

Heol

heiliger Dienst

1/2012
66. Jahrgang
ISSN 0017-9620

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

Dokumentation des Symposions

der Liturgischen Kommission für Österreich am 17. und 18. Oktober 2011
im Bildungshaus St. Virgil, Salzburg:

„O du selige Weihnachtszeit“ Weihnachten feiern im Heute

Impressionen

aus unterschiedlichen Erfahrungen bei der Feier von Weihnachten 3

Matthias Morgenroth

Krippe statt Kreuz?

Von der modernen Sehnsucht nach Weihnachten 13

Dietmar W. Winkler

Weihnachten in der Theologie der Kirchenväter 20

Franz Karl Praßl

Die Psalmenauslegung der Kirchenväter

im Lichte des gregorianischen Chorals am Beispiel des Weihnachtsfestes 34

Wolfgang Bretschneider

Gottes Sohn, o wie lacht – Vor deiner Krippe gähnt das Grab

Von welcher Weihnacht singen wir? 45

Stephan Wahle

Lebe nicht unter deiner Würde! 51

Gesprächskreise

Buchbesprechungen

Büchereingänge 78

79

lose
einf.

2 (1) ✓

ZA 4737

Autorinnen und Autoren in diesem Heft:

Pfarrer Mag. Roland Bachleitner, Stadtpfarre Steyr, Brucknerplatz 4, A-4400 Steyr
Prof. Dr. Wolfgang Bretschneider, Ahrstraße 8, D-53175 Bonn
Monika Hutegger, Diakoniezentrum Salzburg, Guggenbichlerstraße 20, 5026 Salzburg
Dechant Pfarrer Mag. Alois Kowald, Hauptplatz 4, A-8200 Gleisdorf
Univ.-Prof. Dr. Dietmar Winkler, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg
Dr. Matthias Morgenroth, Bayerischer Rundfunk, Rundfunkplatz 1, D-80335 München
Dr. Eduard Nagel, Deutsches Liturgisches Institut, Postfach 2628, D-54216 Trier
Pfarrer Dr. Jakob Patsch, Bachlechnerstraße 3, A-6060 Hall in Tirol;
Univ.-Prof. Mag. Dr. Franz Karl Praßl, Kunst-Uni-Graz, Bürgergasse 3, A-8010 Graz
Pfarrer Heinrich Wagner, Pfarre St. Elisabeth, Elisabethstraße 39, 5020 Salzburg
Akad. Rat Dr. Stephan Wahle, Platz der Universität 3, D-79098 Freiburg im Breisgau
Anton Walkner, Moosstraße 135, A-5020 Salzburg

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; Univ.-Ass. Dr. Christoph Freiling, Salzburg; Univ.-Ass. Dr. Liborius Olaf Lumma, Innsbruck; Dr. Gabriele Max, Gmunden; Dr. Michael Max, Neumarkt a. W.; Univ.-Prof. Dr. Rudolf Pacik, Salzburg; Prof. Dr. habil. Andreas Redtenbacher, Klosterneuburg/Vallendar; Wissenschaftliche Assistentin Dr. Monika Scala, Klosterneuburg; Ass.-Prof. Dr. Frank Walz, Salzburg.
Schriftleitung: Mag. P. Winfried Bachler OSB zusammen mit Dr. Christoph Freiling, 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

Heil

Heiliger Dienst

66. Jahrgang – 2012

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

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

Verleger (Medieninhaber): Verlag St. Peter

alle: A-5010 Salzburg, Postfach 113

Inhaltsverzeichnis des 66. Jahrganges 2012

BEITRÄGE	Heft	Seite
Matthias Morgenroth Krippe statt Kreuz? Von der modernen Sehnsucht nach Weihnachten	1	13
Dietmar W. Winkler Weihnachten in der Theologie der Kirchenväter	1	20
Franz Karl Praßl Die Psalmenauslegung der Kirchenväter im Lichte des gregorianischen Chorals am Beispiel des Weihnachtsfestes	1	34
Wolfgang Bretschneider Gottes Sohn, o wie lacht – Vor deiner Krippe gähnt das Grab Von welcher Weihnacht singen wir?	1	45
Stephan Wahle Lebe nicht unter deiner Würde	1	51
Ewald Huscava Typologese als Grundverfahren in Homiletik und Liturgie oder: Von der Kunst sinnlicher Gedankenführung	2	83
Andreas Redtenbacher „Das Wort der Predigt wird im Opfer Fleisch“ Bemerkungen zur liturgischen Predigt im Werk von Pius Parsch	2	101
Michael Max Voraussetzungen für eine liturgische Predigt	2	114
Gunda Brüske „Damit sie im Leben festhalten, was sie im Glauben empfangen haben“ Die Predigt als Teil der Liturgie	2	119
Frank Walz Homiletische Performanz Zur Inszenierung der Predigt als Ereignis	2	124
Eduard Nagel Zäh und sanft Laudatio auf Univ.-Prof. Dr. Rudolf Pacik anlässlich seines 65. Geburtstags	3	163
Reinhard Meßner Der Wortgottesdienst der Messe als rituell inszenierte Christusanamnese	3	171
Marion Maier Die Wort-Gottes-Feier Von den Unterschieden in den Rollenbüchern	3	186
Liborius Olaf Lumma „Dies ist der Tag, den du uns durch dein Sabbatgebot geschenkt hast“ Das Sabbat- und Sonntagsmotiv im Werkbuch „Wort-Gottes-Feier“	3	197

Winfried Haunerland		
Andachten – Gottesdienste der Betrachtung und Anbetung	3	210
Achim Budde		
Ökumenisches Stundengebet – Motor der Einheit	3	220
Cornelius Roth		
Von der Globalisierung zur „Glokalisierung“		
Anmerkungen zur Inkulturationsdebatte in der Liturgie	4	235
Marion Maier		
Die Predigt in der Wort-Gottes-Feier		
Bedeutung, Geschichte und Gestalt	4	252
Liborius Olaf Lumma		
„Herr, schließe meine Lippen“		
Der Sitz im Leben der Komplet	4	268
Stefan Gugerel		
„Weh, wie einsam sitzt...“		
Klagelieder als Begleiterinnen durch die Fastenzeit	4	275
Peter Ebenbauer		
Liturgische Institute stellen sich vor:		
Das Grazer Institut für Liturgiewissenschaft, Christliche Kunst und Hymnologie		
Zum aktuellen Arbeitsprofil einer bald 40-jährigen Lehr- und Forschungsstätte	4	287

