kirchenmusikverbänden. Vieles läuft bereits selbstverständlich, anderes bedarf weiter der aktiven Koordinations- und Motivationsarbeit der genannten Verantwortungsträger.

Akzente der Bildungsarbeit des Liturgischen Instituts

Unserem Institut kommt aus den erörterten Gründen ein umfassender liturgischer Bildungsauftrag zu. Wenn man die übrigen Arbeitsbereiche, die ebenfalls zu seinem Pflichtenheft gehören (Gremienarbeit, Direktorium etc.), von den 180% Fachstellendeputat abzieht, kommt man nicht umhin, Akzente zu setzen. Für die TheologInnen im kirchlichen Dienst hat sich inzwischen das zweitägige Weiterbildungsgefäß „Liturgie im Gespräch“ etabliert. Die in gemeinsamer Trägerschaft mit dem Institut für Liturgiewissenschaft der Universität Freiburg organisierte Tagung führt jährlich 40–50 Teilnehmende zum engagierten Austausch über ein liturgisches Thema zusammen. Da uns die Unterstützung der liturgischen Bildung auf Pfarreiebene ein wichtiges Anliegen ist, kann es nicht verwundern, dass das LI stark beteiligt war bei Idee und Konzeption der Bildungsmodule „Leben deuten – Glauben feiern“, welche 2007 von den drei deutschsprachigen Instituten herausgegeben wurde. Überhaupt ist die Zusammenarbeit mit den Schwesterinstituten in Trier und Salzburg ein tragender Pfeiler der Bildungsarbeit, insbesondere im Bereich der Publikationen. Die Zeitschriften „Gottesdienst“ und „praxis gottesdienst“ sind weitere wichtige Bildungsinstrumente, sowohl auf der Profiebene wie auch im Bereich der engagierten Laien. Für Letztere ist uns die Weiterführung von „Liturgie im Fernkurs“ ein besonderes Anliegen. Die ganze Kursorganisation inklusive der Kurswochenenden bzw. Studientage liegt dabei beim LI. Bei den etablierten Glaubens- und Theologiekursen für Laien (theologiekurse.ch) alle vier Jahre den Liturgietraktat gestalten zu können ist ebenfalls eine nicht zu unterschätzende Multiplikatorensensibilisierung (jeweils über 100 Studierende). Aus- und Weiterbildung der liturgischen Laiendienste wird vom LI ebenfalls mitbestritten. Mittelfristiges Ziel ist hierbei, qualifizierte lokale KursreferentInnen ausbilden zu können.

Den Hauptakzent der liturgischen Bildungsarbeit hat das LI indes risikofreudig in ein Gefäß gesteckt, das sich zugleich an alle und doch an niemand Konkreten richtet: das Internet-Liturgie-Portal, das unter dem Leitwort *feiern und verstehen* mystagogische Zugänge zum gottesdienstlichen Handeln versucht – mit bisher beachtlichem Erfolg.⁹

An weiteren Baustellen fehlt es nicht. So beobachten wir etwa die angelaufene Reorganisation der KatechetInnenausbildung in der deutschsprachigen Schweiz mit Interesse. Auch stellt sich gerade in der Schweiz aufgrund ihrer politischen Kultur einer pragmatischen Konsensdemokratie, und da sie es vorwiegend mit reformierten und nicht mit lutherischen Partnern zu tun hat, die Ökumene ganz anders dar als in unsern Nachbarländern. Auf strukturellen Ebenen ist künftig jedoch kaum mit einer Optimierung der Kapazität im Bereich der liturgischen Bildung zu rechnen. Es bleibt die Hoffnung, dass die Sensibilisierung auf das Wesentliche unseres Glaubens, das wir je neu in der Feier des Gottesdienstes zum Ausdruck bringen, da und dort wächst, ohne dass man genau wüsste wie, und dass dann da, wo sie wächst, die Deutungs- und Gestaltungsinstrumente der großen, weiten katholischen Tradition bereit stehen. Dazu leistet qualifizierte liturgische Bildung einen wesentlichen Beitrag.

⁹ Vgl. dazu den ausführlichen Bericht von Gunda Brüske in diesem Heft (S. 307–312).

Michael Max, Neumark am Wallersee

Die Liturgieseminare in der Erzdiözese Salzburg

30 Jahre im Dienst an der liturgischen Bildung

1979 wurde in der Erzdiözese Salzburg zum ersten Mal zu einem Liturgiewochenende eingeladen. Zielgruppe waren die damaligen Liturgiekreise der Pfarrgemeinderäte. Binnen kurzer Zeit entwickelten sich aus diesen Treffen die Salzburger Liturgieseminare, die in ihrer Blütezeit bis zu vier Mal im Jahr stattfanden und bis weit über 100 für die Liturgie in den Pfarrgemeinden verantwortliche Frauen und Männer versammelten. Der folgende Beitrag geht den Gründen für diese positive Entwicklung nach.

Eine volle, tätige und bewusste Teilnahme aller Mitfeiernden an der Liturgie zu erreichen, war eines der zentralen Anliegen der durch das Zweite Vatikanische Konzil angestoßenen Liturgiereform und gleichzeitig eines deren ambitioniertesten Ziele. Eine Latte, die hoch gelegt war, denn das bedeutete, dass von nun an nicht mehr eine ordentliche Ausbildung des Zelebranten (und der ihm assistierenden Ministranten) alleine ausreichend war, um in Feiergehalt und Feiergehalt den Gottesdienst der Kirche auch als solchen zu begehen.

Liturgische Bildung tauchte als Schlagwort auf und meinte fortan alle, die in der erneuerten Liturgie einen speziellen Dienst auszuüben hatten, aber darüber hinaus tatsächlich alle, die aus Taufe und Firmung heraus sich zur feiernden Gemeinde versammelten.

In der Erzdiözese Salzburg ist und bleibt mit diesem Programm *ein* Name verbunden: Prälat Bruno Regner, Leiter des Seelsorgeamtes und Liturgiereferent, der klar erkannte, dass die Liturgiereform nur gelingen kann, wenn das sie voraussetzende geänderte Bewusstsein im liturgischen Tun tatsächlich bis in die einzelne Pfarre gelangt. Von daher war auch die erste Ansprechgruppe für eine liturgische Bildung in Theorie und Praxis naheliegend: Die Liturgieausschüsse der Pfarrgemeinderäte. Sie sollten so etwas wie die inneren Motoren für die inhaltliche Umsetzung der Liturgiereform auf pfarrlicher Ebene werden. So wurden die ersten Liturgietage, aus denen dann später die Liturgieseminare wuchsen, über das Pfarrgemeinderatsreferat im Seelsorgeamt und gemeinsam mit dessen damaligem Leiter Anton Dick ausgeschrieben. Zunächst lud man die Mitglieder der Liturgieausschüsse (in der damaligen Diktion: Liturgiekreise) einmal im Jahr zu einem Liturgiewochenende ein. Ort war von Anfang an das Bildungshaus St. Virgil in Salzburg, der Termin Ende Februar. Beginn war am Samstagnachmittag, Ende am Sonntagmittag mit der Feier der Eucharistie. Nach den zur Verfügung stehenden Unterlagen wurde so ein Wochenende zum ersten Mal 1979 mit dem Thema „Karwoche und Osternacht“ durchgeführt. Im darauf folgenden Jahr ging es um den „Wortgottesdienst – innerhalb und außerhalb der Messfeier“. Eine der Begründungen für dieses Thema war bereits 1980, dass es in jeder Pfarre jemanden geben soll, „der fähig ist, einen Wortgottesdienst ohne Priesetr zu halten“. Wohl um auf Dauer die nicht befriedigende Parallele zu den pfarrlichen Gottesdiensten zu vermeiden, verlegte man die Liturgietagungen dann auf die Zeit von Freitagabend bis Samstagnachmittag, um den Teilnehmern ein Mitfeiern der sonntäglichen Liturgie in der eigenen Pfarre zu ermöglichen.

Ein Rundbrief des Seelsorgeamtes aus dem Jahr 1983 zeigt, dass sich unter den (laut Anwesenheitsliste) gut 30 Frauen und Männern, die zu den Tagungen zusammengekommen waren, ein lebendiger Austausch und von daher auch das Bedürfnis nach zusätzlicher in-

haltlicher Vertiefung einstellte. Ein Ansinnen, das bereitwillig aufgenommen wurde: „Das Leitungsteam des Seminars hat sich mit diesem Wunsch auseinandergesetzt und möchte noch vor dem Sommer zwei Fortsetzungstermine zum Liturgieseminar anbieten.“ Mit diesem Beschluss war die grundsätzliche Form der Salzburger Liturgieseminare geboren, die so bis zum heutigen Tag Bestand hat.

Fortan gab es pro Jahr drei Termine für Liturgieseminare: Eines im Februar, eines im Juni und eines im Oktober. In der Zeit von 1991 bis 2001 wurde ein zusätzliches Angebot für den Tiroler Teil der Erzdiözese Ende Jänner in Kleinholz bei Kufstein ausgeschrieben. Im Laufe der Jahre wuchs die Zahl der Teilnehmerinnen und Teilnehmer auf deutlich über 100 aus dem gesamten Diözesangebiet an. Da die Bildungsangebote des Liturgiereferates im Laufe der Zeit breiter wurden (Ausbildung von Wort-Gottes-LeiterInnen, Ausbildung für LeiterInnen für die Feier des Begräbnisses, etc.), wird das Salzburger Liturgieseminar aktuell zwei Mal im Jahr ausgeschrieben: im Oktober und im Februar (als gemeinsamer Tag mit dem „Neuen Geistlichen Lied“).

Was war (und ist) das Erfolgsgeheimnis dieser Entwicklung? Vier Punkte können als Antwort auf diese Frage aufgezählt werden:

- (1) Ein charismatischer, unermüdlicher (und manchmal auch kompromissloser) Kämpfer für die Anliegen des Zweiten Vatikanischen Konzils in der Person des Seelsorgeamtsleiters Bruno Regner. Und mit ihm das Vorbereitungsteam für die Seminare: Frauen und Männer, denen es immer wieder gelang, mit einem guten Gespür für die Bedürfnisse der Menschen in den Pfarren das an sich ja überschaubare Themenfeld der Liturgie unter neuen Aspekten aufzubereiten.
- (2) Diese „Nähe zu den Leuten“ war aber andererseits kein Hindernis, stets hervorragende Referenten und Referentinnen für die Vorträge zu gewinnen. Die Liste der Vortragenden liest sich wie das *who is who* der Liturgiewissenschaft im deutschsprachigen Raum in den vergangenen dreißig Jahren.
- (3) Ein wesentliches Schlüsselement war und ist bis zum heutigen Tag die bei den Liturgieseminaren gefeierte Liturgie selbst. Ob es die anfänglichen sonntäglichen Eucharistiefeiern oder dann die Feiern der Tagzeitenliturgie waren: Die Liturgie war stets getragen von dem Wunsch nicht nur vorbildlich zu sein, sondern vor allem auch tatsächlich Zeit und Raum zu schaffen, in denen die Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen, die ja sonst selber unermüdlich in die Gestaltung der Gottesdienste in ihren Pfarren investieren, Nahrung für die Seele finden können. Die stets eigens angefertigten Feierhefte sind bewusst für die Mitnahme nachhause und die Weiterverwendung angelegt.
- (4) Schließlich wurden die Liturgieseminare auch so etwas wie eine große Börse, auf der Erfahrungen aus der gesamten Erzdiözese Salzburg ausgetauscht werden konnten. In der Einladung zum Liturgieseminar 1984 hieß es bereits: „Wie sich bereits zeigte, ist es ein Berg von Schätzen, der sich bereits in den pfarrlichen Liturgiekreisen angesammelt hat und nur darauf wartet ‚mitgeteilt‘ zu werden.“ Dies geschieht einerseits in der Form geleiteter Workshops. Es hat sich aber auch bewährt, die Pausen zwischen den Referaten und Workshops nicht allzu kurz anzusetzen, da gerade diese Zwischenräume wichtige Zeiten der Begegnung und des Austausches sind.

In den vergangenen dreißig Jahren ist es auf diese Weise gelungen, vieles von den Anliegen der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils bis hinein in das konkrete liturgische Leben der einzelnen Pfarrgemeinden zu tragen. Allerdings macht sich auch eine

Stimmung breit, die davon gekennzeichnet ist, mit manchen Anliegen immer noch auf der Stelle zu treten. Als deutliches Defizit wird zum Beispiel wahrgenommen, dass (eigentlich von Anfang an mit einigen wenigen Ausnahmen) die Zahl der an den Liturgieseminaren teilnehmenden Priester sehr gering blieb. Das führte beim Versuch, manches von dem „in Salzburg“ Gelernten dann auch in der Pfarre umzusetzen, immer wieder zu Enttäuschungen.

Schließlich steht nach dreißig Jahren bei den TeilnehmerInnen der Liturgieseminare auch ein Generationenwechsel an. In den Liturgieausschüssen der Pfarrgemeinderäte ist er zum Teil schon vollzogen worden. Diese neuen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter gilt es nun in den nächsten Jahren auch für das Anliegen der liturgischen Bildung zu faszinieren. Der Erzdiozese Salzburg steht mit den Litugieseminaren dazu eine bewährte Einrichtung zur Verfügung.

Matthias Hamann, Magdeburg

Diözesane Angebote zur liturgischen Bildung im Bistum Magdeburg

Liturgische Bildung im Bistum Magdeburg geschieht selbstverständlich auf verschiedenen Ebenen und in unterschiedlichen Zusammenhängen. Sie geschieht in Gruppen und Kreisen, in der Gottesdienstgemeinde und bei besonderen Anlässen, ist Bestandteil der Verkündigung, der Katechese und der Sakramentenpastoral. Liturgische Bildung gehört zu den bleibenden und grundlegenden Aufgaben der Kirche. Dabei unterteilt sich die Zielgruppe und damit verbunden auch die entsprechenden Angebote in zwei Bereiche: Qualifizierung von Ehrenamtlichen sowie Aus- und Fortbildung hauptamtlicher pastoraler Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen. Im Folgenden soll zunächst der Fokus auf die Qualifizierung ehrenamtlicher liturgischer Dienste gelegt werden, danach werden auch die Fortbildungsmöglichkeiten für Hauptamtliche kurz vorgestellt. Da das Bistum Magdeburg aufgrund seiner extremen Diasporasituation in Bezug auf die Katholikenzahl ein vergleichsweise kleines Bistum ist (derzeit ca. 92 000 Katholiken), werden viele Qualifizierungsangebote für liturgische Dienste auf diözesaner Ebene organisiert.

1. Begriff und Anspruch auf Qualifizierung Ehrenamtlicher

Grundlage für die Koordinierung aller Bildungsangebote bilden die Richtlinien für die Qualifizierung von ehrenamtlichen pastoralen Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen in ihrer durch Bischof Dr. Gerhard Feige approbierten Fassung vom 1. 12. 2008. Diese Richtlinien unterscheiden zwischen „klassischem“ Ehrenamt – eher langfristig und von Beauftragung bzw. Wahl und Ernennung gekennzeichnet – sowie „neuem“ Ehrenamt, das eher projektbezogen geleistet wird. Es wird ein Anspruch auf Vorbereitung, Einführung und Anleitung zum Erwerb der entsprechenden Kompetenzen sowie die gegebenenfalls notwendige Qualifizierung festgestellt: „Qualifizierung von im Ehrenamt Tätigen meint Ausbildungs- und Fortbildungsangebote, die die Ehrenamtlichen in die Lage versetzen, ihr jeweiliges Engagement verantwortlich und qualifiziert wahrzunehmen.“¹

2. Aus- und Fortbildung für ehrenamtliche liturgische Dienste

2.1 Die Fachakademie für Gemeindepastoral als operative Einrichtung des Bistums

Im Jahre 2003 durch den Magdeburger Bischof Leo Nowak gegründet, ist es Aufgabe der Fachakademie für Gemeindepastoral auf Bistumsebene die notwendigen Angebote zur Aus-, Fort- und Weiterbildung hauptamtlicher pastoraler Mitarbeiter anzubieten und für die erforderliche Qualifizierung ehrenamtlicher Mitarbeiter in der Pastoral Sorge zu tragen.

Zur Fachakademie gehört eine Fachbibliothek mit derzeit ca. 20.000 erfassten Titeln und 19 laufenden Zeitschriften. Zu den Themenschwerpunkten zählen vor allem regionale Kirchengeschichte und Religionspädagogik.

Durch die Reorganisation des Bischöflichen Ordinariates Magdeburg im September 2008 ist die Fachakademie für Gemeindepastoral nun als „operative Einrichtung“ des Bistums aus dem Ordinariat ausgegliedert. Da im Fachbereich „Pastoral in Kirche und Gesellschaft“

¹ Der Bischof von Magdeburg (2009) Nr. 2.

künftig vorrangig unterstützende Dienstleistungen zur Förderung, Steuerung und Entwicklung der Pastoral im Bistum getätigt werden sollen, übernimmt die Fachakademie im Bereich der Aus- und Fortbildung sowie bei der Qualifizierung das „operative Geschäft“ im Auftrag der Bistumsleitung und des Ordinariats. Im Rahmen der Umstrukturierungen ist der gesamte Bereich der Gemeindeberatung und Supervision hinzugekommen. Die Fachakademie empfängt also Arbeitsaufträge, erarbeitet Aus- und Fortbildungskonzepte und setzt diese um. Dazu sucht sie sich bei Bedarf Kooperationspartner im Bistum. Vor allem die Bildungshäuser mit ihren pädagogischen und logistischen Ressourcen sind hier zu nennen.

Daneben gilt es entsprechende Fachreferenten zu beteiligen. Zur Durchführung von „Theologie im Fernkurs“ wurde eine Kooperation mit der Katholischen Akademie des Bistums Magdeburg geschlossen.

2.2 Die Qualifizierung liturgischer Dienste

In den Jahren ihrer Existenz wurde in der Fachakademie als besonderer Aufgabenschwerpunkt die Qualifizierung liturgischer Dienste profiliert. Dafür wurde die halbe Planstelle eines Referenten für Liturgische Bildung/Liturgiereferent geschaffen.

Die Angebote werden hauptsächlich zielgruppenorientiert als Qualifizierung und Begleitung von Kommunionhelfern, Gottesdienstbeauftragten, Lektoren und Küstern angeboten. Im Jahr 2008 wurde im Rahmen einer zweijährigen Qualifizierung von ehrenamtlichen Mitarbeiterinnen in der Kinderkatechese ein Bildungsmodul zum Thema „Kinderliturgie“ erarbeitet und umgesetzt. Dieses Projekt wurde in Kooperation mit dem Referat Kinderseelsorge und dem Diözesancaritasverband verantwortet.

Unter dem Dach der Fachakademie wird weiterhin die Ausbildung von ehrenamtlichen Kirchenmusikern zur Vorbereitung auf das C-Examen organisiert.

2.3 Schwerpunkt Kommunionhelfer und Gottesdienstbeauftragte

Derzeit sind im Bistum Magdeburg ca. 250 Kommunionhelfer und Gottesdienstbeauftragte tätig. Diese Dienste haben in der Diözese eine lange Tradition. So erhielt der Erzbischöfliche Kommissar des Kommissariates Magdeburg bereits vor Abschluss des II. Vatikanum per Indult des Heiligen Offiziums die Erlaubnis, befähigte Laien zur Leitung von Wortgottesdiensten mit Kommunionausteilung auf so genannten Außenstationen zu beauftragen. Daraus entstand der Dienst des Diakonatshelfers. Die Begleitung der Beauftragten geschieht seither kontinuierlich auf Bistumsebene. Inzwischen wurden die durch die Bischofskonferenz empfohlenen Dienstbezeichnungen „Kommunionhelfer“ und „Gottesdienstbeauftragter“ übernommen.² Aufgrund der veränderten pastoralen Situation hatte bereits das Pastorale Zukunftsgespräch im Bistum Magdeburg im Dokument „Das Leben feiern. Liturgie im Bistum Magdeburg“ auf die wachsende Bedeutung der Wort-Gottes-Feiern hingewiesen: „Im Blick auf die Zukunft muss in den Gemeinden deutlich werden, dass sie sich auch dann am Sonntag zum Gottesdienst versammelt, wenn keine Eucharistie möglich ist. Die dafür angemessene Gestalt ist die Wort-Gottes-Feier in ihren vielfältigen Formen.“³ Um dieses Ziel verwirklichen zu können, weist das Dokument auf die erforderliche Qualifizierung von Laien für diesen Dienst hin: „Die verantwortlichen Personen, die vom Bischof mit der Aus- und Weiterbildung der Leiter/innen von Wort-Gottes-Feiern beauftragt werden, bereiten diese darauf vor, solche Gottesdienste entsprechend zu gestalten.“⁴ Diese

² Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (2007) Nr. 66, S. 52.

³ Schleinker / Sternal (2004) 67.

⁴ Ebd. 68.

Aufgabe weisen nun die Richtlinien für den Dienst der Kommunionshelfer und Gottesdienstbeauftragten, die Bischof Dr. Gerhard Feige am 14. 3. 2009 in einer neuen Fassung in Kraft gesetzt hat, der Fachakademie für Gemeindepastoral zu. Die Richtlinien wurden den Bedürfnissen in den neu gegründeten Gemeindeverbänden angepasst und berücksichtigen neben den aktuellen Regelungen des liturgischen Rechts vor allem die neueren Entwicklungen seit der Einführung des Werkbuches „Wort-Gottes-Feier. Werkbuch für Sonn- und Feiertage“. Auch der Aspekt der Qualifizierung wird darin betont und als obligatorisch festgeschrieben. Dezidiert werden die verschiedenen Zuständigkeiten auf Pfarrei- und Bistumsebene dargelegt: Die Pfarreien sollen dabei durch regelmäßige Treffen der entsprechenden Dienste unter Leitung eines Seelsorgers der Pfarrei vor allem Möglichkeiten zu Planung, Organisation und Reflexion eröffnen. Derzeit gestalten sich die diözesanen Qualifizierungsangebote für diese Dienste wie folgt: Halbjährlich durchgeführter Einführungstag in den Kommunionhelferdienst; jährlich angebotener Grundkurs für Leiter von Wort-Gottes-Feiern; jährlich angebotener Aufbaukurs für Leiter von Wort-Gottes-Feiern. Zur Fortbildung werden zweimal jährlich im Frühjahr und Herbst regionale Treffen für Kommunionshelfer und Gottesdienstbeauftragte veranstaltet, die von jeweils ca. 120 Personen besucht werden.

2.4 Ausbildung ehrenamtlicher Kirchenmusiker (C-Abschluss)

Die Ausbildung von ehrenamtlichen Kirchenmusikern zur Erreichung des C-Examens hat sich in den zurückliegenden Jahren im Bistum Magdeburg fest etabliert. Inzwischen gibt es einen soliden Stamm von Kirchenmusikern, die diese Ausbildung absolviert haben. Bisher vom Referat Kirchenmusik im Bischöflichen Ordinariat geleitet, wird der neue Kurs, der im Februar 2009 begann, unter dem Dach der Fachakademie organisiert und verantwortet. Die Ausbildung erfolgt nach der Rahmenordnung der deutschen Bischofskonferenz. Die Ausbildungsleitung liegt bei einem im Bistum tätigen Kirchenmusiker. Als Dozenten stehen die hauptamtlichen Kirchenmusiker des Bistums zur Verfügung. Dieses Angebot wird auch von Teilnehmern aus anderen Diözesen der Region Ost genutzt.

2.5 Erwachsenenbildung

Im Rahmen der Katholischen Erwachsenenbildung werden verschiedene Themen zur liturgischen Bildung angeboten, die von Gruppen und Kreisen angefordert werden können. Dazu gibt es ein jährlich erscheinendes Themen-Pool-Heft, in dem auch die Themen liturgischer Bildung enthalten sind. So können Bildungsabende bei Kolpingfamilien und anderen Pfarreigruppen je nach den Möglichkeiten durchgeführt werden, um für liturgische Fragen zu sensibilisieren. In der extremen Diasporasituation sind die Möglichkeiten da natürlich sehr begrenzt, vor allem in Bezug auf die personellen Ressourcen, so dass unsere Veranstaltungen im Vergleich zu anderen Diözesen natürlich sehr bescheiden bleiben.

3. Liturgische Bildung hauptamtlicher pastoraler Mitarbeiter

Viel schwieriger und unstrukturierter als die Qualifizierung von ehrenamtlichen liturgischen Diensten ist die Frage einer kontinuierlichen und qualitätsvollen liturgischen Fortbildung für hauptamtliche pastorale Mitarbeiter.

3.1 Ausbildung von Ständigen Diakonen für die Region Ost

Bereits zum zweiten Mal konnte in der Fachakademie im Jahr 2008 mit einem Ausbildungskurs für Bewerber zum Ständigen Diakonat, die im Nebenamt tätig werden sollen, begonnen werden. Die fünf Teilnehmer kommen aus den Diözesen Magdeburg und Görlitz sowie aus dem Erzbistum Berlin. Neben der Absolvierung des Theologischen sowie Pasto-

raltheologischen Kurses der Domschule Würzburg liegt selbstverständlich auch ein Ausbildungsschwerpunkt auf liturgiewissenschaftlicher Reflexion und liturgiepraktischen Übungen, die zu jedem Studienwochenende gehören. Auf den Erfahrungen des ersten Kurses, der im Jahre 2007 abgeschlossen wurde, aufbauend nimmt die liturgische Ausbildung nun einen größeren Raum ein. Neben praktischen Übungen und der Reflexion gottesdienstlicher Praxis gehört zu jedem Studienwochenende eine Arbeitseinheit Liturgik sowie Übungen im liturgischen Singen sowie Sprecherziehung. In diesem Bereich gibt es projektbezogene Vernetzungen mit dem Ausbildungsgang Kirchenmusiker mit C-Examen, wodurch neue Lernfelder eröffnet und Synergien hergestellt werden.

3.2 Fortbildungsangebote für hauptamtliche pastorale Mitarbeiter

Fortbildung geschieht für hauptamtliche pastorale Mitarbeiter größtenteils berufsgruppenorientiert. Es gibt im Bistum die jährlichen Priesterwerkwochen, Treffen der Diakonenkreise und Fortbildungstage für Gemeindeferenten sowie hauptamtliche Kirchenmusiker. Lediglich der jährliche Pastoraltag im Oktober verbindet alle pastoralen Mitarbeiter des Bistums in der Fortbildung. Im Oktober 2009 konnte in diesem Rahmen erstmals ein Arbeitskreis „Liturgie“ angeboten werden zum Thema „Gottesdienstliche Feiern im Spannungsfeld von Pfarrei und Gemeinden“. Die positiven Erfahrungen und Rückmeldungen ermutigen, daran weiter zu arbeiten.

Ein wichtiges Instrument der Fortbildung stellen natürlich die monatlichen Dekanatskonferenzen dar. Sie werden jeweils durch den zuständigen Dechanten organisiert, aber behandeln eher nur zufällig liturgische Themen. Hier könnte in Zukunft mehr investiert werden.

In den vergangenen Jahren hat die Bischöfliche Liturgiekommission jährlich einen liturgischen Studientag für alle pastoralen Mitarbeiter des Bistums angeboten. Man muss jedoch deutlich sagen, dass die Resonanz auf dieses zusätzliche Angebot sehr überschaubar blieb.

4. Ausblick

In Gemeinden und Gruppen ist oftmals großes Interesse an Themen zu Fragen der Liturgie festzustellen. Besonders mystagogische Elemente werden dankbar aufgenommen. Gleichzeitig zeigt sich ein wachsender Kommunikationsbedarf zwischen Haupt- und Nebenamtlichen. Aufgrund der Bildung von größeren Seelsorgeeinheiten wird dies besonders deutlich wahrnehmbar. („Wann können wir darüber mal mit unseren Hauptamtlichen reden?“)

Vernetzung ist angesagt. Dabei könnten themenorientierte Angeboten hilfreich sein und die zielgruppenorientierten Fortbildungen ergänzen.

Literatur

- Der Bischof von Magdeburg, 2009: Richtlinien für die Qualifizierung von ehrenamtlichen pastoralen Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen. In: *Amtsblatt für das Bistum Magdeburg* 01/2009, Nr. 2.
- Schleinzer, Annette / Raimund Sternal (Hrsg.), 2004: *Um Gottes und der Menschen willen – den Aufbruch wagen. Dokumentation des Pastoralen Zukunftsgesprächs im Bistum Magdeburg*. Leipzig: benno.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), 2007: *Zum gemeinsamen Dienst berufen. Die Leitung gottesdienstlicher Feiern. Rahmenordnung für die Zusammenarbeit von Priestern, Diakonen und Laien im Bereich der Liturgie*. 8. Januar 1999. 7., korrigierte Auflage. Bonn (Die deutschen Bischöfe 62).

Stephan Steger, Würzburg

Der liturgische Bildungsauftrag im Bistum am Beispiel Würzburg

Die verschiedenen Stränge liturgischer Bildung in den letzten fünf Jahrzehnten im Bistum Würzburg wurden seit der Errichtung eines eigenen Liturgiereferates im Jahr 2004 zunehmend gebündelt und intensiviert. Bei den Hauptberuflichen geht man mit einer berufsgruppenübergreifenden liturgischen Aus- und Fortbildung neue Wege. Eine solche vernetzte Fortbildung hat sich schon länger bei den ehrenamtlichen liturgischen Diensten bewährt. Gerade das ungebrochene große Interesse von Ehrenamtlichen ist erstaunlich und ermutigend. Immer größere Bedeutung gewinnt eine liturgische Praxisbegleitung vor Ort.

1. Entwicklung

Liturgische Bildung im Bistum Würzburg hat spätestens in den 1950er Jahren die Mauern des Priesterseminars und der klösterlichen Novizenausbildung überwunden.¹ Seit 1949 gibt es den Beruf der Seelsorgehelfer, -innen² (die späteren Gemeindereferenten) und seit den frühen 1970er Jahren Ständige Diakone und Pastoralreferenten. Schon vorher engagierten sich ehrenamtliche Laien als Kommunionhelfer und Lektoren. Seit 1978 gibt es Wortgottesdienstleiter (heute: Gottesdienstbeauftragte). Daneben hat mit der Gründung der Katholischen Akademie Domschule 1950 auch die Erwachsenenbildung den Bereich Liturgie für sich entdeckt. Überall war seither liturgische Bildung angesiedelt und entsprechend der unterschiedlichen Entwicklungsstränge und der jeweiligen „Protagonisten“ einer bestimmten Berufsgruppe bzw. eines liturgischen Dienstes über alle Institutionen des Bistums hin verteilt. Erst mit der Einrichtung eines eigenständigen Liturgiereferates 2004 konnten all diese Bemühungen gebündelt, vernetzt und damit inhaltlich ausgebaut und zeitlich und örtlich intensiviert werden. Dieser Prozess ist noch nicht abgeschlossen und wird auch aufgrund der sich immer weiter verändernden kirchlichen und seelsorglichen Strukturen eine bleibende Aufgabe sein.

2. Zielgruppen und Adressaten

2.1 Aus- und Fortbildung der kirchlichen Ämter und pastoralen Berufsgruppen

Schrittweise ist es in den letzten Jahren gelungen, die liturgische Aus- und Fortbildung von Priestern, Pastoral- und Gemeindereferenten an den Stellen zu vernetzen, an denen sich inhaltliche Übereinstimmungen ergeben. So werden Fragen zum spezifischen Rollenverhalten unterschiedlicher liturgischer Ämter und Dienste gemeinschaftlich bearbeitet. Auch das Kennenlernen der gemeindlichen Tagzeitenliturgie und der Wort-Gottes-Feier im Bistum Würzburg³, sowie die Beschäftigung mit Kinder- und Schülergottesdiensten geschieht in

¹ Obwohl Burg Rothenfels inmitten des Bistums liegt, war die Wirkung der Liturgischen Bewegung nur in der Jugendbewegung und bei einigen Kaplänen zu spüren und lässt sich auch nur aufgrund persönlicher Erinnerungen nachskizzieren.

² Aufgrund der besseren Lesbarkeit der in den folgenden Ausführungen ständig wiederkehrenden Berufsbezeichnungen wird auf eine sprachliche Geschlechterspezifizierung verzichtet.

³ Hier geht es vor allem auch um die diözesanen Richtlinien und die Aus- und Fortbildung der Gottesdienstbeauftragten.

einer gemeinsamen Arbeitsphase. Die Einführung in den diakonalen und priesterlichen Dienst in der Liturgie wird mit den Priesteramtskandidaten separat durchgeführt. Die zugegeben nur kurze Erfahrung mit dieser Form gemeinschaftlicher liturgischer Bildung ist disparat. Als wichtig und positiv erweist sich die Ebene persönlicher Kommunikation zwischen den Berufsgruppen. Die Situation späterer Seelsorgeteams ist hier bereits vorweggenommen. Fragen zwischen den Berufsgruppen können so bereits in der Ausbildung bearbeitet werden. Auch wird der Sensus für gemeinschaftliches Feiern und Handeln in der Liturgie gestärkt. Als zum Teil problematisch zeigen sich immer wieder die unterschiedlichen Studienvoraussetzungen. Dabei ist das Gefälle zwischen den Gemeindeassistenten untereinander⁴ oft höher als zwischen den Berufsgruppen. In jüngster Zeit konnte die liturgische Bildung in Form von institutionalisierter Praxisbegleitung⁵ auch in die zweite Bildungsphase hinein erweitert werden (vgl. 3.3).

Allein die Ausbildung der Ständigen Diakone⁶ muss aufgrund der Zivilberufe der Diakonatsbewerber wochenends und somit getrennt von den anderen Berufsgruppen organisiert werden. Geplant ist aber, das Konzept der liturgischen Praxisbegleitung auch für die zweite Bildungsphase der Ständigen Diakone mit zu übernehmen.

2.2 Aus- und Fortbildung der ehrenamtlichen Dienste

Bei den ehrenamtlichen liturgischen Diensten wird schon länger⁷ die vernetzte Fortbildung praktiziert. Gottesdienstbeauftragte sind nach den diözesanen Richtlinien zur jährlichen Fortbildung verpflichtet, Kommunionhelfer sollen innerhalb von fünf Jahren drei Fortbildungen besucht haben und Lektoren steht sowohl die Fortbildung als auch die Ausbildung frei. Dennoch wird gerade die Lektorenaus- und -fortbildung rege in Anspruch genommen. Kommunionhelfer sind zu einem besonderen Ausbildungstag verpflichtet, während Gottesdienstbeauftragte einen ganzen Kurs⁸ absolvieren müssen, der gut ein Jahr dauert. Insgesamt 150 Aus- und Fortbildungsangebote für Ehrenamtliche, die zum Teil zentral, größtenteils aber regional durchgeführt werden, versuchen die große Nachfrage abzudecken. Insgesamt lässt sich gerade bei den ehrenamtlichen liturgischen Diensten eine hohe Bereitschaft zur liturgischen Fortbildung erkennen. Es scheint hier sogar ein grundlegendes Interesse an Liturgie und dem Gottesdienst der Kirche bei den Gläubigen zu Tage zu treten. Manche nehmen unabhängig davon, ob und wie sie konkret eingesetzt werden, an den Ausbildungen teil.

2.3 Erwachsenenbildung in den Gemeinden

Freie Bildungsangebote des diözesanen Bildungswerks zum Thema Liturgie erfreuen sich auffälligerweise wenig Zuspruchs. Es bedarf eines konkreten Anlasses wie z. B. der Übernahme einer liturgischen Aufgabe oder der Mitarbeit in einem Gottesdienstteam, um sich mit liturgischen Themen auseinanderzusetzen. Ein solcher konkreter Anlass ist in den letz-

⁴ Zukünftige Gemeindereferenten können ihre theologische Ausbildung an Fachhochschulen, Fachschulen oder im Fernstudium absolvieren.

⁵ Zwei Praxisbesuche bei den Gemeindereferenten und drei Besuche bei Kaplänen und Pastoralassistenten mit anschließendem Beratungsgespräch und schriftlichem Gutachten gehören zur verpflichtenden Fortbildung bis zur Zweiten Dienstprüfung.

⁶ Die Ausbildung wie auch die liturgische Fortbildung liegt ganz in der Verantwortung der Diözese: 5 Ausbildungswochenenden und 2 Fortbildungstage.

⁷ Mit Errichtung des Liturgiereferates im Januar 2004 wurde auch die vernetzte liturgische Fortbildung der ehrenamtlichen Dienste begonnen.

⁸ Das von der Diözese erstellte Ausbildungsmaterial ist als modularisierter Kurs konzipiert und kann von den Kursmentoren entsprechen adaptiert und gestaltet werden.

ten Jahren auch zunehmend durch die pastoralen Umstrukturierungen gegeben. Die Bildung von Seelsorgeeinheiten, „Pfarreiengemeinschaften“ genannt, lässt den Wunsch nach liturgischer Bildung im Kontext von liturgischer Beratung stark ansteigen.

3. Methoden

3.1 Zentrale Kurse

Zentrale Aus- und Fortbildungseinheiten sind im Bereich der hauptberuflichen Ämter und Dienste vorgesehen. Bei aller Begrenztheit einer solchen Arbeitsform gerade im Bereich der Liturgie ist sie für eine grundlegende Einführung und für einzelne Teilnehmer sogar als Erstinformation unverzichtbar. Zunehmend aber wird der Umfang dieser Ausbildungsform zugunsten einer praxisbegleitenden Bildung zurückgenommen.

Diözesane Veranstaltungen im Bereich der ehrenamtlichen liturgischen Dienste gibt es in den Formen jährlicher (Gottesdienstbeauftragte) oder in größeren Abständen (Kommunionhelfer) stattfindender Studientage.