BERICHTE UND KLEINERE BEITRÄGE

Anton Walkner / Monika Hutegger / Alois Kowald / Franz Karl Praßl		
Impressionen	1	3
Eduard Nagel		
„Ist Weihnachten zu Weihnachten vorbei?“	1	72
Die Feier des Advents		
Jakob Patsch		
Die Feier der Kindermesse – eine missverstande Chance?	1	73
Heinrich Wagner		
Wo berührt die Weihnachtsbotschaft mein Leben? Predigt zu Weihnachten	1	74
Roland Bachleitner		
Ergänzungen zu den Kamingsgesprächen	1	76
Christoph Freilinger		
„Und das Wort ist Fleisch geworden ...“ (Joh 1,14)		
Das nachsynodale Schreiben <i>Verbum Domini</i> zur Homilie	2	143
Monika Scala		
Berichte und Notizen aus Liturgie und Liturgiewissenschaft	2	147
Berichte und Notizen aus Liturgie und Liturgiewissenschaft	3	227
Berichte und Notizen aus Liturgie und Liturgiewissenschaft	4	304
P. Winfried Bachler OSB		
P. Dr. Adalbero Raffelsberger OSB		
Promotor der Liturgischen Bewegung in Österreich	4	298
Alexander Zerfaß		
„Wort des lebendigen Gottes. Liturgie und Bibel“		
Bericht zu einer Studientagung des Vereins „Kultur – Liturgie – Spiritualität“	4	301

BUCHBESPRECHUNGEN

Jakob Patsch, ... als er das Brot brach		
(P. Franz Lauterbacher OSB)	1	78
Albert Gerhards, Wo Gott und Welt sich begegnen		
(Christoph Freilinger)	1	78

ZA 4737

Sieghard Gall, Predigtrezeption (Frank Walz)	2	156
Gunda Brüske / Josef Anton Willa (Hgg.), Im Namen ... Amen (Liborius Olaf Lumma)	2	159
Bernhard Sill / Reinhard Kürzinger (Hgg.), Vater unser (P. Franz Lauterbacher OSB)	3	229
Benedikt Kranemann / Klaus Raschzok (Hgg.), Gottesdienst als Feld theologischer Wissenschaft im 20. Jahrhundert (Christoph Freilinger)	3	229
Laura Salvi, Das große Geschenk (Edgar Josef Korherr)	3	230
Hanns Sauter, Bilder des Lebens (Liborius Olaf Lumma)	4	307
Georg von Lengerke / Dörte Schrömgies (Hgg.), YOUCAT, Jugendgebetbuch (P. Franz Lauterbacher OSB)	4	308
Abtei Münsterschwarzach (Hg.), Benediktinisches Brevier (Liborius Olaf Lumma)	4	308
Monika Scala, Der Exorzismus in der Katholischen Kirche (Frank Walz)	4	309
Guido Fuchs, Gastlichkeit (Christoph Freilinger)	4	311

AUTORINNEN und AUTOREN

Bachleitner, Pfarrer Mag. Roland, Steyr Ergänzungen zu den Kamingsgesprächen	1	76
Bachler, P. Mag. Winfried OSB, Salzburg P. Dr. Adalbero Raffelsberger OSB. Promotor der Liturgischen Bewegung in Österreich	4	298
Bretschneider, Prof. Dr. Wolfgang, Bonn Gottes Sohn, o wie lacht - Vor deiner Krippe gähnt das Grab	1	45
Brüske, Dr. Gunda, Fribourg „Damit sie im Leben festhalten, was sie im Glauben empfangen haben.“	2	119
Budde, PD Dr. Achim, Burg Rothenfels am Main Ökumenisches Stundengebet – Motor der Einheit	3	220
Ebenbauer, Ao.Univ.-Prof. Dr. Peter, Graz Liturgische Institute stellen sich vor: Graz	4	287
Freilinger, Dr. Christoph, Linz / Salzburg „Und das Wort ist Fleisch geworden ...“ (Joh 1,14)	2	143
Kranemann / Raschzok (Hg.), Gottesdienst als Feld theologischer Wissenschaft (Buchbespr.)	3	229
Guido Fuchs, Gastlichkeit (Buchbesprechung)	4	311
Gugerel, Militärkurat MMag. Stefan, Enns „Weh, wie einsam sitzt...“	4	275
Haunerland, Univ.-Prof. Dr. Winfried, München Andachten – Gottesdienste der Betrachtung und Anbetung	3	210
Huscava, Doz. Dr. Ewald, Wien Typologese als Grundverfahren in Homiletik und Liturgie	2	83
Hutegger, Monika, Salzburg Meine Erfahrungen zu Weihnachten im Dienste an den kranken und älteren Menschen	1	5

Korherr, em. Univ.-Prof. Dr. Edgar Josef Laura Salvi, Das große Geschenk (Buchbesprechung)	3	230
Kowald, Dechant Pfarrer Mag. Alois, Gleisdorf Advent und Weihnachten für einen Pfarrer und Dechant	1	7
Lauterbacher, Pfarrer P. Franz OSB Vater unser (Buchbesprechung)	3	228
YOUCAT (Buchbesprechung)	4	308
Lumma, Univ.-Ass. Dr. Liborius Olaf, Innsbruck Gunda Brüske / Josef Anton Willa (Hgg.), Im Namen ... Amen (Buchbesprechung)	2	159
„Dies ist der Tag, den du uns durch dein Sabbatgebot geschenkt hast“	3	197
„Herr, schließe meine Lippen“	4	268
Hanns Sauter, Bilder des Lebens (Buchbesprechung)	4	307
Abtei Münsterschwarzach (Hg.), Benediktinisches Brevier (Buchbesprechung)	4	308
Maier, Dr. Marion, Sulzbach Die Wort-Gottes-Feier	3	186
Die Predigt in der Wort-Gottes-Feier	4	252
Max, Pfarrer Dr. Michael, Neumarkt am Wallersee Voraussetzungen für eine liturgische Predigt	2	114
Meßner, Univ.Prof. Dr. Reinhard, Innsbruck Der Wortgottesdienst der Messe als rituell inszenierte Christusanamnese	3	171
Morgenroth, Dr. Matthias, München Krippe statt Kreuz?	1	13
Nagel, Dr. Eduard, Trier Zäh und sanft	3	163
Patsch, Pfarrer Dr. Jakob, Hall in Tirol Die Feier der Kindermesse	1	73
Praßl, Univ.-Prof. Dr. Franz Karl, Graz Gespräch mit der Priorin der Grazer Karmelitinnen	1	9
Redtenbacher, Univ.-Prof. Dr. Andreas, Klosterneuburg / Vallendar „Das Wort der Predigt wird im Opfer Fleisch“	2	101
Rodler, Benedikt M.A., Linz AKL-Junior-Jahrestagung 2012: Liturgische Orte	2	153
Scala, Dr. Monika, Klosterneuburg Berichte und Notizen	2	147
Berichte und Notizen	3	227
Berichte und Notizen	4	304
Wagner, Pfarrer Heinrich, Salzburg Wo berührt die Weihnachtsbotschaft mein Leben?	1	74
Wahle, Akad. Rat. Dr. Stephan, Freiburg Lebe nicht unter deiner Würde!	1	51
Walz, Ass.-Prof. Dr. Frank, Salzburg Homiletische Performanz	2	124
Sieghard Gall, Predigtrezeption (Buchbesprechung)	2	156
Monika Scala, Der Exorzismus in der Katholischen Kirche (Buchbesprechung)	4	309
Zerfaß, Dr. Alexander, Mainz „Wort des lebendigen Gottes. Liturgie und Bibel“ Bericht zu einer Studientagung des Vereins „Kultur – Liturgie – Spiritualität“	4	301