3.2 Regionale Angebote und Begleitung

Die Aus- und Fortbildungsangebote für ehrenamtliche liturgische Dienste finden mehrheitlich regional statt. In Wochenend- und Abendkursen kann hier liturgische Bildung mit liturgischem Erleben gut kombiniert werden. Dekanatsbeauftragte für Liturgie und Dekanatsbegleiter für die Gottesdienstbeauftragten erheben den jeweiligen Bedarf an unterschiedlichen liturgischen Themen. Regional angesiedelte Diözesanbürogeschäftsführer übernehmen die Organisation und Durchführung der Fortbildungen. Ein diözesaner Pool von Referenten⁹ soll die Organisation erleichtern. Die Dekanatsbegleiter für die Gottesdienstbeauftragten sorgen auch für regelmäßige Reflexionstreffen der ehrenamtlichen liturgischen Dienste.

3.3 Praxisbegleitung und -reflexion

Nachdem – wie oben bereits angeklungen (vgl. 2.1) – die liturgische Praxisbegleitung für Kapläne, Pastoralassistenten und – länger schon – für Gemeindeassistenten in der zweiten Bildungsphase bis zur zweiten Dienstprüfung etabliert werden konnte, ist die liturgische Bildung in Form von begleitender Praxisreflexion weiterhin ein Desiderat. Freiwillige Angebote dieser Art fanden bei den hauptberuflichen Mitarbeitern in der Pastoral bisher wenig Anklang. Auch hier müsste – in welcher Form auch immer – eine Institutionalisierung mit Verpflichtungscharakter für die Zeit nach der zweiten Dienstprüfung erfolgen.

4. Inhalte

4.1 Bedarfsorientierung

Ansatzpunkt für die inhaltliche Ausrichtung der liturgischen Bildung durch alle Berufs- und Dienstgruppen hindurch ist der konkrete Einsatz in der Liturgie. Ein erfahrungsorientiertes Ansetzen bei den Teilnehmern und eine kompetenzvermittelnde Zielsetzung sind die Grundausrichtung jeglicher Bildungseinheit. So erstreckt sich die Themenbreite von grundlegend liturgietheologischen Fragestellungen über konkrete liturgische Gestaltungsmöglichkeiten bis zu „handwerklichen“ und „technischen“ Voraussetzungen wie Rhetorik, Sprecherziehung, Stimmbildung und zunehmend auch Liturgische Präsenz. Viele Ehren-

⁹ Neben einer Reihe von diözesanen Kräften stehen auch zahlreiche externe Referenten vor allem in den Bereichen Stimmbildung, Sprecherziehung und Rhetorik zur Verfügung.

amtliche nehmen auch gerne an liturgischen Besinnungstagen bzw. Geistlichen Tagen teil, weil sie der Zusammenhang zwischen ihrem liturgischen Dienst und ihrer persönlichen Glaubenspraxis interessiert.

4.2 Liturgietheologische Basis

Auffällig ist das zunehmende Interesse an liturgischem Basiswissen. Hier gibt es gleich zwei Phänomene zu beobachten. Bei vielen Ehrenamtlichen ist dieses Wissen nicht vorhanden. Gleichzeitig besteht aber ein großes Interesse. Dies ist zweifelsohne eine bedeutende Chance theologischer Erwachsenenbildung weit über die Liturgie hinaus.¹⁰ Auch bei den hauptberuflichen pastoralen Ämtern und Diensten besteht ein Bedarf nach liturgietheologischem Basiswissen, obwohl dieses bereits durch das Universitäts- oder Fachhochschulstudium grundgelegt ist. In den konkreten Situationen der liturgischen Umsetzung scheinen im Studium vermittelte Inhalte aber nicht mehr abrufbar zu sein. Umso wichtiger ist in diesen Momenten die Möglichkeit liturgietheologischer Wissensauffrischung.

4.3 Vermittlung der liturgischen Ordnung

Letztgenanntes Phänomen korrespondiert auch mit dem zunehmenden Bedarf an Erschließung der liturgischen Ordnungen. In der konkreten Situation liturgischen Handelns wird der Wert der Ordnung als Garant liturgietheologischer Inhalte und als Orientierung und Sicherung gemeinschaftlichen Handelns und Feierns neu geschätzt. Hier ist eine inhaltsorientierte Vermittlung der liturgischen Ordnungen ein wichtiger Beitrag zur liturgischen Bildung.

Insgesamt betrachtet hat das Engagement des Bistums Würzburg im Bereich der liturgischen Bildung seit der Konzilszeit, besonders aber in den vergangenen zehn Jahren stark zugenommen. Dies korrespondiert mit einem wachsenden Interesse vor allem im Bereich der ehrenamtlichen Dienste. Sollte sich dieser Trend fortsetzen – und die Errichtung von Pfarreiengemeinschaften legt dies nahe – so wird der Bedarf an liturgischer Bildung weiter steigen. Als Desiderat in der Fortbildung hauptberuflicher Ämter und Dienste bleibt weiterhin die Frage nach der Etablierung Liturgischer Bildung nach der zweiten Dienstprüfung.

¹⁰ Vor allem in die Bereiche Bibelkunde, Exegese, aber auch in die Fundamentaltheologie hinein erstreckt sich das Interesse der Teilnehmer.

Stephan Winter, Osnabrück

„Gott – der Film“

Gedankensplitter zum Einsatz eines Populärmediums in der liturgischen Bildung

Die Liturgietheologie lernt seit einiger Zeit, das Moment der Intertextualität stärker in ihre Überlegungen einzubeziehen. Für eine kontextuell sensible Theologie muss auch ein Populärmedium wie der Film bedeutsam sein. Von daher tut liturgische Bildungsarbeit gut daran, sich durchaus offensiv mit dem religiösen Potential z. B. von Filmen auseinanderzusetzen, wobei sie nicht unkritisch oder allzu blauäugig agieren sollte. Das gilt schon deshalb, weil es zwar in unserem gesellschaftlichen Kontext ohne Zweifel die Präsenz des Religiösen u. a. im Kinofilm gibt. Doch KinobesucherInnen erwarten von einem Film nicht unbedingt, dass er spirituell sein oder sich mit moralischen bzw. philosophischen Fragen abgeben soll. Und außerdem zeugen religiöse Elemente von populären Filmen oft eher von einem Interesse am „unbestimmten Besonderen“, an vagen Transzendenzerwartungen und oft diffusen Heilshoffnungen. Insofern fordert der Einsatz von Filmen seitens der Akteure liturgischer Bildung eine kritisch-konstruktive Auseinandersetzung mit diesem Medium.

Ein wogendes Kornährenfeld, mitten darin ein kleiner Junge, der ganz versunken vor einem Notenständer Violine spielt. Plötzlich muss der Junge flüchten, doch er entkommt den anderen Gleichaltrigen nicht, die ihn schließlich zusammenschlagen. Diese Bildfolge wird überblendet von einem ekstatischen Dirigenten, der sich vor einem großen Symphonieorchester offensichtlich bis zur Erschöpfung verausgabt. Schließlich tropft Blut aus seiner Nase auf die Noten vor ihm. Die Zeitebenen schieben sich durch den entsprechenden Schnitt ineinander. U. a. scheinen sich so das Blut des Jungen und das des erwachsenen Dirigenten zu vermischen, und mit diesem Blut wird die Partitur, die Lebensmelodie des Musikers geschrieben, der in mehreren Lebensphasen gezeigt wird. Diese Montagesequenz macht den Zuschauer technisch perfekt mit dem erfolgreichen Musiker und Komponisten Daniel Daréus (Michael Nyqvist) vertraut, der am Ende dieser einführenden Minuten durch weite Wälder in sein nordschwedisches Heimatdorf fährt, wo er nach seinem Zusammenbruch einen neuen Lebensabschnitt beginnen will. Er lässt – künstlerisch wie körperlich ausgebrannt – die Welt der Opernhäuser und des internationalen Musik-Jetsets hinter sich.

So beginnt der schwedische Film „Wie im Himmel“ (Schwedischer Originaltitel: *Så som i himmelen*) des Regisseurs Kay Pollak aus dem Jahr 2004. Bereits in diesen ersten Minuten deutet sich an, dass der Film reichlich Stoff für eine Auseinandersetzung aus theologischer Perspektive bietet (übrigens ganz gemäß dem literarischen Mittel, das auch in den Evangelien angewandt wird: Die Kindheitsgeschichte des Helden präfiguriert seine spätere Biographie bzw. Gesamtbedeutung¹). Zwar zieht sich Daréus zunächst in seine Erinnerungen zurück, was ihm aufgrund des geänderten Namens auch mühelos gelingt. Erst viel später gibt er sich gegenüber einem ehemaligen Mitschüler zu erkennen, der ihm erneut Gewalt antut wie schon in der Schulzeit, was ja die Anfangssequenz eindrucksvoll dokumentiert hat. Doch Daniel lernt die junge, jedenfalls auf den ersten Blick lebensfrohe Verkäuferin

¹ Vgl. Ebner (2007) 98f.

Lena (Frida Hallgren) kennen, die auch im örtlichen Kirchenchor singt, und in der er nach und nach auch die Liebe seines Lebens findet. Der Sportladen-Besitzer des Dorfes, der gleichzeitig der Vorsitzende des Chores ist, versucht ihn für diesen Chor zu gewinnen. Zunächst erscheint Daniel widerwillig auf einer Chorprobe, entscheidet sich dann aber auf Bitten des Pastors, Kantor der Gemeinde zu werden und in dieser Funktion das qualitativ recht schwache Ensemble zu übernehmen. Hierbei gelingt es ihm mit für die Dorfbewohner ungewohnten Methoden – v. a. intensiven Leibübungen – die bunt gemischte Gruppe zu ungeahnten musikalischen Leistungen zu führen. Seine „Philosophie“ hierbei: Jede und jeder – ob Bauer, Lehrer oder Rentnerin, ob Teenager oder Pastorenfrau – soll den ihr/ihm eigenen Ton finden, die Musik entdecken, die immer schon in einem Menschen angelegt ist und „nur“ freigelegt werden will. Sogar Tore, der eine geistige Behinderung hat, darf schließlich mitmachen.

Allerdings wirkt Daniels Arbeit, seine ganze Lebens- und Handlungsweise keineswegs auf alle Dorfbewohner befreiend. Er bringt vielmehr die oft festgefahrenen Verhältnisse in Bewegung, und so stellen sich ihm bald diejenigen entgegen, die an Veränderungen gar kein Gefallen finden. Dem Pfarrer etwa sind die unkonventionellen Methoden ein Dorn im Auge, zumal er vermutet, dass Daniel mit Frauen aus dem Chor intime Beziehungen unterhält. Er predigt intensiv wider Unmoral und fordert Demut ein, während er gleichzeitig Pornozeitschriften versteckt, ohne die ihm ein erfülltes Sexualleben nicht möglich wäre. Doch seine Versuche, den Chorleiter zu entlassen, scheitern am Widerstand der Sängerinnen und Sänger. Ein anderes Beispiel ist ein zu Jähzorn und Gewalt neigender Lastwagenfahrer, der seine Frau schlägt und von der gesamten Dorfgemeinschaft gedeckt wird. Dieser Lastwagenfahrer ist es auch der oben erwähnte frühere Schulkamerad Daniels. Er fügt ihm nach dem Frühjahrskonzert, bei dem seine Frau Gabriella eine umjubelte Solopartie singt, aus Eifersucht schwere Verletzungen zu.

Der Plot läuft am Ende auf einen Chorwettbewerb in Österreich zu, zu dem der Vorsitzende die Gruppe anmeldet. Nach anfänglichem Widerstand unterstützt Daréus das Projekt. Auf dem Weg zum Auftritt seines Chors erleidet Daniel einen weiteren Herzinfarkt und kann sich nur noch in die Toilette der Konzerthalle schleppen, wo er zusammenbricht und sich den Kopf an einem Heizungsrohr aufschlägt. Während sein Blut aus der Kopfwunde pulsiert, singt der behinderte Tore auf der Bühne einfach „seinen“ Ton, woraufhin nach und nach der zunächst irritierte Chor, dann das gesamte Auditorium, eine Vielzahl von Chören aus aller Welt, mit einem bunten Spektrum weiterer Töne einstimmt. Daniel hört – sterbend? – über einen Lautsprecher dieses wundersame Zusammenklingen so vieler menschlicher Stimmen. Verzücken, innerer Friede liegt auf seinen Zügen, wohl weil er nun die Musik hört, die die Herzen erreicht, die Musik, von der er so lange geträumt hat.

Im Folgenden geht es nicht um eine tiefer gehende Auseinandersetzung mit „Wie im Himmel“ und seiner Qualität an sich.² Vielmehr möchte ich das Werk als Beispiel für den Einsatz von Kinofilmen in der liturgischen Bildung heranziehen. Ich habe bewusst einen populären Film ausgewählt, da sich dieser Filmtyp mutmaßlich zumindest für die Breiten-

² Neben vielen lobenden bis euphorischen Stimmen (vgl. z. B. folgende Auswahl von Kritiken im Internet [29. 9. 2009]: http://de.wikipedia.org/wiki/Wie_im_Himmel#Kritiken – dort unter Punkt 2 – und auch <http://www.filmkunstkinos.de/filmtxt.php?movie=wiei04p>; zu beachten ist ebenso die Oscar-Nominierung für den besten ausländischen Film 2005) gab es auch z. T. extrem negative Kritiken. Besonders bemerkenswert ist vor dem Hintergrund der vorliegenden Überlegungen die Kritik von Lukas Foerster [27. 9. 2009]: <http://www.critic.de/filme/detail/film/wie-im-himmel-330.html>.

bildung besser eignet als etwa Experimentalfilme. Ich komme darauf unten noch kurz zurück. In diesem Zusammenhang habe ich den Film in zwei verschiedenen Varianten erlebt bzw. eingesetzt, die den beiden prinzipiell zu unterscheidenden, jedoch nicht voneinander zu trennenden Formen liturgischer Bildung entsprechen: Geht man vom klassischen Begriff einer liturgischen Mystagogie aus, ist die gottesdienstliche Feier selber primärer Ort der Einweisung in das Wesen liturgischer Vollzüge. Demgegenüber ist die hinführende oder nachbereitende liturgische Bildung subsidiär³:

(1) *Der Film „Wie im Himmel“ innerhalb einer gottesdienstlichen Feier*: Am 11. September 2009 hat in Osnabrück im Kino 4 der UFA-Passage ein Dekanatsjugendgottesdienst unter dem Motto „Heaven Preview ... finde deinen Ton!“ unter Leitung des Osnabrücker Generalvikars Prälat Theo Paul stattgefunden. Der Wortgottesdienst hatte seinen Ort innerhalb der Reihe „Beten und Feten“, und dementsprechend wurde nach dem liturgischen Abschluss noch zum Beisammensein im Bistro des Kinos eingeladen. Der Gottesdienst hatte folgende Grobstruktur:

Eingangslied: Dein Leben – T: Xavier Naidoo/Metaphysics; M: Xavier Naidoo/Philippe van Eecke (Refrain: „Kümmere dich um dein Leben, und dann kümmer dich um uns. Schäden können wir beheben, das ist nicht die Kunst. Wir müssen was bewegen, sonst bewegt sich nichts. Es geht nicht nur um dein Leben, sondern ob es ein Leben ist.“ 3. Strophe – Auszug: „Can you see the light? Do you know the light? When it shines, are you one, that was blessed with life? Do you feel the time, or is it in your mind? Because my father came to give sight and heal the blind. Come on my people now, I know you’re feelin’ well. It’s the awakening the chosen will be spiritual. God bless the child in every one of us. It’s the coming of Christ and in God we trust. [...] Will you recognize him, when you stand in front of Christ? When he holds your hand, will you go with him? [...])“.

Liturgischer Gruß/Einführung

Loblied: Gott sei Ehre – T/M: Gregor Linßen (Refrain: „Gott sei Ehre. Gott sei Dank. Seid gewiss, wir sind in seiner Hand. Mh! Halleluja! [...]“ 2. Strophe – Auszug: „Gott gebe uns die Kraft, unsere Wege zu gehen, bis der Horizont sich weitet, und wir endlich verstehen, dass all unser Wissen nur Stückwerk bleibt: Die Wahrheit, die wir suchen, ist in Gott für alle Zeit.“

Gebet

Einführung in die Handlung und sechs wichtige Charaktere des Films „Wie im Himmel“

Einladung, sich gemäß der Markierung im eigenen Liedblatt mit einer der Figuren zu identifizieren

³ Zumindest in jüngster Zeit hat sich jedenfalls v. a. in einschlägigen Beiträgen zur liturgischen Bildung die Orientierung am Mystagogieverständnis der Alten Kirche wieder etabliert. Vgl. für die damit nur schlagwortartig benannte Entwicklung die kompakte Darstellung unter der Überschrift „Verhältnis des Begriffes ‚Mystagogie‘ zur liturgischen Bildung“ in: Richter (2005) 54–60. Vgl. auch die Beiträge im ganz dem Thema gewidmeten Liturgischen Jahrbuch (2006), die die entsprechende Jahrestagung des liturgiewissenschaftlichen „Nachwuchses“ dokumentieren und auch eine Fülle weiterer Literaturhinweise bieten. Wichtig ist auch der Sammelband Haunerland / Saberschinsky (2007). Dieser Trend dürfte seine Wurzeln zum einen darin haben, als meist am für die Liturgiekonstitution zentralen Begriff des Pascha-Mysteriums angesetzt wird. Zum anderen stimmen diese Versuche, ein zeitgemäßes Programm mystagogischer Erschließung der Liturgie vorzulegen, darin überein, dass im Hinblick auf die Liturgie die Ganzheitlichkeit und die Stimmigkeit liturgischer Symbolhandlungen maßgeblich ist, und deshalb die mystagogische Qualität der Liturgie selber gefördert werden muss. Die kognitive Dimension liturgischer Bildung soll dabei keineswegs vernachlässigt, aber in einen Gesamtrahmen eingebettet werden, der den Menschen als leib-seelische Einheit ernst nimmt – denn: Gottesdienst ist Glaubensvollzug und betrifft insofern alle Dimensionen menschlichen Daseins! Vgl. u. a. Haunerland (2007) bes. 22f.

Vorführung eines Zusammenschnitts zentraler Szenen, die die Phase von der Ankunft von Daniel im Dorf über seine Arbeit mit dem Chor bis hin zum ersten großen öffentlichen Konzert im Dorf umfassen – Dauer: knappe halbe Stunde

Kurzinterviews mit spontan ausgewählten Mitfeiernden über „ihre“ Figur

Lied aus dem Film: Gabriellas Song; Interpretation durch für den Gottesdienst zusammengestellte(n) Projektband/-chor

Aktion: Im Anschluss an Daniels Ziel, dass jeder Mensch den ihm ureigensten Ton finden und einbringen soll, werden alle eingeladen, auf ausgeteilten Noten zu notieren, was sie/ihn besonders ausmacht, was sie/er an sich für besondere Fähigkeiten schätzt o. ä. Diese Noten werden vorne auf einer vorbereiteten Wand mit Notenlinien fixiert, nachdem exemplarisch einige Beispiele vorgetragen worden sind.

Lied: Keinen Tag soll es geben – T: Uwe Seidel; M: Thomas Quast (3. Strophe: „Keinen Tag soll es geben, da du sagen musst: Niemand ist da, der mich mit Geist beseelt. Keinen Tag soll es geben, da du sagen musst: Niemand ist da, der mir das Leben schenkt. Und der Friede Gottes, der höher ist als unsre Vernunft, der halte unsren Verstand wach und unsre Hoffnung groß und stärke unsre Liebe.“)

Lesung: 1 Kor 12,4–11 – Der eine Geist und die vielen Gaben

Predigt

Fürbitten

Vaterunser

Segen

Dankesworte/Einladung zur Party

Schlusslied: Here we are – T: Johannes D. Kessler, Daniel A. Schmidt, Elke Josua, Eva Svihlik; M: Daniel A. Schmidt (Refrain: „Here we are together in difference, here we are together in peace. Here we are to praise the Lord united in faith.“ 1. Strophe – Auszug: „Gottes Geist hat uns Wege gezeigt, damit wir hier einander begegnen. [...]“ 3. Strophe – Auszug: „Gottes Sohn hat uns den Weg gezeigt, das wahre Leben zu finden. Wir sind gekommen, um ihn anzubeten und lebendige Zeugen zu sein. So lasst uns immer wieder neu auf seine Botschaft vertrauen! Die Hoffnung trägt unser Gesicht.“)

Auch ohne detaillierte Analyse bzw. Kritik einzelner Elemente des Gottesdienstes scheint mir offensichtlich zu sein, dass hier im Geflecht des biblischen und der übrigen gottesdienstlichen Texte sowie der übrigen Performance⁴ besonders *pneumatologische* und *ekklesiologische* Potentiale des Films „Wie im Himmel“ zum Tragen kommen: Gottes Geist will in jedem Menschen zur Entfaltung kommen und das Beste wecken, was in ihm an Lebensmöglichkeiten angelegt ist. Die Kirche ist berufen, diesem Geist Raum zu geben und ihn weiter zu schenken. Diese Weitergabe des Geistes soll Leben in Fülle wachsen lassen, Freude und Hoffnung aus dem Glauben. So heißt es auch im Predigttext unter direktem Bezug auf das verwendete Medium bzw. den Ort des Gottesdienstes:

„Gott kennt hunderte von Möglichkeiten, uns anzusprechen, das Herz des Menschen zu berühren. Wir wissen ja, ihm liegt am Menschen. Er möchte eine Geschichte, eine Liebesgeschichte mit uns beginnen. Und deshalb sendet er Signale auch ins Kino aus und hofft, dass wir sie hören und wahrnehmen, uns in Schwingung, in eine Resonanz bringen lassen. Sein schönstes und alles entscheidende Signal ist Jesus Christus selbst. Sein Leben, sein Wort, seine Hingabe für uns bis in den Tod. – Wenn Gott jemanden angesprochen hat, ihn berufen hat, dann lässt er ihn nicht allein. [...] Vielleicht haben Sie dies auch schon mal erfahren: Es braucht manchmal einen anderen, der mich zur Seite nimmt, besonders wenn ich mich verrannt habe und er mir sagt: Sieh das mal aus einer anderen Perspektive an. Sie das einmal z. B. mit den Augen deiner Freundin/deines Freundes. Erweitere deinen Blickwinkel. Sag nicht so schnell, nichts geht mehr. Damit wir die Weite des Evangeliums

⁴ Hier: im Sinn einer dramatischen Performance, in der die Teilnehmenden durch den Gebrauch diverser Medien das Ereignis intensiv mit den verschiedenen Sinnen erfahren. Handlung und Inszenierung treten besonders ins Blickfeld. Vgl. dazu z. B. Grimes (2006).

nicht aus dem Blick verlieren, ist es gut, dass es dieses Kino, Kirche gibt. Und dass wir in jeder Generation neu aus dem Evangelium heraus Kirche gestalten und leben. Alleine würden wir das Evangelium nicht kennen gelernt haben. [...] Ich bin dankbar, dass es die Kirche mit ihren Stärken und Schwächen gibt. Sie bietet uns das Evangelium an. Sie lässt uns in Freiheit die eigene Berufungsgeschichte leben. ER hat uns erwählt. Wir sind nicht allein.“⁵

Ich komme auf die Metapher von der Kirche als Kino, in dem der Film Gott gezeigt wird, am Ende nochmals zurück. Zunächst aber zu einer zweiten Variante des Einsatzes von „Wie im Himmel“ im Bereich liturgischer Bildung:

(2) *Der Film im Rahmen einer Bildungsveranstaltung im engeren Sinne*: Sowohl im Zusammenhang der Erwachsenenbildung als auch im Hochschulkontext habe ich selber den Film unter einem eher christologischen bzw. liturgietheologischen Blickwinkel verwendet. Je nach Lerngruppe wurde dabei mehr oder weniger ausführlich erarbeitet bzw. daran erinnert, dass „Paschamysterium“ als Schlüsselkategorie der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils zu gelten hat, und was damit genauer gemeint ist. Vor diesem Hintergrund wurden dann Schlüsselszenen des Films gezeigt und gemeinsam interpretiert.

Im Zentrum standen die Nr. 5 und 6 aus dem grundlegenden Teil des Konzilstextes. Diese beiden zentralen Abschnitte bündeln wie in einem Brennglas wesentliche Aussagen zum Verständnis der Liturgie, wie es für die nachvatikanische Liturgiereform grundlegend ist: Die Begegnung von Gott und Menschen, seine Heilswendung auf der einen und die Verherrlichung Gottes auf der anderen Seite kommen zur Erfüllung im *Paschamysterium*, das typologisch bereits im Alten Bund im Voraus dargestellt ist. „Paschamysterium“ definiert die Liturgiekonstitution dann als „[...] sein [also: Christi; S. W.] seliges Leiden, seine Auferstehung von den Toten und seine glorreiche Himmelfahrt. In diesem Mysterium ‚hat er durch sein Sterben unseren Tod vernichtet und durch sein Auferstehen das Leben neu geschaffen‘. Denn aus der Seite des am Kreuz entschlafenen Christus ist das wunderbare Geheimnis der ganzen Kirche hervorgegangen“ (SC 5). Kirche feiert insofern den Gottesdienst nicht aus eigener Kraft, sondern in der Kraft des Hl. Geistes (SC 6). In der Kraft des Geistes werden die Menschen im jeweiligen Heute bis zur Wiederkunft Christi in das Paschamysterium mit hinein genommen. Was mit der Herabkunft des Geistes beim Gründungsfest der Kirche an Pfingsten begonnen hat, setzt sich in der Gemeinschaft der Getauften fort: „So werden die Menschen durch die Taufe in das Pascha-Mysterium Christi eingefügt. [...] Deswegen wurden am Pfingstfest, an dem die Kirche in der Welt offenbar wurde, ‚diejenigen getauft, die das Wort‘ des Petrus ‚annahmen‘. Und ‚sie verharrten in der Lehre der Apostel, in der Gemeinschaft des Brotbrechens, im Gebet ... sie lobten Gott und fanden Gnade bei allem Volk‘ (Apg 2,41–47)“ (SC Nr. 6).

Soweit einige wenige Bemerkungen zu SC Nr. 5 und 6. Sie reichen aus, um den oben skizzierten Plot von „Wie im Himmel“ damit in Korrelation zu bringen. Erinnert sei nur an die Entwicklung der Beziehungen zwischen dem Dirigenten Daniel und der Dorfgemeinschaft bzw. speziell den Mitgliedern des Kirchenchors: Fraglos geht es in diesen Beziehungen vor allem um die Frage, wie das Leben eines Menschen heil werden kann angesichts der so zahlreichen Bedrohungen durch Krankheit, Behinderung, Gewalt, Lieblosigkeiten etc. Daniel versucht sowohl seine eigene Mitte zu finden als auch den anderen dazu zu verhelfen, ihren ureigensten Ton, die Melodie ihres Lebens freizulegen und immer voller zum Klingen zu bringen. Diese Handlungsweise machen sich die Chormitglieder zune-

⁵ Das Manuskript der Predigt hat dankenswerter Weise Herr Generalvikar Prälat Theo Paul, Osnabrück, zur Verfügung gestellt.

mend zu eigen, bis dahin, dass sie in der Schlusssequenz – man vergleiche dies mit der Schilderung des Pfingstereignisses in Apg 2! – selber den Mut finden, in der Öffentlichkeit vieler anderer Chöre aus aller Welt ohne Daniel eine alle anderen ansprechende und zum einstimmen anregende Harmonie aus praktisch unzählbar vielen Tönen zustande bringen. Das alles, während ihr Dirigent nur noch über die Belüftungsanlage als Hörender präsent ist und verblutet. Das lässt sich mit der Eingangssequenz – dem wogenden Kornährenfeld und dem dort eingewebten Motiv gewaltsam vergossenen Blutes – sowie während des Films zwei Mal eingebrachten Szenen von Festen zusammenschauen. Dann scheinen Verbindungen zur liturgischen Feier, in der Christus über seinen Tod am Kreuz, seine Auferweckung und Erhöhung hinaus unter den Seinen in der Kraft seines Geistes in der Verkündigung des Evangeliums und in den Zeichen von Brot gegenwärtig ist, durchaus nicht zu weit hergeholt.

Darf man in dieser Weise ein Kulturprodukt, das seinem eigenen Selbstverständnis nach autonom ist, für die theologische Bildung bzw. Rezension heranziehen? Tatsächlich ist hinsichtlich der Begegnung von Theologie und Film prinzipiell die Warnung vor einem „theologischen Imperialismus“ ernst zunehmen, die etwa Reinhold Zwick bezüglich der christologisch orientierten Beschäftigung mit Filmen ausspricht.⁶ Zugleich beschreibt Zwick aber treffend die Chancen, die sich für die Theologie aus der Auseinandersetzung mit dem Kino als Raum einer „Christologie von außen“⁷ ergeben. Die damit zusammenhängenden Fragen müssten weitergehender diskutiert werden, als dies hier möglich ist.⁸ Jedenfalls scheint ein wichtiges Kriterium für die theologische Rezeption eines Filmes zu sein, dass er explizit zu einer entsprechenden Auseinandersetzung auffordert oder wenigstens deutliche Ansätze für eine solche Herangehensweise bietet. Für unser Beispiel gesagt: „Wie im Himmel“ gehört sicherlich nicht zur Gattung des Jesusfilms im engeren Sinne. Doch im Interview, das im offiziellen Presseheft zum Film enthalten ist, heben sowohl der Regisseur Kay Pollak (KP) als auch Michael Nyqvist (MN) und Frida Hallgren (FH), die beiden Hauptdarsteller, dessen religiöse Konnotationen hervor. Nyquist etwa spricht davon, dass es hier nicht einfach – wie ansonsten für schwedische Filme typisch – um vage naturreligiöse Andeutungen gehe. Vielmehr handle es sich „beinahe“ um einen katholischen Film. Im selben Statement werden messianische Anklänge erwähnt, wobei die Äußerungen zwischen dem Hinweis auf mögliche Selbstbefreiung und Verwiesenheit auf eine Befreiung von außen schwanken:

„Man kann ihn [den Film] interpretieren, wie man will.“ Der Regisseur konkretisiert noch weiter in soteriologischer Richtung: „In meiner Generation hat man gesagt: ‚Ich bin ein armer, sündiger Mensch, geboren in Sünde.‘ So habe ich aus mir einen Menschen gemacht, der sich immer schuldig fühlen wird. Ich kann mich nicht gut, wunderbar, reich, einzigartig usw. fühlen (breitet weit die Arme aus), sondern ich werde klein gehalten. Wenn ich ständig mit Schuldgefühlen rumlaufe, bin ich nicht in der Lage, mich selbst zu lieben. Ich kann mich selbst nicht lieben. Kann ich mich selbst nicht lieben, kann ich auch niemand anders lieben. Das ist ganz einfach. Man sollte kein Haus betreten, in dem einem erzählt wird, man sei schlecht. Man sollte in ein Haus gehen, in dem einem gesagt wird: ‚Du bist wunderbar.‘“⁹

Solche und ähnliche Hinweise deuten darauf hin, dass die beschriebenen Interpretationen zumindest nicht vollkommen inkompatibel mit dem Film sind. Anders gesagt: Der Film

⁶ Zwick (1998) 325f.

⁷ Vgl. Pfeiffer (1983).

⁸ Vgl. z. B. die grundlegende Habilitationsschrift Zwick (1997), wo u. a. eine konzise Unterscheidung von verschiedenen Genre-Formen der Jesusfilme vorgenommen wird (vgl. ebd. 36–83).

⁹ Die Passagen aus dem Interview sind hier zitiert nach dem Text des Presseheftes im Internet, dort S. 17 [27. 9. 2009]: <http://www.wie-im-himmel-derfilm.de/Presseheft.pdf>.

lässt sich, ohne seinen Inhalt und seine Aussageabsichten zu pressen, im Rahmen liturgischer Bildung mit gottesdienstlichen Texten bzw. einer entsprechenden Performance verbinden.

Damit bin ich bei einem zweiten und vielleicht entscheidenden Punkt, der im zitierten Text von Reinhold Zwick bereits mit dem Stichwort „Intertextualität“ angesprochen wurde. Folgt man der bisher verfolgten Linie, hat „Wie im Himmel“ unzweifelhaft religiöse Konnotationen, die sich aber sicherlich in verschiedene Richtungen auslegen lassen.¹⁰ Die skizzierte theologische Interpretation ergibt sich nicht quasi automatisch, denn „Wie im Himmel“ ist nicht in einem emphatischen Sinne ein expliziter Beitrag zu einer Christologie, Ekklesiologie oder Pneumatologie von außen. Jedoch kann (!) der Film entsprechende Potentiale im Zusammenspiel mit liturgischen/liturgietheologischen Texten bzw. Performances entfalten. Dadurch treten, um nochmals Zwick zu zitieren, bestimmte Elemente der „polyphonen, synästhetischen Struktur eines seinerseits wieder in ein komplexes Netz kultureller, gesellschaftlicher und ökonomischer Zusammenhänge eingebundenen Kunstwerks“ besonders hervor.

Die Theologie insgesamt und speziell die Liturgietheologie lernen in jüngerer Zeit (angeleitet nicht zuletzt durch die Bibelsexegese und hierbei besonders deren *canonical approach* sowie neuerdings immer stärker durch die Auseinandersetzung mit den modernen Ritual Studies) zunehmend, das für eine heute angemessene Hermeneutik unverzichtbare Moment der Intertextualität in die eigene Theoriebildung zu integrieren.¹¹ Eine Theologie, die sich kontextuell sensibel halten will, darf hierbei ein Populärmedium wie den Film auf keinen Fall aussparen, zumal theologische Studien der letzten Jahre das Kino ausdrücklich als „Sinnmaschine“ identifiziert und kritisch gewürdigt haben.¹² Konkreter gesagt: Auch liturgische Bildungsarbeit, die – innerhalb oder außerhalb gottesdienstlicher Vollzüge – Menschen mit liturgischer Ästhetik vertraut machen will, kann und sollte sich durchaus offensiv mit religiösen Potentialen populärer Medien auseinandersetzen, ohne dabei allerdings unkritisch oder allzu blauäugig zu agieren. Letzteres gilt zum einen deshalb, weil es zwar in unserem gesellschaftlichen Kontext ohne Zweifel die Präsenz des Religiösen u. a. im Kinofilm gibt. Eine einschlägige Umfrage belegt aber, dass der bei Weitem größte Teil der deutschen Kinobesucher/-innen, die ohnehin innerhalb der Gesamtbevölkerung nur eine Minderheit darstellen, von einem Film gerade nicht erwarten, dass er spirituell sein oder sich mit moralischen bzw. philosophischen Fragen abgeben soll; Aspekte, die eindeutig religiös konnotiert sind, werden also von den Befragten im Blick auf das Kino eindeutig auf die

¹⁰ Vgl. die oben schon erwähnte Kritik von Foerster, der im Film sogar eine „Metareligion“ mit faschistischen Erlösungsstrategien entdecken will (vgl. auch oben Anm. 2): „Daréus’ Sangesgemeinde erscheint nur allzu oft als eine fanatisierte, bekehrungswütige Sekte und das Schlussbild der nun länderübergreifenden Ekstase erscheint nicht etwa als Dämmerung des Paradieses auf Erden[,] sondern erweckt eher Assoziationen zu Massenveranstaltungen im Dritten Reich oder in anderen Diktaturen. Auch auf Reichsparteitagen wurde lauthals gesungen. Erlösung gefunden hat dadurch jedoch niemand.“ Dazu sei nur knapp angemerkt: Diktatoren zeigen zumindest in der Regel nach außen hin gerade keine Schwächen oder verbluten gar auf einer Toilette wie der Dirigent im Film.

¹¹ Vgl. dazu die Hinweise in Gerhards/Kranemann (2006) 164–166 (Literatur!) und zur kritisch-konstruktiven Rezeption der Ritual Studies auch in der deutschsprachigen Liturgiewissenschaft jetzt v. a. den Sammelband Kranemann/Post (2009).

¹² Vgl. u. a. Herrmann (2001), dazu auch die kritische Rezension von Andreas Mertin, erschienen als Internetpublikation im Magazin für Theologie und Ästhetik 14/2001 [27.9.2009]: <http://www.theomag.de/14/am35.htm>.

unteren Ränge verwiesen.¹³ Von hier her rechtfertigt sich nochmals die gezielte Auswahl von *Populärfilmen* zumindest für die liturgische Breitenbildung.

Zum anderen ist seitens der Theologie ein kritischer Umgang mit der angesprochenen Präsenz des Religiösen in den Medien angezeigt, weil es sich hierbei gerade nicht um tradierte Gedächtnisformen institutionalisierter Religion handelt. Im pluralistischen Umfeld bestehen eben weithin lediglich die ästhetischen und therapeutischen Nebenwirkungen des Religiösen fort, während die primären Geltungsansprüche für eine transzendenzorientierte Lebensführung des Menschen zurücktreten bzw. gänzlich entfallen. Dazu schreibt Hans-Joachim Höhn:

„Vom Christentum wird man trotz aller Bemühungen, seine religiös aufgeschlossenen, aber distanzierten Zeitgenossen dort abzuholen, wo sie stehen, kaum erwarten können, das Interesse am ‚unbestimmten Besonderen‘ derart aufzugreifen, dass es auf vage Transendenzerwartungen und diffuse Heilshoffnungen wiederum ‚unbestimmt‘ reagiert. Es darf sich nicht damit begnügen, im Interesse am ‚unbestimmten Besonderen‘ bereits den Glauben an den ‚unbekannten Gott‘ zu wähen (vgl. Apg 17,23). Denn es kann sein, dass die Anhänger des unbestimmten Besonderen in diesem Besonderen letztlich nur das Echo ihrer eigenen Wünsche und Ängste hören – und sich am Ende immer nur selbst begegnen [...] Religion als Mittel zur Selbstberuhigung? Für Christen bleibt Glaube unlösbar vom Moment der Unruhe, deren Ziel nicht der Mensch ist.“¹⁴

Vor diesem Hintergrund bietet sich deshalb für eine zeitgemäße liturgische Bildung eine offensive und kreative Auseinandersetzung mit dem Populärmediums des Films durchaus an, insofern sie *kritisch-konstruktiv* angelegt ist. Dies kann – wie in einem einschlägigen Forschungsprojekt des liturgiewissenschaftlichen Seminars der Wiener Universität – z. B. durch die Analyse ausdrücklich religiöser Rituale im Film geschehen.¹⁵ Einen anderen Weg bietet der Einsatz dazu geeigneten Filmmaterials innerhalb von Gottesdiensten oder bei Veranstaltungen zur liturgischen Bildung, wie dies mittlerweile z. B. in so genannten Film-exerzitien erfolgt¹⁶ bzw. in bekannten Arbeitshilfen angeregt wird¹⁷. Damit sind – wie ich

¹³ Vgl. die im Internet zugängliche Studie der Filmförderungsanstalt mit dem Erhebungszeitraum November 2000 [29. 9. 2009]: Neckermann / Blothner (2001) – http://www.ffa.de/Publikationen/kinobesucherpotential_2010.pdf. – Die Studie belegt das Segment der so genannten „Spaßsucher“ als Stammpublikum des Kinos und die „Freizeitgenießer“ als erweitertes Zielpublikum im Kino, die vor allem Entspannung oder Beruhigung suchen und dementsprechend keine Kunst oder Bildung erwarten. Sie wollen „spannende, aufregende und witzige Filme sehen und dabei gerne auch die Grenzen des Normalen überschreiten“ (S. 33). Sinnfragen oder religiöse Fragen sind für diese Gruppen nur sekundär oder tertiär relevant (vgl. zu diesen Feststellungen in der Studie v. a. das Schaubild S. 18). Die übrigen Gruppierungen hingegen führen die Auseinandersetzung über weltanschauliche bzw. speziell religiöse Fragen in der Regel nicht über den Kinofilm als Leitmedium.