Vorwort

Liebe Leserin! Lieber Leser!

Ein Themenheft über Weihnachten innerhalb der Pentekoste kommt – zugegebener Maßen – etwas zur Unzeit. Daran ändert sich auch nichts, wenn man liturgiehistorisch auf die engen Zusammenhänge und Parallelen in der Gestaltung von Weihnachten und Ostern verweisen kann oder auf die Tatsache, dass es bei beiden Festen um die Feier der Erlösung geht. Wenn wir uns dennoch dazu entschieden haben, können wir dafür nur ein schlichtes Traditionsargument ins Treffen führen: Das Heft 1 eines neuen Jahrgangs des HEILIGEN DIENST dokumentiert jeweils das Symposium der Liturgischen Kommission, das gewöhnlich im Herbst des vorangegangenen Jahres einem bestimmten Thema gewidmet war. Im Oktober 2011 eben der Feier von Weihnachten.

Ausgangspunkt für die Beschäftigung war die Beobachtung, dass in unseren Tagen selbst für viele Christinnen und Christen nicht Ostern, sondern Weihnachten das Hauptfest zu sein scheint. Weihnachten wird dafür weit über die christlichen Kirchen hinaus gefeiert, weil es offenbar auch bei vielen, die keinen Zugang (mehr) zur Kirche und ihren Gottesdiensten haben, die Sehnsucht nach einem Mehr an Leben, nach einem erfüllten Leben weckt. Diese Sehnsucht klingt schon an in den Impressionen zum Einstieg in das Thema, wenn ein Gastwirt, eine Pflegedienstleiterin im Seniorenheim, ein Pfarrer im Pfarrverband und Dechant sowie die Priorin der Karmelitinnen in Graz vermitteln, wie ihre Zeit der Vorbereitung auf Weihnachten bzw. ihr Weihnachten-Feiern aussieht.

Die Tatsache, dass heutige „Weihnachtsfeiern“ mitunter wenig gemein haben mit dem kirchlich gefeierten Glaubensgeheimnis im engeren Sinn, wird häufig beklagt und als oberflächlich abgetan. Der Theologe und Hörfunk-Journalist beim Bayerischen Rundfunk, Matthias Morgenroth, macht in seinem Beitrag deutlich, dass die moderne Sehnsucht nach Weihnachten als eine verdichtete Ausdrucksform heutiger Religiosität gelesen werden muss; er plädiert dafür, sie in diesem Sinn nicht als Verfalls-, sondern als Veränderungsgeschichte wahrzunehmen.

Dietmar Winkler, Patristiker an der Universität Salzburg, stellt heraus, dass es beim Weihnachtsfest letztlich um die Frage geht, wer dieser Jesus Christus ist, und zeigt auf, wie die Kirchenväter in Ost und West darauf geantwortet haben. Franz Karl Praßl, Prof. für Gregorianik in Graz, vermittelt, wie im Choral die patristischen Theologen die Psalmen im Hinblick auf die Menschwerdung Christi ausgelegt und komponierende Theologen des 8. Jahrhunderts sie musikalisch umgesetzt haben. Musik ist wesentlich und prägend für die emotionale Verankerung der Weihnachtsbotschaft. In diesem Sinn fragt der Bonner Priester und Kirchenmusiker, Wolfgang Bretschneider, welche Weihnachtsbotschaft wir zu vermitteln haben und wie wir sie mit der Sprache der Musik aktualisieren und ins Heute inkulturieren können.

Der Liturgiewissenschaftler Stephan Wahle von der Universität Freiburg im Breisgau analysiert schließlich Elemente der liturgischen Feier von Weihnachten und kann zeigen, dass sich kirchliche Tradition und menschliche Erfahrung dort berühren, wo

Weihnachten als ein Fest der Erlösung gefeiert wird. Eine knappe Dokumentation von Gesprächskreisen und Anregungen zum Thema runden das Themenheft ab.

Schon beim ersten Durchblättern dieses Heftes ist Ihnen wohl aufgefallen, dass sich das Aussehen unserer Zeitschrift etwas verändert hat. Mit einem moderaten „Face-lifting“ wollen wir einerseits der Grundlinie unserer Traditionszeitschrift, die heuer immerhin in den 66. Jahrgang gekommen ist, treu bleiben; zugleich aber auch den veränderten Lesegewohnheiten gerecht werden. Wir hoffen, dass die neuen Schriftarten der besseren Lesbarkeit dienen und noch mehr zur Lektüre der einzelnen Beiträge einladen.

In der Hoffnung, dass Sie die vorsichtigen Anpassungen im Layout als positive „Veränderung“ aufnehmen und nicht als „Verfall“

grüßen Sie herzlich im Namen der Redaktion

P. Winfried Bachler OSB und Christoph Freilinger

Postscriptum: Wir freuen uns über Ihre Rückmeldungen
(Email: christoph.freilinger@liturgie.at; oeli@liturgie.at)

ZA 4737

Impressionen aus unterschiedlichen Erfahrungen bei der Feier von Weihnachten

Anton Walkner, Reiterhof Moos, Salzburg

Weihnachtszeit im Gastgewerbe

Zeit der Besinnung, Zeit des Wartens, Zeit des Vorbereitens, Zeit des Ankommens... Mein derzeitiges, ganz aktuelles Bild oder vielmehr jenes Bild von der Weihnachts- und Adventzeit, das in den letzten Jahren entstand und sich so nach und nach in meinem Betrachten bildete, entspricht nicht mehr ganz dem Klischee von Weihnachten als einer Zeit der Besinnung, der Ruhe, des Vorbereitens und des Wartens oder dem Bild von Weihnachten, das sich eigentlich in mir als Kind entwickelte, geprägt durch eine christliche Erziehung und ein Aufwachsen mitten drin im kirchlichen Jahreskreis.