¹⁴ Höhn (2007) 51.52f.

¹⁵ Vgl. die kurze Darstellung des Internationalen, interdisziplinären und interreligiösen Forschungsprojektes „Religiöse Rituale im Film. Liturgiewissenschaftliche, religionssoziologische, filmwissenschaftliche und medienethische Zugänge“ [28. 9. 2009]: <http://www.univie.ac.at/ktf/content/site/lt/forschung/schwerpunkte/article/2796.html> – Dort findet sich auch eine Liste empfehlenswerter Filme zum Download, die allerdings derzeit – im September 2009 – (nach Auskunft des Instituts aus technischen Gründen) nicht abrufbar ist.

¹⁶ Dazu findet sich im Internet z. B. ein Text des Filmbeauftragten des Katholischen Mediendienstes der Schweiz Charles Martig, der wie folgt eingeleitet wird: „Die kirchliche Bildungsarbeit steht vor einer grossen [sic!] Herausforderung. Liturgie und Gebet orientieren sich nach wie vor an traditionellen Formen der religiösen Praxis. Die neuen Sehgewohnheiten aus Fernsehen, Kino und Computeranimation bleiben in der Liturgie draussen [sic!] vor der Kirchentür. Die Vermittlung von meditativem Gebet und Kinoerlebnis ist jedoch für Christen und Christinnen in der Mediengesellschaft von grosser [sic!] Bedeutung. In der Bildungsarbeit mit Filmen werden deshalb neue Formen entwickelt: ‚Kinoexerzitien‘ und ‚Kinomeditation‘ verbinden die liturgische Praxis mit

an anderer Stelle ausführlicher dargestellt habe¹⁸ – Perspektiven angedeutet, die eine klassisch-mystagogisch angelegte liturgische Bildung vernetzen mit dem Anliegen der Mystagogie im Sinne Karl Rahners. Diese Mystagogie traut den Menschen zu, mit ihren ureigensten Erfahrungen in ihrer individuellen Lebenswelt dem Geheimnis Gottes auf die Spur zu kommen. In diesem Sinne sollen durch die mystagogischen Bemühungen die Mysten selber dazu befähigt werden, Mystagogen ihres Lebens zu werden: „Um [...] den Mut eines unmittelbaren Verhältnisses zum unsagbaren Gott zu haben, und auch den Mut, dessen schweigende Selbstmitteilung als das wahre Geheimnis des eigenen Daseins anzunehmen, dazu bedarf es [...] mehr als einer rationalen Stellungnahme zur theoretischen Gottesfrage und einer bloß doktrinären Entgegennahme der christlichen Lehre. Es bedarf einer Mystagogie in die religiöse Erfahrung [...], einer *Mystagogie*, die so vermittelt werden muss, dass einer sein eigener Mystagoge werden kann.“¹⁹ So verstandene mystagogische Bildung kann Gott, Kino und Kirche in einen glaubensproduktiven Zusammenhang stellen, wie dies Hape Kerkeling in seinem Buch „Ich bin dann mal weg“ beschreibt:

„Gott ist für mich so eine Art hervorragender Film wie ‚Gandhi‘, mehrfach preisgekrönt und großartig. Die Kirche ist ein Dorfkino, in dem das Meisterwerk gezeigt wird. Die Projektionsfläche für Gott. Die Leinwand hängt leider schief, ist verknittert, vergilbt und hat Löcher. Die Lautsprecher knistern, manchmal fallen sie ganz aus oder man muss sich irgendwelche nervigen Durchsagen während der Vorführung anhören, wie etwa: ‚Der Fahrer mit dem amtlichen Kennzeichen Remscheid SG 345 soll bitte seinen Wagen umsetzen.‘ Man sitzt auf unbequemen, quietschenden Holzsitzen und es wurde nicht mal sauber gemacht. Da sitzt einer vor einem und nimmt einem die Sicht, hier und da wird gequatscht und man bekommt ganze Handlungsstränge gar nicht mehr mit. Kein Vergnügen wahrscheinlich, sich einen Kassenknüller wie ‚Gandhi‘ unter solchen Umständen ansehen zu müssen. Viele werden rausgehen und sagen: Ein schlechter Film. Wer aber genau hinsieht, erahnt, dass es sich doch um ein einzigartiges Meisterwerk handelt. Die Vorführung ist mies, doch ändert sie nichts an der Größe des Films. Leinwand und Lautsprecher geben nur das wieder, wozu sie in der Lage sind. Das ist menschlich. Gott ist der Film und die Kirche ist das Kino, in dem der Film läuft. Ich hoffe, wir können uns den Film irgendwann in bester 3-D- und Stereo-Qualität unverfälscht und mal in voller Länge angucken! Und vielleicht spielen wir dann ja sogar mit!“²⁰

Literatur

- Ebner, Martin, 2007: *Jesus von Nazareth. Was wir von ihm wissen können*. Stuttgart: kbw Bibelwerk. [Erstveröffentlichung als: *Jesus von Nazaret in seiner Zeit. Sozialgeschichtliche Zugänge*. Stuttgart: Verl. Kath. Bibelwerk (Stuttgarter Bibelstudien 196)].
- Gerhards, Albert / Benedikt Kranemann, 2006: *Einführung in die Liturgiewissenschaft*. Darmstadt: Wiss. Buchges.

neuen Wahrnehmungsweisen.“ – Im Internet [28. 9. 2009]: http://www.kath.ch/film/film_exerziten/exerzitie2.htm – Vgl. auch das Veranstaltungsformat Kinolmpulse des AtriumKirche [sic!] in Bremen unter <http://www.atriumkirche.de/kinoimpulse.html> sowie die Verwendung des Kurzfilms „Der Herr im Haus“ innerhalb eines Gottesdienstes beim letzten Katholikentag in Osnabrück, der geschildert wird in Winter (2009a).

¹⁷ Vgl. z. B. den Vorschlag von Christoph Freiling, einen Ausschnitt aus dem Film „Babettes Fest“ einzusetzen: Liturgische Institute Deutschlands, Österreichs u. der Schweiz (2007) 57.60f.

¹⁸ Vgl. dazu Winter (2009b). Ferner auch: Kranemann (2008).

¹⁹ Rahner (1966) 21f.

²⁰ Kerkeling (2006) 186f.

- Grimes, Ronald L., 2006: Performance. In: Jens Kreinath / Jan Snoek / Michael Stausberg (Hrsg.), *Theorizing Rituals. Issues. Topics. Approaches. Concepts*. Leiden / Boston: Brill (Studies in the History of Religions 114,1) 379–394.
- Haunerland, Winfried, 2007: Liturgische Bildung und Mystagogie. Von Notwendigem und Vermisstem. In: Winfried Haunerland / Alexander Saberschinsky (Hrsg.), *Liturgie und Mystagogie*. Trier: Deutsches Liturgisches Institut, 12–31.
- Haunerland, Winfried / Alexander Saberschinsky, 2007: *Liturgie und Mystagogie*. Trier: Deutsches Liturgisches Institut.
- Herrmann, Jörg, 2001: *Sinnmaschine Kino. Sinndeutung und Religion im populären Film*. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus (Praktische Theologie und Kultur 4).
- Höhn, Hans-Joachim, 2007: *Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel*. Paderborn: Schöningh.
- Kerkeling, Hans-Peter, 2006: *Ich bin dann mal weg. Meine Reise auf dem Jakobsweg*. 28. Aufl. München: Malik.
- Kranemann, Benedikt, 2008: Religiöse Bildung durch Rituale? In: Bertelsmann Stiftung (Hrsg.), *Religion und Bildung. Orte, Medien und Experten religiöser Bildung*. Gütersloh: Verl. Bertelsmann Stiftung, 127–138.
- Kranemann, Benedikt / Paul Post (Hrsg.), 2009: *Die modernen ‚Ritual Studies‘ als Herausforderung für die Liturgiewissenschaft – Modern Ritual Studies as a Challenge für Liturgical Studies*. Leuven [u. a.]: Peeters (Liturgia Condenda 20).
- Liturgische Institute Deutschlands, Österreichs und der Schweiz (Hrsg.), 2007: *Leben deuten – Glauben feiern. Sechs Module für die liturgische Bildungsarbeit*. Trier: Deutsches Liturgisches Institut.
- Liturgisches Jahrbuch, 2006: *Mystagogie – geistliche Erschließung des Gottesdienstes* [Themenheft] 56, 81–139.
- Neckermann, Gerhard / Dirk Blothner, 2001: *Das Kinobesucherpotential 2010 nach soziodemographischen und psychologischen Merkmalen*. Berlin.
- Pfeiffer, Helmut, 1983: Christologie von außen? Nichtkirchliche Zugänge zu Jesus Christus. In: *Theologie der Gegenwart* 26, 188–198.
- Rahner, Karl, 1966: Frömmigkeit früher und heute. In: ders., *Zur Theologie des geistlichen Lebens*. Zürich [u. a.]: Benziger (Schriften zur Theologie 7) 11–31.
- Richter, Olaf, 2005: *Anamnesis – Mimesis – Epiklesis. Der Gottesdienst als Ort religiöser Bildung*. Leipzig: Evang. Verl.-Anst. (Arbeiten zur Praktischen Theologie 28).
- Winter, Stephan, 2009a: „... für Menschen, die sich von der Kirche enttäuscht fühlen“. Ein Gottesdienst auf dem Katholikentag 2008. In: *Gottesdienst* 43, H. 13, 104f.
- Winter, Stephan, 2009b: Logos vor Ethos?! Mystagogie als diakonisches Projekt. In: Martin Stuflesser / Stephan Winter (Hrsg.), *„Ahme nach, was du vollziehst ...“. Positionsbestimmungen zum Verhältnis von Liturgie und Ethik*. Regensburg: Pustet (Studien zur Pastoralliturgie 22) 169–214.
- Zwick, Reinhold, 1997: *Evangelienrezeption im Jesusfilm. Ein Beitrag zur internationalen Wirkungsgeschichte des Neuen Testaments*. Würzburg: Echter (Studien zu Theologie und Praxis der Seelsorge 25).
- Zwick, Reinhold, 1998: Das Kino als christologisches Laboratorium. In: Klaus Müller (Hrsg.), *Fundamentaltheologie. Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen*. In konzeptioneller Zusammenarbeit mit Gerhard Larcher. Regensburg: Pustet, 323–345.

Gunda Brüske, Freiburg/Schweiz

Liturgische Bildung im Internet

Der Beitrag spricht sich dafür aus, das Internet als einen neuen Ort liturgischer Bildung ernst zu nehmen. Damit Bildung in diesem Medium gelingen kann, müssen die Anforderungen an online-Kommunikation erkannt und mit den Zielen liturgischer Bildung korreliert werden. Eine kleine Stichprobe zeigt die derzeit starke Dominanz von „wikipedia“ sowie einige Schwierigkeiten der Kommunikation liturgischer Inhalte im Netz. Die Kriterien liturgischer Bildung im Internet aufgreifend wird im letzten Abschnitt das Liturgie-Portal (www.liturgie.ch) als ein eigenständiger, zeitgemäßer Bildungsort vorgestellt.

Die Bildungsstopographie wird seit einigen Jahren durch einen Nicht-Ort bereichert oder, je nach Standpunkt, bedrängt: das Internet. Nichts kann darüber hinwegtäuschen, dass vor allem jüngere Menschen, wohl mehr Männer als Frauen, wohl eher Personen mit höherem Bildungsvoraussetzungen und dementsprechend höherem Einkommensniveau das Internet zum Wissenserwerb aktiv nutzen. Diese Gruppen sind für die Kirchen schwieriger zu erreichen als etwa Personen von 50 Jahren aufwärts von mittlerem oder geringem Bildungsgrad. Zugegeben, das ist eine Überzeichnung, aber sie fokussiert ein Problem, das sich im Hinblick auf die Frage nach liturgischer Bildung im Internet tatsächlich stellt: Diejenigen, die noch durch die kirchliche Kommunikation erreicht werden, bedienen sich eher weniger des Internets (kirchliche Mitarbeiter hier einmal ausgenommen), wenn sie mehr über die Liturgie erfahren möchten. Jene, die mit dem Internet aktiv umgehen, möchten womöglich nichts über die Liturgie wissen, weil sich das gottesdienstliche Leben der Kirche weit jenseits ihrer Lebenswelt abspielt. Einmal vorausgesetzt, diese Skizzierung trifft halbwegs zu, stellt sich die Frage, wie darauf zu reagieren wäre, wenn es um liturgische Bildung im Internet geht. Ein mittlerer Weg zwischen den skizzierten Polen wäre, engagierte Laien und Profis online mit Material zur liturgischen Bildung zu versorgen, das auf vielfältige Weise die bisherigen kirchlichen Kommunikationskanäle ad extra öffnen kann, weil es allen zugänglich ist. Es könnte eine pastoralliturgische Option sein, dass kirchliche Mitarbeiter bei einem Brautgespräch, vor der Kindertaufe etc. einen Hinweis auf Webseiten geben, auf denen sich Menschen der jüngeren Generation durchklicken können. Das aber setzt voraus, dass es solche Webseiten gibt, dass sie attraktiv und user-freundlich angelegt sind, leicht gefunden werden können und eine allgemein verständliche Sprache verwenden.

Liturgische Bildung und Online-Kommunikation

Vor die Frage nach Beispielen für liturgische Bildung im Internet möchte ich deshalb einige Infos stellen, was für eine attraktive und user-freundliche Seite zu berücksichtigen ist. Ich beziehe mich dafür auf das Handbuch der jungen Schweizer Psychologin, Kursleiterin und Beraterin in Internet-/Kommunikationsagenturen, Annette Kielholz (2008); (Seitenzahlen in Klammern beziehen sich in diesem Abschnitt auf diese Publikation). Ich greife einige wenige Punkte im Hinblick auf liturgische Bildung im Internet heraus.

1. „Grundsätzlich lässt sich sagen, dass die *Inhalte* das wichtigste Kriterium für die Nutzungshäufigkeit darstellen. *Ohne attraktive und unverwechselbare Inhalte, die einem Online-Angebot eine individuelle und persönliche Note geben, ist auch eine technisch noch so*

aufwändig gestaltete, mit allen technischen Schikanen ausgestattete Website nicht nachhaltig von Interesse“ (142, Hervorhebung im Original).

Diese Aussage enthält eine gute Botschaft, insofern liturgische Bildung immer und notwendig Inhalte in den Mittelpunkt stellen wird. Das Kriterium der Unverwechselbarkeit würde ich dahingehend verstehen, dass hier der Gottesdienst der Kirche erschlossen wird und nicht irgendein Ritual. Die Unverwechselbarkeit und Attraktivität des Inhalts „Gottesdienst der Kirche“ könnte dabei über eine individuelle, persönliche Note erreicht werden: keine lexikonartige Darstellung, sondern persönlicher Stil, spürbare innere Beteiligung, ansprechende Zitate und Bilder. Das Vorbild für liturgische Bildung im Internet wäre demnach nicht die Wikipedia oder eines der einschlägigen, gedruckten liturgischen Nachschlagewerke.

2. „Die Inhalte der Site müssen verlässlich und aktuell sein und der Realität entsprechen. Dazu gehören korrekte und umfassende [...] *Informationen und Hintergrundinfos*. [...] Für den Aufbau von Vertrauen erweist es sich zudem als sehr hilfreich, auf einer Site die *Personen* anzuzeigen, die hinter dem Angebot stehen“ (146).

Dieser Punkt sollte eigentlich selbstverständlich sein. Tatsächlich gibt es kirchliche Webseiten, die bewusst verschweigen, wer die Seite trägt. Aber auch seriöse Seiten enthalten oft namentlich nicht gekennzeichnete Artikel. Manchmal hilft das Impressum weiter. Bei Seiten mit umfangreichem Inhalt wäre es im Sinne von Vertrauensbildung jedoch hilfreicher, wenn Autoren der Artikel und Institution genügend differenziert und vor allem für den nicht kirchlich beheimateten User verständlich vorgestellt werden.

Im Hinblick auf korrekte und umfassende Informationen und Hintergrundinformationen bilden kirchliche Webseiten das ganze Spektrum ab, das sich auch sonst in der Kirche findet, wobei dem nicht kirchlich beheimateten User nicht immer sofort ersichtlich wird, welche kirchliche Gruppierung auf einer Website ihre spezifische Sicht der Dinge zur Darstellung bringt. Was bunt und nachdrücklich im Internet präsentiert wird, sagt noch nichts über die Verlässlichkeit der Informationen, was gelegentlich übersehen wird.

3. „Es ist gut, [...] Inhalte in unterschiedlichen Präsentationsformen anzubieten. *Text wird nach Möglichkeit durch Bilder, Videos, Ton und interaktive Elemente ergänzt, um sicherzustellen, dass jeder User die Infos gemäss seiner individuellen Präferenzen erhält*. [...] Die Bandbreite an Präsentationsformen ist abhängig vom verfügbaren Budget, von den Präferenzen der Zielgruppen und von der Kommunikationsaufgabe“ (152, Hervorhebung im Original).

Die Aussage gilt selbstverständlich auch für liturgische Bildung im Internet. Dennoch: Bilder, die der Kommunikationsaufgabe Liturgie entsprechen, sind nicht immer einfach zu finden. Noch mehr gilt das für Videos oder akustische Medien, obwohl Handlungssequenzen der Liturgie oder Gesangselemente dadurch am einfachsten und sogar mit Vorbildfunktion erschlossen werden könnten.

Da Interaktivität ein Kernmerkmal der Online-Kommunikation darstellt, würde ein Angebot zum Dialog mit dem User auch zur erfolgreichen Liturgie-erschließenden Kommunikation gehören. Außerdem erfordern Bildungsvorgänge dialogische Lernwege. Doch Online-Foren zur Liturgie müssten intensiv moderiert werden und sind damit ausgesprochen zeitintensiv.

Die Seitenlänge und Textmenge haben Kielholz zufolge dagegen keinen Einfluss darauf, ob eine Seite angeschaut und gelesen wird, solange diese Texte gut strukturiert werden und sich in der Breite nicht bis zum Bildschirmrand erstrecken.

Kriterien für liturgische Bildung im Internet

Die Kriterien ergeben sich einerseits aus den Vorgegebenheiten des Mediums Internet, beziehen sich also auf die Online-Kommunikation. Es geht also um die Kommunikation starker, attraktiver, unverwechselbarer Inhalte auf eine durchaus persönlich-individuelle, aber immer verlässliche und durchsichtige Weise mit möglichst unterschiedlichen, an der Kommunikationsaufgabe ausgerichteten Präsentationsformen. Andererseits ergeben sich Kriterien aus der Aufgabe, zur Liturgie der Kirche hinzuführen, sie tiefer zu erschließen oder Verständnisbarrieren abzubauen. Die Bildungsaufgabe reicht meines Erachtens von Informationsvermittlung über Orientierung in liturgischen Handlungsabläufen (z. B. über den Aufbau einer Feier), Verstehen des liturgischen Sprachspiels und aktives Vollziehen desselben, Erfassen und Erfahren der Bedeutung von rituell-liturgischen Vollzügen für menschliches Leben und der Fähigkeit zu innerem geistlichem Mitvollziehen von verschiedenen Gottesdienstformen.

Den unterschiedlichen Bildungsebenen könnte man im Internet durch unterschiedliche Präsentationsformen oder durch unterschiedliche textliche oder bildliche Zugangswege entsprechen. Wie stellt sich liturgische Bildung im Internet nun aber gemessen an diesen Kriterien tatsächlich dar? Die Frage kann auf Grund der dauernden Veränderungen des Mediums nur eine Momentaufnahme sein. Auch da ist nur eine punktuelle Untersuchung möglich, will man nicht in den Weiten des World Wide Web verloren gehen. Ich antworte zunächst mit einer Stichprobe, dann mit einer Darstellung des Konzept des Liturgie-Portals auf www.liturgie.ch.

Stichprobe: Liturgische Begriffe googeln

Am 12. Juli 2009 habe ich drei liturgische Begriffe bei google.de, google.at und google.ch eingegeben und jeweils nur die ersten zehn Treffer im Hinblick darauf überprüft, wie hier Liturgie im Internet erschlossen wird, ob oder wie also liturgische Bildungsprozesse ablaufen können. Die drei Begriffe habe ich aus den großen Themenblöcken Messe, Kirchenjahr, liturgische Zeichen gewählt, nämlich: „Geheimnis des Glaubens“, „Darstellung des Herrn“ und „liturgische Farben“. Diese Begriffe sind relativ spezifisch, also nicht so allgemein wie „Messe“, „Eucharistie“, „Weihnachten“ oder „knien“. Das schien mir notwendig, um überhaupt eine hinreichend große Trefferquote an kirchlichen und nicht nur kommerziellen („Messe“ ist eben auch die Hannover-Messe etc.) oder anderen Seiten zu treffen („knien“ in Wörterbüchern, auf medizinischen Seiten etc.).

Bei allen drei Begriffen auf allen drei Länderzugängen von Google stand die Wikipedia an erster Stelle. Die jeweiligen Artikel waren gut, teilweise sogar ausgezeichnet und zwar im Hinblick auf Bildung als kognitive Information. Sie haben nicht den Anspruch liturgische Vollzüge zu erschließen, um zur Feier hinzuführen. Die Artikel haben mehrere Bilder und einer auch einen Link auf eine Audio-Datei.

Die folgenden neun Treffer führten zu (je nach Land und Stichwort) etwa drei bis fünf in etwa die Liturgie erschließenden Seiten (Verdoppelungen durch Wiederabdruck aus der Wikipedia nicht gezählt). Die nicht zum gesuchten Ziel führenden Seiten waren beispielsweise solche mit einem Buchtitel, lexikalischen Seiten zur Kunst etc. Seiten die nur Worterklärung, Schemata, biblische Hinweise ohne liturgischen Bezug oder Ähnliches boten und damit an Informationsdichte weit hinter dem jeweiligen Wikipedia-Artikel zurückblieben, habe ich nicht als Liturgie-erschließend angesehen. Zu den liturgieerschließenden Seiten einige Beobachtungen:

- Unterschiedlich einschätzen wird man die Schott-Seiten auf beuron.de: Durch die Einführungen zum jeweiligen Tag und zu den einzelnen Lesungen ist sicher ein Bildungseffekt gegeben. Im Zusammenspiel mit einem erschließenden Artikel wäre die Wirkung sicher ungleich größer. Aber es wird nur teilweise auf diese Seite verlinkt. Die schwache oder ganz ausfallende Verlinkung zwischen kirchlichen Seiten im Bereich Liturgie ließe sich auch an anderen Beispielen zeigen. Der Grund dürfte in der zeitintensiven Pflege von Links zu finden sein.
- Es fällt auf, dass einige jener Liturgie-erschließenden Seiten aus Printmedien ins Internet gestellt wurden und zwar meist ohne Anpassungen im Text aber mitunter durch Hinzufügung von Bildern. Es handelt sich dabei um Artikel aus Pfarrblättern oder Nachschlagewerken wie zum Beispiel „Die Feste im Kirchenjahr“ von Eckhard Bieger (kath.de) oder das „Lexikon der Bräuche und Feste“ von Manfred Becker-Huberti (festjahr.de). Auch Predigten sind häufig. Beides ist nicht als Einwand gegen die Qualität gemeint – die ist sehr unterschiedlich und kann nur im Einzelfall bewertet werden –, vielmehr zeigt es, dass das Internet hier eher als Informationsspeicher und weniger als Kommunikationsmedium genutzt wird. Die Präsentationsform wird dabei dem Medium Internet nicht oder kaum angepasst – im Sinn der eben erhobenen Kriterien ein deutlicher Nachteil.

Es bleiben bei dieser Stichprobe einige Seiten, bei denen – mit unterschiedlichem Erfolg und auf durchaus unterschiedlichem Niveau – der Versuch unternommen wurde, für das Medium passende, liturgisch-bildende Seiten zu gestalten: liturgie.ch (4 Treffer, siehe unten), heiligenlexikon.de (3 Treffer), katholisch.de (3 Treffer) und jeweils ein Treffer: dbk.de, kath-kirche-vorarlberg.at, erzbistum-muenchen.de. Kathpedia.com ist mit fünf Treffern vertreten, allerdings wird man den Artikel „Darstellung des Herrn“ auf dem Bearbeitungsstand vom 12. Juli 2009 kaum als Liturgie-erschließend ansehen: Er enthält neben einigen geschichtlichen Informationen vor allem das Evangelium des Festtags in voller Länge. Über die Träger dieser katholischen Wikipedia finden sich die notwendigen Hinweise auf der Startseite. Bis auf Heiligenlexikon.de werden alle anderen Seiten von offiziellen kirchlichen Institutionen getragen. Heiligenlexikon.de, verantwortet von dem evangelischen Pfarrer Joachim Schäfer, besteht seit 10 Jahren und dürfte damit eine der am längsten bestehenden Seiten mit liturgischem Bildungsanspruch sein, die zugleich auf gutem Niveau realisiert wird.

Eine Stichprobe dieser Art zeigt noch nicht viel, aber sie macht auf ein Problem aufmerksam: Seriöse kirchliche Seiten zur Liturgie finden sich zwischen sehr ungleichen Anbietern. Eine stärkere Verlinkung kirchlicher Seiten untereinander könnte dazu beitragen, dass User zielgenauer auf die inhaltlich starken und mit unterschiedlichen Zugängen versehenen Seiten gelangen.

Das Liturgie-Portal auf www.liturgie.ch

Das Liturgie-Portal ist ein eigener, großer Bereich auf der Website des Liturgischen Instituts der deutschsprachigen Schweiz in Freiburg. Die Website war nach der Wiedererrichtung des Instituts (September 2004) zunächst in relativer einfacher Weise aufgeschaltet worden, bevor Ostern 2007 die größere Version mit dem Liturgie-Portal und anderen Dienstleistungen online war. Welche Institution die Seite verantwortet und welche Personen dahinter stehen, ist über den Button „Institut“ leicht nachvollziehbar.

Der Weg zu den derzeit gut sechzig die Liturgie der Kirche erschließenden Artikeln des Portals erfolgt entweder über den Button „Liturgie-Portal“ in der horizontalen Navigationsleiste der Startseite. Durch ein Klick gelangt man auf eine Seite, die unter anderem die Intention des Liturgie-Portals erläutert. Außerdem gelangt man über die Liste „entdecken“ mit derzeit sechs Dossiers in der linken Spalte der Startseite oder über einen von fünf Artikeln in der mittleren, breiten Spalte der Startseite oder ganz gezielt über die Suchfunktion ins Liturgie-Portal. Die Zugangsweisen sind also den Anforderungen des Mediums entsprechend vielfältig. Die sechs Dossiers sind üblichen Bereichen der Liturgie wie Messe oder Kirchenjahr zugeordnet, ohne den Anspruch zu erheben, ein Gebiet vollständig darzustellen. Andere Dossiers sind schwerer zu identifizieren wie „verweilen/Tag für Tag“ über Wortgottesfeier und Tagzeitenliturgie.

Der erste Artikel eines Dossiers soll einen Überblick über diesen Bereich der Liturgie geben. Derzeit haben noch nicht alle Dossiers einen derartigen Basisartikel (vgl. vorerst: „Messe. Wort und Antwort, Gabe und Aufgabe“ von Peter Spichtig; „Kirchenjahr. Zeit als Sakrament des ewigen Lebens“ von Gunda Brüske). Die einzelnen Artikel haben einen die Liturgie erschließenden, durch Zwischenüberschriften gegliederten Hauptteil in der Breitspalte und einzelne Features wie „Stichwort“, „Wider-Worte“, „Geistlicher Impuls“, „Links“ etc. in der Randspalte. Die Aufteilung in diese zwei Spalten soll einerseits einen spielerischen Zugang ermöglichen – erst einzelne kurze Features lesen und erst dann den längeren Artikel in der Mitte einsteigen –, andererseits erlaubt es, notwendige Informationen kompakt im „Stichwort“, in „Facts“ oder auch in „Ablauf“ unterzubringen. Die Features können auch quer gelesen werden, was für das Feature „Stichwort“ einmal ein knappes Nachschlagewerk ergeben wird.

Liturgische Bildung geschieht in der Randspalte im Hinblick auf kognitives Sachwissen („Stichwort“), auf Handlungssicherheit („Ablauf“, „Facts“, auch: „Praxis-Tipps“), auf geistlichen Mitvollzug („Geistlicher Impuls“, auch: „Brauchtum“ und „Wider-Worte“) oder Möglichkeiten zu weiterer Vertiefung („Lesetipp“, „Links“, teilweise auch: „Musik“). Der Hauptakzent eines Artikel liegt aber auf dem oft langen Textpassus in der Breitspalte. Die Intention ist hier, eine Feier, ein Feierelement oder eine Handlungsform als einen Glaubensvollzug zu erschließen. Dazu bedarf es in der Regel einer Herangehensweise, die mögliche Verständnisbarrieren der User berücksichtigt (z. B. unverständlichen kirchlichen Sprachgebrauch meidet oder – wenn unvermeidbar – erklärt; theologischen Gehalten durch anthropologische, poetisch-meditative oder bildhafte Zugänge einen Weg bahnt; Vorurteile und oft berichtete Negativverfahren untergründig auffängt etc.). Die Autoren dürfen und sollen einbringen, was sie selbst am gottesdienstlichen Leben schätzen, weil sie so als Personen Vertrauen bei den Usern erlangen können (oder traditionell gesprochen: weil sich das Zeugnis immer einem Zeugen als Person verdankt). In dieser Hinsicht unterscheiden sich die Artikel im Liturgie-Portal am stärksten von einer lexikalischen Behandlung. Weil die Bibel so etwas wie die Muttersprache der Liturgie ist, legt es sich in vielen Fällen nahe, Feste oder Handlungsformen von der Bibel her zu erschließen – seit Pius Parsch ein Grundanliegen der liturgischen Bildung (siehe den Beitrag von Daigeler, S. 262–270). So wenig zu verhindern ist, dass in den Artikeln über die Liturgie geredet wird, statt sie zu feiern, so wichtig bleibt es im Artikelkorpus immer wieder liturgische Texte oder Handlungssequenzen anzuführen, um den Überstieg vom lesenden Verstehen zum Feiern zu erleichtern – entsprechend der Überschrift auf allen Seiten des Portals: „feiern und verstehen: Das Liturgie-Portal“.

Diese Art der Erschließung ist nicht anspruchslos – weder für die Autoren der einzelnen Beiträge noch für die User. Für die Autoren (in der Regel Liturgiewissenschaftler der mittleren oder jüngeren Generation) bedeutet es, vom User her zu denken und dabei das inhaltlich Notwendige und fachlich Verantwortete einzubringen, dabei aber auf lexikalische Vollständigkeit zu verzichten. Für die User könnte eine Herausforderung in der Artikellänge liegen. Tatsächlich wurden Probleme mit der Artikellänge bislang nur von Profis geäußert, von normalen Usern jedoch nicht. Insofern würde sich die Einschätzung von Kielholz bestätigen, dass die Artikellänge an sich kein Hindernis ist, solange ein Beitrag gut gegliedert ist. Eine weitere Herausforderung an die User besteht darin, dass ihnen da, wo sie in ein christliches oder katholisches Sprachspiel eingeführt werden, selbstverständlich auch etwas zugemutet wird und zwar unabhängig von der Bemühung um allgemeinverständliche Sprache. Bei den Usern, von denen Rückmeldungen kamen, ist das kein Problem: Sie gehörten entweder zu den theologischen Profis (übrigens katholischen wie evangelischen) oder zu den hochgradig motivierten Laien.

Am Ende stellt sich die Frage, ob der Anspruch, im Internet liturgische Bildung zu betreiben, mit dem Liturgie-Portal erfüllt werden kann. Die Laufzeit des Projekts beträgt noch keine drei Jahre und insofern kann nur ein Zwischenresümee gezogen werden. Die Rückmeldungen zur Website und zum Liturgie-Portal stimmen zuversichtlich: von theologischen Profis, die hier selber Anregungen finden z. B. für die Predigt oder Artikel an Menschen in der Pfarrei weiterleiten; von Pfarreien, die Artikel auf eigene Webseiten übernehmen und Pfarrblättern, die Artikel abdrucken; von Ordensleuten, die Artikel als Tischlesung oder geistliche Impulse hören; von Laien, die Artikel ausdrucken und weitergeben; von Lehrpersonen, die im Unterricht damit arbeiten; von Kirchenmusikern, die etwas an ihre Chorsänger weitergeben ... Die Artikel zu schreiben, ist anspruchsvolle Arbeit. Dennoch meine ich: Liturgische Bildung im Internet ist dringlich, weil die Kirche unter den Bedingungen der Noch- und Nachmoderne ein Kerngeschehen wie die Liturgie ad extra plausibilisieren und erklären muss. Die Artikel im Liturgie-Portal können den Multiplikatoren, Profis wie engagierten Laien, bei dieser Aufgabe helfen. Und es bleibt ja in diesem Medium nicht ausgeschlossen, dass irgendein suchender Mensch hier etwas findet, das er in der Feier der Liturgie einmal real erleben möchte.

Literatur

Kielholz, Annette, 2008: *Online-Kommunikation. Die Psychologie der neuen Medien für die Berufspraxis*. Heidelberg: Springer Medizin Verl.

Nicole Stockhoff, Luzern

Liturgische Bildung an der Universität

Das Lernen, Lehren und Forschen verträgt ein Schielen nach gelebter Anwendung

Die bildungstheoretische Debatte durchlebt einen Wechsel der Betrachtung, der gerne mit dem Slogan „Shift from Teaching to Learning“ gefasst wird. Nicht mehr der Lehrende mit seinem Wissen steht dabei im Focus, sondern der Lernende und dessen Lernprozesse. Diese Veränderung der Betrachtung wird als didaktischer Paradigmenwechsel bezeichnet. Die Auswirkungen führen zu einer veränderten Lehrvermittlung auf universitärem Terrain und tangieren auch die Liturgiewissenschaft. Der vorliegende Beitrag ordnet den Begriff „Liturgische Bildung“ im wissenschaftlichen Zusammenhang ein. Dabei erhält die liturgiewissenschaftliche Lehrvermittlung unter Berücksichtigung von hochschuldidaktischen Lehrmethoden eine erste Einbettung in einem überprüfbaren systematischen Kontext, um konstruktive Perspektiven für den weiterführenden liturgiewissenschaftlichen Diskurs in der universitären Lehre aufzuzeigen.

0. Wovon spricht, wer „Bildung“ meint

Der Begriff „Bildung“ wird in unseren Breitengraden vielfältig verwendet. Manchmal präzise, manchmal unpassend, steckt er in der *Bildungs-lücke*, im *Bildungs-roman*, gibt Auskunft über die *Herzens-* oder *Persönlichkeitsbildung* und erstreckt sich bis zur *Bildungs-Forschung*, *Bildungs-Gerechtigkeit* und *Bildungs-politik*. Diese Vielfalt der Wortbildungen veranschaulicht, dass es „Bildung“ mit unterschiedlichen Konnotationen in allen Bereichen menschlichen Lebens gibt. Manche Autoren sprechen sogar davon, dass wir auf dem besten Wege seien, eine Wissensgesellschaft zu werden.¹ Daran wird ersichtlich, dass sich das einheitliche humboldtsche Bildungsideal² zunehmend auflöst. Nach Wilhelm von Humboldt erfasst der Begriff „Bildung“ insbesondere den Zusammenhang individueller Ansprüche des Subjekts auf Daseinssteigerung mit sozialen Ansprüchen auf gesellschaftliche Funktionserfüllung. Ein Ziel der Bildung ist die „Annahme und Veränderung sowohl des Subjekts als auch seiner Welt und der Gesellschaft unter dem Vorzeichen der Humanisierung“.³ Dieser Zusammenhang stellt sich heute differenzierter dar und zeigt auch Auswirkungen im universitären Bereich.

Der folgende Beitrag will dieser Entwicklung nachgehen und die Folgen für das System Universität – insbesondere für die theologische Disziplin Liturgiewissenschaft – aufzeigen. Zunächst wird es darum gehen den Begriff „Liturgische Bildung“ in den Kontext von wissenschaftlicher Bildung zu setzen, um aufzuzeigen, dass hochschuldidaktische Erörterungen das Feld der Liturgiewissenschaft nicht unberührt lassen (können). Daran anknüpfend wird zu klären sein, welche Auswirkungen diese Überlegungen auf die universitäre Lehre im genannten Fach nach sich ziehen. Ein Umsetzungsbeispiel erklärt wie neue Lehrmethoden aus der Hochschuldidaktik bereits in den Lehrveranstaltungen der Liturgiewissenschaft erprobt werden. Allerdings muss ein zukünftiger Einsatz solcher Lehrmethoden eingebettet

¹ Vgl. u. a. Maasen (2006); de Haan / Poltermann (2002).

² Vgl. dazu Humboldt (1960–1981); Benner (2003).

³ Wolfgang Klafki, zitiert nach Kohler-Spiegel (2000) 190; zum Begriff vgl. u. a. Bernhard (2001).

sein in einem systematischen Kontext, damit nicht nur die Qualität der Lehrinhalte geschützt bleibt, sondern der Prozess selbst durch wissenschaftliche Reflexion begleitet wird. Dies wird aufgezeigt werden.

1. Liturgische Bildung im Kontext von wissenschaftlicher Bildung

Unverkennbar befindet sich das universitäre Bildungs- und Wissenschaftssystem gegenwärtig in einem tief greifenden Wandel, dessen Etablierungsprozess im europäischen Raum noch nicht abgeschlossen ist.⁴ Während im deutschsprachigen Raum Forschung und Lehre an der Universität überwiegend unter dem Prinzip *Wissenschaft* gefasst wurde, durchdenken Länder wie die Vereinigten Staaten von Amerika und Großbritannien Forschung, akademische Lehre und Studium seit jeher vom Begriff der *Erziehung*. In diesen Gegenden stellt das Trio – Forschung, Lehre, Studium – Dimensionen und Funktionen des *Higher education sector* dar.⁵

Allerdings ist auch in die europäischen Didaktik Bewegung gekommen und was Angelus Häußling vor mehr als 20 Jahren postulierte, wird heute eingeholt. Er fragte schon damals an, ob sich das herkömmliche Instrumentarium der akademischen Ausbildung – Vorlesung und Seminar – nicht als zu schmal erweise. „Muß nicht so etwas wie Übungen hinzutreten, Lehrende und Lernende vereine[n], die den Praxisbezug wirklich in die Praxis legen, Vorlesung und Seminar entlasten und Liturgie als Geschehensgefüge aus Menschenhand und nicht als Gedankending ernst nehmen? Allerdings: Übung mit Supervision, sonst fehlt die selbstkritische, also wissenschaftliche Instanz oder wenigstens die Chance, eine solche zu gewinnen.“⁶ Genau unter diesem Blickwinkel betrachtet, durchlebt die europäische Didaktik einen Paradigmenwechsel. Dieser vollzieht sich in Anknüpfung an reformpädagogische Ansätze und führt die Didaktik von der herkömmlichen Vermittlung über den Ansatz einer handlungsorientierten Didaktik zur Konstruktion einer Autodidaktik.⁷ Das Erlernen konkreter und aktueller Inhalte durch die klassische Vorlesungsmethode (instruktivistisch-lehrorientierter Ansatz) wird ersetzt durch Arbeitsweisen, die ein selbstständiges Erarbeiten von Wissen (konstruktivistisch-lernorientierter Ansatz) ermöglichen sollen.⁸ Die Veränderung besteht also darin, dass die *Lehr*prozesse von den *Lern*prozessen her definiert werden. Die Vermittlung von Inhalten wird auf den Lernprozess bezogen mit dem Ziel, den Lernenden die aktive Aneignung zu ermöglichen. Hier spricht man dann von subjektiver Aneignung. „Die Bereitschaft, unterschiedliche Aufgaben und Tätigkeiten wahrzunehmen (Flexibilität), steht an erster Stelle der Anforderungen. Persönliche Einstellungen und Persönlichkeitsmerkmale haben eine hohe Bedeutung. [...] Den höchsten Rang nehmen jene Eigenschaften ein, die auf eine hohe Eigenmotivation schließen lassen sowie Leistungsbereitschaft, Problemlösungsfähigkeiten, Initiative, Lernbereitschaft, Kooperationsfähigkeit und Teamfähigkeit.“⁹ Diesen Bildungsprozessen liegt ein ganzheitliches Verständnis von Bildung zugrunde, in dem nicht nur Faktenwissen, sondern die menschliche Bildung im Ganzen im Mittelpunkt steht: „Bildung bezeichnet die Spannung oder Brücke [...] zwischen tradierten

⁴ Vgl. dazu Müller (2009); Neuner (2009); die Erklärung: Der Europäische Hochschulraum. Gemeinsame Erklärung der Europäischen Bildungsminister. Bologna 1999 (abrufbar unter: http://www.bologna-berlin2003.de/pdf/bologna_deu.pdf [30. 9. 2009]).

⁵ Vgl. Strohschneider (2009) 16.

⁶ Häußling (1997) 323. Vgl. dazu auch Jeggle-Merz (2009).

⁷ Vgl. Bönsch (2002); Wildt (2004).

⁸ Vgl. u. a. Wahl (2005) und Winteler (2005).

⁹ Marotzki (1998) 111f.

Idealen und aktuellem Kompetenzbedarf, zwischen philosophischer Selbstvergewisserung und praktischer Selbsterhaltung der Gesellschaft.“¹⁰ Diese Akzentuierung von Selbstverantwortung, Selbststeuerung und Selbstorganisation von Lernprozessen etabliert sich zunehmend auf dem universitären Terrain. „Durch selbsttätigen, flexiblen und selbstverantwortlichen Wissenserwerb modularisierten sich die Subjekte [. . .]. ‚Kompetenz/Kompetenzerwerb‘ und ‚lebenslanges Lernen‘ bilden Schlüsselkonzepte im Diskurs über die Wissensgesellschaft, in dem Subjekte als umfassend, lebenslang und individuell ‚angemessen‘ förderungs- und entwicklungsfähig dargestellt werden.“¹¹ Praktisch relevant werden damit Fragen der Konzeptualisierung und Gestaltung einer universitären Lernkultur, in dessen Umfeld auch liturgische Bildung eine Einordnung erfährt.

2. Liturgische Bildung spezifisch

Wer sich auf Spurensuche nach dem Begriff „Liturgische Bildung“ begibt, macht eine interessante Entdeckung: In der Liturgiekonstitution „Sacrosanctum Concilium“ findet sich der Begriff (SC, Nr. 14). In der zweiten Auflage des LThK (1957–1965) ist hingegen diesbezüglich eine Leerstelle zu verzeichnen. Erst in der dritten Auflage wird dem Lemma „Liturgische Bildung“ Raum gegeben.¹² Dort werden die Bezugsfelder Liturgischer Bildung ausgeführt und als Protagonisten Romano Guardini und Linus Bopp genannt. Jedoch stehen die systematischen Aspekte der Liturgischen Bildung weniger im Fokus der Aufmerksamkeit. Liturgische Bildung ist aber im Laufe der liturgiewissenschaftlichen Lehrentwicklung in eigener Weise spezifischer geworden und wird sich auch zukünftig weiter ausdifferenzieren. „Das heißt in der Konsequenz: Auch *liturgische Bildung* und *Ausbildung* kann im universitären Kontext nur mehr so betrieben werden, dass sie den Bedürfnissen, Möglichkeiten und Erwartungen der Magister- und Lehramtsstudierenden Rechnung trägt. Indem schulische, publizistische u.a. Verwendungssituationen ausdrücklich in den Blick genommen und eigens bearbeitet werden [. . .].“¹³ Erst durch ein konsequent ausformuliertes und theoretisch begründetes Konzept, das auch die Frage der Zielsetzung von Lernen und Bildung umfasst, wird ein gelingendes Zusammenspiel der mannigfachen Orte, Akteure und Modalitäten denkbar. Daran anknüpfend wird in Zukunft die Liturgiewissenschaft also nur dann eine bedeutende Rolle in einem inhaltlich begründeten Lernkonzept spielen, wenn es ihr gelingt, über gut gemeinte Erklärungen hinaus ihre eigene Leistungsfähigkeit durch einen überprüfbaren Beitrag für ein anwendungsorientiertes und integriertes liturgisches Bildungskonzept zu verdeutlichen.

¹⁰ Hentig (1996) 56f.

¹¹ Maasen (2006) 197.

¹² „Liturgische Bildung (LB.) umfaßt die Gesamtheit der katechet. (Liturgiekatechese) u. (religi-
ons)päd. Bemühungen, die nach der Wechselbeziehung zw. Liturgie, letztlich als der Feier des
Glaubens der Kirche, u. Bildung fragen (Grundlegung in Familie [Hauskirche] u. Gemeinde; the-
ol. Aus-, Weiter- u. Fortbildung; Reifung des geistlichen Lebens), um mit ihren Bildungsinhalten
die Wege menschl. Subjektwerdung zu fördern. [. . .] Programme u. Inhalte der LB heute ent-
stammen dem Auftrag des Vat. II [. . .]; SC widmet ihr einen eigenen Abschnitt (Tl.I,2). Vorberei-
tet worden war sie in der Liturgischen Bewegung des 20. Jh., u. a. durch R. Guardini und L.
Bopp. [. . .] Die derzeitigen Ziele u. Realisierungen in Gemeindekatechese, Religionsunterricht,
Studium u. Weiterbildung, kirchl. Berufseinführung u. Fortbildung, Bildungsangeboten für liturg.
Dienste (Begleitpublikationen u. -medien) fußen weithin auf pragmatisch-pastoralen Konzepten“
(Limburg [1997]).

¹³ Bieritz / Wohlgemuth (2002) 371 [Kursiv im Original].

3. Anwendung, Vermittlung und Umsetzung – der kommunikative Lernprozess

Aber was müssen Lernende wissen und können, damit von einem Erwerb liturgischer Kompetenz gesprochen werden kann? Welche liturgiewissenschaftlichen Angebote sollen ihnen zur Verfügung gestellt werden? Diejenigen, die an der Universität tätig und mit resp. in Lehrveranstaltungen involviert sind, erleben, dass Lernen ein höchst subjektiver Vorgang ist mit einer je individuellen Struktur und unterschiedlichen Verknüpfungen. Daraus ergeben sich weitreichende Konsequenzen für die Lehrveranstaltungen: Nicht alle werden zur gleichen Zeit das Gleiche lernen können, sondern ihnen müssen offenere Lernumgebungen geboten werden, damit Lernen als subjektiver Vorgang stattfinden und gelingen kann, mit individuellen Zugängen, individuellem Zeitbudget, individuellem Niveau und unterschiedlichen Verknüpfungen mit je anderen Denkinhalten. Es gilt demnach neue kommunikative Formen zu entwickeln, die ein verstehensbezogenes liturgisches und diskursives Lernen ermöglichen und zugleich den Lernenden die Möglichkeit bieten ihren je eigenen spezifischen Lernstand zu erweitern. Stereotype Rollenzuweisungen zwischen Lehrenden und Lernenden sind abzulegen. Vielmehr wird die Rolle des Lehrenden im Hinblick auf Coaching, Beratung und Reflexionshilfe zu schulen sein.¹⁴ Der Lehrende wird in diesem Konzept zum Berater resp. Moderator von Lernprozessen, währenddessen die „Stoffvermittlerrolle“ zurücktritt. In den unterschiedlichen Varianten liturgiewissenschaftlicher Vermittlung muss deutlich werden, dass Liturgische Bildung als freie und umfassende Entfaltung des sich bildenden liturgischen Subjekts zu bestimmen ist. Dies kann geschehen im Modus eigentätiger und eigenverantwortlicher Beschäftigung mit liturgischen Sachverhalten sowie der selbstreflexiven Auseinandersetzung mit eigenen Wahrnehmungen, Empfindungen und Erfahrungen. In diesem lernorientierten Ansatz gelten folgende Lernziele¹⁵:

- das Wesen der Liturgie erspüren u. be-greifen u. zu einer Kultur des Feierns anleiten;
- Freiheit und Verbindlichkeit in der Liturgie respektieren;
- sich ein vertieftes liturgisches Grundwissen anhand einzelner liturgischer Feiern aneignen;
- den ganzheitlich-sinnlichen Vollzug von rituellen resp. gottesdienstlichen Handlungen differenziert analysieren;
- eine Sensibilität für liturgische Qualität entwickeln.

4. Ein Umsetzungsbericht

Im Folgenden wird an einem Beispiel verdeutlicht, auf welche Art Studierende liturgische Themenfelder unter Berücksichtigung der theoretischen Basis für die Entwicklung reflexiver Lehr- und Lernformen im Bereich der Hochschuldidaktik erlernen.¹⁶

¹⁴ Vgl. Winteler (2005) 170–174, hier: 171.

¹⁵ Ich folge hier dem Anliegen der Hochschuldidaktik, dass für eine Seminarveranstaltung Grobziele und Feinziele zu formulieren sind – dies in Abgrenzung (nicht im Widerspruch) zur Ausbildung und Formulierung liturgischer Kompetenzen. Während erstere der Planung einer Seminarsitzung gelten, müssen liturgische Kompetenzen im gesamten Verlauf des liturgiewissenschaftlichen Studiums verfolgt und vielmehr als „theologischer Kompetenzleitfaden“ im Zusammenhang mit dem Studium der Theologie ausgearbeitet werden. Klemens Richter hat mehrmals detaillierte Lernziele für das Fach Liturgiewissenschaft innerhalb des Theologiestudiums aufgestellt. Vgl. dazu: Richter (1982). Zur Formulierung von liturgischen Kompetenzen vgl. die Ausführungen von Ratzmann (2001) und Cornhehl (2001). Vgl. dazu auch Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (2003); (2005). Zur Definition des Kompetenzbegriffs vgl. Weinert (2001).

¹⁶ Vgl. dazu auch: Saberschinsky (2008); Dannecker (2008); Plüss / Rahn (2008) bes. 11–28.50–53.

Zu Beginn eines Seminars erhalten die Studierenden einen ausgearbeiteten Leitfaden, um eine liturgische Feier in der näheren Umgebung des Studienortes zu beobachten und zu analysieren. Im Verlauf des Semesters fließen diese Beobachtungen in die einzelnen Seminarsitzungen ein und werden dort mit einem theoretischen liturgischen Themenschwerpunkt ausgewertet und verglichen. Möchten die Studierenden eine Seminararbeit schreiben, können sie die liturgische Beobachtung mit weiteren liturgietheoretischen Elementen schriftlich ausarbeiten.

Arbeitsschritte für die Beobachtung

(1) Vorarbeiten

- Auswahl einer liturgischen Feier
- Studium des einschlägigen liturgischen Buchs
- Einlesen und Vertrautmachen mit dem Leitfaden zur teilnehmenden Beobachtung

(2) Beobachtende Teilnahme bzw. Mitfeier

- Sich zu den Mitfeiernden gesellen, sodass die besonderen Dienste und die versammelte Gemeinde im Blick ist.

(3) Auswertung

- Direkt im Anschluss an die (Mit-)Feier die Punkte des Leitfadens bearbeiten
- Schriftliche Ausarbeitung entlang des Leitfadens
- Kritische Würdigung: Benennung und Begründung von gelungenen und weniger gelungenen Teilen
- Transfer: hinsichtlich der eigenen beruflichen Qualifizierung

Auswertung und Analyse im Seminar

Einstieg

- Begrüßung
- Die ersten drei Minuten zum warm werden

Vermittlung

- ein Referat, eine Demonstration, etc. (z. B. Vorstellung und Analyse einer liturgischen Feier)
- prägnant, inhaltlich anspruchsvoll u. mehrfach codiert (d. h. mehrere Sinne ansprechend)
- verständlich und anregend

Gelenkstelle A

- Missverständnisse und Fragen klären
- Aufgabenstellung für die subjektive Auseinandersetzung mitteilen

Subjektive Auseinandersetzung

- Studenten setzen sich subjektiv mit den vermittelten Informationen auseinander
- Berücksichtigung von Vermittlung und vertiefter Theorie (z. B. Themenschwerpunkt: Dialogstrukturen oder Spiel-Orte im Kirchenraum)

Gelenkstelle B

- Synchronisation und exemplarische Vorstellung der Ergebnisse
- Berichtsphasen können unterschiedlich lang sein

Vermittlung und Ausstieg

- inhaltlicher Abschluss
- Lernlücken schließen und Lernen sicherstellen
- Fragen zur Reflexion mitgeben
- Transfer hinsichtlich des vermittelten Lerninhaltes sicherstellen

Der systematische Wechsel von Vermittlungs- und Transferphasen nach dem Modell des Sandwich-Prinzips¹⁷ ermöglicht es eine Seminarsitzung methodisch auflockernd zu gestalten. Das Sandwich-Prinzip ist eine planvoll hergestellte Arbeitsweise, „in dem den Lernenden einerseits eine aktive Auseinandersetzung mit den vermittelten Inhalten ermöglicht wird, in dem ihnen jedoch andererseits thematische und lernstrategische Orientierungen angeboten werden“¹⁸. In dieser Anwendung wechseln bildlich wie bei einem Sandwich die Phasen des Brotes und der Einlagen ab. Nach dem allgemeinen Einstieg erfolgt die Phase der Vermittlung von Seiten des Dozenten oder des Studenten. In dieser kollektiven Lernphase wird demonstriert oder referiert; in unserem Beispiel ist das die Vorstellung der analysierten liturgischen Feier. Nun folgt eine Gelenkstelle, welche das Bisherige kurz festhält, Fragemöglichkeiten bietet und die Art und Weise mitteilt, was in der anschließenden Phase der subjektiven Auseinandersetzung passieren soll. In der subjektiven Phase ist es denkbar, das bereichsspezifische Vorwissen der Studierenden zu ordnen und einen liturgisch ausgewählten Leitgedanken weiter zu vertiefen:

- Möglichkeit 1: Kennenlernen der *Spiel-Orte* im Kirchenraum
Anhand der Grundordnung des Römischen Messbuchs, näherhin der Artikel 288–318 (vgl. AEM, Nr. 253–280) lassen sich die Funktionsorte und deren Aufgaben in der liturgischen Feier erschließen. Die Artikel verdeutlichen als normative Grundlage, wie die *Spielorte* im Kirchenraum genutzt und wie ein richtiger Umgang mit ihnen gepflegt werden kann. Die Erarbeitung verantworten die Studierenden selbstständig in gebildeten Zweiergruppen.
- Möglichkeit 2: Erlernen der liturgischen Dialogstrukturen
Liturgisches Feiern als Redegeschehen zwischen Gott und Mensch aufzufassen und dies an unterschiedlichen liturgischen Vollzügen einzuüben, stellt eine weitere theoretische Lerneinheit in einer späteren Seminarsitzung dar. Die Studierenden erarbeiten am vorgestellten Gottesdienst die liturgischen Dialogstrukturen heraus und vertiefen diesen Schritt mit ergänzender zu bearbeitender Sekundärliteratur.

Nach dieser Phase der subjektiven Auseinandersetzung kommt der Zeitpunkt gemeinsam im Plenum fortzufahren und die einzelnen Aussagen zu synchronisieren. Einzelne Teilnehmer werden gebeten exemplarisch zu erläutern, zu welchen Ergebnissen sie gekommen sind und wo sich Differenzen auftun. Diese Berichtphasen können unterschiedlich lang sein und münden in die Schlussvermittlung des Dozenten. Es gilt an dieser Stelle die inhaltlichen Lernlücken zu schließen und den Transfer sicherzustellen. In den genannten Beispielen geschieht dies dadurch, dass der Student den theoretisch vermittelten Lerninhalt mit dem mitgebrachten untersuchten Gottesdienst in Beziehung setzen muss. Dabei werden neue und unbekannte Strukturen in vorhandene eingebaut. Das Lernen gestaltet sich so als ein konstruktiver Prozess.

Erste Versuche mit der vorgestellten Methode zeigen, dass es sich lohnt neue Wege einzuschlagen. Insgesamt waren die erzielten Ergebnisse erfreulich einzuschätzen und die evaluierten Rückmeldungen positiv. In einem gesunden Gleichgewicht zwischen Fordern und Fördern erlebten die Studierenden, dass sie in den Seminarverlauf aktiv eingebunden waren und den Lerninhalt mitprägen durften.

¹⁷ Vgl. u. a. Wahl (2005) 103; Knoll (2007) 146–148.

¹⁸ Wahl (2005) 103.

5. Liturgische Selbstwirksamkeit schulen – ein systematisches Konzept liturgischer Bildung

Liturgiewissenschaft wird den Einsatz der hochschuldidaktischen Lernmethoden nicht ignorieren können. Allerdings muss diese Ausweitung in ein systematisches Konzept integriert sein, das den Lerninhalt bewahrt und zugleich einen empirischen Analysepunkt beinhaltet, der eine wissenschaftliche Überprüfung sicherstellt. D. h. es muss garantiert werden, dass für beide Parteien – Lehrende und Lernende – sowohl die Qualität der Lehrform als auch die der Lernform gegeben ist. Eine didaktische Anpassung liturgischer Lehrinhalte kann (und darf!) nur erfolgen, wenn eine zusätzliche Einbettung in die Evaluation und in die überprüfbare Sicherstellung des liturgischen Lernens gewahrt bleibt. Demnach muss auch die hier vorgestellte Methode in ein übergreifendes liturgiewissenschaftliches Lehr-Lernarrangement eingearbeitet sein, das effiziente Strategien und empirische Analysen zulässt. Ausgehend von der Annahme, dass reine Wissensvermittlung als „Ansammlung“ von Theoriewissen nur allzu oft zu trägem Wissen führt, gilt es zukunftsweisende Konzepte liturgischer Bildung als aktive De-, Um- oder Neukonstruktionen auf der Basis der mitgebrachten Werte, Überzeugungen, und Vorerfahrungen der Lernenden auszuarbeiten.¹⁹ Diese Konzepte fußen auf der theoretischen Grundlage der Selbstwirksamkeit resp. Selbstwirksamkeitserwartung. „Selbstwirksamkeitserwartung wird definiert als die subjektive Gewissheit, neue oder schwierige Anforderungssituationen auf Grund eigener Kompetenz bewältigen zu können. Dabei handelt es sich nicht um Aufgaben, die durch einfache Routine lösbar sind, sondern um solche, deren Schwierigkeitsgrad Handlungsprozesse der Anstrengung und Ausdauer für die Bewältigung erforderlich macht.“²⁰ Diese Konzeption gründet in der sozial-kognitiven Theorie von Albert Bandura. Demnach werden „kognitive, motivationale, emotionale und aktionale Prozesse durch subjektive Überzeugungen gesteuert, vor allem durch *Handlungs-Ergebnis-Erwartungen* bzw. *Konsequenzerwartungen* (outcome expectancies) und *Selbstwirksamkeitserwartungen* bzw. *Kompetenzüberzeugungen* (perceived self-efficacy).“²¹ Das darauf aufbauende selbstreflexive Lernen stützt sich auf die subjektiven Theorien, die bereits in den in 80 Jahren u. a. von Norbert Groeben, Jörg Schlee und Diethelm Wahl ausgearbeitet wurden und später in der Hochschuldidaktik Einzug nahmen.²² Dies bildet die Basis für die Entwicklung von reflexiven Lehr- und Lernformen. Die wichtigste Erkenntnis stellt die Tatsache dar, dass eine mögliche Modifizierung dieser subjektiven Theorien nur auf der Basis vorhandener Alltagstheorien erfolgen kann. Kurz: Lernen findet nur statt, wenn der Lernende sich den Lerninhalt in seiner Alltagsvorstellung bewusst machen und nachvollziehen kann. Dies muss er sodann mit wis-

¹⁹ Vgl. Neubert / Reich / Voß (2001). Dazu auch Csanyi (2001).

²⁰ Schwarzer / Jerusalem (2002) 35.

²¹ Ebd. (Kursiv im Original). Kritisch dazu: Krapp / Ryan (2002).

²² Vgl. Groeben / Schlee / Wahl (1988). Donatus Berlinger, Thomas Birri und Barbara Zumsteg beschreiben in Anlehnung an Hans-Dietrich Dann subjektive Theorien wie folgt: „Subjektive Theorien sind relativ stabile und strukturierte Kognitionen zur Selbst- und Weltsicht. Sie sind teilweise implizit (Selbstverständlichkeiten und unreflektierte Überzeugungen), teilweise dem Bewusstsein der Handelnden zugänglich. Ähnlich wie wissenschaftliche Theorien enthalten Subjektive Theorien eine zumindest implizite Argumentationsstruktur (zum Beispiel wenn-dann-Beziehung) und haben die Funktionen der Situationsdefinition, der Erklärung, der Vorhersage von Ereignissen, der Entwicklung von Handlungsentwürfen und Plänen. Darüber hinaus sind subjektive Theorien direkt situativ handlungssteuernd. Zusammen mit anderen Faktoren (z. B. emotionalen) beeinflussen sie so das beobachtbare Verhalten im Rahmen zielgerichteten (Berufs-)Handelns“ (Berlinger / Birri / Zumsteg [2006] 10).

senschaftlichen Theorien in einen gesunden Affront setzen, um sein eigenes Wissen anreichern, modifizieren oder erweitern zu können.²³ Durchbuchstabiert für liturgiewissenschaftliche Fragestellungen bedeutet es:

- Das selbstreflexive Lernen als methodischer Zugang kann dem Aufbrechen von Erfahrungswissen und liturgischen Alltagsvorstellungen besonders dienen. Es handelt sich um einen liturgisch-bildungsintensiven Rahmen, in dem die Lernenden Sinn und Einsatz erleben können, in dem sie eigenständig Verantwortung für das Lernen übernehmen und sich selbst als wirksam und autorisiert erleben.
- Der jeweils identifizierte Gottesdienst übernimmt dabei mit seinem je spezifischen (Problem-)Charakter die zentrale Steuerungseinheit für entsprechende Anknüpfungspunkte des liturgischen Wissens und liturgischer Planungsansätze. Demnach setzen die Lernstrategien der Liturgiewissenschaft explizit auf einen real vorhandenen liturgischen Bezugspunkt. Diese realisierbare Integration erfährt somit eine Reflexion nicht nur auf lokalen resp. kleinräumigen Level, sondern kollektiv und wissenschaftlich in den Seminaren an der Universität.²⁴
- Die theoretische Reflexion muss den Lernenden den nötigen Background geben, um auch nachhaltig die Aufgaben in der liturgischen Praxis durchdacht und begründet wahrnehmen zu können.²⁵ Im Idealfall rücken die gelernten Akzente eine liturgiewissenschaftliche Vorgehensweise ins Zentrum, die auf eine Aktivierung wechselseitiger Selbsthilfe und Förderung der Selbstkoordinationsfähigkeit der Lernenden innerhalb des späteren praktischen liturgischen Kontextes zielt (u. a. „kollegiale Gottesdiensthospitation“).

Allerdings scheint das Konzept der Selbstwirksamkeit von einem Lerntyp auszugehen, der so gebildet werden kann, dass er freiwillig und aus eigenem Antrieb lernt. Ungeklärt bleibt demnach die Frage wie Lernende motiviert werden können, die Defizite oder negative Erfahrungen mit der Wissensreproduktion gemacht haben und dadurch über eine schwache Motivation verfügen, sich selbstständig aktuelles Wissen anzueignen. Darüber hinaus erfolgen im Lernprozess nicht selten drastische Veränderungen, indem alte Verhaltensgewohnheiten über Bord geworfen oder neu geknüpft werden. Um genauer „in die Köpfe der Lernenden blicken“ zu können, und die Veränderung im Lernprozess sowohl innerhalb eines Semesters als auch im gesamten theologischen Studium verfolgen zu können, sind weitere qualitative und quantitative Daten notwendig. Hier zeigt sich aber, dass die Liturgiewissenschaft bei der Erhebung solcher Daten noch ganz am Anfang steht und sicherlich in den nächsten Jahren zunehmend in Forschungsprojekten darauf Bezug nehmen muss. Dies ist nicht nur dadurch bedingt, weil neue Konzepte der Hochschuldidaktik sich etablieren und die Heterogenität der Theologiestudierenden zunimmt, sondern auch weil die Liturgiewissenschaft es als ihre Aufgabe ansehen muss, für die liturgische Praxis Personen zu

²³ Vgl. dazu auch Dörner (1994). Er konstatiert dazu: „Ohne Selbstreflexion würden wir leicht in Denkestereotypen verfallen und ein Problem immer wieder in der gleichen Weise zu lösen versuchen. [...] Die Selbstreflexion macht aus dem menschlichen Denkkaparat ein rekursiv sich verändertes System: das neue Denken wird mithilfe des alten Denkens erzeugt und ist zwar anders, aber eben doch auch noch von dem ‚alten‘ abhängig“ (ebd. 207f).

²⁴ Vgl. dazu auch Plüss / Rahn (2008) 11–25.67–75.

²⁵ Weiterführend sprechen manche Autoren bildlich vom Tree of Science (Baum der [Berufs-] Wissenschaft). In dieser Baummetapher bilden die Metatheorien die Wurzeln, aus dem Stamm der berufsrelevanten Theorien wachsen die Äste der theoretisch begründeten Prozesslehre, und all dies zusammen treibt Blüten und trägt Früchte in einer wirkungsvollen Praxis (vgl. dazu Petzold [1998] 94).

bilden, die nachhaltige Leistungen und liturgische Handlungen sicherstellen. Wenn sie es zudem schafft, dies in ein tragfähiges liturgisches Bildungskonzept innerhalb der universitären Lernkultur zu platzieren, indem sie ihre eigenständigen Spielräume im Wandel der universitären Landkarte ausnutzt, trägt sie sicherlich dazu bei, das vermittelte liturgische Wissen – über die universitären Grenzen hinaus – nachhaltig lebbar und erfahrbar zu machen.

Schlussbemerkungen

Liturgische Bildung darf als aktiver und dynamischer Prozess aufgefasst werden, durch den das Subjekt sowohl in seiner inneren Tiefenschicht²⁶ berührt wird, als auch selbstständige, problemlösungsorientierte und anwendungsorientierte Handlungsmöglichkeiten für die liturgische Praxis entwickelt. Ein Bildungskonzept der Liturgiewissenschaft muss darauf zielen im Zusammenspiel von Wissen und Erfahrung eine liturgische Feierkompetenz auszubilden, die sympathisch und ansprechend ist.

Literatur

- Benner, Dietrich, 2003: *Wilhelm von Humboldts Bildungstheorie: Eine problemgeschichtliche Studie zum Begründungszusammenhang neuzeitlicher Bildungsreform*. [3., erw. Aufl.] Weinheim: Juventa-Verl.
- Berlinger, Donatus / Thomas Birri / Barbara Zumsteg, 2006: *Vom Lernen zum Lehren. Ansätze für eine theoriegeleitete Praxis*. Bern: h.e.p.-Verl.
- Bernhard, Armin, 2001: Bildung. In: Armin Bernhard / Lutz Rothermel (Hrsg.), *Handbuch Kritische Pädagogik. Eine Einführung in die Erziehungs- und Bildungswissenschaft*. [2. Aufl.] Weinheim: Beltz, 62–74.
- Bieritz, Karl-Heinrich / Michael Wohlgemuth, 2002: Spielräume erschließen und gestalten. Liturgische Bildung und Ausbildung in Universität und Predigerseminar. In: Martin Steinhäuser / Wolfgang Ratzmann (Hrsg.), *Didaktische Modelle praktischer Theologie*. Leipzig: Evang. Verl.-Anst., 367–435.
- Bönsch, Manfred, 2002: Der Paradigmenwechsel in der Allgemeinen Didaktik: Von der Vermittlungsdidaktik über die handlungsorientierte Didaktik zur Autodidaktik. In: Manfred Bönsch (Hrsg.), *Selbstgesteuertes Lernen in der Schule. Praxisbeispiele aus unterschiedlichen Schulformen*. Neuwied: Luchterhand, 143f.
- Cornhehl, Peter, 2001: Liturgische Kompetenz und Erneuerte Agenda. In: Jörg Neijenhuis (Hrsg.), *Liturgie lernen und lehren. Aufsätze zur Liturgiedidaktik*. Leipzig: Evang. Verl.-Anst. (Beiträge zu Liturgie und Spiritualität 6), 119–140.
- Csanyi, Gottfried S., 2001: Lehrkompetenz versus Lernmöglichkeiten – Perspektiven der Hochschuldidaktik. In: Theo Hug (Hrsg.), *Wie kommt Wissenschaft zu Wissen?* Bd. 1: Einführung in das wissenschaftliche Arbeiten. Baltmannsweiler: Schneider-Verl. Hohengehren, 69–87.
- Dannecker, Klaus Peter, 2008: Evaluation und Feedback als elementare Methoden liturgischer Bildung. In: Monika Scheidler / Oliver Reis, *Vom Lehren zum Lernen. Didaktische Wende in der Theologie?* Münster: LIT, 185–206.

²⁶ Vgl. Odenthal (2004) 413.

- Dörner, Dietrich, 1994: Selbstreflexion und Handlungsregulation: Die psychologischen Mechanismen und ihre Bedingungen. In: Weyma Lübke (Hrsg.), *Kausalität und Zurechnung. Über Verantwortung in komplexen kulturellen Prozessen*. Berlin: de Gruyter, 199–222.
- Groeben, Norbert / Jörg Schlee / Diethelm Wahl, 1988: *Das Forschungsprogramm Subjektive Theorien. Eine Einführung in die Psychologie des reflexiven Subjektes*. Tübingen: Francke.
- de Haan, Gerhard / Andreas Poltermann, 2002: *Funktion und Aufgaben von Bildung und Erziehung in der Wissensgesellschaft*. Berlin: Verein zur Förderung der Ökologie im Bildungsbereich (Forschungsgruppe Umweltbildung, Papers 02-167) (abrufbar unter: <http://www.wissensgesellschaft.org/themen/bildung/bildungswissen.pdf> [30.9.2009]).
- Häußling, Angelus, 1997: Liturgiewissenschaftliche Aufgabenfelder vor uns. In: Martin Klöckener / Benedikt Kranemann / Michael B. Merz (Hrsg.), *Christliche Identität aus der Liturgie. Theologische und historische Studien zum Gottesdienst der Kirche*. Münster: Aschendorff (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 79), 321–333.
- Hentig, Hartmut von, 1996: *Bildung. Ein Essay*. München: Hanser.
- Humboldt, Wilhelm von, 1960–1981: *Werke in fünf Bänden*. Hrsg. von Andreas Flitner / Klaus Kiel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Jeggle-Merz, Birgit, 2009: Das Profil der Liturgiewissenschaft heute, zwischen Lehre und Forschung, Universität und Kirche, Wissenschaft und Pastoral: eine Ortsbestimmung aus der deutschsprachigen Liturgiewissenschaft. In: Martin Klöckener (Hrsg.), *Der Zeit voraus. 50 Jahre Institut für Liturgiewissenschaft Fribourg*. Fribourg, 27–40.
- Kohler-Spiegel, Helga, 2000: Religiöse Bildung in der Schule. Reflexionen aus religionspädagogischer Sicht. In: Helga Kohler-Spiegel / Adrian Loretan (Hrsg.), *Religionsunterricht an der öffentlichen Schule. Orientierungen und Entscheidungshilfen zum Religionsunterricht*. Zürich: Theologischer Verl., 187–199.
- Knoll, Jörg, 2007: *Kurs- und Seminarmethoden. Ein Trainingsbuch zur Gestaltung von Kursen und Seminaren, Arbeits- und Gesprächskreisen*. [11., vollst. überarb. und erw. Aufl.] Weinheim: Beltz.
- Krapp, Andreas / Richard M. Ryan, 2002: Selbstwirksamkeit und Lernmotivation. Eine kritische Betrachtung der Theorie von Bandura aus der Sicht der Selbstbestimmungstheorie und der pädagogisch psychologischen Interessentheorie. In: Matthias Jerusalem / Dieter Hopf (Hrsg.), *Selbstwirksamkeit und Motivationsprozesse in Bildungssituationen*. Weinheim: Beltz (Zeitschrift für Pädagogik. Beiheft 44), 54–82.
- Limburg, Hans J., 1997: Liturgische Bildung. In: *Lexikon für Theologie und Kirche* [3. Aufl.] Bd. 6, 994f.
- Maasen, Sabine, 2006: Wissensgesellschaft. In: Albert Scherr (Hrsg.), *Soziologische Basics. Eine Einführung für Pädagogen und Pädagoginnen*. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, 193–198.
- Marotzki, Winfried, 1998: Zum Problem der Flexibilität im Hinblick auf virtuelle Lern- und Bildungsräume. In: Rainer Brödel (Hrsg.), *Lebenslanges Lernen – lebensbegleitende Bildung*. Neuwied: Luchterhand, 110–123.
- Müller, Klaus, 2009: Die größte Studienreform seit Humboldt. Katholische Theologie im Bologna-Prozess. In: Joachim Schmiedl / Johann E. Hafner (Hrsg.), *Katholische Theologie an der Universität. Situation und Zukunft*. Ostfildern: Matthias-Grünwald-Verl., 20–29.