Mein Bild von Weihnachten kann man mittlerweile als ein eher verzerrtes bezeichnen; verzerrt hat sich das Bild, das ich gerne hätte oder gelernt bzw. mitbekommen habe, hin zu einem, wie es durch meine Tätigkeit als Gastwirt geworden ist.

In meinem Inneren ist die Adventzeit geprägt von dem Bedürfnis, mich einzustimmen und vorzubereiten auf das Fest der Ankunft, mit allem was dazugehört, angefangen von der Rorate über Adventfeiern bis hin zu den Gottesdiensten an den hohen Festen; und dieses Bedürfnis kehrt ganz automatisch jedes Jahr wieder, obwohl ich es kaum praktizieren kann und es doch sehr stark vom intensiven „Feiern“ der Weihnacht schon lange vor der eigentlichen Adventzeit und dem Weihnachtsfestkreis überdeckt und von dichtem Nebel gleich einem Tuch verhüllt wird.

Anstatt ruhig, gemütlich, mit Andacht und Besinnung auf diese Zeit zuzugehen, ist bei uns im Gasthaus ganz das Gegenteil der Fall: schon etwa 2–3 Wochen vor dem ersten Adventwochenende wird die intensivste, stressigste, entbehrungsreichste (was Schlaf und Familie betrifft), anstrengendste, aber auch andererseits umsatzstärkste Zeit des gastwirtschaftlichen Jahreskreises eingeläutet!

Auf diese Zeit der Weihnachtsfeiern müssen wir uns auch ordentlich, gefasst und besinnt vorbereiten und das Ankommen unserer vielen Gäste erwarten, von denen wir ja auch wollen, dass sie bald wiederkehren.

Es werden die Lager bis zum Bersten aufgefüllt, Lebensmittel und vor allem Getränke, da ja nichts ausgehen und jeder irgendwie nur mögliche Wunsch erfüllt werden soll. Und Gerade zur Zeit der Weihnachtsfeiern gibt es da ganz viele Wünsche und Bedürfnisse, denen ein Wirt begegnen muss, aber auch kritischere und anspruchsvollere Gäste als den Rest des Jahres über. Die Gäste wirken nervöser, genervter und ungeduldiger, auch schwerer zufrieden zustellen als den Rest des Jahres und der Erwartungsdruck auf eine „tolle“ bzw. „ordentliche“ Weihnachtsfeier, welche wir als Veranstaltungsort zu gestalten haben, scheint ungeahnte Ausmaße anzunehmen. Da muss man sich schon mit gewissen Vorgaben seitens mancher Firmen und Feiender abmühen, die weit über die ganz normale, selbstverständliche weihnachtliche Dekoration und das Erstellen eines Weihnachtsmenüs hinausgehen, um den Ansprüchen – so gut es geht – gerecht zu werden; was wir ja auch gerne tun, denn davon leben wir in der

Gastronomie schließlich! Sozusagen gehört diese Zeit des Jahres ganz dem feiernden Gast, der ja Mittelpunkt unserer Arbeit ist, alle Sensoren sind auf Dienstleistung ausgerichtet, und es versteht sich wie von selbst, in diesen Wochen immer fit, freundlich und ausgeschlafen zu sein oder zumindest so zu wirken.

In der Vorweihnachtszeit gilt bei uns in der Familie der Ausnahmezustand. Meine Frau und unsere fünf Kinder sehe ich, wenn es der Stundenplan der drei Großen zulässt, nur mehr zum Mittagessen und an den Ruhetagen, da in dieser Zeit unser Tagesablauf einfach zu gegensätzlich ist: Während für die Familie der Tag Tag bleibt, verschiebt sich für die Gastronomie und jene, die darin beschäftigt sind, der Tag mehr und mehr in die Nacht hinein. Es versteht sich selbsterklärend, dass in dieser Phase der Geschäftstätigkeit an eine Sperrstunde um Mitternacht oder gar bevor ordentlich „ausgefeiert“ wurde, nicht wirklich zu denken ist angesichts der hohen Erwartungen beider Seiten – wie bereits angesprochen.

Es ist jedes Jahr wieder eine Herausforderung, all das „Normale“ in dieser stillsten Zeit des Jahres, das ja eben die Weihnachtszeit zur solchen macht, mit dem regen Treiben der Weihnachtsfeiern unter einen Hut zu bringen und den Erwartungen, denen man als Dienstleister unweigerlich gegenübersteht, gerecht zu werden.

Indirekt färbt dann natürlich die verstärkte Tätigkeit im Betrieb auf meine Frau und die Familie ab, da all die Aufgaben, die sonst übers Jahr von mir übernommen werden und in dieser Zeit einfach nicht zu schaffen sind, trotzdem von jemandem bewältigt werden müssen. Somit wird auch in der Familie die Belastung indirekt mehr; und da wir noch dazu ein kleiner „Familienbetrieb“ sind, heißt es da – wie der Name schon so schön sagt – für alle anpacken, wo es nur geht.

Manchmal ist es wirklich ein eher wildes Feiern, bis zu Besinnungslosigkeit, bei dem scheinbar kein Ende in Sicht ist, und wenn es gegen 4 Uhr früh immer noch nicht reicht, wird halt noch in der Stadt weiter „Weihnachten gefeiert“.

Doch ist es andererseits immer öfter der Fall, dass bei manchen Feiern gar nicht mehr alle Gäste, für die reserviert ist, erscheinen; sie entschuldigen sich bei dem Gastgeber, zur gleichen Zeit auf einer anderen Veranstaltung oder Weihnachtsfeier eingeladen zu sein. Ganz stark fällt mir das bei Gästen auf, die ihren Geburtstag im Dezember feiern möchten und bei der Planung desselben auf die natürlichen Grenzen der vielen anderen Feiern, vor allem Weihnachtsfeiern stoßen, welchen die eingeladenen Gäste zu dieser Zeit ausgesetzt sind (Weihnachtsfeier des Sparvereins, des Stammtisches, der Senioren, der Musikkapelle, der Heimkehrer, des Milchlieferverbandes, des Roten Kreuzes, der Jägerschaft und des örtlichen Sportvereines und was da sonst noch alles zusammenfallen kann). Und um vielen Absagen zu entgehen, gilt es da schon ganz behutsam und einführend einen passenden Termin zu planen und taktisch einzuladen. Oft artet dieses Organisieren für die Gäste noch zusätzlich in einen gewissen Stress aus, der den Druck auf die Feier nur noch erhöht, da man ja bei einer Geburtstagsfeier den anderen Feiern dieser Zeit nicht nachstehen will.