- Neubert, Stefan / Kersten Reich / Reinhard Voß, 2001: Lernen als konstruktiver Prozess. In: Theo Hug (Hrsg.), *Wie kommt Wissenschaft zu Wissen?* Bd. 1: Einführung in das wissenschaftliche Arbeiten. Baltmannsweiler: Schneider-Verl. Hohengehren, 253–265.
- Neuner, Peter, 2009: Zur Situation der theologischen Fakultäten in Deutschland. In: *Stimmen der Zeit* 227 [H. 10], 685–697.
- Odenhal, Andreas, 2004: Menschenwelt und Gottesdienst. In: *Katechetische Blätter* 129 [H. 6], 409–414.
- Petzold, Hilarion G., 1998: *Integrative Supervision, Meta-Consulting & Organisationsentwicklung. Modelle und Methoden reflexiver Praxis; ein Handbuch*. Paderborn: Junfermann.
- Plüss, David / Michael Rahn (Hrsg.), 2008: *Gottesdienste ins Gespräch bringen. Eine Sammlung von Feedback-Methoden*. Zürich: TVZ, Theol. Verl.
- Ratzmann, Wolfgang, 2001: Überlegungen zu einem liturgiedidaktischen Curriculum im evangelischen Theologiestudium. In: Jörg Neijenhuis (Hrsg.), *Liturgie lernen und lehren. Aufsätze zur Liturgiedidaktik*. Leipzig: Evang. Verl.-Anst. (Beiträge zu Liturgie und Spiritualität 6), 167–180.
- Richter, Klemens, 1982: Struktur und Aufbau des Studiums der Liturgiewissenschaft. In: *Liturgisches Jahrbuch* 32, 89–107.
- Saberschinsky, Alexander, 2008: Liturgiewissenschaft lehren und lernen in der ersten Ausbildungsphase. In: Monika Scheidler / Oliver Reis, *Vom Lehren zum Lernen. Didaktische Wende in der Theologie?* Münster: LIT, 169–184.
- Schwarzer, Ralf / Matthias Jerusalem, 2002: Das Konzept der Selbstwirksamkeit. In: Matthias Jerusalem / Dieter Hopf (Hrsg.), *Selbstwirksamkeit und Motivationsprozesse in Bildungssituationen*. Weinheim: Beltz (Zeitschrift für Pädagogik. Beiheft 44), 28–53.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), 2003: *Rahmenordnung für die Priester- und Diakonenbildung*. Bonn (Die deutschen Bischöfe 73).
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), 2005: *Kirchliche Anforderungen an die Studiengänge für das Lehramt in Katholischer Religion sowie an die Magister- und BA-/MA-Studiengänge mit Katholischer Religion als Haupt- oder Nebenfach*. Bonn (Die deutschen Bischöfe 79).
- Strohschneider, Peter, 2009: Bildung? Bildung! – Eine Einführung. In: Andreas Schlüter / Peter Strohschneider (Hrsg.), *Bildung? Bildung! 26 Thesen zur Bildung als Herausforderung im 21. Jahrhundert*. Berlin: Berlin-Verl., 15–21.
- Wahl, Diethelm, 2005: *Lernumgebungen erfolgreich gestalten. Vom trägen Wissen zum kompetenten Handeln*. Bad Heilbrunn: Klinkhardt.
- Weinert, Franz E., 2001: Vergleichende Leistungsmessungen in Schulen – eine umstrittene Selbstverständlichkeit. In: Franz E. Weinert (Hrsg.), *Leistungsmessungen in Schulen*. Weinheim: Beltz, 17–31.
- Wildt, Johannes, 2004: „The shift from Teaching to Learning“ – Thesen zum Wandel der Lernkultur in modularisierten Studienstrukturen. In: Holger Ehlert / Ulrich Welbers (Hrsg.), *Qualitätssicherung und Studienreform*. Düsseldorf: Grupello-Verl., 168–178.
- Winteler, Adi, 2005: *Professionell lehren und lernen. Ein Praxisbuch*. [2., durchges. Aufl.] Darmstadt: Wiss. Buchges.

Norbert Weigl, München

Verkündigung im Dienst der Liturgie

Mystagogie und liturgische Bildung durch die Homilie

Auch wenn das Zweite Vatikanische Konzil den Begriff „Mystagogie“ nicht kennt, so finden sich doch zahlreiche Hinweise zu einer mystagogischen Erschließung der Liturgie. Eine besondere Rolle nimmt dabei die Homilie ein. Ihre Aufgabe ist neben der Deutung der Schrift auch die Auslegung der Liturgie in ihren Texten, Riten Zeichen und Dimensionen mit dem Ziel die „participatio actiosa“ der Gläubigen zu fördern. So dient die Homilie der liturgischen Bildung und ist ein wichtiger Baustein für eine mystagogische Liturgiepastoral.

1. Hinweise des Zweiten Vatikanischen Konzils zu einer mystagogischen Erschließung der Liturgie

„Mystagogie“ ist seit Beginn der 1980er Jahre innerhalb der Kirche nahezu ein „Zauberwort“ geworden.¹ Viele sehen darin eine zentrale Notwendigkeit der pastoralen Gegenwart, doch verbinden sie damit sehr Unterschiedliches.² Dabei sollte aber nicht vergessen werden, dass „Mystagogie“ ursprünglich darauf zielte, die liturgische Feier im Vollzug selbst und nach ihrem Vollzug den Gläubigen zu deuten und so eine tätige, innere und äußere Teilnahme der Gläubigen zu ermöglichen.³

Nimmt man diese Förderung der „participatio actiosa“ als Ziel mystagogischer Bemühungen, so lassen sich auch in den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils zahlreiche Hinweise zu einer mystagogischen Erschließung der Liturgie finden, selbst wenn diese den Begriff „Mystagogie“ nicht kennen.⁴ Ist doch die Sorge um die tätige Teilnahme ein Schlüssel zur Liturgiekonstitution und der nachkonziliaren Liturgiereform (vgl. u. a. SC 14).⁵ So fordert das Konzil, die Riten der Fassungskraft der Gläubigen anzupassen, so dass die Gläubigen „im allgemeinen nicht vieler Erklärungen bedürfen“ (SC 34, vgl. u. a. SC 50). Eine angemessen gefeierte Liturgie erschließt sich somit zumindest in einigen Teilen schon im Vollzug selbst. Dabei ist die Sprache ein wichtiges Element. Ohne die lateinische Sprache abschaffen zu wollen erlaubte das Zweite Vatikanische Konzil die Feier der Liturgie in der Volkssprache (vgl. u. a. SC 54).⁶ Denn diese ermöglicht es den Gläubigen, die Texte direkt mit zu vollziehen. Eine würdig gefeierte Liturgie macht somit die Feier selbst durchsichtig auf das eigentlich gefeierte Geheimnis. Dabei wird in den letzten Jahren verstärkt erkannt, dass die Überarbeitung der Riten und die Übersetzung der liturgischen Texte

¹ Vgl. Haslinger (1991) 16f. Ebenso die Untersuchungen zur Häufigkeit des Begriffs bis zum Ende der 1980er Jahre bei Richter (1989) 112–117. Darüber hinaus auch Weigl (2009a) 161–168.

² Vgl. die Überlegungen zu einer ‚neuen Mystagogie‘ bei Rahner (1966) 269–271. Im Anschluss daran wird seit Beginn der 1970er Jahre ‚Mystagogie‘ u. a. als Instrument der Katechese, der Jugendseelsorge, der Religionspädagogik, der geistlichen Begleitung, der Seelsorge und des Gemeindeaufbaus aufgegriffen, vgl. Weigl (2009a) 163f.

³ Vgl. Egeria, Reisebericht 47,1–5 und die Überlegungen zum Ziel der mystagogischen Katechesen: Cyrill von Jerusalem, Mystagogische Katechesen 1,1. Darüber hinaus Kaczynski (2007) 33f.

⁴ Vgl. Richter (1989) 112.

⁵ Vgl. Schmid-Keiser (1985).

⁶ Vgl. ausführlicher Selle (2001).

nur den Rahmen abstecken, in denen sich die Vorsteher der Liturgie und weitere liturgische Dienste bewegen. Für eine würdig gefeierte Liturgie ist deshalb zugleich die Sorge um eine „ars celebrandi“ notwendig, um die Riten und Texte aus sich selbst sprechen zu lassen.⁷ Nicht zuletzt Papst Benedikt machte darauf in seinem Nachsynodalen Schreiben „Sacramentum caritatis“ 2007 aufmerksam.⁸ Das Konzil sah weiterhin auch sogenannte „monitiones“ vor: kurze knappe Hinweise an bestimmten Einschnitten innerhalb der Liturgie zur Bedeutung der liturgischen Feier oder bestimmter Riten durch den liturgischen Dienst des Kommentators.⁹

Darüber hinaus sollen die Seelsorger „eifrig und geduldig bemüht sein um die liturgische Bildung und die tätige Teilnahme der Gläubigen“ (SC 19). Ausführlicher lässt sich dies in der Gemeinde sicherlich umsetzen in Katechesen oder Vorträgen außerhalb der Liturgie, doch ist es auch möglich, z. B. in Artikeln im Pfarrbrief oder im Gemeindeblatt über die Bedeutung des liturgischen Geschehens zu informieren.

Innerhalb der Liturgie selbst nimmt seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil die Homilie als eigener Teil der Liturgie (vgl. SC 52) eine Sonderrolle ein.¹⁰ Inwieweit liegt auch in diesem ausführlichen, freien Redeakt die Chance, im liturgischen Vollzug die Liturgie selbst zu erschließen und die Gläubigen in das gefeierte Mysterium mit hinein zu nehmen bzw. ihre tätige Teilnahme zu fördern?¹¹

2. Homiletische Auslegung der Liturgie in ihren Texten, Riten, Zeichen und Dimensionen

Es war ohne Zweifel ein erklärtes Ziel des Konzils, den Gläubigen den Tisch des Wortes Gottes reicher zu decken, weshalb im Zuge der nachkonziliaren Liturgiereform eine umfassendere, neue Leseordnung entwickelt wurde (vgl. SC 51). Dabei lässt sich in der Verkündigung seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil eine deutliche Konzentration auf die Schrifttexte feststellen.

Sicherlich ist die Schriftauslegung seit Beginn der Kirche und auch für das Konzil eine vornehmliche Aufgabe der Predigt (vgl. SC 24), jedoch gilt es mit Blick auf das Ziel der Förderung der tätigen Teilnahme der Gläubigen darauf hinzuweisen, dass das Konzil die Homilie nicht nur als Schriftauslegung unterstreicht, sondern sich in seinen Aussagen zur Homilie deutlich in die Tradition der Liturgischen Bewegung der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts und der Predigtpraxis der Alten Kirche stellt.¹² So betonen die Konzilsväter, dass die Predigt „vor allem aus dem Quell der Heiligen Schrift und der Liturgie“ schöpfen soll (SC 35,2). Zugleich bestimmen sie den „textus sacer“ als Grundlage der homiletischen Überlegungen (vgl. SC 52). Darunter sind jedoch nicht nur die Schriftlesungen zu verstehen.¹³ Denn, so führt die Grundordnung des Römischen Messbuches in Anlehnung an die

⁷ Vgl. u. a. Glade (2001); des Weiteren das Bemühen von Thomas Kabel unter dem Titel „Liturgische Präsenz®“, Kabel (2002); Heinz (2002); Haunerland (2005b) und ders. (2007b) 29f. Mit Blick auf die konkrete Gemeindefeier auch die Reihe in der Zeitschrift „Gottesdienst“ 2005; Heinz (2005).

⁸ Vgl. Benedikt XVI. (2007) Nr. 38–42.

⁹ Vgl. Maas-Ewerd (1987); ders. (1989); darüber hinaus auch Knauber (1961).

¹⁰ Vgl. zur Bedeutung der Predigt in der Liturgie u. a. Bärsch (2006).

¹¹ Vgl. im Ganzen Weigl (2009a). Des Weiteren Einig (1971); Fesenmeyer (1964); Brüske (2006).

¹² Vgl. zur Predigt zur Zeit der Liturgischen Bewegung Esser (1956).

¹³ So wurde die in SC 52 ursprünglich vorgesehene Formulierung „homilia de scriptura“ durch „ex textu sacro“ ersetzt. Vgl. Kaczynski (2004) 128.

erste Instruktion zur Ausführung der Liturgiekonstitution „Inter Oecumenici“ aus: „Sie [die Homilie] soll einen Gesichtspunkt aus den Lesungen der Heiligen Schrift oder aus einem anderen Text des Ordinarius oder Propriums der Tagesmesse darlegen – unter Berücksichtigung des Mysteriums, das gefeiert wird, und der besonderen Erfordernisse der Hörer“ (GORM 65)¹⁴.

Die Homilie hat somit neben der Glaubensverkündigung und der Schriftauslegung auch die Aufgabe, das Geschehen der liturgischen Feier selbst in ihren Texten, Riten, sinnenfälligen Zeichen und verschiedenen Dimensionen zu deuten und die Gläubigen dadurch zu einer tätigen, inneren Teilnahme und zu einem bewussten liturgischen Vollzug zu führen. Erst vor dem Horizont eines derartigen Verständnisses der Homilie als liturgisch akzentuierter Predigt wird die Auslegung der Definition des Konzils, die Homilie sei „Teil der Liturgie“, im Kommentar von Josef Andreas Jungmann zur Liturgiekonstitution verständlich. Sie soll – so Jungmann – „nicht beziehungslos neben der gottesdienstlichen Feier stehen, sondern auf irgendeinem Wege als mystagogische Predigt in sie hineinführen, auf sie einstimmen und ihren innerlichen Mitvollzug erleichtern“¹⁵.

Dazu bieten sich verschiedene Möglichkeiten an.¹⁶ Man kann knapp auf einen Text, einen Ritus oder ein Zeichen der Liturgie verweisen – als markanter Einstieg der Predigt, als Veranschaulichung der Argumentation oder als pointierter Schluss. So liegt es z. B. nahe, bei einer Predigt zum Thema „Dank“ den Eröffnungsdiallog des Eucharistischen Hochgebetes „Lasset uns danken, dem Herrn unserm Gott – Das ist würdig und recht“ aufzugreifen. Die Chance liegt sicherlich darin, die Texte und Riten im Bewusstsein der Gläubigen wach zu halten. Doch besteht gleichzeitig die Gefahr, sie aus dem Zusammenhang zu reißen und nicht im liturgischen Vollzug zu deuten und in ihrer eigenen Aussage zu erschließen. Deshalb ist es hilfreicher, die Aussagen der Liturgiekonstitution und der nachkonziliaren liturgischen Gesetzgebung ernst zu nehmen und liturgische Texte, Riten und Zeichen selbst zum Gegenstand der homiletischen Überlegungen zu machen.

Nach dem Wechselverhältnis von „lex orandi“ und „lex credendi“ spiegelt sich in den Texten der Liturgie der Glaube der Kirche und ist die Liturgie mit den Worten Romano Guardinis „nichts anderes als gebetete Wahrheit“¹⁷. Dabei sind die Texte der Liturgie zugleich theologisch gefüllt wie poetisch kunstvoll gestaltet. Ähnlich einem Gedicht lassen sich ihre Aussagen selbst in der Volkssprache nicht beim einmaligen Hören erschließen und laufen Gefahr, am Ohr der Gläubigen vorbeizurauschen. Vielmehr laden sie ein zum Verweilen und Meditieren, wollen sie gedeutet und ebenso wie biblische Texte in die Lebenswelt der Gläubigen übersetzt werden.¹⁸ Tagesgebete und Präfationen bieten hier im Laufe des liturgischen Jahres zahlreiche Ansätze, den Glauben der Kirche zu deuten.¹⁹ Dabei sollte nicht vergessen werden, dass auch Gesänge aus dem Gotteslob und geistliche Lieder zu liturgischen Texten werden können.²⁰ Darüber hinaus nimmt sicherlich das Eucharisti-

¹⁴ Vgl. Consilium/Ritenkongregation (1964) Nr. 54 (EDIL/DEL 252).

¹⁵ Jungmann (1966) 55.

¹⁶ Vgl. hierzu und im Folgenden ausführlicher Weigl (2009a). Ebenso ders. (2009b).

¹⁷ Guardini (2007) 21.

¹⁸ Vgl. auch Böhler (2004).

¹⁹ Vgl. u. a. Bauer / Feifel (1978a) und dies. (1978b). Ebenso Liturgische Institute Salzburg, Trier, Zürich (1978).

²⁰ Vgl. Rössler (1976). Koerrenz / Remy (1994); darüber hinaus auch Nordhues / Wagner (1976f.).

sche Hochgebet einen besonderen Stellenwert ein.²¹ Doch muss diese Art der Predigt nicht auf die Feier der Eucharistie beschränkt bleiben: Warum nicht einmal bei einer Trauung den großen Brautsegen in seinen Aussagen oder das Weihegebet des Taufwassers in einer Taufpredigt erschließen?

Wie jeden anderen Text kann man einen liturgischen Text auf verschiedene Weisen interpretieren. Eine Hinführung zur Liturgie wird daraus jedoch erst, wenn man ihn in seiner liturgischen Funktion und in seinen Aussagen für die Liturgie deutet. Dies zeigt sich noch deutlicher bei den Riten und Zeichen der Liturgie. Es ist z. B. möglich eine Predigt zur Fußwaschung zu halten, ohne mit einem Wort auf die Feier der Liturgie einzugehen. Sicherlich macht die Fußwaschung aufmerksam auf die dienende Liebe und Hingabe Jesu Christi und führt zugleich die Pflicht der Gläubigen vor Augen, ebenso zu handeln. Ziel einer liturgisch akzentuierten Predigt muss es jedoch sein, den Ritus selbst in seinen sinnentfälligen Zeichen und seiner Einbindung in die Feier der Messe zu erschließen. Im liturgischen Vollzug selbst werden im Ritus der Fußwaschung die Hingabe der Gläubigen und die diakonische Seite der Liturgie sichtbar²², wie sie in der Eucharistiefeier auch in Gabenbereitung und Kollekte vollzogen werden. Im Ritus der Fußwaschung wird aber auch die Hingabe Jesu und das Wandlungsgeschehen der Gläubigen durch die Taufe vergegenwärtigt. Sicherlich ist es des Weiteren z. B. für die entsprechenden liturgischen Dienste notwendig, zu wissen, wann und wie Weihrauch in der Liturgie verwendet wird. Für einen fruchtbaren Mitvollzug der Feier ist relevant, welche Bedeutung dieses Zeichen an der jeweiligen Stelle besitzt: Vergegenwärtigt er das aufsteigende Gebet (z. B. bei der Weihrauchspende) oder ist er Zeichen der Verehrung (z. B. bei der Evangelienprozession)?

Im Kirchenjahr selbst liegt es nahe, Propriumtexte und -riten am aktuellen Tag aufzugreifen. Vor allem mit Blick auf die Zeichen, Riten und Texte des Ordinariums sind jedoch Bezüge zur Leseordnung hilfreich. So könnte man z. B. am 5. Sonntag im Jahreskreis des Lesejahres C das Sanctus in seiner Bedeutung in der Liturgie den Gläubigen nahebringen, wenn als alttestamentliche Lesung auch der zentrale Text des Propheten Jesaja den Gläubigen verkündet wird (vgl. Jes 6,1–8). Doch liegt bei einer derartigen Vorgehensweise die Gefahr, sich in erster Linie auf bestimmte Texte und Themen der Liturgie zu konzentrieren. Deshalb ist es ebenso wichtig in Predigtreihen vor allem zu den Ordinariumstexten und -riten der Liturgie den Gläubigen die Feier der Liturgie zu erschließen.²³ Hier bieten sich vor allem die geprägten Zeiten der Fasten- und Osterzeit an, die innerhalb der Kirche schon sehr früh Zeiten der Vorbereitung und der Mystagogie waren.

Die Feier der Liturgie hat viele unterschiedliche Facetten. Sie ist u. a. Versammlung der universalen und eschatologischen Kirche. Sie ist gemeinschaftliches Gebet in Dank, Lobpreis und Bitte. Sie ist vergegenwärtigendes Heilshandeln Gottes und hat zugleich Akzente der Umkehr, der Gewissenserforschung, des Bekenntnisses und der Verkündigung. In ihr ereignen sich Begegnung der Gläubigen mit dem dreieinen Gott auf unterschiedliche Art und Weise und zugleich Wandlung, Stärkung und Sendung der Gläubigen. Sicherlich ist es für einen fruchtbaren Vollzug der Liturgie nicht notwendig, all diese unterschiedlichen Aspekte benennen und nachvollziehen zu können. Doch weil diese liturgietheologischen

²¹ Vgl. u. a. die Predigtreihe in der Zeitschrift „Gottesdienst“ zu den Eucharistischen Hochgebeten Fischer (1980); ders. (1982); Kaczynski (1980); Stebler (1981); Fischer (1981); Sauer (1981); Gerhards (1981); Glade (1983).

²² Vgl. zur Fußwaschung in der Liturgie Haunerland (1998).

²³ Predigthilfen hierzu wären u. a. Emeis (2006); Kaczynski (1978); Fischer (1979); Meyer (1979); Baumgartner (1986).

Aussagen auf die spirituelle und existentielle Dimension der Liturgie zurückverweisen, wird es für eine fruchtbare Mitfeier hilfreich sein, in der Predigt gelegentlich solche Facetten der Liturgie zu deuten. Dabei ist es denkbar, einzelne Texte und Riten der Liturgie unter einem theologischen Gesichtspunkt in Beziehung zueinander zu setzen und so die Feier in ihrer Vielschichtigkeit zu erhellen. Zum Beispiel ereignet sich Begegnung mit Christus in den gewandelten Gestalten von Brot und Wein. Doch ist er auch gegenwärtig in seinem Wort, was unter anderem an den Texten und Riten zur Verehrung des Evangeliums deutlich wird. Darüber hinaus ist er auch gegenwärtig in der Gemeinde, die an bestimmten Stellen zusammen mit Christus zum Vater betet, er tritt jedoch auch im geweihten Vorsteher der Gemeinde gegenüber. Auch bei derartigen Predigten lassen sich wiederum Bezüge zur Leseordnung herstellen, doch gilt es ebenfalls einseitige Akzentsetzungen entweder durch gezielte Predigtpläne oder Predigtreihen zu vermeiden.

Bei all diesen vielfältigen Bemühungen darf nicht vergessen werden, dass Gott selbst es ist, der in der Liturgie den Gläubigen entgegenkommt und einen Begegnungsraum eröffnet durch Jesus Christus als dem eigentlichen Mystagogen. So können Predigten zum mystagogischen Werkzeug Jesu werden, auch wenn sie nach menschlichem Ermessen dem hier formulierten mystagogischen Ansatz noch nicht völlig entsprechen.

3. Die Homilie als Teil einer mystagogischen Liturgiepastoral

Eine derartige liturgisch akzentuierte Predigt ist eingebunden in die Erneuerung des Gottesdienstes durch das Zweite Vatikanische Konzil mit dem Ziel, die tätige Teilnahme der Gläubigen zu fördern. Ebenso wie die Überarbeitung der Texte und Riten, eine angemessen gefeierte Liturgie im Sinne einer „ars celebrandi“, in der alle die Dienste übernehmen, die ihnen zukommen, und kurze Hinweise, die die Liturgie nicht zerreden, sondern erhellen, trägt die Verkündigung dazu bei, dass die Liturgie zu einer Feier wird, die von allen Gläubigen getragen wird – zu einer Feier, in der in sinnenfälligen Zeichen, also mit allen Sinnen, die heilende Gegenwart Gottes erfahrbar wird.

Doch bleibt eine stimmig gefeierte Liturgie eine komplexe Feier, für deren Mitvollzug die Gläubigen bestimmte Fähigkeiten und Kenntnisse benötigen. Personale Kompetenzen wie zuhören, schweigen und sich in eine Gemeinschaft einfügen können, ein Mindestmaß an religiösem Grundwissen und darüber hinaus auch Grundkenntnisse im liturgischen Vollzug seien hier kurz genannt.²⁴ Die Feier der Liturgie selbst darf an dieser Stelle nicht als liturgische Bildungsveranstaltung instrumentalisiert werden. Die Liturgie als zweckfreies Spiel vor Gott im Sinne Guardinis²⁵ und als Lobpreis Gottes und Heiligung des Menschen (vgl. SC 10) würde überfordert, wäre sie der einzige Ort dieser umfassenden liturgischen Bildung. Vielmehr sollte die Sorge um eine würdig gefeierte Liturgie mit ihren verschiedenen Möglichkeiten der mystagogischen Erschließung eingebunden sein in eine liturgische Bildungsarbeit in den Gemeinden auf unterschiedlichen Ebenen mit verschiedenen Adressaten.

Hier müssen Inhalte vermittelt werden, die die Möglichkeiten der Homilie übersteigen und diese in die Nähe eines liturgiewissenschaftlichen Vortrags oder die liturgische Feier in die Nähe einer interaktiven Schulstunde rücken würden. Die kontinuierliche Bildung und Weiterbildung aller liturgischen Dienste (Ministranten, Lektoren, Kommunionhelfer, Mesner, Chor, Kantor, Psalmist, Organist, ...) ist ebenso wichtig²⁶, wie eine breitere Unterwei-

²⁴ Vgl. hierzu ausführlicher Haunerland (2005a) 68–73 und ders. (2007b) 13–19.

²⁵ Vgl. Guardini (2007) 57–67.

²⁶ Vgl. z. B. zur Ministrantenarbeit Stuflesser (2007).

sung interessierter Gemeindemitglieder in Abendvorträgen oder kleinen Veröffentlichungen (z. B. Pfarrbrief). Darüber hinaus haben Erstkommunion- und Firmkatechese einen besonderen Stellenwert.²⁷ Spätestens an dieser Stelle zeigt sich die wichtige Zusammenarbeit von Gemeinde, Schule und Familie auch mit Blick auf die Vermittlung liturgischer Kompetenzen und die Hinführung der Kinder und Jugendlichen zur gottesdienstlichen Feier.²⁸ Man kann mit Winfried Haunerland hier durchaus von einer ‚mystagogischen Liturgiepastoral‘ sprechen.²⁹ In diese sind alle Gläubigen nach ihren jeweiligen Gaben eingebunden, doch steht dabei die liturgische Bildung der Seelsorger für das Zweite Vatikanische Konzil an erster Stelle:

„Die Mutter Kirche wünscht sehr, alle Gläubigen möchten zu der vollen, bewussten und tätigen Teilnahme an den liturgischen Feiern geführt werden, wie sie das Wesen der Liturgie selbst verlangt und zu der das christliche Volk, „das auserwählte Geschlecht, das königliche Priestertum, der heilige Stamm, das Eigentumsvolk“ (1 Petr 2,9; vgl. 2,4–5) kraft der Taufe berechtigt und verpflichtet ist. [...] 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.“ (SC 14)

Dies erfordert neben der Zusammenarbeit von Liturgiewissenschaft, Homiletik, Pastoraltheologie und Religionspädagogik in der universitären Bildung auch eine kompetente und kontinuierliche Begleitung der Gemeinden und Seelsorger in Fragen der Liturgie. Ist die Liturgie doch „der Höhepunkt, dem das Tun der Kirche zustrebt, und zugleich die Quelle, aus der all ihre Kraft strömt“ (SC 10).

Diesen Höhepunkt und diese Quelle zu deuten und zu erschließen, um allen Gläubigen eine würdige Feier der Liturgie zu ermöglichen, ist das Ziel jeder Mystagogie und liturgischen Bildung. Die Verkündigung als Teil der Liturgie kann dabei auf vielfältige Art und Weise liturgisch akzentuiert und als mystagogische Homilie in den Dienst der Liturgie gestellt werden und dazu beitragen, die Gläubigen näher an das gefeierte Mysterium heranzuführen und eine tätige, bewusste Teilnahme zu ermöglichen.

Literatur

- Bärsch, Jürgen, 2006: „... pars ipsius liturgiae“. Die Predigt als integrales Element des katholischen Gottesdienstes. In: Erich Garhammer / Ursula Roth / Heinz-Günther Schöttler (Hrsg.), *Kontrapunkte. Katholische und protestantische Predigtkultur*. München: Don Bosco (Ökumenische Studien zur Predigt 5) 191–211.
- Bärsch, Jürgen, 2007: Die Feier als Maßstab. Überlegungen zum Verhältnis von Sakramenten-katechese und Sakramentenliturgie am Beispiel der Firmung. In: Winfried Haunerland / Alexander Saberschinsky (Hrsg.), *Liturgie und Mystagogie*. Trier: Deutsches Liturgisches Institut, 45–62.
- Bauer, Anton / Heribert Feifel, 1978a: *Mit der Kirche beten I. Betrachtungen zu den Tagesgebeten der Sonntage im Jahreskreis*. Stuttgart: Religiöse Bildungsarbeit.
- Bauer, Anton / Heribert Feifel, 1978b: *Mit der Kirche beten II. Betrachtungen zu den Tagesgebeten der Festtage und Festzeiten*. Stuttgart: Religiöse Bildungsarbeit.

²⁷ Vgl. als Beispiel zur Firmkatechese Bärsch (2007).

²⁸ Zur liturgischen Bildung in der Schule am Beispiel des Kirchenraums vgl. Scheidler (2007).

²⁹ Vgl. Haunerland (2007b) 27–29; ders. (2007a) 198–202.

- Baumgartner, Konrad, 1986: *Lebendig mitfeiern. Ansprachen zur Liturgie der Meßfeier*. München: Don Bosco.
- Benedikt XVI., 2007: *Nachsynodales Apostolisches Schreiben „Sacramentum Caritatis“* Seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. an die Bischöfe, den Klerus, die Personen gottgeweihten Lebens und an die christgläubigen Laien über die Eucharistie, Quelle und Höhepunkt von Leben und Sendung der Kirche, 22. Februar 2007 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 177).
- Böhler, Dieter, 2004: Anmerkungen eines Exegeten zur Instructio Quinta „Liturgiam authenticam“. In: *Liturgisches Jahrbuch* 54, 205–222.
- Brüske, Gunda, 2006: Liturgie erschliessen in der Predigt. In: Martin Klöckener / Peter Spichtig (Hrsg.), *Leib Christi sein – feiern – werden. Ort und Gestalt der Eucharistiefeier in der Pfarrei*. Unter Mitarbeit von Andrea Krogmann. Freiburg/Schweiz: Paulusverlag, 174–179.
- Consilium/Ritenkongregation, 1964: *Instruktion „Inter Oecumenici“*. Erste Instruktion „zur ordnungsgemäßen Ausführung der Konstitution über die heilige Liturgie“, 26. September 1964 (Enchiridion documentorum instaurationis liturgicae / Dokumente zur Erneuerung der Liturgie 199–297).
- Cyrrill von Jerusalem, *Mystagogicae catecheses = Mystagogische Katechesen. Griechisch – deutsch*. Übersetzt und eingeleitet von Georg Röwekamp. Freiburg: Herder 1992 (Fontes Christiani 7).
- Egeria, *Itinerarium = Reisebericht. Mit Auszügen aus Petrus Diaconus, De locis sanctis = Die Heiligen Stätten*. Übersetzt und eingeleitet von Georg Röwekamp unter Mitarbeit von Dietmar Tönnies. Freiburg: Herder 1995 (Fontes Christiani 20).
- Einig, Maternus, 1971: Liturgische und mystagogische Predigt. In: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 18, 322–333.
- Emeis, Dieter, 2006: *Geheimnis unseres Glaubens. Katechetische Predigten über die Eucharistiefeier*. Freiburg: Herder.
- Esser, Wilhelm, 1956: *Der Einfluß der liturgischen Erneuerung auf die Meßpredigt vor dem Erscheinen der Enzyklika „Mediator Dei“*. München: Paulusverlag (Münchener theologische Studien II. Systematische Abteilung 13).
- Fesenmeyer, Gebhard, 1964: *Die Homilie in der Eucharistiefeier. Eine Interpretation des Art. 52 der Konstitution des 2. Vatikanischen Konzils über die Heilige Liturgie*. [o.O.], Beilage zu Provinzbote 1.
- Fischer, Balthasar, 1979: *Von der Schale zum Kern. Kurzansprachen zu Zeichen und Worten der Liturgie*. Freiburg: Herder.
- Fischer, Balthasar, 1980: Homilie zum Dritten Hochgebet. In: *Gottesdienst* 14, 96. 104. 112.
- Fischer, Balthasar, 1981: Homilie zum Ersten Kinder-Hochgebet. In: *Gottesdienst* 15, 56. 64. 72.
- Fischer, Balthasar, 1982: Homilie zum Zweiten Hochgebet. In: *Gottesdienst* 16, 56. 64. 72.
- Gerhards, Albert, 1981: Homilie zum Versöhnungshochgebet. In: *Gottesdienst* 15, 176. 184. 192.
- Glade, Winfried, 1983: Die eschatologische Dimension in den Hochgebeten. In: *Gottesdienst* 17, 160. 176. 184.
- Glade, Winfried, 2001: Kultur des Feierns – Ars celebrandi. In: *Heiliger Dienst* 55, 235–249.

- Guardini, Romano, 2007 [1918]: *Vom Geist der Liturgie*. 21. Auflage. Paderborn: Schöningh.
- Haslinger, Herbert, 1991: Was ist Mystagogie? Praktisch-theologische Annäherung an einen strapazierten Begriff. In: Stefan Knobloch / Herbert Haslinger (Hrsg.), *Mystagogische Seelsorge. Eine lebensgeschichtlich orientierte Pastoral*. Mainz: Matthias-Grünwald, 15–75.
- Hauerland, Winfried, 1998: Die Fußwaschung am Gründonnerstag – Evangelienpiel oder Nachfolgehandlung? In: *Liturgisches Jahrbuch* 48, 79–95.
- Hauerland, Winfried, 2005a: Gottesdienst als „Kulturleistung“. Von der Notwendigkeit und den Zielen liturgischer Bildung. In: *Liturgisches Jahrbuch* 55, 67–81.
- Hauerland, Winfried, 2005b: Mystagogie, liturgische Bildung und Feierkultur. Zu bleibenden Aufgaben der Liturgiereform. In: George Augustin [u. a.] (Hrsg.), *Priester und Liturgie* [FS Manfred Probst]. Paderborn: Bonifatius 2005, 343–367.
- Hauerland, Winfried, 2007a: „Bedenke, was du tust ...“. Erkenntnisse und Aufgaben. In: Winfried Hauerland / Alexander Saberschinsky (Hrsg.), *Liturgie und Mystagogie*. Trier: Deutsches Liturgisches Institut, 193–211.
- Hauerland, Winfried, 2007b: Liturgische Bildung und Mystagogie. Von Notwendigem und Vermisstem. In: Winfried Hauerland / Alexander Saberschinsky (Hrsg.), *Liturgie und Mystagogie*. Trier: Deutsches Liturgisches Institut, 12–31.
- Heinz, Andreas, 2002: Ars celebrandi. Überlegungen zur Kunst, die Liturgie der Kirche zu feiern. In: *Questions liturgiques* 83, 107–126;
- Heinz, Andreas, 2005: Hinweise zu einer ars celebrandi. In: *Gottesdienst* 39, 108. 124. 152. 157. 176. 182.
- Jungmann, Andreas, 1966: Einleitung und Kommentar [zur Konstitution über die heilige Liturgie]. In: *Lexikon für Theologie und Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil I*, 9–109.
- Kabel, Thomas, 2002: *Handbuch Liturgische Präsenz*. Bd. 1: *Zur praktischen Inszenierung des Gottesdienstes*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2002.
- Kaczynski, Reiner (Hrsg.), 1978: *Wir kommen vor dein Angesicht. Predigten zum Vollzug der Meßfeier*. Regensburg: Pustet.
- Kaczynski, Reiner, 1980: Homilie zum Vierten Hochgebet. In: *Gottesdienst* 14, 152. 160. 168.
- Kaczynski, Reiner, 2004: Theologischer Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie Sacrosanctum Concilium. In: Peter Hünemann / Bernd Jochen Hilberath (Hrsg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*. Band 2. Freiburg: Herder, 1–227.
- Kaczynski, Reiner, 2007: Mystagogie: ein liturgisches Bildungskonzept der Alten Kirche. In: Winfried Hauerland / Alexander Saberschinsky (Hrsg.), *Liturgie und Mystagogie*. Trier: Deutsches Liturgisches Institut, 32–44.
- Knauber, Adolf, 1961: Die Aufgabe des „Commentator“. Die Rolle des Sprechers in der Liturgie und seine Bedeutung für die liturgische Erneuerung. In: Bischöfliches Seelsorgeamt Trier (Hrsg.), *Eucharistiefeier in der Pfarrgemeinde. Vorträge der pastoral-liturgischen Werkwoche*. Trier: Paulinus-Verlag, 121–148.
- Koerrenz, Ralph / Jochen Remy (Hrsg.), 1994: *Mit Liedern predigen. Theorie und Praxis der Liedpredigt*. 2. Auflage. Rheinbach-Merzbach: CMZ-Verlag (Hermeneutica 3).

- Liturgische Institute Salzburg, Trier, Zürich (Hrsg.), 1978: *Erhöre die Bitten deines Volkes. Geistliche Kommentare zu den Orationen des Meßbuches für Verkündigung und Meditation*. 2 Bde. Freiburg: Herder.
- Maas-Ewerd, Theodor, 1987: Das „freie“ Wort in der Meßliturgie. Zu einem kritischen Element des Ordo Missae. In: *Klerusblatt* 67, 196–198.
- Maas-Ewerd, Theodor, 1989: Das frei formulierbare Wort des Priesters – ein Novum heutiger Meßliturgie? In: *Klerusblatt* 69, 257–260.
- Meyer, Hans-Bernhard (Hrsg.), 1979: *Er brach das Brot. Eucharistiepredigten*. Innsbruck: Tyrolia.
- Nordhues, Paul / Alois Wagner (Hrsg.), 1976f: *Predigten zum Gotteslob*. 3 Bde. Graz: Styria.
- Rahner, Karl, 1966: Die grundlegenden Imperative für den Selbstvollzug der Kirche in der gegenwärtigen Situation. In: Franz Xaver Arnold (Hrsg.), *Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart*. Band II/1. Freiburg: Herder, 256–276.
- Richter, Klemens, 1989: Eine mystagogische Liturgie. Wunsch und Wirklichkeit nach einem Vierteljahrhundert Liturgiereform. In: Arno Schilson (Hrsg.), *Den Glauben feiern. Wege liturgischer Erneuerung*. Mainz: Matthias-Grünwald, 109–135.
- Rössler, Martin, 1976: *Die Liedpredigt. Geschichte einer Predigtgattung*. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht.
- Sauer, Ralph, 1981: Homilie zum Dritten Hochgebet für Kindermessen. In: *Gottesdienst* 15, 104. 112. 128.
- Scheidler, Monika, 2007: Mystagogisches Lernen in der Liturgiekatechese am Beispiel katechetischer Kirchenerkundungen. In: Winfried Haunerland / Alexander Saberschinsky (Hrsg.), *Liturgie und Mystagogie*. Trier: Deutsches Liturgisches Institut, 63–82.
- Schmid-Keiser, Stephan, 1985: *Aktive Teilnahme. Kriterium gottesdienstlichen Handelns und Feierns. Zu den Elementen eines Schlüsselbegriffs in Geschichte und Gegenwart des 20. Jahrhunderts*. Teil I und II. Frankfurt a. M.: Peter Lang (Europäische Hochschulschriften XXIII 250).
- Selle, Monika, 2001: *Latein und Volkssprache im Gottesdienst. Die Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Liturgiesprache*. München: [Dissertation] Online-Publikation in: http://edoc.ub.uni-muenchen.de/archive/00003758/01/Selle_Monika.pdf [19. Dezember 2007].
- Stebler, Vinzenz, 1981: Homilie zum Hochgebet für die Kirche in der Schweiz. In: *Gottesdienst* 15, 16. 24. 32.
- Stuflesser, Martin, 2007: Mystagogie in der Ministrantenpastoral. In: Winfried Haunerland / Alexander Saberschinsky (Hrsg.), *Liturgie und Mystagogie*. Trier: Deutsches Liturgisches Institut, 184–192.
- Weigl, Norbert, 2009a: *Liturgische Predigt seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Eine Untersuchung zur Messfeier in der Sonntagspredigt anhand der Zeitschrift ‚Der Prediger und Katechet‘*. Regensburg: Pustet (Studien zur Pastoralliturgie 21).
- Weigl, Norbert, 2009b: Liturgische Predigt. Förderung der tätigen Teilnahme durch die Homilie. In: *Lebendige Seelsorge* 60, 39–43.