Besinnliche Feiern im Gasthaus werden ganz selten, Feiern eben, wo bei Kerzenschein ein wenig gesungen wird oder weihnachtliche Gedichte und Geschichten vorgetragen werden, sind eigentlich – so kann ich es aus meiner Warte beurteilen – „vom Aussterben bedroht“ und fast gar nicht mehr vorhanden. Wir versuchen das im Gasthaus von uns aus – so gut es geht – mit Adventkranz, vielen Kerzen und Weihrauchduft ein wenig wett zu machen, sodass beim Eintreffen der Gäste wenigstens die Stimmung in die richtige Richtung geht.

Und trotz diesem Aufgehen im Beruf und für den Gast gelingt es uns auch in der Familie, gemeinsam und mit viel Enthusiasmus, ein klein bisschen weihnachtliche Besinnung einkehren zu lassen, zumindest an jenen Tagen und zu jenen Zeiten, die es erlauben.

Ein gutes und sehr deutliches Beispiel ist für mich jedes Jahr meine Mutter, die diesen Betrieb aufgebaut hat und auch jetzt noch ganz tatkräftig mithilft. Sie hat von Anfang an – vor über 30 Jahren entschieden –, ab dem 24. Dezember unseren Weihnachtsurlaub stattfinden zu lassen und das entgegen aller geschäftlicher Vernunft und für einige unserer Kollegen unverständlich, wie man bloß über die Feiertage zusperrern kann. Aber man kann, weil es auch hier einen Mittelweg geben muss und soll, um sich und seine Familie nicht komplett preiszugeben. Für diese Einstellung und diesen Mut bin ich meiner Mutter sehr dankbar. Ich habe unseren Weihnachtsurlaub auch nach der Übernahme des Geschäfts zur Freude unserer Mitarbeiter und meiner Familie beibehalten, da ansonsten das eigentliche Weihnachten nahezu spurlos an uns vorüberziehen würde. Ab Urlaubsbeginn bietet sich uns dann endlich auch die Gelegenheit, noch voll in den verbleibenden Rest des kirchlichen Weihnachtsfestkreises einzutauchen und quasi im Schnellverfahren uns auf das kirchliche Weihnachtsfeiern einzustellen.

Für meine Mutter gehört etwa auch das Kekse-Backen – wie für viele andere Hausfrauen auch – in gewisser Weise zur Weihnachtsvorbereitung dazu, nur dass sich das Kekse-Backen meiner Mutter jedes Jahr zwischen 23.00 Uhr nachts und 02.00 Uhr früh abspielt, eben ein wenig zeitlich verschoben, aber doch!

Auch privat ist es mein Ziel, unser Heim so gemütlich und weihnachtlich wie möglich zu gestalten, dass besonders unsere Kinder eine Oase darin finden mögen, sich auf das Wesentliche der Weihnacht in Ruhe zu konzentrieren und der aufgebauchten Hektik, welche draußen herrscht, ein wenig zu entfliehen; gleichsam auch uns Erwachsenen in der Familie einen Ort abseits der Gäste zu schaffen, an dem wahres Weihnachten passieren kann.

Monika Hutegger, Salzburg

Meine Erfahrungen zu Weihnachten im Dienste an den kranken und älteren Menschen

Ich bin gelernte Krankenschwester und arbeite seit 1994 im Haus für Senioren im Diakoniezentrum Salzburg. Seit fünf Jahren bin ich als Pflegedienstleiterin tätig. Und im Frühling dieses Jahres konnte ich meinen Abschluss als Lektorin bewerkstelligen, diese Lektorenfunktion in der Evangelischen Kirche entspricht den Wortgottesfeier-Leiter/inne/n in der katholischen Kirche.

In diesen 17 Jahren Arbeit mit den Senioren konnte ich schon viele Weihnachtstage, Weihnachtsabende, Weihnachtsstimmungen und Weihnachtsschwankungen miterleben und diese auch mitgestalten.

Für mich persönlich beginnen die Gedanken zu Weihnachten meist schon im Monat Oktober, wo geplant wird, welche Mitarbeiter/innen bei den Adventsandachten mitwirken, welche Weihnachtsgeschenke für die Bewohner/innen gekauft werden sollen, wer zu Weihnachten

welche Dienste übernimmt und bei welcher Baumschule dieses Jahr die Christbäume gekauft werden.

Die eigentliche Einstimmung auf den Advent und auch auf die Weihnachtszeit beginnt bei mir persönlich am letzten Freitag vor dem 1. Adventssonntag, wenn wir gemeinsam mit den Bewohner/inne/n und mit unserer Ergotherapeutin alljährlich Adventskränze binden. Nach getaner Arbeit gibt es dann traditionell Bratäpfel und leckeren Punsch; dieser vertraute Geruch aus Tannenzweigen, Bratäpfeln und Punsch löst nicht nur bei mir vorweihnachtliche Gefühle aus. An den vier Mittwochen vor Weihnachten finden dann jeweils die Adventsandenachten statt. Im Haus für Senioren stehen zudem neben Andachten auch noch Nikolausfeiern und Krampusläufe auf dem Programm. In den einzelnen Wohnbereichen werden gerne Ausflüge zu den örtlichen Christkindlmärkten angeboten, die sich bei den Senior/inn/en großer Beliebtheit erfreuen.

Bei den älteren Menschen gibt es viele Erinnerungen an ihre früheren Weihnachtserlebnisse, stets getragen von einer gewissen Sehnsucht und freudiger Erwartung, ja einer merklichen Unruhe. Diese Erwartung findet wohl ihren Höhepunkt am Heiligen Abend.

Als Pflegedienstleitung gilt mein Augenmerk nicht nur den Senioren, sondern auch den Angehörigen und meinen Mitarbeiter/inne/n. Alle Personengruppen haben ihre Erwartungen, Vorstellungen und Wünsche, aber vor allem ihre persönlichen Erinnerungen an das Weihnachtsfest.

Beginnen möchte ich mit den Bewohner/inne/n. Es ist schön für mich zu beobachten, wie viele Bewohner/innen in den letzten Tagen vor dem Heiligen Abend noch z. B. zum Friseur gehen. Sie möchten einfach chic sein für das große Fest. Für ganz viele ist aber der Besuch der Angehörigen ein Höhepunkt; da sind Geschenke nicht mehr wichtig, sondern die Zeit mit dem Sohn oder der Tochter zu verbringen, die sonst über das Jahr gesehen eher selten vorbeischauen.

Einige Bewohner/innen jedoch werden über die Weihnachtstage von ihren Angehörigen abgeholt, um weiterhin im Kreise der Familie zu feiern. Leider gibt es auch Bewohner/innen, die ganz ohne Angehörige dastehen und für die das Weihnachtsfest eine große Gefühls-herausforderung darstellt. Zum einen erleben sie die Weihnachtsatmosphäre im Haus für Senioren, zum anderen wird ihnen das Alleinsein in diesen Tagen vermehrt bewusst. Viele Erinnerungen von früher werden wach und prägen die Weihnachtstage sowie den Heiligen Abend.

Aus meiner Sicht stellen die Weihnachtstage für die Angehörigen eine gesteigerte Herausforderung dar. Da die meisten selbst mittlerweile eine eigene Familie haben, gelingt es ihnen nicht immer den Wünschen von Vater oder Mutter gerecht zu werden, welche gerade in diesen Tagen vermehrt anrufen und Besuche einfordern.

Die Mitarbeiter/innen in meiner Einrichtung können sich entscheiden, ob sie lieber zu Weihnachten oder zu Neujahr ihren Dienst verrichten möchten. Entscheiden sie sich für die Weihnachtstage, dann sind sie maßgeblich in die Gestaltung der Weihnachtsfeier involviert.

Das Haus für Senioren hat 90 Plätze und ist eingeteilt in drei Wohnbereiche. Jeder Wohnbereich gestaltet hierbei seine eigene Weihnachtsfeier. Für die Bewohner/innen mit einer dementiellen Erkrankung findet eine separate Weihnachtsfeier in der vertrauten Umgebung der Wohngruppe statt.

Neben den Weihnachtsfeiern in den Wohnbereichen, wo vor allem auf die vermehrt pflegebedürftigen Bewohner/innen eingegangen wird, gibt es auch noch die große gemeinsame

Weihnachtsfeier im Veranstaltungssaal. Die Feiern beginnen mit der Teilnahme am traditionellen Weihnachtsgottesdienst, der stets um 16:00 Uhr in der hauseigenen Kirche stattfindet. Es gibt jedoch auch Bewohner/innen, die den Weg in die Kirche nicht mehr selbstständig bewältigen können. In diesem Fall finden kleine Weihnachtsandachten in den Wohngruppen statt.

Es berührt mich jedes Jahr aufs Neue, wie in den Wohnbereichen gemeinsam ein „Heiliger Abend“ gestaltet wird. Mit „gemeinsam“ meine ich, dass eine Bewohnerin mit ihren Töchtern gemeinsam ein Familien-Weihnachtslied für alle Mitfeierenden singt. Oder aber dass Angehörige ihre Gitarre mitbringen und gemeinsam mit den Enkeln für die Gruppe singen und spielen; dass die Partner der Mitarbeiter/innen sich bei der Mitgestaltung der Feierlichkeiten aktiv einbringen und z. B. beim Servieren des Weihnachtsmenüs helfen. Dieses Miteinander mit den vielen, unterschiedlichen Persönlichkeiten bedeutet für mich schon eine ganz besondere Weihnachtsatmosphäre.

Der Grund für Weihnachten, „dass Gott Mensch wurde“, kann zwar das ganze Jahr gefeiert werden, und doch ist der Heilige Abend der Abend, an dem der heiligen Nacht gedacht wird. Daher wird bei mir im Haus für Senioren auch nicht am 23. Dezember gefeiert, wie das in manch anderen Einrichtungen der Fall ist.

Die Inhalte der Feierlichkeiten sind wohl in allen Bereichen ähnlich. Es werden Weihnachtslieder gesungen, Gedanken und Gedichte gelesen, Instrumente gespielt, das Evangelium gelesen und auch ein leckeres Menü gehört immer dazu.

Unsere Seelsorgerin, Frau Dr. Koller, ist eine wertvolle Begleiterin und Mitgestalterin unserer Weihnachtsfeiern. Schon im Vorfeld werden viele Gespräche geführt, da vermehrt manche Traurigkeiten auftauchen und von der friedlichen Weihnachtszeit nicht immer etwas zu spüren ist: Da sind es die ersten Weihnachten im Seniorenheim, die ersten Weihnachtstage ohne den geliebten Partner oder gar ein Weihnachtsfest, wo der Sitznachbar vom Vorjahr nun nicht mehr dabei ist.

Bei so vielen Menschen kommen unzählige Stimmungen und Gefühle zum Ausdruck, doch über alledem steht die Tatsache, dass Jesus geboren wurde, „Gott ein Mensch wurde, um uns Menschen ein Du zu geben“. Für mich persönlich eine selige Weihnachtszeit.

Alois Kowald, Gleisdorf

Advent und Weihnachten für einen Pfarrer und Dechant

Die Aufgabe, die mir gestellt wurde, lautet: Als Pfarrer und Dechant, der für mehrere Pfarren mit insgesamt 18.000 Katholiken zuständig ist und die ihm anvertrauten Gemeinden auf das Geheimnis von Weihnachten vorbereitet und mit ihnen Weihnachten feiert, soll ich einfach darüber berichten, wie und was ich da zu koordinieren habe und wie es mir dabei geht. Das will ich gerne tun.

Zunächst zwei konkrete Begebenheiten als Illustration, die erste: Meine Kirchenmusikerin und Organistin wurde vor Jahren vom damaligen Pastoralpraktikanten nach den Weihnachtsfeiertagen – er war auf Schiurlaub – gefragt: „Na, und was hast du denn in den Weihnachtstagen gemacht?“ Sie gab zur Antwort: „Bei 35 Gottesdiensten Orgel gespielt!“ Die zwei-

te Begebenheit ereignet sich regelmäßig zu Weihnachten: Liebe Leute sagen im Advent zu mir: „Mei, Herr Pfarrer, jetzt kommt wohl eine schwere Zeit auf Sie zu.“ Wenn ich dann das Mitleid ausreichend genossen habe, pflege ich zu antworten: „Na, so schlimm ist es nicht. Zu Weihnachten da tu ich eh nichts anderes als predigen, feiern, essen und schlafen.“ All das tue ich gerne.

Mein erster Impuls angesichts der Fragestellung war, unseren elektronisch geführten Kalender des ganzen Pfarrverbandes für die Tage vom 26. November 2010 bis zum 9. Jänner 2011 auszudrucken und einfach einmal durchzuschauen, was es da alles gegeben hat. Die Lust ist in mir hochgekommen, eine genaue Statistik zu führen. Was denn wir vier Priester vor einem Jahr, gemeinsam mit unserem Diakon und den beiden Pastoralassistenten so gemacht haben im Advent und in der Weihnachtszeit. Es war neben den Gottesdiensten der ordentlichen Seelsorge (9 Sonntagsgottesdienste, 7 Wochentagsmessen und Kasualien in drei Pfarrkirchen) nicht wenig. Ich bin aber von einer genauen Aufzählung abgegangen aus einem biblischen Grund. Von König David (1 Chr 21; 2 Sam 14) wird berichtet, dass er auch einmal die Seinen gezählt hat. Das ist ihm nicht gut bekommen. Es wurde ihm als Misstrauen gegenüber Gott angerechnet. Also lass ich die Finger davon und berichte recht allgemein und persönlich subjektiv.