Diana Güntner, Rottenbuch

Kinderliturgien bilden // Liturgiedidaktische Versuche

Erste Weichenstellung: Kinderliturgien bilden und Liturgiedidaktik

Nein – hier soll nicht das Bild einer Kinderliturgie gezeichnet werden, die mehr einer didaktisch-methodisch aufbereiteten Unterrichtsstunde ähnelt als einer liturgischen Feier. Und trotzdem: Auch wenn Liturgie keine Unterrichtssituation bedeutet, geschieht Bildung. Im Folgenden soll deswegen am Beispiel der Kinderliturgien liturgische Bildung didaktisch buchstabiert werden.¹ Die Ausgangsfrage lautet: Welche Didaktik hat liturgische Bildung, die sich anlässlich von Kinderliturgien ereignet? Oder einfacher: *Wen, wie und was* bilden Kinderliturgien? Da liturgische Bildungsprozesse nichts anderes sind als spezifische religiöse Bildungsprozesse, stellt die Bezugswissenschaft bei der Suche nach Antworten die Religionspädagogik bzw. Religionsdidaktik dar. Die gefundenen Antworten schließlich stellen Versuche dar auf dem Weg zu einer – noch fehlenden – Liturgiedidaktik.

Zweite Weichenstellung: Kinderliturgien bilden

Nein – hier soll nicht das Bild liturgischen Feierns gezeichnet werden, das mehr einer Wildfläche mit eigenwilligen Gewächsen ähnelt, als einem wohl geordneten Garten. Der Plural Kinderliturgien deutet darauf hin, dass es nicht nur die eine Kinderliturgie gibt. Wenn hier von Kinderliturgien die Rede ist, dann sind damit die liturgischen Feiern mit den Kleinstkindern, mit den Kleinkindern bis hin zu den Schulkindern in den ersten vier Schuljahren gemeint. Damit ist ein sehr weites liturgisches Feld abgesteckt: Es reicht von den sog. Krabbelgottesdiensten mit den Kleinsten über die Wortgottesfeiern mit den Kleinen bis ungefähr sechs Jahren, die häufig parallel zum sonntäglichen Gemeindegottesdienst stattfinden, bis hin zu den Messfeiern mit den Erstkommunionkindern und schließlich zu den Familiengottesdiensten der Gesamtgemeinde. Allen diesen Liturgien gemeinsam ist, dass sie mit und für Kinder gestaltet werden und dass sie den Kindern in ihrer Gestaltung gerecht werden wollen. Dieses zentrale Merkmal bedeutet jedoch nicht, dass nicht auch Erwachsene an diesen Liturgien Anteil haben. Im Gegenteil: Erwachsene nehmen in besonderer Weise Anteil an den liturgischen Feiern der Kinder. Das sind zum einen die Erwachsenen – meist Eltern und Großeltern –, die die Kinder in den Kindergottesdienst begleiten und die Kinder bei der aktiven Mitfeier unterstützen; zum anderen sind das die – ehrenamtlichen – Erwachsenen, meist Mütter, die den Kindergottesdienst vorbereiten und auch durchführen. Wenn Kinderliturgien bilden, dann bilden sie folglich nicht ausschließlich die Kinder, sondern auch die Erwachsenen, die bei Kinderliturgien beteiligt sind.

Wen bilden Kinderliturgien? – Die Frage nach den Subjekten und dem Selbstverständnis des Bildungsprozesses

Die Teilüberschrift scheint auf dem ersten Blick wenig stimmig zu sein: Die direkte Frage *Wen bilden Kinderliturgien?* richtet sich grammatikalisch auf ein direktes Objekt („wen“). Inhaltlich bedeutet das: Bildung hat einen Adressaten und richtet sich auf diesen als Objekt.

¹ Dieser Versuch wird mit Rückgriff auf die schulische und allgemeine Didaktik unternommen. Das ist ohne wissenschaftstheoretische Vorklärungen ein anfechtbares und riskantes Unternehmen, das jedoch einige klärende Ausblicke ermöglicht.

Die nachfolgende Erläuterung übersetzt jedoch die direkte Frage inhaltlich anders, nämlich mit dem Begriff „Subjekt“. Worum geht es also: um das Objekt oder das Subjekt des Bildungsprozesses? Sind die beteiligten Personen Objekte oder Subjekte des Bildungsprozesses? Das ist die bildungstheoretische Schlüsselfrage, auf die Bildungstheorien eine klare Antwort geben: Die beteiligten Personen sind zwar Adressaten des Bildungsprozesses, aber als solche sind sie nicht dessen Objekte, sondern seine Subjekte. Wo also Bildung geschieht, geht es in ihr um die betroffene Person: Sie ist das Subjekt, von dem der Bildungsprozess ausgeht und auf das er sich wiederum richtet. Bildung hat in dieser Perspektive mit Selbstwerdung und Persönlichkeitsentwicklung, mit Ausbildung von Identität und individueller Selbstkonstitution zu tun. Kinderliturgien, die liturgisch bilden, stehen demnach im Dienst religiöser Subjektwerdung, der Ausbildung religiöser Identität und individueller Religiosität der feiernden Kinder und der Erwachsenen, die mit (ihren) Kindern an der Liturgie teilnehmen.²

Der Bildungsprozess ist kein einliniger Weg, den jeder alleine und nur mit sich selbst ausmacht, sondern ein Weg, der vielfältig mit seiner Umgebung verflochten ist. Bildung ist „ein umfassender Prozess der Entwicklung einer Persönlichkeit in der Auseinandersetzung mit ihrer Umwelt sowie in Bezug auf die kulturelle, materiell-dingliche, soziale und subjektive Welt“³. Liturgische Bildung ist demnach der umfassende Prozess der Entwicklung einer Persönlichkeit in der Auseinandersetzung mit der Liturgie. Das „Wie“ dieser Auseinandersetzung, ihre Formen, Dimensionen und Prinzipien, sind Themen einer Liturgiedidaktik. Liturgische *Bildung* unterscheidet sich in dieser bildungstheoretischen Sicht von liturgischer *Erziehung*: Erziehung bezeichnet den Prozess, in dem ein Erzieher von außen auf den Edukanten einwirkt, um eine bestimmte und angezielte Entwicklung anzustoßen.⁴ Für die liturgische Bildung im Rahmen der Kinderliturgien ergibt sich aus dieser Unterscheidung die Frage, ob und inwiefern sie im Rahmen des Bildungsprozesses erzieherisch wirkt bzw. erzieherische Anteile realisiert.

Wie bilden Kinderliturgien? – Die Frage nach der didaktischen Theorie liturgischer Bildung

1. „Liturgische Bildung ist *performative* religiöse Bildung.“⁵ Dominik Blum führt bei der Auflistung der „Elemente einer religiösen Bildungstheorie am Lernort Liturgie“⁶ dieses Element an erster Stelle an und stellt damit eine Verbindung zur performativen Religionsdidaktik her. „Performativ“ bedeutet im Zusammenhang dieser Theorie ein Zweifaches: Im Anschluss an das englische „performance“ (Aufführung) meint sie, dass im Prozess religiöser Bildung nicht nur über Religion geredet, sondern dass das Religiöse auch getan wird. Beides, das Tun und auch das reflektierende Reden über das Tun, sind im Bildungsprozess aufeinander verwiesen. Im Kontext des schulischen Religionsunterrichts fordert dieser

² Es stellt sich an dieser Stelle die ungeklärte Frage nach dem Verhältnis zwischen religiöser und liturgischer Identität: Was ist damit jeweils gemeint, gibt es Gemeinsamkeiten, Unterscheidungen und wechselseitige Bezüge?

³ Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend (2005) 102.

⁴ So stellen zum Beispiel die Deutschen Bischöfe in ihrer Erklärung zu Fragen der Bildungspolitik fest: „Im Unterschied zu der mehr von außen auf den Menschen einwirkenden Erziehung meint Bildung stärker den inneren Entfaltungsprozess, also das, was der Mensch aus sich selber macht. Somit tritt besonders die Befähigung zu vernünftiger Selbstbestimmung, zur Freiheit des Denkens, Urteilens und Handelns hervor“ (Kommission für Erziehung und Schule [1993] 8).

⁵ Blum (2002) 256.

⁶ Ebd.

Zusammenhang das Tun des Religiösen, im Kontext gefeierter Kinderliturgien hingegen weist er auf die Notwendigkeit hin, über das Getane zu reden. Sofern also Kinderliturgien liturgisch bilden, reflektieren die feiernden Kinder und Erwachsenen über die gefeierte Liturgie, denn: Das – bestätigende oder kritische, beschreibende oder wertende – Reden über Kinderliturgie ist unverzichtbarer Teil des Bildungsprozesses. Kinderliturgie soll demnach „Thema“ sein: in den Gruppen der Pfarrgemeinde und in den Familien – für Kinder und auch für Erwachsene.

Im Anschluss an die Sprachtheorie bedeutet performative Bildung schließlich, dass das Tun Wirklichkeit konstituiert. Bezogen auf religiöse Prozesse bedeutet das, dass sich der Bildungsprozess in Echtzeit und im Echtraum ereignet: Im Gottesdienst wird das wirklich, wovon Religion redet; die Beteiligten tun nicht nur so als ob, sondern sind tatsächlich hineingenommen in das gegenwärtige religiöse Begegnungsgeschehen. Die Kinder befinden sich in keiner didaktischen Laborsituation, sondern sie begegnen und erfahren tatsächlich die religiöse Wirklichkeit, von der Kinderliturgien handeln. Und nicht nur die Kinder: Auch die Erwachsenen, die mit an der Kinderliturgie beteiligt sind, sind hineingenommen in das religiöse Geschehen. Besonders dieser zweite Aspekt, die „echte“ Beteiligung der mitfeiernden und beteiligten Erwachsenen kann leicht übersehen werden. Deren Rolle wird oftmals auf die des Aufpassers und Coachs für die elementaren Bedürfnisse der Kinder (Trinken und Toilettengang) reduziert. Dabei gerät leicht aus dem Blick, dass auch die Erwachsenen am Geschehen teilnehmen, und zwar in doppelter Weise: als Mitfeiernde und als Mystagogen, wenn sie die Kinder bei der Mitfeier unterstützen.

2. Liturgische Bildung ist religiöse Bildung im Sinne einer konstruktivistischen Didaktik. Die konstruktivistische Didaktik knüpft an die Grundeinsicht des erkenntnistheoretischen Konstruktivismus an: Wenn Menschen wahrnehmen, verstehen oder lernen, nehmen sie nicht einfach nur passiv Inhalte auf, sondern sie eignen sich diese Inhalte in einem aktiven Rezeptionsprozess an, in dem die jeweiligen individuellen Vorerfahrungen eine bedeutende Rolle spielen. Lernen bedeutet in diesem Sinn, Fremdes nicht einfach zu übernehmen, sondern das Fremde in Bezug zu den eigenen Vorgaben (Vorwissen, Vorerfahrungen, Wahrnehmungs- und Erkenntnisstrukturen) zu setzen und daraus Eigenes aufzubauen. Bildung geschieht in diesem Sinn als individuelle Konstruktion. Begriffe wie Subjektorientierung, Erfahrungsorientierung, Prozessorientierung, Individualisierung, eigenaktives, entdeckendes, kreativ-produktives und dialogisches Lernen stecken das Feld der konstruktivistischen Didaktik ab. Der Kern konstruktivistisch geprägter Unterrichtsvorbereitung ist dabei die Gestaltung von „Lernlandschaften, die es trotz der Heterogenität in der Klasse gewährleisten, dass individuelle religiöse Lernprozesse ablaufen können.“⁷ Kinderliturgien stellen solche „Lernlandschaften“ dar. Der entscheidende Grundzug, der Kinderliturgien zu einer „Lernlandschaft“ macht, ist das zentrale Kennzeichen der ganzheitlichen und aktiven Teilnahme der Kinder. Durch die besonderen Gestaltungs- und Beteiligungsmöglichkeiten, die Kinderliturgien den Kindern anbieten, können die Kinder gemäß ihren – lebensweltlichen, persönlichen, biographischen und entwicklungsbedingten – Voraussetzungen den Glauben in seinen Geschichten, seinen Zeichen und seiner Gemeinschaft entdecken. Entscheidend ist dabei das Prinzip der gestuften Teilnahme, und zwar in quantitativer wie qualitativer Hinsicht: Jedes Kind kann für sich entscheiden, wie häufig und mit welchen Inhalten es sich einbringt: Manche Kinder verweilen im Schauen, andere sind in ihrer Aktivität kaum zu bremsen, manche äußern mystisch religiöse Aussagen, andere stellen inhaltlich überra-

⁷ Sitzberger (2005) 90.

schende und sehr eigenständige Verbindungen her. Eine spannende Dynamik eröffnet der Blick schließlich auf die Begegnung, die im Rahmen der „Lernlandschaft Kinderliturgie“ zwischen Kindern und mitfeiernden Erwachsenen ermöglicht wird: Beide, Erwachsene wie auch Kinder, werden in der Begegnung mit dem Glauben des jeweils anderen angeregt, den eigenen Glauben zu bilden.

3. Liturgische Bildung ist elementarisierte religiöse Bildung. „Elementarisierung bezeichnet ein religionsdidaktisches Modell für die Vorbereitung und Gestaltung von (Religions-) Unterricht, das eine Konzentration auf pädagogisch elementare – also von den Inhalten ebenso wie von den Kindern und Jugendlichen (oder Erwachsenen) her – grundlegend bedeutsame und für sie zugängliche Lernvollzüge unterstützen soll.“⁸ Das Elementarisierungsmodell stellt demnach ein Arbeitsinstrumentarium für die Vorbereitung und Gestaltung performativer und konstruktivistischer Bildungsprozesse dar. Als solches will es demjenigen, der den Bildungsprozess anstößt, eine Hilfestellung geben, um diesen situationsgerecht, sachgerecht und kindgerecht zu planen. Im Religionsunterricht ist das der Religionslehrer, im Bereich der Kinderliturgie sind das diejenigen, die die Liturgien gestalten und leiten. Das Elementarisierungsmodell richtet sich also an die Erwachsenen in den Kinderliturgien. Es beschreibt fünf unterschiedliche und ineinander verwobene (Erschließungs-) Dimensionen, mit denen die Erwachsenen den Bildungsprozess, den sie anstoßen wollen, erschließen und planen können:

- (1) Elementare Strukturen oder die Frage nach den Inhalten: Was ist das Wesentliche, was sind die grundlegenden, unverzichtbaren, charakteristischen inhaltlichen Elemente, die die Fülle reduzieren und das Komplexe vereinfachen? In der Kinderliturgie stellt sich diese Frage mit Blick auf das Thema der Liturgie, das sich aus der Verschränkung zwischen Anlass bzw. Situation und biblischer Lesung ergibt.
- (2) Elementare Erfahrungen oder die Frage nach der Lebenswelt der Feiernden: In welchen lebensweltlichen Zusammenhängen steht der Inhalt der Kinderliturgie? Welche Erfahrungen verbinden die Kinder mit dem Inhalt? Welche Erfahrungen haben ursprünglich zu den jeweiligen Inhalten geführt? Welche Erfahrungen transportieren die Inhalte? Welche Erfahrungen ermöglicht der Inhalt? Welche Analogenerfahrungen, Kontrasterfahrungen oder Schlüsselerfahrungen spielen eine Rolle?
- (3) Elementare Zugänge oder die Frage nach den entwicklungs- und lernpsychologischen Voraussetzungen der Feiernden: Wo befinden sich die Feiernden jeweils in ihrer religiösen, moralischen, kognitiven, emotionalen und psychosozialen Entwicklung?
- (4) Elementare Lernformen oder die Frage nach Gestaltungsmöglichkeiten, die nachhaltiges Lernen ermöglichen: Kinderliturgien besitzen einen großen Schatz an nachhaltigen Gestaltungsmöglichkeiten, z. B. Erzählen, betrachtendes Gespräch, eigenes rituelles und meditatives Tun, ritualisierte Selbstaussagen, kreative Ästhetik durch Legebilder, Bildbetrachtungen oder Musik.
- (5) Elementare Wahrheiten oder die Frage nach dem, was im Ganzen als verlässlich tragender und leitender Lebensgrund erfahren werden kann. Diese fünfte Erschließungsdimension erfasst den Kern jeder Liturgie: in der Begegnung mit der Wahrheit Gottes die eigene Wahrheit entdecken und ausdrücken. In der Liturgie geschieht das in einem Dialog, in dem die vertikalen und horizontalen Dialogebenen miteinander verflochten und ineinander verschränkt sind. Dabei geht es nicht wie im Religionsunterricht um einen Diskurs, sondern um anamnetisch-epikletische Memoria: Es geht

⁸ Schweitzer (2003) 10.

nicht um Argumente, sondern um (Heils-)Geschichte. Indem die fünfte Erschließungsdimension diesen Kern liturgischen Feierns in den Blick nimmt, bewahrt sie davor Neben- und Einzelfragen zu sehr zu betonen und wichtig zu nehmen. Und sie hilft, die Momente, die als Störung oder als Panne erlebt wurden, zu relativieren.

Wie bilden Kinderliturgien? – Die Frage nach den didaktischen Prinzipien liturgischer Bildung

Didaktische Prinzipien⁹ sind Orientierungspunkte für das didaktische Handeln. Sie stehen jeweils in einem weitreichenden – konzeptionellen – Begründungszusammenhang. Sie sind konkreter als Konzeptionen und allgemeiner als methodische Gestaltungsmöglichkeiten. Die folgende Auflistung beschränkt sich darauf, zwei bedeutsame Prinzipien exemplarisch vorzustellen.¹⁰

- (1) Ästhetische Bildung: Ästhetische Bildung meint hier nicht das Lernen an und mit Kunstwerken. Es meint viel grundlegender das Lernen von Wahrnehmung und Ausdruck. Dabei geht es in der Wortbedeutung vom griechischen *aisthesis* aus, das Wahrnehmung bedeutet. Liturgie berührt in diesem Kontext sowohl die Wahrnehmungsfähigkeit wie die Ausdrucksfähigkeit: Sie fördert und vertieft, Religion und das Religiöse als solches wahrzunehmen und die eigene Religiosität auszudrücken. Kinder, vor allem Kleinst- und Kleinkinder, besitzen darin entwicklungsbedingt eine große Sensibilität. Für sie greift Gott noch direkt in ihre Welt ein, unvorhergesehen und ungeschuldet oder aufgrund des direkten Kontakts, den das Kind zu Gott aufbaut. Kinderliturgien, die sich im Sinne ästhetischer Bildung als „Wahrnehmungs- und Ausdrucksschule des Lebens und Glaubens“¹¹ verstehen, begleiten Kinder in ihrer einzigartigen Gottesbeziehung, indem sie ihnen Wahrnehmungs- und Gestaltungsräume anbieten, die sie in ihrer religiösen und persönlichen Entwicklung ansprechen, an denen sie jedoch auch wachsen und sich weiterentwickeln können. Praktisch geschieht das mit den ganzheitlichen Gestaltungsformen, die Kinderliturgien prägen: z. B. prozesshaft gelegte Bodenbilder, ritualisierter Umgang mit Symbolen und Zeichen, ganzheitliche Begegnung mit biblischen Geschichten.¹²
- (2) Ethisches Lernen: Liturgie, auch Kinderliturgien, haben eine ethische Dimension. Anders als im Religionsunterricht zielt das didaktische Prinzip des ethischen Lernens im Zusammenhang der Liturgie nicht auf die Fähigkeit „praktische Wertdiskurse zu führen und ein Urteilsvermögen zu entwickeln, das zu verantworteten Entscheidungen befähigt“¹³, sondern darauf, Werthaltungen zu wecken und zu stärken. Das geschieht durch das respektvolle und achtsame Miteinander in der liturgischen Feier, durch die Botschaft der biblischen Geschichten und durch das fürbittende Gebet und seinem empathischen Perspektivenwechsel.

⁹ Vgl. Hilger / Leimgruber / Ziebertz (2005) 303f.

¹⁰ Im Weiteren wären z. B. noch anzuführen: das Prinzip des Korrelierens, des Symbollernens, des erinnerungsgeleiteten Lernens, des biographischen Lernens, des mystagogischen Lernens, des biblischen Lernens, des ökumenischen Lernens (bei ökumenischen Kinderliturgien) und des interreligiösen Lernens (bei religiösen Begegnungen zwischen Christen, Juden und Muslimen). Vgl. Ziebertz (2005).

¹¹ Altmeyer (2008) 195.

¹² Die Frage, inwiefern Kinderliturgien eine Wahrnehmungs- und Ausdrucksschule für die mitfeiernden Erwachsenen bedeuten, kann hier nur angemerkt werden.

¹³ Ziebertz (2005) 402.

Was bilden Kinderliturgien? – Die Frage nach den Wirkungen liturgischer Bildung

In der schuldidaktischen Diskussion spielen bei der Frage der Wirkungen von Bildungsprozessen eine Reihe bildungstheoretischer Begriffe eine Rolle: Es ist die Rede von outputs und outcomes, von Kompetenzen, Bildungszielen und Bildungsstandards. Bei all diesen Begriffen geht es darum, schulische Bildungsprozesse so zu strukturieren, dass ihre Wirkungen und Ergebnisse empirisch erfasst, evaluiert und weiterentwickelt werden können. Der schulische Religionsunterricht ist trotz grundlegender Vorbehalte von dieser didaktischen Entwicklung nicht ausgenommen.¹⁴ Das alles schwingt mit, wenn auf die Frage „Was bilden Kinderliturgien?“ die Antwort versucht wird: Kinderliturgien bilden liturgische Kompetenz aus.

Liturgische Kompetenz: Erster Zugang

Kompetenzen werden in der allgemeinen Didaktik verstanden als „die bei Individuen verfügbaren kognitiven Fähigkeiten und Fertigkeiten [. . .], um bestimmte Probleme zu lösen, sowie die damit verbundenen motivationalen, volitionalen und sozialen Bereitschaften und Fähigkeiten, um die Problemlösungen in variablen Situationen erfolgreich und verantwortungsvoll nutzen zu können.“¹⁵ Dieser Kompetenzbegriff umfasst „Fähigkeit, Wissen, Verstehen, Können, Handeln, Erfahrung, Motivation.“¹⁶ Wenn liturgische Kompetenz die Wirkung liturgischer Bildung ist, bedeutet sie im Sinne des genannten Kompetenzbegriffs,

- dass Menschen an liturgischen Feiern aktiv teilnehmen (Handeln und Erfahrung),
- dass sie liturgisches Handeln verstehen (Verstehen),
- dass sie liturgische Ausdrucksformen gebrauchen (Können),
- dass sie liturgische Feiern aufbauen und gestalten (Fähigkeit und Wissen) und
- dass sie unbekannten oder anderen liturgisch-kultischen Ausdrucksformen offen begegnen und diese akzeptieren (Motivation).

Alle diese Aspekte beschreiben die liturgische Kompetenz, die bei den Erwachsenen gefördert wird, die Kinderliturgien gestalten und leiten. Die liturgische Kompetenz, die bei den Kindern gefördert wird, erstreckt sich nicht oder nur begrenzt auf die Fähigkeit und das Wissen, liturgische Feiern aufzubauen und zu gestalten.

Liturgische Kompetenz: Zweiter Zugang

Die „Kirchlichen Richtlinien zu Bildungsstandards für den katholischen Religionsunterricht in der Grundschule/Primarstufe“¹⁷ unterscheiden „Allgemeine Kompetenzen“ und „Inhaltsbezogene Kompetenzen“. Es werden also unterschiedliche Kompetenzgruppen unterschieden, die aufeinander bezogen sind. Liturgische Kompetenz setzt sich in diesem Sinn aus verschiedenen Teilkompetenzen zusammen. In der Begrifflichkeit der genannten Kirchlichen Richtlinien zu Bildungsstandards sind das z. B. die allgemeinen Kompetenzen: wahrnehmen und entdecken, deuten und gestalten, sich ausdrücken und einander mitteilen; und einzelne inhaltsbezogene Kompetenzen, die über sechs Gegenstandsbereiche verteilt sind.

¹⁴ Zu den Vorbehalten vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (2006) 13: „Einstellungen und Haltungen sind nur begrenzt lehrbar. [. . .] Die Ausbildung von Einstellungen und Haltungen kann daher nicht in gleicher Weise wie der Erwerb von Kenntnissen evaluiert werden. Die Förderung von christlichen Einstellungen und Haltungen gehört jedoch zu den wesentlichen Zielen [. . .] des katholischen Religionsunterrichts.“

¹⁵ Franz Weinert zit. in: Klieme (2003) 72.

¹⁶ Ebd. 73.

¹⁷ Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz (2006).

Liturgische Kompetenz: Ausblick

Die zwei Zugänge zeigen, dass es unterschiedliche Kompetenzkonzepte gibt, die die liturgische Kompetenz aufgrund ihrer unterschiedlichen Ausrichtung unterschiedlich beschreiben. Es bleibt die offene Frage: Welcher Kompetenzbegriff ist geeignet, um liturgische Kompetenz sachgerecht zu beschreiben?

Wen, wie und was bilden Kinderliturgien?

Diese wenigen didaktischen Grundfragen wurden auf ebenfalls wenigen Seiten angerissen. Eine Didaktik liturgischer Bildungsprozesse hätte darüber hinaus noch weitere Fragen zu klären: Warum, woraufhin, durch wen, in welchen Inhalten, mit welchen Gestaltungsformen, an welchen Medien, wo, wann und in welchen Beziehungsfeldern bzw. Rahmenbedingungen bilden Kinderliturgien? Es bleibt die Hoffnung, dass daraus einmal ein Handbuch liturgischer Bildung wird, das die Verantwortlichen im liturgischen Bildungsprozess unterstützt.

Literatur

- Altmeyer, Stefan, 2008: „Dass die Seele lerne, nicht überall Zwecke zu sehen“. Liturgisches Lernen als Beitrag zu einer ästhetischen Bildung. In: *Engagement. Zeitschrift für Erziehung und Schule* 2008, H. 3: Rituale, Gebete und Gottesdienst in der Schule, 190–198.
- Blum, Dominik, 2002: Liturgische Bildung. In: Gottfried Bitter [u. a.] (Hrsg.), *Neues Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe*. München: Kösel, 255–258.
- Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend (Hrsg.), 2005: *Zwölfter Kinder- und Jugendbericht. Bericht über die Lebenssituation junger Menschen und die Leistungen der Kinder- und Jugendhilfe in Deutschland*. Berlin.
- Hilger, Georg / Stephan Leimgruber / Hans-Georg Ziebertz, 2005: *Religionsdidaktik. Ein Leitfaden für Studium, Ausbildung und Beruf*. 3. Aufl. München: Kösel.
- Klieme, Eckhart, 2003: *Zur Entwicklung nationaler Bildungsstandards. Eine Expertise*. Bonn: BMBF, Referat Publikationen.
- Kommission für Erziehung und Schule, 1993: *Bildung in Freiheit und Verantwortung. Erklärung zu Fragen der Bildungspolitik*. 21. September 1993. Hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn (Die deutschen Bischöfe – Kommission für Erziehung und Schule 13).
- Schweitzer, Friedrich, 2003: Elementarisierung – ein religionsdidaktischer Ansatz. Einführende Darstellung. In: ders. (Hrsg.), *Elementarisierung im Religionsunterricht. Erfahrungen, Perspektiven, Beispiele*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verl., 9–30.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), 2006: *Kirchliche Richtlinien zu Bildungsstandards für den katholischen Religionsunterricht in der Grundschule / Primarstufe*. 24. April 2006. Bonn (Die deutschen Bischöfe 85).
- Sitzberger, Rudolf, 2005: Konstruktivistisch Unterricht planen. In: Hans Mendl (Hrsg.), *Konstruktivistische Religionspädagogik. Ein Arbeitsbuch*. Münster: LIT-Verl. (Religionsdidaktik konkret 1) 83–103.
- Ziebertz, Hans-Georg, 2005: Ethisches Lernen. In: Georg Hilger / Stephan Leimgruber / Hans-Georg Ziebertz, *Religionsdidaktik. Ein Leitfaden für Studium, Ausbildung und Beruf*. 3. Aufl. München: Kösel, 402–419.

Gregor Jansen, Wien

Zumuten und zutrauen

Überlegungen zu den Bedingungen liturgischer Bildung bei Jugendlichen

Gelegentlich hört man von Pfarrern den Stoßseufzer, dass die Vorbereitungen besonderer Gottesdienste, bei denen viele Personen an der Gestaltung beteiligt sind, sehr schwierig und aufwändig, mitunter aber auch sehr frustrierend seien. Vor allem beklagen manche TheologInnen den in ihren Augen erschreckend niedrigen Bildungsstand bezüglich liturgischer Vollzüge. Abgesehen davon, dass sich diese Pfarrer damit kein gutes Selbstzeugnis ablegen – sind sie doch als erste Liturgen ihrer Pfarre(n) zunächst die Hauptverantwortlichen in Sachen Liturgie und damit auch der Wissensvermittlung in diesem Bereich – nehme ich diesen manchmal geäußerten Vorwurf zum Anlass, der Behauptung nachzugehen, dass sich das Niveau in der liturgischen Bildung gegenüber (meist nicht näher definierten) „früheren Zeiten“ verschlechtert habe. Ich stütze mich damit auf die Erfahrung als Jugendseelsorger im Vikariat Wien-Stadt und in der Jugendkirche in den letzten fünf Jahren, aber auch auf die vergangenen 25 Jahre, in denen ich in unterschiedlichen Rollen ständig in der Gestaltung von Jugendliturgien aktiv war.

Liturgische Bildung als Prozess

Zuvor eine Bemerkung, was ich unter dem Oberbegriff „liturgische Bildung“ verstehe. Mir geht es weniger darum, etwas über einen hohen oder weniger hohen Stand an „liturgischem Wissen“ (etwa bezüglich der liturgischen Ordnung, der „korrekten“ Antworten etc.) auszuführen, sondern um die Frage, ob und wie in unseren heutigen kirchlichen Realitäten „liturgische Bildung“ als Prozess stattfindet bzw. stattfinden kann. Denn „Bildung“ ist ja nicht etwas, das vorhanden oder nicht vorhanden ist, sondern ein prozesshaftes Geschehen. Ich spreche also im Folgenden von den Bedingungen, unter denen heute liturgische Bildung geschieht bzw. geschehen kann. Zudem sei darauf hingewiesen, dass ich unter „Bildung“ keine Einbahnstraße, sondern einen beidseitigen Prozess verstehe: Es sind nicht nur die Jugendlichen die Empfangenden; die „liturgischen Experten“ sind immer auch Lernende – etwa in der Frage, wie die zentralen Inhalte unserer gottesdienstlichen Feiern in eine heute verständliche Sprache übersetzt werden können, ohne ihre Substanz aufzugeben. Auch liturgisch „ausgebildete Menschen benötigen ständige liturgische Bildung!

Weiters einschränkend weise ich darauf hin, dass ich den mir gestellten Arbeitsauftrag, etwas über den Stand der liturgischen Bildung bei „der Jugend“ darzulegen, sicher nicht erfüllen werde. Denn wenn ich über Jugendliche spreche, die sich an der Entwicklung, Vorbereitung und Durchführung von liturgischen Angeboten beteiligen, dann gehören diese in der Regel dem kleinen Segment hoch engagierter Jugendlicher an, in deren Leben kirchliche Vollzüge noch einen Platz haben. Und die sich deshalb für eine jugendgemäße Gestaltung des kirchlichen liturgischen Angebots einsetzen, weil sie der Kirche noch eine Chance geben – entgegen vielen gesamtgesellschaftlichen Trends. Liturgisch engagierte, interessierte und gebildete Jugendliche sind (und waren es immer) eine kleine Minderheit im Vergleich zur größeren Gruppe der reinen „liturgischen Konsumenten“ und der ungleich größe-

ren Gruppe derer, die das regelmäßige gottesdienstliche Angebot der Kirchen völlig ignorieren. Aber diese Feststellung bezieht sich bei weitem nicht nur auf Jugendliche.

Und selbst die Mehrheit derer, die Gottesdienste besuchen und mitfeiern, nutzt zwar mit großem Interesse und meist auch sehr entschieden bestimmte liturgische Angebote, reflektiert diese aber liturgietheoretisch nicht allzu intensiv. Hier entscheidet sich die Akzeptanz der liturgischen Feiern meist daran, ob die Feier als „schön“ bzw. jedenfalls „passend“ erlebt wird – wie immer es sich dann im Einzelnen definiert, was passt und was nicht passt. Oft herrscht also ein eher liturgie-ästhetischer Zugang. „Liturgische Bildung“ ist dafür weder notwendig noch von den Mitfeiernden angestrebt (und in Einzelfällen wohl sogar eher hinderlich).

Bei der zuvor definierten Kerngruppe der kirchlich höchst engagierten Jugendlichen nehme ich aber ein wachsendes Interesse und auch ein steigendes Niveau der liturgischen Bildung wahr – wenn die Jugendlichen eine Chance bekommen, Gottesdienste tatsächlich mitzugestalten und hier Mitverantwortung zu übernehmen. Hier gibt es das Bestreben, „hinter die Kulissen“ zu schauen, es wird nachgefragt und es wird auch nicht jede eingeübte Tradition fraglos übernommen: Liturgen stehen somit plötzlich vor der Notwendigkeit, Dinge zu begründen und zu argumentieren (und das Argument, etwas sei „eben vorge-schrieben“, reicht dann oft nicht mehr aus). So stellen interessierte Jugendliche auch schon mal lästige Fragen an die bestehende Gottesdienstpraxis und an die reale „ars celebrandi“ einer Gemeinde. Jugendliche sprechen dabei recht unverblümt an, was sie stört. Es kann als unangenehme und manchmal ungebetene Kritik erscheinen, wenn sie viele Gottesdienste pauschal als „fad“ oder „langweilig“ bezeichnen. Und sicher fühlen sich manche Liturgen unverstanden bzw. sind über eine derart formulierte Pauschalkritik verärgert oder in ihrer Eitelkeit gekränkt. So wird – sei sie gerechtfertigt oder nicht – Kritik oft abgetan.

Dabei ist es doch erfreulich: Wer die bisherige Gottesdienstgestalt als verbesserungsfähig ansieht, gibt ihr zugleich auch noch eine Chance. Also: Wer kritisiert, dem ist der Gottesdienst (noch) nicht egal, sondern er ist ihm (noch) ein Anliegen, er hofft auf und postuliert so Entwicklungspotential. Daher wäre es wünschenswert, dass engagierte Jugendliche Liturgen in der Rolle des unterstützenden Ermöglichers und nicht des starren Verhinderers erleben. Gerade die zweite Erfahrung machen aber manche Jugendliche immer wieder mit ihren Pfarrern, wenn sich diese nicht in den Entwicklungsprozess einer Jugendliturgie eingebracht haben, aber das ihnen präsentierte Ergebnis dieses Prozesses dann mehr oder weniger (un)begründet ablehnen. Enttäuschungen sind auf diese Weise vorprogrammiert, Jugendliche werden die Gottesdienste ihrer Gemeinde auch weiterhin als starr und fremd erfahren und für sich die Konsequenzen ziehen.

Kriterien für liturgische Bildung mit Jugendlichen

Eine erste Bedingung für liturgische Bildung ist also die Bereitschaft der in den liturgischen Bereichen Verantwortlichen (Priester, Liturgie-Ausschüsse, KirchenmusikerInnen, Pfarrgemeinderäte etc.), ihre Tätigkeit hinterfragen zu lassen. Eine kompetente Gestaltung der gottesdienstlichen Angebote beinhaltet auch, kompetent auskunftsfähig zu sein, was wir aus welchen Gründen wie tun. Damit ist als zweite Voraussetzung für liturgische Bildung zu nennen, dass Liturgien kompetent gefeiert werden müssen und die Reflexion darüber nicht nur zugelassen, sondern gefördert wird. Und hier stoßen wir bedauerlicherweise an eine oft unüberwindliche Schwelle: Viele Liturgen verstehen sich selbst als (vermeintliche oder wirkliche) ExpertInnen, die es nicht für notwendig halten, ihre Entscheidungen zu

begründen. Offen gesagt: Viele Liturgen setzen in den Gottesdiensten ihre privaten Vorlieben und liturgischen „Geschmacksrichtungen“ um, ohne sich lange mit den Ansprüchen oder Wünschen der Mitfeiernden auseinanderzusetzen (erfreuliche Ausnahmen gibt es natürlich) – welche dann mit den Füßen abstimmen, ob ihnen die Feiergestalt zusagt oder nicht. In einer Großstadtsituation, etwa in Wien, führt das dazu, dass man sich sehr bewusst für eine Pfarre oder für ein liturgisches Angebot entscheidet, das als ansprechend oder passend empfunden wird. Erheblich schwieriger ist die Situation dort, wo diese Auswahlmöglichkeit nicht gegeben ist, etwa in kleineren Landpfarren (auch hier gilt: Es gibt viele erfreuliche Ausnahmen!), in denen ein Pfarrer seit Jahrzehnten „seinen Stil“ pflegt, der dann eben regelrecht bzw. nicht mehr „auszuhalten“ ist.

Wenn Jugendliche beginnen, sich mit Fragen der liturgischen Gestaltung auseinanderzusetzen, dann liegt oft das Bedürfnis nach Veränderung bzw. jugendgemäßer Aneignung dessen, was sie im Gottesdienst ihrer Gemeinden erleben, vor. Dabei wird das Wissen um liturgische Ordnungen und Formalia wohl weniger verbreitet sein als noch vor einigen Jahr(zehn)ten, gestiegen ist aber meiner Beobachtung nach ein „existentielles“ Interesse an der liturgischen Feier: Das, was gefeiert wird, soll mit dem Leben der Jugendlichen „etwas zu tun“ haben. Solche Überlegungen standen beispielsweise am Beginn der Wiener Jugendgottesdienstreihe „find.fight.follow“ – wobei die damaligen Initiatoren großteils schon jahrelange Erfahrung in der Gestaltung von Jugendmessen in ihrer Pfarre mitbrachten. Ich möchte diesen „existentiellen“ Zugang zur Liturgie nicht gegen einen theoretisch-formalen Zugang ausspielen, will aber davor warnen, engagierten Jugendlichen die Ernsthaftigkeit ihres Interesses abzusprechen, nur weil sie in liturgietheoretischen Fragen nicht immer sattelfest sind. Um hier eventuell (noch) vorhandene Defizite auszugleichen, braucht es bei der Entwicklung neuer Jugendliturgien eine kompetente und konstruktiv-kritische Begleitung durch TheologInnen bzw. bereits erfahrene Liturgen, die sich den Luxus leisten, auf die „Schere im Kopf“ („Das geht nicht“ – „das ist nicht erlaubt“ – „das wird unsere Gemeinde nicht akzeptieren“) zu verzichten. Wenn Jugendliche erfahren, dass sich durch ihre Phantasie und Kreativität und die eingebrachte Kompetenz der LiturgieexpertInnen neue Formen und Ideen entwickeln und dies durch die Verantwortlichen nicht nur zugelassen, sondern gefördert und unterstützt wird, dann findet liturgische Bildung in der Praxis statt. In diesem Prozess können liturgische Traditionen (neu) erschlossen und vorhandene Engführungen (etwa auf die Form der Eucharistiefeier) geweitet werden.

Drittes entscheidendes Kriterium ist, ob die Gemeinde solche neuen Zugänge und Wege, die ihnen zugemutet bzw. zugetraut werden, auch tatsächlich zulässt oder diese eher behindert. Denn auch wenn das „liturgische Beharrungsvermögen“ vieler Pfarren oft überbewertet wird („Das werden ‚die Leut‘ nicht akzeptieren“), gibt es doch den legitimen Wunsch, dass Liturgien vertraut bleiben sollen und so ein Stück (auch emotionale) Heimat darstellen. Daher ist darauf zu achten, Neues so einzuführen, dass möglichst wenige vor den Kopf gestoßen werden. Wieder ist also die Kompetenz der Verantwortlichen gefragt. Es kann hilfreich sein, neue Zugänge zunächst in eigenen Jugendliturgien zu erproben. Solche experimentelle liturgische Erfahrungen im „geschützten Rahmen“ können dann in weiterer Folge die Feierform der Gesamtgemeinde beeinflussen. In Wien ist etwa zu beobachten, dass sich durch die mittlerweile achtjährige Praxis der Jugendgottesdienstreihe „find.fight.follow“ die Feierpraxis von Jugendgottesdiensten in den Pfarren verändert hat: Angefangen von der inhaltlichen und musikalischen Gestaltung bis hin zu ganz praktischen Aspekten wie Technischeinsatz (Videoprojektionen, Lichtkonzept ...) haben sich Pfarren einzelne Gestaltungsmöglichkeiten „abgeschaut“ und in ihren pfarrlichen Kontext übernommen. Auch hier ist es

wünschenswert, dass solche Prozesse kompetent geschehen, dass also Elemente nicht nur äußerlich übernommen, sondern reflektiert und adaptiert werden.

Als vierte Bedingung sei abschließend der Mut zum Experiment genannt. Und hier plädiere ich an die verantwortlichen BegleiterInnen, vieles von dem zuzulassen, was die Kreativität und das Innovationspotential der engagierten Jugendlichen hervorbringt. Dabei sollen die vorgegebenen Möglichkeiten großzügig genutzt werden. Wenn Jugendliche erfahren, dass sie mit ihren Wünschen und ihrer Kompetenz ernst genommen werden, dann sind sie erfahrungsgemäß auch bereit, die Kompetenz der Liturgen anzuerkennen und gemeinsam neue Zugänge zu eröffnen. Hier geschieht liturgische Bildung quasi als Nebeneffekt – aber gerade dadurch besonders effektiv und nachhaltig.

Schließlich sei noch auf die reichhaltige Auswahl an spezifisch jugendliturgischen Aus- und Fortbildungsangeboten durch die Katholische Jugend in den einzelnen Diözesen und die große Anzahl an Behelfen zur jugendgemäßen Gestaltung von Liturgien verwiesen. Diese seien insbesondere den Liturgieverantwortlichen ans Herz gelegt, verbunden mit der Einschränkung, dass nie ein fremdes „Modell“ übernommen werden soll, bevor es nicht an die eigene Situation und Gemeinderealität angepasst und entsprechend adaptiert wurde.

Zugegeben: Die hier genannten Aspekte zum Gelingen liturgischer Bildung bei Jugendlichen sind mit Aufwand und (Mehr-)Arbeit verbunden. Aber diese Anstrengungen lohnen sich und tragen Früchte, wenn Liturgie kompetent, lebensnah und „gottvoll“ gefeiert wird.

Prälat Maximilian Fürnsinn, Herzogenburg

Ordensgemeinschaften und Pfarren in Nachbarschaft

Abteien, Stifte und Klöster waren die ursprünglichen Bildungszentren unseres Kontinentes und nahmen in ihren Bildungsbemühungen zweifelsohne an den Notwendigkeiten des Gottesdienstes Ausgang und Maß. Insofern sind sie die bevorzugten und ursprünglichen Träger liturgischer Bildung und liturgischer Kultur in der kirchlichen Geographie Europas. Damit verband sich unmittelbar ihr seelsorglicher Auftrag: am Zentrum selbst, aber auch in den von ihnen betreuten Pfarren. Mit der gewandelten Situation der Gegenwart prägen neue Herausforderungen die Funktion auch der Klöster und ihre liturgischen Bildungsherausforderungen. Dabei verändert sich zugleich auch das Zusammenspiel mit den lokalen Pfarrgemeinden.

Manchmal spürt man noch zwischen Klöstern und Pfarren eine Art Konkurrenz oder Fremdheit. Aber die kirchlichen Entwicklungen der letzten Jahrzehnte lösen alle Grenzziehungen auf. Pfarren und Klöster brauchen einander heute mehr denn je. Vielleicht wird auch in diesem Fall aus der Not eine Tugend.

1. Kirche im Wandel

Seit einigen Jahren gibt es in allen Diözesen Österreichs markante Veränderungen in Bezug auf die Neugestaltung von Pfarrkooperationen und Seelsorgsräumen. Dieser Wandel betrifft nicht nur die Strukturen, sondern greift auch entscheidend in das Leben der Pfarrgemeinden ein. Viele Priester werden heute mit der Leitung von zwei oder sogar mehreren Pfarren betraut. In manchen Regionen werden derzeit rund 40–50% aller Pfarren von Ordenspriestern geleitet. Diese Personalentwicklung in Richtung Pfarrseelsorge tut auf Dauer den Orden nicht gut. Das führt Ordensgemeinschaften von ihrem ursprünglichen Charisma weg, schwächt das gemeinschaftliche und spirituelle Leben der Kommunitäten. Zudem verlangt gerade heute die sich verändernde Pfarrlandschaft nach einer *Pastoral geistlicher Zentren*. Darunter kann man sehr Unterschiedliches verstehen. Das reicht von Begegnungs-orten für Ökumene, Künstler, Gesprächsforen und Treffpunkten anderer wichtiger gesellschaftlicher Gruppen, die in Klöstern und Stiften ein gewisses Heimatrecht bekommen sollen. – In einem engeren Sinne meint geistliches Zentrum aber eine wichtige Ergänzung zu den großräumigen Pfarr- und Seelsorgsbereichen, für die Klöster und Stifte wichtige pastorale Aufgaben übernehmen sollen – wie etwa Beicht- und Aussprachezentrum, geistliche Begleitung, Exerzitien im Alltag, Glaubenskurse, neue Formen von „Volksmission“, Wallfahrten, neue Formen der Seelsorge für Ausgetretene oder einfach Stationen an einem Pilgerweg. Orden sind von ihrer Natur her dafür geeignet, solche Zentren zu bilden.

Die Existenz von Ordensgemeinschaften ist aber an sich schon Teil pastoralen Lebens und Wirkens. Es geht ja in erster Linie nicht um die „Werke“ von Orden, sondern um das Leben. Die Kommunität in ihrem Eigenleben muss überzeugend sein. Insofern ist das alles bei der pastoralen Neugestaltung kirchlichen Lebens zu beachten!

2. Die Pfarren und die Liturgie

Durch die strukturellen und personellen Veränderungen ist besonders *das liturgische Leben in den Pfarrgemeinden* betroffen. Es ist unverständlich (und geradezu ärgerlich), dass

in vielen priesterlosen Gemeinden kaum mehr Gottesdienste gefeiert werden oder sich diese auf eine Eucharistiefeier am Sonntag oder auf eine Wochentagsmesse beschränken. Das liegt meist nicht an den Gemeinden, sondern oft an den Priestern, die gerade im Bereich der Liturgie alles auf sich beziehen. Diese Priesterzentriertheit blockiert viele Gemeinden. Warum kann es nicht täglich – oder mehrmals in der Woche in jeder Kirche Gebet oder Gottesdienst geben? Warum können nicht Gebetskreise, beauftragte und ausgebildete Christen oder einige Familien Träger dieses geistlichen Lebens sein? Kirche besteht als betende Kirche. Sie lebt vom Wort Gottes und im Lobpreis Gottes. Weil gerade heute das Gebetsleben vieler Gemeinden austrocknet, wird der große Wunsch von Karl Rahner besonders verständlich: „Ich möchte und wünsche und erwarte eine Kirche von einer außerordentlich starken Spiritualität, einer stärkeren Frömmigkeit, eine Kirche des Gebets, eine Kirche, die Gott die Ehre gibt und die nicht meint, Gott ist für uns da, sondern davon überzeugt ist, dass wir Gott anzubeten haben, dass wir Ihn um seiner selbst willen und nicht um unserwillen zu lieben haben!“¹ – Tatsächlich wird in unserer Zeit die Not des Gebetes immer spürbarer. Wir scheinen, das Beten in Gemeinschaft zu verlernen. Oft sind Gemeinden so sehr mit sich beschäftigt, dass weder Zeit noch Ruhe bleibt, sich in regelmäßigem und gemeinschaftlichem Gebet vor Gott zu versammeln. Das gemeinsame Gebet möchte uns auf einer Gottsuche und Selbstsuche begleiten. Besonders der Rhythmus gemeinsamen Gebets und die Erfahrung der Gemeinschaft beim Beten tragen und halten. Sie bewahrt uns davor, das Gebetsleben leichtfertig aufzugeben. Gemeinsames Beten ist für Christen charakteristisch. Christliche Lebensgemeinschaft verwirklicht sich in einer Gebetsgemeinschaft, die zusammenwachsen und den gemeinsamen Lebensgrund erfahren lässt, nämlich: Gottes Liebe und Nähe. Dabei sind viele Formen des Gebetes möglich: Rosenkranz, Andachten, Totenwache, Wort-Gottes-Feiern, Tagzeitenliturgie usw. Diese offenen Formen im offenen Kirchenraum könnten zum Standard jeder Gemeinde gehören. Gerade dadurch soll Gemeinde spürbar werden. Grundsätzlich müssen alle Gemeinden Gebets- und Gottesdienstorte sein.

3. Klöster und Stifte als liturgische „Schwerpunktorte“ und geistliche Mittelpunkte

Je mehr das Leben in Pfargemeinden von allen Christen getragen werden muss – insbesondere auch das geistliche und liturgische Leben – umso mehr braucht es heute „zentrale Orte“ des Gebetes, der Einkehr und Erneuerung. Gerade Ordensgemeinschaften sind dazu berufen.

Allerdings sind heute viele Klöster und Stifte überfordert: die Gemeinschaften werden kleiner, die Aufgaben vielfältiger, die bisher übernommenen Werke sind oft zu viel. Vor allem ist es oft die große Zahl von Pfarren, die personell und auch finanziell belasten. Hier ist dringend eine Rückbesinnung notwendig.

Papst Benedikt XVI. hat bei seinem Besuch im Kloster Heiligenkreuz den Orden unseres Landes deutlich gesagt: „Euer erster Dienst für diese Welt muss daher Euer Gebet und die Feier des Gottesdienstes sein. Die Gesinnung eines jeden Priesters, eines jeden gottgeweihten Menschen muss es sein, dem Gottesdienst nichts vorzuziehen. Die Schönheit einer solchen Gesinnung wird in der Schönheit der Liturgie ausgedrückt, so dass dort, wo wir miteinander singen, Gott preisen, feiern und anbeten, ein Stück Himmel auf Erden anwesend wird.“²

Ein paar Akzente in diese Richtung sollen hier entwickelt werden: Zentrales Anliegen ist dabei sicher das gemeinschaftliche Gebet, die „*Liturgia Horarum*“. In vielen Klöstern und Stiften ist die Feier der Tagzeitenliturgie für Gäste und Besucher geöffnet. Männer und

¹ Karl Rahner, zitiert in: Dikany (2006) 16.

² Papst Benedikt XVI. in: Österreichische Bischofskonferenz (2007) 69.

Frauen können in unsere Klöster zum Morgenlob oder Abendlob kommen. Der zunehmende Tourismus in den Stiften hat dazu geführt, dass in vielen Stiften, die zu „Klosterreich“ gehören, das Mittagsgebet für alle angeboten wird. Im Stift Melk ist dieses Gebet „In der Mitte des Tages“ abwechslungsreich gestaltet und wird manchmal von hunderten Besuchern wahrgenommen. Gerade das gemeinschaftliche Stundengebet in den Klöstern ist eine wichtige Gebetsschule, die vor allem in das Psalmengebet hineinführt. In vielen Klöstern und Stiften werden *Jugendgebete* angeboten. Sie orientieren sich meist an Taizégebeten oder es gibt besonders gestaltete Eucharistiefeiern für Jugendliche. Natürlich gibt es auch genügend Pfarren, in denen zu jugendgemäßen Gebeten eingeladen wird. Heute aber scheinen solche Gebete eher auf eine ganze Region ausgerichtet zu sein. Insgesamt aber merken wir, dass solche Jugendgebete immer schwieriger werden – selbst für Orden mit großen Privatschulen.

Die besonders festliche Gestaltung der *Liturgie an großen Feiertagen* ist vielen Klöstern und Stiften ein wichtiges Anliegen. Auch in diesem Fall werden Menschen aus dem gesamten Einzugsgebiet des Klosters angezogen. Festgottesdienste in Konzelebration und mit besonderer musikalischer Gestaltung in oft großartigen Klosterkirchen sind für viele Menschen heute sehr attraktiv. In unmittelbarer Nachbarschaft zur Liturgie werden gerade die Klöster als *geistliche Zentren* gesucht. Gottesdienst, Gebet und geistliche Erneuerung gehören zusammen. Auch hier können Stifte und Klöster in Ergänzung zur Pfarrseelsorge vieles beitragen. Die Vielfalt solcher Angebote ist groß: Glaubens- und Gebetsabende, Bibelschule, Einkehr- und Besinnungstage, Exerzitien im Alltag, Wallfahrten und Pilgerschaft. Eine besondere Wertschätzung gibt es für Klosterkirchen, die als *Beichtkirchen* für eine ganze Region offenstehen. Das bewährt sich besonders vor den großen Feiertagen des Kirchenjahres oder bei den Monatswallfahrten. Allerdings ist darauf zu achten, dass aus „Beichte“ eine „Feier der Versöhnung“ wird. Das alles sollte nicht als Konkurrenz zu den Pfarren, sondern als Unterstützung und Ergänzung gesehen werden. Ordensgemeinschaften als spirituelle Lebensräume haben dafür gute Voraussetzungen. Und weil Klöster nicht im luftleeren kirchlichen Raum gegründet wurden, sind sie auch *Orte des stellvertretenden und fürbit-tenden Gebetes*. Orden haben ganze Räume und Regionen durch ihre Ordensspiritualität geprägt und viele Christen zu einem partiellen Mitleben oder zum Hineintragen des Ordenscharismas in das Familien- und Berufsleben angeregt. Hier sind sehr markante Lebensschulen entstanden. Stifte, Klöster und Pfarrgemeinden müssen heute mehr zusammenrücken. Jedes Konkurrenzdenken führt sich von selbst ad absurdum. Freilich ist eine diesbezügliche gegenseitige Offenheit noch stärker zu entwickeln, ja sogar zu fordern. Vielleicht finden dadurch Stifte und Klöster wieder stärker zu ihrer „Kernaufgabe“ – ein geistliches Zentrum zu sein – zurück. Freilich müssen sie selbst in ausgewogener Weise „Liturgie leben“ und Aktion und Kontemplation, Gebet und Arbeit ins rechte Lot bringen. Es darf keinen Etikettenschwindel geben: wo Kloster draufsteht, muss Kloster drinnen sein! Dazu meint David Steindl-Rast – und das ist vor allem auf das geistliche und liturgische Leben zu beziehen: „In dem Augenblick, wo wir unsere Zeit loslassen, haben wir alle Zeit der Welt. Wir sind jenseits der Zeit, weil wir in der Gegenwart sind, im Jetzt, das Zeit überwindet!“

Literatur

- Dikany, Lukas, 2006: *Mit der Kirche beten. Das Stundengebet*. Linz: Katholisches Bibelwerk (Linzer Fernkurs Gebet – Spiritualität).
- Österreichische Bischofskonferenz (Hrsg.), 2007: *Papst Benedikt XVI. in Österreich*. Wien – Graz – Klagenfurt: Styria (Die österreichischen Bischöfe 8).

Johannes Klinger, Wien

Liturgische Bildung im Neokatechumenat

Bekannt ist, dass viele der neuen kirchlichen Bewegungen (movimenti) einen besonderen Zugang zur Liturgie haben und der liturgischen Bildung auf ihrem geistlichen Weg eine akzentuierte Bedeutung zuweisen. Auf diesem Weg besonders engagiert ist das Neokatechumenat. Hier nehmen im Rahmen der katechumenalen Prozesse die Liturgiekatechese, das liturgische Prinzip der Einübung und die mystagogische Katechese einen breiten Raum ein und bilden geradezu exemplarisch einen integralen Teil der Gesamtpastoral der Bewegung. Entsprechend ausgeprägt ist auch die liturgische Feierkultur. Die liturgische Bildung durchzieht als roter Faden alle Bemühungen des „Neokatechumenalen Weges“.

Der Neokatechumenat ist ein Instrument zur *Wiederentdeckung der christlichen Initiation von Erwachsenen, die schon getauft sind*. Zu ihnen gehören solche, die sich von der Kirche abgewendet haben oder aus ihr ausgetreten sind, solche, die nicht genügend evangelisiert oder katechetisiert worden sind, und solche, die den Wunsch haben, ihren Glauben zu vertiefen. Der Neokatechumenat ist aber auch ein Instrument für die christliche Initiation von Ungetauften.

Der neokatechumenale Weg stützt sich auf drei grundlegende Säulen des christlichen Lebens, „Dreifuß“ genannt: Wort Gottes – Liturgie – Gemeinschaft. Dies wird bereits in den *Anfangskatechesen* sichtbar, die durch zwei Monate hindurch an fünfzehn Abenden gehalten werden. Sie sind in drei Teile gegliedert:

- (1) In einer kerygmatischen Form wird die Gute Nachricht vom Tod und der Auferstehung Jesu Christi verkündet und zur Umkehr und zum Glauben gerufen. Die Zuhörer werden eingeladen, sich als Sünder anzuerkennen und die Liebe Gottes und seine Vergebung in der Feier der Buße (nach dem Ritus: Gemeinschaftliche Feier der Buße mit Bekenntnis und Lossprechung des Einzelnen) anzunehmen.
- (2) Für das Hören und Verstehen der Heiligen Schriften dienen die Katechesen über die Heilsgeschichte (Abraham, Exodus etc.). Den Hörern soll ein hermeneutischer Schlüssel gegeben werden, damit sie Jesus Christus als die Erfüllung der Heiligen Schriften sehen und ihre eigene Geschichte unter das Licht des Wortes Gottes stellen. In einer Wortliturgie empfangen sie die Bibel aus der Hand des Bischofs, der ihre authentische Auslegung im Namen der Kirche garantiert.
- (3) Weitere Katechesen bereiten die Feier der Eucharistie vor. Dabei soll der vom Konzil hervorgehobene österliche Glanz des Sakramentes und eine tiefe Communio unter den Brüdern und Schwestern erfahren werden. „Die christliche Gemeinschaft wird nur aufgebaut, wenn sie Wurzel und Angelpunkt in der Feier der Eucharistie hat; von ihr muss darum alle Erziehung zum Geist der Gemeinschaft ihren Anfang nehmen“¹.

Angelpunkt und Quelle des christlichen Lebens ist das *Paschamysterium*, das in hervorragender Weise an den drei österlichen Tagen vom Leiden und Sterben, von der Grabesruhe und der Auferstehung des Herrn erlebt und gefeiert wird. Sie bilden den Stützpfeiler des Neokatechumenalen Weges als Wiederentdeckung der christlichen Initiation. „Die Ostervi-

¹ II. Vatikanisches Konzil, Dekret über Dienst und Leben der Priester – *Presbyterorum ordinis* [7. Dezember 1965] Nr. 6.

gil, Zentrum der christlichen Liturgie, und ihre Taufspiritualität sind Inspiration für die ganze Katechese“². Der Taufkatechumenat ist ganz vom Österlichen Geheimnis Christi geprägt. Deshalb lernen die Neokatechumenen stufenweise den ganzen Reichtum der liturgischen und sakramentalen Zeichen kennen. So werden sie zu einer vollkommeneren Teilnahme und Feier des christlichen Gottesdienstes geführt.

Initiiert und begleitet wird der neokatechumenale Weg in der Pfarrei durch ein *Katechistenteam*, das aus einigen Laien und einem Priester zusammengesetzt ist. Das Team hält auf Einladung des Pfarrers die Anfangskatechesen, die zur Bildung einer neokatechumenalen Gemeinschaft führen, und begleitet diese bei allen Übergängen und Skrutinien des neokatechumenalen Itinerars bis zur Erneuerung der Taufe. Ihre katechetische und liturgische Bildung erhalten die Katechisten:

- a) durch ihre Teilnahme am neokatechumenalen Weg in ihrer eigenen Gemeinschaft, wodurch das Wachsen und Reifen im Glauben gewährleistet wird;
- b) durch biblische, patristische und theologische Vertiefung, mit besonderer Berücksichtigung der Dokumente des kirchlichen Lehramtes;
- c) durch die Teilnahme an Treffen für Katechisten, die vom internationalen Verantwortlichen-Team des Weges geleitet werden, und an Treffen, die im Diözesanen Neokatechumenalen Zentrum zur Bildung der Katechisten stattfinden.

Wortgottesdienst, Bußgottesdienst und Eucharistiefeier gehören während der Jahre des neokatechumenalen Itinerars zu den wichtigsten und grundlegenden Liturgien. Als gottesdienstliche Versammlung unterscheidet sich die *Wortliturgie* wesentlich von einer Bibelrunde, einem Glaubensseminar oder einer geistlichen Bildungsveranstaltung. Im Mittelpunkt der Versammlung steht die Verkündigung des Wortes Gottes. Sie muss als Anruf Gottes vernehmbar gemacht werden. In der Verkündigung wird die wirksame, richtende und heilende Macht des Wortes Gottes lebendig: es ereignet sich wirklich, was es sagt. Was hinsichtlich des sakramentalen Wortes (bei der Taufe, bei der Sündenvergebung, bei der Wandlung der eucharistischen Gestalten) unserem Glaubensbewusstsein („ex opere operato“) selbstverständlich ist, gilt genauso von der Verkündigung des Wortes Gottes in der Versammlung: *es wirkt, was es sagt* (Jes 55,11).

Für die Aktualisierung des verkündeten Wortes in das Heute des Glaubensweges der Neokatechumenen ist die *Homilie* sehr wichtig. Die Erfahrung der Wirksamkeit des Wortes ist in den neokatechumenalen Gemeinschaften lebendig und trägt reiche Früchte.

Im Zentrum des ganzen neokatechumenalen Weges steht eine *Synthese* zwischen kerygmatischer Verkündigung (Katechese), Umkehr (Änderung) des moralischen Lebens und Liturgie.

Weil auch der bereits gerechtfertigte Mensch infolge seiner menschlichen Geschöpflichkeit und Schwachheit zum Bösen geneigt bleibt, bedarf er der permanenten Haltung der Buße. Für den Prozess der Abkehr von der Sünde und der Zuwendung zu Gott gibt die Kirche Hilfestellungen durch Bußzeiten, Bußübungen, Bußliturgien und das Bußsakrament. In den neokatechumenalen Gemeinschaften wird regelmäßig *Bußgottesdienst* gefeiert nach dem Ritus „Gemeinschaftliche Feier der Versöhnung mit Bekenntnis und Lossprechung des Einzelnen“.

Die gottesdienstliche Versammlung bringt ein Zweifaches zum Ausdruck:

- (1) Die Sünde ist nicht Privatsache des Einzelnen, sondern verletzt den ganzen Leib Christi und schmälert die Mission der Kirche, Salz und Licht der Welt zu sein. Die

² Kongregation für den Klerus (1997) Nr. 91.

Verkündigung des Wortes Gottes im Wortgottesdienst der Bußliturgie ist für den Sünder auch eine Hilfe, seine Sünden zu erkennen und anzuerkennen.

- (2) Die Buße als Prozess der Wiedenzuwendung zu Gott ist Aufgabe der ganzen Kirche. Weil die Kirche der Ort der Gegenwart Christi ist, wird dem Sünder in der Versammlung der Brüder und Schwestern durch Wort und Sakrament die Vergebung durch Gott wirksam zugesprochen. Die geheime Beichte der Sünden vor dem Priester, der als Zeichen für Jesus Christus und die anwesende Gemeinde den Dienst der Versöhnung ausübt, behält ihren guten Sinn.

Als Katechumenat nach der Taufe, ist die *Eucharistiefeier* für den Neokatechumenat wesentlich. Die Neokatechumenen feiern die heilige Messe in ihrer Gemeinschaft nach der ersten Vesper des Sonntags am Samstag Abend. Von einer Gruppe der neokatechumenalen Gemeinschaft werden zu den Lesungen kurze Einleitungen vorbereitet, die Lieder ausgewählt, für Brot, Wein und die Blumen gesorgt und auf den Schmuck und die Würde der liturgischen Zeichen geachtet.

Die geistlichen Erfahrungen der Katechumenen mit den liturgischen Feiern sind begleitet von Einführungen in die geschichtlichen, theologischen, spirituellen und pastoralen Gesichtspunkte des gottesdienstlichen Lebens. Die „mystagogischen Katechesen“ der Väter sind dazu eine große Hilfe, ebenso die Liturgiegeschichte. Wichtig sind die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils und die nachkonziliaren liturgischen Dokumente sowie der zweite Teil des Katechismus über „die Feier des christlichen Mysteriums“.

Literatur

Kongregation für den Klerus, 1997: *Allgemeines Direktorium für die Katechese*. 15. August 1997. Hrsg. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 130).

P. Sebastian Hacker OSB, Wien

Liturgische Bildung – ein Thema für orthodoxe Christen?

Erfahrungen mit der Russischen Orthodoxen Kirche

Die gelebte Liturgie der Orthodoxen Kirche ist eng mit dem theoretischen Wissen um ihren Inhalt, Sinn und ihre Entstehung verbunden. Nach den Jahrzehnten der kommunistischen Verfolgung bis zur fast gänzlichen physischen Vernichtung kann die Russische Orthodoxe Kirche nach der politischen Wende wieder Institutionen theologischer Ausbildung errichten. Sie setzt auf verschiedenen Ebenen auf liturgische Bildung, um den Gläubigen und den vielen Katechumenen das Wesen der Kirche verständlich zu machen, die aus der Liturgie erwächst und sich aus ihr beständig nährt.

„Darum wollen wir mit aller Ehrfurcht, reinem Gewissen und zuversichtlichem Glauben hinzutreten, und gewiss wird uns geschehen, wie wir glauben, wenn wir nicht zweifeln.“¹ Der hl. Johannes von Damaskus († 750) räumt der Ehrfurcht einen hohen Stellenwert im liturgischen Leben des Christen ein. Um diese Grundhaltung zu fördern verfasste er in der Zeit des Bilderstreits seine „Genaue Darlegung des orthodoxen Glaubens“, ein Werk, das noch heute grundlegend für die Ausbildung in der Orthodoxie ist. Bildung bereitet den Hintergrund für den Schritt des Glaubens in der Liturgie, der jeden Zweifel überwindet.

Um gleich einem westlichen Missverständnis vorzubeugen: Östliche Liturgie² ist nicht ein Überschwang an Emotionen und Mystik oder gar Ekstase, ausgelöst durch prächtige Gewänder, Gesänge, Weihrauch und Ikonen. Im Zentrum des Lebens eines orthodoxen Gläubigen stehen Nüchternheit und Keuschheit³ des Leibes und Geistes, die Konzentration auf das Ziel des menschlichen Lebens, die volle Gemeinschaft mit Gott. Der hl. Seraphim von Sarov nennt den Sinn des Lebens die Erlangung des Heiligen Geistes⁴, bei dessen Vermittlung die Liturgie eine wesentliche Rolle spielt. Dass aber Teilnahme an der Liturgie nicht immer emotionales Hochgefühl, sondern auch eine starke Willensanstrengung bedeutet, weiß jeder, der schon eine dreistündige Vigil am Vorabend zum Sonntag „durchgestanden“ ist.⁵

Aber wie kann der Sinn der Liturgie heute vermittelt werden? Hat liturgische Bildung einen Stellenwert im Leben der Orthodoxie? Die folgenden Ausführungen beschränken sich auf die Russische Orthodoxie, deren Grunderfahrungen allgemeine Gültigkeit in der orthodoxen Welt⁶ haben, die aber auch durch ihre eigene Geschichte geprägt sind. Es soll hier

¹ Johannes von Damaskus, Genaue Darlegung des orthodoxen Glaubens 4,13.

² Das russische Wort „liturgia“ meint die Göttliche Liturgie, also die Eucharistiefeier. Im katholischen Sprachgebrauch, der diesem Artikel zugrunde liegt, bezieht sich Liturgie auf jeden Gottesdienst.

³ Das russische Wort целомудрие (celomúdrie, Keuschheit) lässt sich aus den Wörtern „цель“ (Ziel) und „мудрость“ (Weisheit) ableiten. Man könnte es „Weisheit des Zieles“ übersetzen.

⁴ „Das wahrhaftige Ziel unseres christlichen Lebens jedoch besteht in der Erlangung des Heiligen Geistes Gottes.“ (Tittel [1981] 30).

⁵ Russische Kirchen verfügen im Allgemeinen nicht über Sitzbänke.

⁶ Die Orthodoxie gliedert sich in 15 selbstständige Landeskirchen, wobei der Ökumenische Patriarch von Konstantinopel eine Ehrenstellung einnimmt. Die Russische Landeskirche ist seit dem

ein Überblick über Aspekte liturgischer Bildung der Gegenwart geboten werden, die eine weitere Vertiefung verdienen.

Liturgie als Katechese

Die liturgische Tradition der Orthodoxen Kirche war im Leben des öffentlichen Russland und im Privatleben noch bis zum Beginn des 20. Jh. fest verankert. Liturgische Bildung erfolgte in den Familien und den Bildungseinrichtungen der Kirche, durch Predigt und Religionsunterricht in den Schulen. Die Oktoberrevolution in ihrer rücksichtslosen Brutalität nahm jedoch der russischen Kirche alle Möglichkeiten der Ausbildung ihrer Gläubigen. 1937 gab es in der gesamten Sowjetunion kein einziges Kloster oder Seminar mehr. Mönche und Nonnen wurden vertrieben, Klerus und Professoren der Theologie waren schlimmsten Verfolgungen bis zur physischen Vernichtung ausgesetzt.⁷ Allein in den Jahren 1937/38 wurden über 100 000 Geistliche erschossen und über 150 000 inhaftiert.

Die Sowjetregierung unter Lenin und Stalin suchte die Kirche dem Staat zu unterwerfen und zu spalten und überließ die Diözesen regimetreuen Priestern, die als „Erneuerer“ (*obnovlency*⁸) nicht nur den Zölibat der Bischöfe abschafften, sondern auch liturgische Änderungen einführten wie die Positionierung des Altars außerhalb des traditionellen Altarraums vor der Ikonostase mitten in der Kirche. Weiters verkürzten und vereinfachten sie die Gottesdienste und verwendeten das Russische als Liturgiesprache. Trotz der äußeren Bedrohung setzten sich viele Gläubige für die Treue zur Überlieferung der Kirche ein und lehnten diese Umstellungen ab.⁹

Den offiziellen Repräsentanten der Kirche war Katechese untersagt. Die Gottesdienste wurden vom Geheimdienst überwacht, eine Teilnahme konnte ernste berufliche Konsequenzen oder den Ausschluss von der universitären Ausbildung zur Folge haben. Die liturgische Bildung lag somit in den Händen der Familien und dabei besonders der Großmütter, die ihre Enkel oft ohne Wissen der Eltern taufen ließen. Theologische Schriften wurden geheim abgeschrieben und weitergegeben, wie Patriarch Aleksij II. über die Werke des Hl. Johannes von Kronstadt berichtete.¹⁰

Eine zweite Form der Katechese war das liturgische Leben selbst, das unter erschwerten Bedingungen fortgeführt wurde, wobei der Besuch der Liturgie Minderjährigen verboten

16. Jh. selbstständig und stellt die größte orthodoxe und zweitgrößte christliche nach der Katholischen Kirche dar.

⁷ Verina (2007); Andronik (2000) 341; siehe auch Pospelovsky (1984) 177ff.

⁸ Das Wort „*obnovlency*“ hat im Russischen eine negative Konnotation (im Unterschied zu „*obnoviteli*“) und wurde als Bezeichnung gewählt, weil die Mitglieder der Bewegung Elemente in das Leben der Kirche einführten, die der kirchlichen Überlieferung widersprachen.

⁹ Orechanov (2004); Solov'ev (2002).

¹⁰ „Im Zeitalter der Verfolgungen, die von der gottverachtenden Regierung gegen den Glauben und die Kirche initiiert wurden, haben die orthodoxen Gläubigen sie [die Autobiographie von Johannes von Kronstadt, Anm. d. Üs.] abgeschrieben, weil sie in den Worten von Vater Johannes eine Stärkung für ihr Verharren im Glauben und in den Werken der Frömmigkeit fanden.“ (Posthum veröffentlichte Botschaft von Patriarch Aleksij II. zum 100. Todestag von Johannes von Kronstadt, Website des kirchlich-wissenschaftlichen Zentrums „Orthodoxe Enzyklopädie“ <http://www.sedmitza.ru/news/426451.html> [4. 1. 2008]).

Die Bibel durfte ebenso nicht gedruckt werden. Man behelf sich mit gedruckten Bibelzitaten aus atheistischen Propagandaschriften, die man zusammenklebte und weitergab (diesen Hinweis verdanke ich P. Bonifaz Tittel OSB, der 1977/78 an der Leningrader Geistlichen Akademie studierte).

war. Es wird berichtet, dass der Leningrader Metropolit Nikodim in den 1970er Jahren von randalierenden Jugendlichen am Besuch des Gottesdienstes gehindert wurde, ohne dass die Polizei eingriff. Außerdem war jede bischöfliche Predigt der Zensur unterworfen. Allzu aktive Priester ließ der Staat versetzen, wobei Statistiken über den Rückgang der Zahl von praktizierenden Gläubigen geführt wurden. Jedes Zurückdrängen der Religion wurde als Erfolg des so genannten „wissenschaftlichen Atheismus“ interpretiert. Die Liturgie musste aus sich selbst sprechen. So bewährte sich der Grundsatz, dass der Glaube in seiner Fülle in der Liturgie enthalten ist: in den Texten, in der Musik, im theologischen Programm der Ikonostase, in den Paramenten¹¹ und im liturgischen Handeln. Liturgie ist zugleich Anbetung und Verkündigung.

Liturgiewissenschaft und Leben nach der Verfolgung

Seit der politischen Wende durch die Perestroika Mitte der 1980er Jahre konnte die Russische Orthodoxe Kirche wieder ein breites Wirken entfalten. Innerhalb von 20 Jahren wurden die Strukturen der Russischen Kirche stark erweitert: Die Zahl der Diözesen stieg auf das Dreifache, die der Pfarren auf das Vierfache, die der Klöster auf das Fünfundvierzigfache. Dafür muss jedoch genügend Klerus ausgebildet werden.¹² Noch immer herrscht Priestermangel in Russland, obwohl nach der politischen Wende viele junge Männer auch ohne Studium geweiht worden waren und für den Diözesanklerus kein Zölibat vorgeschrieben ist.