Zunächst klingt „vier Priester“ nach viel. Tatsächlich war es anderes: Einer davon war von November an das ganze Arbeitsjahr über im Krankenstand. Der andere Priester ist ein griechisch-katholischer „Jungpriester“ von 50 Jahren (erst 2009 geweiht) aus Rumänien, der erst den römischen Ritus und die deutsche Sprache lernen musste. Mit Aushilfen haben also mein Kaplan und ich die Messen organisieren können.

Zusätzlich zu den regelmäßigen Gottesdiensten gibt es in dieser Zeit Roraten um 6:00 Uhr in der Früh, Herbergsuche in der Nachbarschaft, vermehrte Krankenkommunionen, Krankensonntage (das sind sonntagnachmittägliche Messfeiern mit Krankensalbung) und Festtagsgottesdienste und -predigten. Das ist besonders sensibel: Was sage ich denen, die nur zu allen heiligen Zeiten kommen? Mache ich es so wie ein steirischer Mitbruder, der nach dem Weihnachtsgottesdienst der Gemeinde „Frohe Ostern“ gewünscht hat? Er hat das damit begründet, dass er viele erst zu Ostern wieder sieht. Im Advent gibt es auch zusätzliche Beichtgelegenheiten, bei denen uns die Beichtstuhltür nicht eingerannt wird, und Bußfeiern. Dazu kommen noch die „Weihnachtsfeiern“ der Vereine, Seniorenbünde und anderer Vereinigungen, die auch eine Andacht mit einem Geistlichen haben wollen.

Ein bisschen ist das Hinschauen auf das Gewesene auch eine Gewissenserforschung: Was will nicht recht gelingen, was gelingt? Der Advent mit seinem doppelten Charakter als Vorbereitungszeit auf Weihnachten und als Erwartungszeit auf die zweite Ankunft Christi am Ende der Zeiten ist nicht im Bewusstsein der Gläubigen. Es gibt so etwas wie eine eschatologische Amnesie: einen endzeitlichen Gedächtnisschwund. Advent als Vorbereitungszeit auf Weihnachten stimmt nicht. Der Advent ist zur Vorwegnahme von Weihnachten geworden. Dem Tourismus- und Wirtschaftsverband unserer Stadt habe ich vorgeschlagen, da sie den Advent „anders“ feiern wollten, doch die weihnachtliche Beleuchtung langsam kommen zu lassen und sie nicht gleich nach Neujahr wieder wegzuräumen. Vielleicht sogar bis Erscheinung des Herrn noch zu steigern. Ich war nicht erfolgreich. Die Freiwillige Feuerwehr der Stadt ist auch nicht davon abzubringen, am Vorabend zum Ersten Adventsonntag eine „Krampusfeier“ durchzuführen mit importierten Perchten. Der Teufel hat eine große Anziehungskraft! Die unzähligen Konzerte im Advent sind nicht Adventkonzerte, sondern Weihnachtskonzerte.

Die Schulgottesdienste vor Weihnachten sind nur mit Müh und Not „adventlich“ und nicht „weihnachtlich“. Ungehalten ist man, weil ich da Weihnachtslieder nicht erlaube. Vor Zeiten hat ein Kaplan zu Recht einmal darauf hingewiesen, dass Advent und Fastenzeit Vorbereitungszeiten sind; gefeiert wird erst in der Weihnachts- und Osterzeit. Ganz herumgesprochen hat sich das noch nicht. Der größte Weihnachtsgottesdienst ist die Kinderandacht am Heiligen Abend. Da ist die Stadtpfarrkirche übertoll mit vielen Kindern und nicht wenigen Erwachsenen. Dementsprechend ist der Grundlärmpiegel. Für viele von den Anwesenden ist das der einzige Weihnachtsgottesdienst. So beeindruckend die Sternsingeraktion ist, sie hat das Hochfest „Erscheinung des Herrn“ untergehen lassen. Das tut mir persönlich leid, weil ich dieses Fest liebe.

Halbwegs gelingt das gemeinsame Fasten im Pfarrhof. Wir leben im Advent fleischlos, auch Weihnachtskekse gibt es nicht. Das ist auch eine gute Ausrede für die diversen Weihnachtsfeiern, wenn es da etwas zu essen gibt. Die Adventzeit wird von Sitzungen freigehalten. Das bedeutet natürlich, dass der November voll davon ist.

Einerseits ist es ein persönliches Weihnachtsgeschenk an die Gemeinden, dass sie im Advent und zu Weihnachten über meine Zeit verfügen können; und sie tun es auch. Ich bin ja nicht Priester für mich selbst. Das Priestertum des Dienstes dient dem Priestertum der Gläubigen. Der Wegfall der üblichen Sitzungen und Zusammenkünfte etwa im Team, die es im Leben der Pfarren halt so gibt, schenkt freie Zeit. In der Weihnachtszeit kann ich meine Definition eines Priesters wenigstens ansatzweise leben: Ein Priester ist jemand, der Zeit hat (und trotzdem nicht faul ist), Zeit auch für persönliche Einkehr.

Weihnachten im Grazer Karmel

Ein Gespräch von Franz Karl Praßl mit Mutter Sr. Elisabeth,
der Priorin der Grazer Karmelitinnen

Praßl (P.): Schwester Elisabeth, wie feiern Sie mit Ihren Mitschwestern im Grazer Karmel Weihnachten?

Schwester Elisabeth (Sr. E.): Für mich persönlich ist Weihnachten *das* Fest des Karmel: Adventus Domini, Kommen des Herrn. Stillschweigen, Verborgenheit, Zurückgezogenheit, Einsamkeit, Klausur gewinnen m. E. nur vom Geheimnis der Weihnacht her ihren wahren Sinn: Im Warten auf Sein Wort, im Ausschauhhalten auf das Kommen des Herrn. Wir lassen uns in erster Linie von der Liturgie leiten, durch die Texte der heiligen Messe oder des Stundengebetes. Auch bereiten wir dementsprechend unsere Tischlesung im Refektorium vor. Für jede Schwester ist im Advent ein besinnlicher Einkehrtag vorgesehen. Mit der Mutter Gottes wird uns das Geheimnis der Erwartung des Immanuel vor Augen gestellt. Jede Schwester darf die Ikone des Zeichens für diesen Tag in ihrer Zelle beherbergen. Gott will unter uns wohnen. In Maria hat Er sein Zelt aufgeschlagen. Der Heilige Geist will auch in uns, als Seinem Tempel wohnen. Komm, Herr Jesus! Soweit die adventliche Vorbereitung.