Während der Sowjetdiktatur gab es zwei Geistliche Akademien¹³ und drei Geistliche Seminare¹⁴, heute verfügt die Russische Kirche über 87 geistliche Bildungseinrichtungen: Akademien¹⁵, Seminare, Universitäten, theologische Institute, theologische Fachschulen. Dazu kommen 11 051 Sonntagsschulen in 29 263 Pfarren. Die Zahl der praktizierenden Orthodoxen wächst beständig: Von den 80% der Russen, die sich als orthodox bezeichnen, können heute nach einer Statistik des Heiligen Synods¹⁶ 10% als praktizierend bezeichnet werden. In den 1990er Jahren waren es 3–5%.¹⁷ Patriarch Kirill betont immer wieder in Interviews und Ansprachen die Bedeutung der Bildung für die Festigung des Glaubens im Volk. Es sind aber noch immer zu wenige Einrichtungen. Ein Hemmschuh ist die schwierige Finanzierung: Die Russische Orthodoxe Kirche lebt allein von Spenden und Sponsorengeldern.

Für die liturgische Bildung wird besonders der *Schulunterricht* Bedeutung haben. Die Duma, das russische Parlament, hat eine bundesweite Einführung des Faches Religion abgelehnt, derzeit gibt es nur auf regionaler Ebene Vereinbarungen. Das von der Kirche konzipierte Fach heißt „Grundlagen der orthodoxen Kultur“ und soll eine Einführung in die vom Christentum geprägte russische Kultur geben. Es vermittelt nicht nur religiöses Grundwissen – Lehrbücher sind speziell dafür entworfen worden –, sondern hat auch identitäts-

¹¹ Schnabel (2008)

¹² Vgl. Website des Moskauer Patriarchats <http://mospat.ru/index.php?mid=215> [4. 5. 2009]; Sidorov (2003).

¹³ in Zagorsk (Sergiev Posad) und Leningrad (St. Petersburg).

¹⁴ in Zagorsk, Leningrad und Odessa.

¹⁵ Das Geistliche Seminar ist eine kirchliche Hochschule, in der die theologische Grundbildung vermittelt wird. Die Aufgabe der Geistlichen Akademie sind die theologischen Doktoratsstudien.

¹⁶ Leitungsgremium einer orthodoxen Landeskirche, das vom Patriarchen, dem Oberhaupt, angeführt wird.

¹⁷ Nachrichtenagentur Interfax <http://www.interfax-religion.ru/?act=news&div=31078> [22. 7. 2009].

stiftenden Charakter für das russische Volk, nachdem die kommunistische Staatsideologie den homo sovieticus erschaffen wollte und in sich zusammengebrochen war.¹⁸ Literaturwissenschaftler und Kunsthistoriker haben ohne religiöse Bildung keinen Zugang zur russischen Kultur, die durch und durch vom Christentum geprägt sind. Hier ist ein wesentlicher Aspekt des Verständnis für die Prinzipien der Ikonographie, des Kirchenbaus und der Liturgie. Präsident Medvedev hat sich jüngst für die probeweise Einführung des Faches auf freiwilliger Basis in mehreren Regionen ausgesprochen.¹⁹

Die *Sonntagsschulen* antworten auf den rasanten Zuwachs an Taufen besonders von Erwachsenen. Sie bereiten auf die Taufe vor²⁰ und bieten vertiefende, weiterführende Kurse auch für Kinder.

Die bedeutendsten *Geistlichen Seminare und Akademien* der Russischen Orthodoxen Kirche befinden sich auf dem Territorium von Klöstern: die Akademien in Kiev, St. Petersburg und Sergiev Posad bei Moskau. Die meisten Studenten versehen liturgische Dienste nicht nur in der Hochschule, sondern auch im Kloster. Dadurch wachsen sie in die Liturgie der Kirche hinein. Die Ausbildung an den Hochschulen und Universitäten der Russischen Orthodoxen Kirche ist verpflichtend mit der Teilnahme und dem Mitwirken bei Gottesdiensten verbunden, seien es liturgische Dienste im engeren Sinn oder das Mitsingen im Chor. Das stundenlange Stehen in der Liturgie muss gelernt werden, mit der Übung wird es leichter, sich in das Geheimnis²¹ zu versenken.

Für die Aufnahme in das Seminar müssen die Studenten nicht nur eine Empfehlung ihres Pfarrers vorweisen, sondern auch eine Prüfung zum liturgischen Grundwissen ablegen. Das Theologiestudium kann auch im Fernkurs betrieben werden, das betrifft vor allem diejenigen Priester, die ohne abgeschlossenes Studium schon in der Pastoral im ganzen Land tätig sind.

Vor zwei Jahren wurde ein neuer Studienplan für die Geistlichen Akademien und Seminare vom Heiligen Synod gebilligt²², der neben den Praktika, der Predigtausbildung und liturgiewissenschaftlichen²³ Fächern auch eine für orthodoxe Geistliche wichtige Gesangsausbildung vorsieht²⁴.

¹⁸ In muslimisch geprägten Landesteilen ist das gleiche Fach nur mit muslimischem Hintergrund vorgesehen. Die Unterrichtenden sind in den christlich geprägten Gebieten weltliche Lehrer mit pädagogischer Ausbildung in anderen Fächern und kirchlichem Hintergrund, die in Bildungseinrichtungen der Russischen Orthodoxen Kirche mehrwöchige Kurse absolviert haben. Bemerkenswert ist, dass die religiösen Gruppierungen gemeinsam in den Verhandlungen mit dem Staat auftreten.

¹⁹ „Ich halte es für nötig, in 18 Regionen probeweise das Fach Grundlagen der religiösen Kultur einzuführen.“ Der Präsident der Russischen Föderation D. A. Medvedev besprach am 21. 7. 2009 mit hochrangigen Vertretern der Orthodoxen, Muslimen, Buddhisten und Juden in Russland den Unterricht von religiöser Kultur und säkularer Ethik an staatlichen Mittelschulen und die Anstellung von Militargeistlichen. Er wies darauf hin, dass einer entsprechenden Gesetzgebung ein öffentlicher Diskussionsprozess vorangehen müsse, weil es sich um delicate Fragen des persönlichen und sozialen Lebens der Bürger handle. Ab 2012 könnte das Fächerangebot nach Angaben des Präsidenten auf das ganze Land ausgeweitet werden (Website des Moskauer Patriarchats <http://www.patriarchia.ru/db/text/699880.html> [28. 7. 2009]).

²⁰ Als Einführung in den Glauben und die Liturgie ist das Buch „Kniga Cerkvi“ (Buch der Kirche) konzipiert, das mit Unterstützung der Stiftung Pro Oriente ins Deutsche übersetzt und vom Verlag „Christlicher Osten“ herausgegeben wurde: Lorgus / Dudko (2009)

²¹ mysterion, sakramentum, russ. tainstvo.

²² Sitzungsprotokoll des Hl. Synods vom 21. 8. 2007 <http://www.patriarchia.ru/db/text/283491.html> [28. 7. 2009].

²³ Zu den für Forschung und Lehre bedeutenden Liturgieprofessoren der Russischen Orthodoxen Kirche zählen heute besonders Hw. Michail Želtov und Aleksej Pentkovskij. Želtov unterrichtet an der Orthodoxen Geisteswissenschaftlichen St-Tichon-Universität in Moskau (Publikationen

Liturgische Sprache, Kalender und Fasten

Die Sprache der Liturgie ist das *Kirchenslawische*, das mehr Ähnlichkeiten mit dem modernen Russisch aufweist als Altgriechisch und Neugriechisch bzw. Latein und die modernen Liturgiesprachen der Katholischen Kirche. Ein Russisch Sprechender (auch Ausländer) kann der Liturgie im Wesentlichen folgen, trotzdem braucht das tiefere Verständnis eine Grundausbildung im Kirchenslawischen, da es an das Griechische angelehnt ist und grammatikalische und syntaktische Wendungen enthält, die das moderne Russisch nicht kennt. Erzbischof Ilarion, der heutige Außenamtsleiter des Moskauer Patriarchats, Theologe und Kenner der westlichen Christenheit, sagte, dass allein die Übersetzung der liturgischen Texte in die Alltagssprache für das Verständnis zu wenig wäre. Für das Verständnis der liturgischen Kultur der Orthodoxen Kirche seien heute „bedeutende Anstrengungen nötig [...] Die Kirche muss Brücken zwischen sich und der außerkirchlichen Gesellschaft bauen“²⁵. Die Gottesdienstkommission des Hl. Synods beschäftigt sich mit der Ausarbeitung neuer liturgischer Texte u. a. für die neuen Märtyrer auf Kirchenslawisch und auch mit Fragen möglicher Anpassung bzw. Adaptierung kirchenslawischer liturgischer Texte an das moderne Russisch.²⁶

Eine Hürde für manchen Neugetauften stellen die *Fastenvorschriften* der Kirche dar, die sich nicht nur auf Nahrung, sondern auch auf die eheliche Gemeinschaft beziehen. Dazu zählen das allgemeine Fasten in den Fastenzeiten und das eucharistische Fasten vor dem Empfang der Kommunion.

Die Russische Orthodoxe Kirche verwendet den *Julianischen Kalender*²⁷ in der Berechnung der liturgischen Feste. Auch für sein Verständnis braucht es eine gewisse Grundbildung.

Gerade in Russland nützt man für die liturgische Bildung²⁸ in großem Ausmaß das Medium des *Internet*, nicht nur um die weiten Distanzen des Landes zu überwinden und von der Ukraine bis in den Fernen Osten längst vergriffene Literatur zur Verfügung zu stellen, sondern auch um die Diaspora zu erreichen.

<http://www.mzh.mrezha.ru/works.htm>). Pentokovskij studierte auch am päpstlichen Istituto Orientale in Rom und unterrichtet an der Moskauer Geistlichen Akademie in Sergiev Posad.

²⁴ „Der Gesang der Troparia. Die Sonntagstroparia (mit den zugehörigen Theotokia) und Festtroparia. Gesang der Vesperstichiren zu ‚Herr, ich rufe zu Dir‘, der Stichiren-Aposticha, der Laudesstichiren. Gesänge des gottesdienstlichen Tageskreises. Vesper. Orthros. Göttliche Liturgie. Irmoi der Sonntage und der zwölf Hauptfeste. Sonntagsantiphone der acht Töne im Orthros. Prokimenä im Sonntagsorthros. Festtagsgesänge. Gesänge der Fasten- und der Osterzeit. Gesänge sonstiger liturgischer Verrichtungen (Sakramente, Sakramentalien ...).“ Die Übersetzung des gesamten Studienplans wird in der Dissertation des Autors über die Studienreform der Russischen Orthodoxen Kirche vorliegen. – Eine besondere Rolle spielt in der Ausbildung von Geistlichen das Typikon (Gottesdienstregeln), das u. a. den Ablauf der Gottesdienste beim Zusammenfallen von geprägter Zeit und Hochfest regelt.

²⁵ Russisch-orthodoxe Nachrichtenwebsite <http://www.pravoslavie.ru/news/080609124945> (9. 6. 2008) [22. 7. 2009].

²⁶ Z. B. werden sehr selten gebrauchte oder nicht mehr allgemein verständliche Wörter (bes. Graecismen im Vokabular und der Grammatik) ersetzt. Während des Russischen Landeskonzils 1917/18 wurde die Frage der Russifizierung liturgischer Texte ebenso behandelt (vgl. Prokschi [2007]).

²⁷ Der Julianische Kalender gilt in Teilen des Patriarchats von Konstantinopel (auf dem Berg Athos und in den Pfarren des Russischen Exarchats des Ökumenischen Patriarchats), im Patriarchat von Jerusalem, in der Russischen, Serbischen und Georgischen Orthodoxen Kirche.

²⁸ U. a. durch das Moskauer Sretenskij-Kloster <http://days.pravoslavie.ru/> mit einem ausführlichen liturgischen Kalender und Heiligenviten, andere Websites bringen liturgische Musik, Informationen für Neugetaufte und geistliche Literatur der Kirchenväter und Starzen.

Diaspora

Die breite Emigration veranlasste die Orthodoxe Kirche, für die liturgische Ausbildung in der Diaspora zu sorgen. Der Gottesdienst in der Kirche der Heimat stellt für viele Orthodoxe eine ständige Verbindung zur Kultur der Vorfahren dar und hat *identitätsstiftenden* Charakter. Dabei ist die liturgische Tradition der Orthodoxie erfassbar unabhängig davon, wo jemand aufgewachsen ist. Wichtig ist, schon von Kindheit an in die Symbolsprache hineinzuwachsen.²⁹ In Deutschland wurde jüngst ein Lehrplan für das Fach „Russisch-Orthodoxe Religionslehre“ an staatlichen Schulen entworfen.³⁰ Vorbild dafür war die Bildungsarbeit der Griechischen Orthodoxie in den USA. Die Russische Auslandskirche, die seit 2008 wieder mit dem Moskauer Patriarchat vereint ist, organisierte jüngst in den USA eine Konferenz zum Thema „Frauen und Liturgie“.³¹

Lehrbücher

„Eines der Probleme, die noch zu lösen sind, besteht im Mangel an Lehrbüchern für Seminaristen.“³² Dieser Herausforderung begegnet die Kirche zum Teil durch die Bereitstellung von Literatur im Internet in offiziellen und privaten Websites. Teilweise werden Lehrbücher aus dem 19. Jh. wiederaufgelegt, weil man an die vorrevolutionäre Tradition anknüpfen möchte, oder Vorlesungsmitschriften durch Studenten weitergegeben. Die Situation hat sich seit der politischen Wende auf diesem Gebiet prinzipiell verbessert, weil heute keine Zensur besteht und die Kirche eigene Verlage aufbauen kann. Jedes Jahr werden neue Lehrbücher herausgegeben. Die Theologische Kommission des Hl. Synods wurde vom Bischofskonzil mit der Ausarbeitung eines modernen Katechismus der Russischen Orthodoxen Kirche beauftragt.³³

Eine große Rolle spielt die Zugänglichkeit zu Quellentexten der Liturgiewissenschaft. Das Novo-Tichvinskij Frauenkloster in Ekaterinburg³⁴ hat sich die Aufgabe gesetzt, Werke

²⁹ Verständlicher wird dieser Sachverhalt in der Ausführung von Dr. Vassa Larin: „I don't think this way of thinking is foreign to anyone per se, but since we usually acquire our system of symbols in childhood (for example, our language), it is more difficult to build a new one as adults. It is, however, possible, just as it is possible – though much more difficult – to learn a language as an adult.“ (Interview vom 4.5.2009 in einer Website der Russischen Auslandskirche <http://rocorstudies.org/?part=articles&aid=10764> [22.7.2009]. Dr. Sr. Vassa (Barbara) Larin, Liturgiewissenschaftlerin und Nonne der Russischen Auslandskirche, arbeitet als Assistentin am Institut für Liturgiewissenschaft der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien.

³⁰ Der genaue Lehrplan ist abrufbar auf der Website des Staatsinstituts für Schulqualität und Bildungsforschung München <http://www.isb-gym8-lehrplan.de/content/serv/3.1.neu/g8.de/index.php?StoryID=27071&PHPSESSID=f44e4422f65750a8b8d85fc5805e1529> [22.7.2009]. Diesen Hinweis verdanke ich Dr. Sr. Vassa Larin.

³¹ Website des Sretenskij Klosters <http://www.pravoslavie.ru/news/31173.htm> [22.7.2009].

³² Erzpriester Prof. Vladislav Cypin beim Symposium „Das Studium der Theologie angesichts der gesellschaftlichen Herausforderungen des 21. Jahrhunderts aus der Perspektive der Orthodoxen, Katholischen und Evangelischen Kirche“, 6.–8.11.08, Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Wien, Website des Instituts für Theologie und Geschichte des christlichen Ostens <http://www.univie.ac.at/ktf/content/site/ok/home/article/2767.html> [27.7.2009] (Die Vorträge werden im Herbst 2009 in den Ostkirchlichen Studien veröffentlicht.)

³³ Das Bischofskonzil als gesetzgebendes kirchliches Organ tagte in Moskau (24.–26.6.2008). Die Sitzung der Theologischen Kommission, die vom Minsker Metropoliten Filaret geleitet wird, fand am 27.7.2009 unter dem Vorsitz des Moskauer Patriarchen Kirill in Kiev während seiner Pastoralreise in der Ukraine statt (<http://www.patriarchia.ru/db/text/705200.html> [28.7.2009]).

³⁴ Das Novo-Tichvinskij Monastery möchte die Liturgie nach byzantinischem Vorbild auf Griechisch feiern, das betrifft zumindest die Gesänge. Deshalb beschäftigen sich mehrere Nonnen mit der Übertragung von liturgischen Texten aus griechischen Quellen für den Chorgesang nach

der Kirchenväter ins Russische zu übertragen und griechische liturgische Texte auch für den praktischen Einsatz zugänglich zu machen.

Anstrengungen der Kirchenleitung

Das Patriarchat und der Heilige Synod haben eigene Abteilungen für die Ausbildung von Klerus und Laien eingerichtet, wobei aber viele Initiativen schon allein aus finanziellen Gründen, aber auch aufgrund der Selbstständigkeit der Bischöfe in den einzelnen Diözesen entstehen. Zu den überdiözesanen Einrichtungen gehören die Abteilung für Ausbildung und Katechese, die Theologische Kommission und die Abteilung für liturgische Fragen.³⁵ Die publizistische Tätigkeit der Kirche wurde unter Patriarch Kirill neu geordnet und enger an die Kirchenleitung gebunden.

Zusammenfassung und Perspektiven

Liturgische Bildung beinhaltet zwei Aspekte, die hier herausgestellt werden sollen:

- (1) Die „Göttliche Liturgie“, die Eucharistiefeier, konstituiert die Kirche und ist ihr wesentlicher Vollzug. Deshalb ist liturgische Bildung ein wichtiges Thema für die Orthodoxie, gerade in Russland, wo viele Gläubige noch wenig religiöses Wissen haben.
- (2) Das Grundproblem des ökumenischen Dialogs ist das fehlende Vertrauen. Vertrauen wächst durch gegenseitige Kenntnis. Kenntnis des anderen kann durch Zusammenarbeit erworben werden.

Die liturgische Bildung ist ein Bereich, der für die Katholische und die Orthodoxe Kirche wesentlich ist und in dem beide in unterschiedlicher Weise Erfahrungen gesammelt haben. Die Katholische Kirche verfügt über Bibliotheken, Archive für Quellenstudium und Bildungseinrichtungen, die in der Orthodoxie in diesem Umfang nicht vorhanden sind. Gleichzeitig hat sie vielfältige Expertise in der Zusammenarbeit mit dem Staat in Ausbildungsfragen. Gerade die russische Orthodoxie beobachtet genau Entwicklungen in der Katholischen Kirche.³⁶ Sie verfügt über eine reiche liturgische Tradition und sammelt seit dem Beginn der Religionsfreiheit Erfahrungen in der Neuevangelisation, die auch für Westeuropa von Interesse sind – nach den Worten von Kardinal Schönborn, dass das Christentum auch in Österreich vielfach schon „Neuheitswert“ hat.

Der offizielle Austausch von Studenten und Wissenschaftlern³⁷ könnte das gegenseitige Kennenlernen fördern. Das größte Hindernis sind derzeit noch die mangelnden Fremdspra-

Neumen (znamenoje pismo). Sie unterhalten Kontakte mit griechischen Klöstern. Diesen Hinweis verdanke ich meiner Kollegin am Institut für Theologie und Geschichte des Christlichen Ostens MMag. Sr. Faustyna A. Kądziałowa SFCC, die im Juni 2009 für ihre Dissertation zur Wiederbelebung des russischen Nonnentums in diesem blühenden Frauenkloster mit etwa 150 Mitgliedern gewohnt hat.

³⁵ Aleksij II. (2000) 17ff.

³⁶ Patriarch Aleksij († 2008) begrüßte die Förderung der Liturgiesprache Latein und die breitere Zulassung der außerordentlichen Form der römischen Liturgie durch Papst Benedikt XVI. Auf der offiziellen Website des Moskauer Patriarchats kommentierte der Professor der Moskauer Geistlichen Akademie Erzpriester Maksim Kozlov den Wert der Reformversuche der Katholischen Kirche nach dem Vaticanum II. für die Orthodoxie <http://www.patriarchia.ru/db/text/638670.html> (7. 5. 2009) [22. 7. 2009].

³⁷ Sogar in der Zeit der Verfolgung suchte die Russische Orthodoxe Kirche Kontakte zur Katholischen Kirche im westlichen Ausland zu halten. Dabei ragen die Initiativen des Leningrader Metropoliten Nikodim heraus, der in den Armen von Johannes Paul I. verstarb. Sein engster Mitarbeiter war der damalige Rektor der Leningrader Geistlichen Akademie und jetzige Patriarch Kirill. In den 1970er Jahren lehrte an der Leningrader Geistlichen Akademie der Liturgiewissen-

chenkenntnisse unter Theologen beider Seiten. Der wissenschaftliche Austausch wäre aber eine effektive Methode, um Vertrauen wachsen zu lassen, das die Grundvoraussetzung für den interkonfessionellen Dialog ist.

Literatur

- Aleksij II. (Hrsg.), 2000: *Pravoslavnaja enciklopedija. (Orthodoxe Enzyklopädie)*. Einleitungsband. Moskau.
- Andronik (Trubačev, Igum.) u. a., 2000: *Monastyri i Monašestvo (Klöster und Mönchtum). 1700–1998*. In: Aleksij II., Patriarch von Moskau und der ganzen Rus' (Hrsg.), *Pravoslavnaja enciklopedija. (Orthodoxe Enzyklopädie)*. Einleitungsband. Moskau, 325–345.
- Johannes von Damaskus, *Genaue Darlegung des orthodoxen Glaubens [Expositio fidei]*. Aus dem Griechischen übersetzt von Dr. Dionys Steinhöfer. München: Kösel & Pustet 1923 (Bibliothek der Kirchenväter [1. Reihe] 44), Viertes Buch. XIII. Kapitel (Übersetzung <http://www.unifr.ch/bkv/kapitel1691-12.htm> [28.7.2009]).
- Lorgus, Andrej / Michail Dudko, 2009: *Orthodoxes Glaubensbuch. Eine Einführung in das Glaubens- und Gebetsleben der Russischen Orthodoxen Kirche*. 3. Auflage. Würzburg: Der Christliche Osten.
- Orechanov, G. u. a., 2004: *Vvedenskij*. In: Aleksij II., Patriarch von Moskau und der ganzen Rus' (Hrsg.), *Pravoslavnaja enciklopedija. (Orthodoxe Enzyklopädie)*. Bd. 7. Moskau, 349–352.
- Pospelovskij, D. V., 1984: *The Russian Church under the Soviet Regime 1917–1982*. Bd. 1. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Pr.
- Prokschi, Rudolf, 2007: Die Diskussion um die gottesdienstliche Sprache am Landeskonzil der Russischen Orthodoxen Kirche 1917/18. In: *Ostkirchliche Studien* 56, 239–268.
- Schnabel, Nikodemus C., 2008: *Die liturgischen Gewänder und Insignien des Diakons, Presbyters und Bischofs in den Kirchen des byzantinischen Ritus*. Würzburg: Echter.
- Sidorov, Dimitrij, 2003: Raum für Religion? Die neue alte Rolle der Russisch-Orthodoxen Kirche. In: *Geographische Rundschau* 55, H. 12, 58–65.
- Solov'ev, I., 2002: *Obnovlenceskij raskol*. Moskau.
- Tittel, Bonifaz, 1981: *Gespräch des Hl. Seraphim von Sarov über das Ziel des christlichen Lebens*. Übersetzt aus dem Russischen von P. Bonifaz Tittel OSB. Wien.
- Verina, A., 2007: Rus' neušedšaja. In: *Foma. Pravoslavnyj žurnal dja somnevajuščichsja (Thomas. Orthodoxe Zeitschrift für Zweifelnde)* Oktober, 24–28.

schaftler Miguel Arranz SJ, der für viele orthodoxe Studenten schon allein deshalb interessant war, weil sie noch nie einen Jesuiten gesehen hatten. Seine gesammelten Werke sind 2003 auf Russisch publiziert worden. Als ich einen Forschungsaufenthalt an der Moskauer Geistlichen Akademie absolvierte, wurde ich von Studenten über das liturgische Leben der Katholischen Kirche befragt, u. a. interessierte sie, von welchen Heiligen die Hochgebete des römischen Ritus verfasst wurden. Ein Beispiel für Forschungskooperation auf hohem wissenschaftlichen Niveau ist die „International Theological Conference on the Orthodox Teaching on the Sacraments“ in Moskau 13.–16. 11. 2007, organisiert vom Moskauer Patriarchat. Das Institut für Theologie und Geschichte des Christlichen Ostens veranstaltete 2008 ein internationales ökumenisches Symposium zum Studium der Theologie. Studenten und Mitarbeiter des Instituts forschen an Bildungseinrichtungen der Russischen Orthodoxen Kirche (vgl. www.univie.ac.at/ostkirchenkunde).

Ralph Kunz, Zürich

Angewandte Liturgik: Präsenz und Präsentation im Gottesdienst

Liturgische Bildung in der reformierten Kirche

In der reformierten Gottesdiensttradition wird bekanntlich viel Wert auf die Predigt gelegt. Das Liturgische blieb lange Zeit vor allem auch in der Aus- und Weiterbildung der Theologen und Theologinnen unterbelichtet. Die Studienreform einerseits und neue Modelle der Langzeitweiterbildung andererseits erlauben einen Ausbau der liturgischen Bildungsarbeit. Der dreigestufige modulare Studiengang „Angewandte Liturgik – Präsenz und Präsentation im Gottesdienst“ entspricht den Standards der universitären Weiterbildung („Master of Advanced Studies“) und wird von Kirche und Universität verantwortet. Die kurze Skizze mündet in ein Plädoyer, liturgische Bildung nicht auf die verbi divini minister zu beschränken, sondern die tragende Rolle der Gemeinde, die das Geheimnis des Glaubens feiert, zu beachten.

Liturgische Bildung

Wo findet im evangelischen Theologiestudium liturgische Bildung statt? Und wie sehen die Ausbildungsgänge aus? Die Antwort ist schnell gegeben und einigermaßen erschütternd. Liturgie kam bis vor kurzem im Curriculum gar nicht vor. Die Gründe für das Malaise sind etwas komplexer und hier nicht *in extenso* zu erörtern.¹ Nur so viel: Liturgie war für Reformierte lange Zeit ein Fremdwort; „liturgisch“ ist für viele immer noch etwas Katholisches, Orthodoxes oder im besten Fall etwas, das nach Taizé klingt. Da und dort findet man in unseren Pfarreien denn auch „liturgische Feiern“ oder „liturgische Gottesdienste“ angeboten – als ob am Sonntagmorgen keine Liturgie gefeiert würde.

Natürlich wird an den Fakultäten anderes gelehrt und in Vorlesungen wie Seminaren liturgiewissenschaftliches Grundwissen vermittelt. Es hat die Studienreform auch gewisse Verbesserungen gebracht. Aber die Zeit ist zu knapp bemessen, um neben der homiletischen Pflicht die liturgische Kür intensiv zu pflegen. Vieles bleibt auf der Strecke. Man vergleiche beispielsweise die Studienordnung im evangelischen Zürich mit der von Luzern.² Auch im Vikariat, der einjährigen Einführung in die Berufspraxis, in der zumindest en bloc etwas Liturgik und Hymnologie geboten wird, wird das Defizit nicht aufgeholt.

Als notorischer Optimist neige ich zur Ansicht, dass man die Situation so deuten kann: Wir haben ein großes *Entwicklungspotential* und entsprechend viel Raum für Initiativen in liturgicis. Die universitäre Weiterbildung „Angewandte Liturgik – Präsenz und Präsentation im Gottesdienst“ ist eine solche Initiative. Sie wurde gestartet, um der Ausbildungslücke mit einem Weiterbildungsangebot zu begegnen. Besser wäre es, man könnte im Studium und Vikariat mehr Liturgik treiben. Aber dem Bologna-System ein paar Extrapunkte abfuchsen oder die Kirchenleitungen des Konkordats überzeugen, dass die Vikarinnen und Vikare noch länger auszubilden sind, ist ungleich schwieriger, als im offenen Angebot der Aus-

¹ Kunz (2003).

² Für Zürich siehe: <http://www.theologie.uzh.ch/studium/tabelle/WLUZHTheologieVSREV08DEF.pdf>; für Luzern http://www.unilu.ch/deu/masterstudium_42103.aspx#part54089.

und Weiterbildung der Pfarrerrinnen und Pfarrer eine Langzeitweiterbildung zu installieren. Das Format der universitären Weiterbildungen bietet zudem einen geeigneten Rahmen, um die akademische Qualität zu garantieren. Das Angebot richtet sich an Praktiker und Praktikerinnen in der mittleren Berufsphase.

Uns ist klar, dass eine Weiterbildung nicht Mängel der Ausbildung auffangen kann. Um die Defizite längerfristig und nachhaltig anzugehen, bräuchte es mehr und anderes. Ich schicke dies voraus, um nicht den falschen Anschein zu wecken, wir glaubten, mit dem Studiengang das Grundproblem gelöst zu haben!

Aufbau

Der Studiengang wurde entworfen von einem Team aus Kirche und Universität. Inhaltlich hatten wir keine Vorgaben und Vorlagen, orientierten uns aber am Format der universitären Weiterbildung.³ Es erlaubt einen dreigestuften modularen Studiengang. Wer mit einem Zertifikat, einem Diplom oder einem Master abschließen will, muss entsprechende Studienleistungen erarbeiten. Für einen „Master of Advanced Studies UZH in Applied Liturgy“ sind dies 60 ECTS, für das entsprechende Diploma 40 ECTS und für das Certificate 15 ECTS. Wir starteten 2005 mit einer Gruppe von 25 Pfarrerrinnen und Pfarrern. Die meisten haben mit dem Zertifikat abgeschlossen.⁴ Eine kleine Schar von 8 Studierenden schließen 2010 mit dem Master ab.

Die Teilnehmenden erwerben fundamentalliturgische Kenntnisse und können ihre praktischen Fähigkeiten in engem Kontakt mit ausgewiesenen Fachexpertinnen und -experten der Liturgiewissenschaft, der Hymnologie und der Gottesdienstpraxis sowie im Austausch mit Kunstschaffenden optimieren. Der ganze Studiengang baut auf Kurseinheiten und so genannten Praxismodulen auf. Zu Letzteren gehören Sprech- und Atemübungen bei Spezialisten, aber auch gezieltes Fachcoaching, Supervision und kollegiale Intervention. Die Kurseinheiten sind in der Regel 5-tägige Seminare, die gemeinsam mit den jeweils geladenen Dozierenden vorbereitet werden. Die Lernziele sind durch die Studiengangleitung festgelegt, aber die Feingestaltung ist Sache der Kursleitung, die sich *ad hoc* ergibt. Das erwachsenbildnerische Prinzip der Partizipation hat sich bewährt. Es gibt den Studierenden die Möglichkeit, eigene Kompetenzen einzubringen und den Kursverlauf mitzubestimmen.

Um die Inhalte zu ordnen, haben wir verschiedene Gefäße (Homiletik, Hymnologie, Liturgik und Pastoraltheologie) definiert.⁵ In der Neuauflage des Certificate of Advanced Studies CAS sieht das Tableau der Kurseinheiten wie folgt aus:

Modul 1.1 Homiletik – Predigen im Pluralismus und Rhetorik

Fünf Tage im Januar 2010

Modul 2.1 Pastoraltheologie – Sprechen und Auftreten im Gottesdienst

Fünf Tage im Juni 2010

Modul 2.2 Pastoraltheologie – Person und Amt

Drei Tage im November 2010

³ Siehe <http://www.weiterbildung.uzh.ch/programme>.

⁴ Die Abschlussarbeiten des Studiengangs wurden publiziert. Vgl. dazu Münch u. a. (2008).

⁵ Das gesamte Curriculum ist einsehbar unter: http://www.weiterbildungkirche.ch/htm/kurs_detail_d.htm?id=210.

Modul 3.1 Liturgik – Hymnologie und Theologie des Gottesdienstes
Fünf Tage im Januar 2011

Modul 3.2 Liturgik – Dramaturgie des Gottesdienstes
Drei Tage in Zürich im Juni 2011

Praxismodul 4.1 Pastoraltheologie – Supervision und Praxisbesuche
Herbst 2010 und Frühling 2011

Praxismodul 4.2 Liturgik – Arbeit an einem Gottesdienstprojekt vor Ort
Erste Hälfte 2011

Liturgiedidaktisches und -theologisches Konzept

Der Titel „Angewandte Liturgik – Präsenz und Präsentation im Gottesdienst“ bringt zum Ausdruck, welchen Akzent wir inhaltlich setzen. Angewandte Liturgik leitet sich aus dem Englischen „applied liturgy“ ab. Man mag darüber streiten, ob es denn eine „Grundlagenliturgik“ ohne Anwendung überhaupt geben kann. Der Titel soll jedenfalls (auch nach außen) signalisieren, dass die Praxisorientierung dieser Weiterbildung theoriefundiert ist. Mit der liturgischen Präsenz haben wir uns zudem für eine „Marke“ entschieden, die mit einem Programm verbunden ist. Der Schauspieler und Regisseur Thomas Kabel bietet unter diesem Namen seit einigen Jahren Kurse für Pfarrerinnen und Pfarrer an.⁶ Mit dem Zusatz „Präsentation“ geht es uns um den Einbezug konzeptioneller Ansätze, die das Inszenatorische und Dramaturgische der Liturgie aufnehmen. Marcus Friedrich hat die verschiedenen Zugänge in seiner Untersuchung „Liturgische Körper“ prägnant beschrieben.⁷

Dass ein Spiel Regeln hat, eine Feier das Geheimnis des Glaubens begehen lässt und im Ritual symbolisch kommuniziert wird, ist den Reformierten nicht neu. Aber es ist vielfach ein Kopfwissen, das den Leib noch nicht gefunden hat. Das Hin und Her zwischen Reflexion und Übung schafft Verbindungen zwischen Bewusstsein, geistlicher Präsenz und leibhafter Präsentation. Das theologische Nachdenken soll nicht zu kurz kommen, die Arbeit mit dem Körper nicht abgekürzt werden. Das Lernziel ist also ganzheitlich formuliert: Die Studierenden sollen eine bewusste, reflektierte und geübte liturgische Haltung finden, in der sie und durch die sie andere Menschen im Gottesdienst anleiten und begleiten können. Sowohl das Ziel wie auch das didaktische Gerüst lassen sich konfessionsneutral formulieren. Auf dem Weg zu diesem Ziel sind selbstredend konfessionsspezifische Differenzen auszumachen.

Einsichten und Aussichten

Die Weiterbildung hat Schwächen, die ich nicht verschweigen will. Einige sind strukturell bedingt. In anderen Berufen sind Weiterbildungen nicht nur Pflicht, sondern lohnwirksame Fördermaßnahmen. Die meisten Kirchenleitungen sind aber nicht in der Lage, ihrer Mitarbeiterschaft solche Anreize zu bieten. Im besten Fall übernehmen die Kirchen und die Gemeinden je einen Drittel der Kosten der Weiterbildung. Dass diese Kosten hoch sind, ist wohl ein weiterer Schwachpunkt. Natürlich darf ein gutes Angebot kosten, aber wenn es zu teuer wird, fragt niemand danach. Vor allem: „Präsenz und Präsentation im Gottesdienst“

⁶ Kabel (2002); (2007).

⁷ Friedrich (2001).

ist nicht die einzige universitäre Weiterbildung im Bereich der Theologie. Die Konkurrenz ist groß und der Markt klein.

Ich habe mit dem Euphemismus „Entwicklungsmöglichkeiten“ schon angesprochen, dass ich technische oder ökonomische Probleme für überwindbar halte. Was wirklich ansteht, ist in diesem Sinne eine unlösbare Aufgabe, die in ihrer *geistlichen Dimension* betrachtet werden muss. Was nützt es uns, wenn wir ein paar liturgische Virtuosen gewinnen, aber das Volk keinen Sinn hat für Liturgie? Die Forderung, die ich mit dieser Anfrage verbinde, bedeutet eine Herausforderung für die Kirchen- und Gemeindeleitung. Ich betone sie mit einem reformierten Zungenschlag: *Unsere Gemeinden müssen liturgisch gebildet werden*. Universität und Kirche können nur Leiter ausbilden. Mit anderen Worten: Liturgische Leitung und Begleitung *wird* zur liturgischen Bildung, wenn das Geheimnis des Glaubens von der Gemeinde und nicht nur in der Gemeinde gefeiert wird. Denn die Gemeinde ist das Subjekt der Feier. Nach fünfhundert Jahren pädagogischer Dominanz müssen die Reformierten, bevor sie das begreifen und ergriffen werden, zuerst wieder mündig werden. Gute ausgebildete *Mystagogen*, die auch einmal den Mund halten können, helfen ihnen dabei.

Literatur

- Friedrich, Marcus A., 2001: *Liturgische Körper. Der Beitrag von Schauspieltheorien und -techniken für die Pastoralästhetik*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Kabel, Thomas, 2002: *Handbuch Liturgische Präsenz*. Bd. 1: *Zur praktischen Inszenierung des Gottesdienstes*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Kabel, Thomas, 2007: *Handbuch Liturgische Präsenz*. Bd. 2: *Zur praktischen Inszenierung der Kasualien*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Kunz, Ralph, 2003: Wie lernt man Liturgie? In: Michael Meyer-Blanck (Hrsg.), *Liturgiewissenschaft und Kirche. Ökumenische Perspektiven*. Rheinbach: CMZ-Verl., 33–58.
- Münch, Christian, u. a. (Hrsg.), 2008: *Zugänge zum Gottesdienst. Anfangen – Singen – Beten – Stille – Verkündigen – Feiern*. Zürich: Zentrum für Kirchenentwicklung ZKE.