P.: Und wie sieht bei Ihnen dann der liturgische Weihnachtstag aus – ganz konkret?

Sr.E.: Bis zur Sext verläuft der Heilige Abend ganz normal. Nach der Sext ist ein kleiner offizieller Weihnachtsempfang, d. h. die Schwestern gratulieren sich gegenseitig. Dann gehen wir zum Mittagessen. Die Mittagsrecreation fällt aus. Am Nachmittag beten wir bereits um 16.00 Uhr – also eine Stunde früher – die Vesper. Nach einer Stunde Betrachtung und einem kleinen Imbiss beginnt dann das Große Stillschweigen in Hinblick auf das Weihnachtsgeheimnis, wie der Introitus der Mitternachtsmesse singt: „Der Herr sprach zu mir: Mein Sohn bist Du, heute habe ich dich gezeugt.“ Ein anderer Introitus singt von diesem tiefen Schweigen: „Als tiefes Schweigen alles umfing zu mitternächtlicher Stunde, stieg dein allmächtiges Wort ...“ Kirche, Schwesternchor, Kapelle und Refektorium sind wirklich feierlich geschmückt, denn das Fest Seiner Geburt wird im Karmel mit besonderer Liebe vorbereitet und begangen. Wir haben aber keinen Christbaum. Nach alter Tradition geht um 20.30 Uhr eine Schwester mit einem Jesuskind bei den Klängen von «Stille Nacht, heilige Nacht» durch die stillen, dunklen Kloostergänge und weckt damit die Schwestern auf, die vorher die Möglichkeit gehabt haben, sich etwas auszuruhen. Vom Vorchor aus ziehen wir dann mit weißen Mänteln und brennenden Lampen singend in die Stiftungskapelle. Dort erwartet uns der neugeborene König. Die Jüngste darf ihn nun mit hochargehobenen Armen in den Schwesternchor tragen, indem sie die feierliche Prozession anführt. Nun beginnt die weihnachtliche Lesehore. Leider schon um 22.00 Uhr ziehen unsere Mitbrüder aus dem Karmel Maria Schnee mit dem Jesuskind zur Christmette in die dunkle Kirche ein. Besonders ergreifend ist das bei Kerzenlicht vom P. Prior in schlicht feierlicher Weise gesungene Martyrologium Romanum von Weihnachten. Wenn es möglich ist, können wir eine Viertelstunde vor der Mette zur Einstimmung Hirtenlieder singen und spielen, mit Flöten, Violine und Orgelbegleitung.

Nach einem hochfestlichen, mit viel Weihrauch verklärten Gottesdienst verweilen wir noch zehn Minuten in stiller Danksagung, bevor wir zum mitternächtlichen Frühstück eilen, das uns im Refektorium bei Kerzenlicht und weihnachtlicher Tischmusik erwartet.

P.: Das Frühstück um Mitternacht, um es klarzustellen?

Sr. E.: Ja, ein köstliches erstes Frühstück um Mitternacht!

Nach einigen gemeinsam gesungenen Krippenliedern im Schwesternchor gibt es nun ein einzigartiges Sonderangebot. Es wird hauptsächlich von der Ordensjugend eifrig in Anspruch genommen. In der Osternacht und in der Heiligen Nacht ist nämlich das Große Stillschweigen gänzlich aufgehoben. Außerdem besteht allein in diesen beiden hochheiligen Nächten die Möglichkeit, einander in den Zellen zu besuchen. Dass man in der Früh dann noch um eine Stunde länger schlafen kann – bis 6.00 Uhr statt bis 5.00 Uhr – macht die Freude vollkommen. Die versäumte Morgenbetrachtung wird um 10.00 Uhr im hochfestlich geschmückten Chor vor dem ausgesetzten Allerheiligsten nachgeholt. Wahrlich: Christus, der Retter ist *da!* Venite adoremus!

P.: Sie verzichten also auf das meiste, was irgendwie zur bürgerlichen Weihnacht gehört: auf den Christbaum, auf Geschenke ...?

Sr. E.: Aber ich würde das nicht Verzicht nennen. Die Erwartung der Völker, Christus, der Retter ist da! Er kommt und ist immer im Kommen. Dieses Ausgespannt-Sein auf den jeweils Kommenden, bis Er kommt in Herrlichkeit, im Namen Seiner Braut, der Kirche, ist das Leben unseres Lebens, das Geschenk schlechthin, das alles andere relativiert, bedeutungslos bzw. wertlos werden lässt, wie Paulus sagt (vgl. Phil 3,8).

Selbstverständlich freuen wir uns sehr über alle guten Gaben, mit denen wir reichlich beschenkt werden. Besonders zum Fest der Fleisch gewordenen Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes in Christus ist es uns ein aufrichtiges Bedürfnis, auch mit kleinen sichtbaren Zeichen (z. B. selbst angefertigten Zierkerzen, Gestecken oder Obst aus unserem Garten und durch einen ganz persönlichen Brief) unsere tiefe Dankbarkeit und herzliche Verbundenheit allen Freunden und Wohltätern auszudrücken: Die liebevolle unermüdliche Fürsorge, die wir laufend erfahren, kann letztlich nur mit einem innigen „Vergelt's Gott“ bedankt werden. ER selbst wird ihnen Lohner und Lohn sein.

P.: Die heilige Theresia hat ja gesagt: «Wenn Rebhuhn, dann Rebhuhn, wenn Fasten dann fasten». Dass Sie fleißig fasten, ...

Sr. E.: O nein! Alles hat seine Stunde. Wir bemühen uns, dem weisen Rat unserer heiligen Mutter Teresa gerecht zu werden bzw. wir orientieren uns am Wort und Beispiel des heiligen Paulus: „Ich habe gelernt, mich in jeder Lage zurecht zu finden. Ich weiß Entbehrungen zu ertragen, ich kann im Überfluss leben“ (Phil 4,11–12).

P.: ... das wissen wir ja, aber wie schaut es denn mit dem Rebhuhn aus – vor allem zu Weihnachten?

Sr. E.: Das „Rebhuhn-Essen“ beginnt also schon mit dem ersten mitternächtlichen Frühstück. (Selbstverständlich essen wir immer fleischlos.) Jede Schwester erhält einen gehäuften Teller von Mehlspeisen, die wir uns immer vom „Christkind“ schenken lassen. Dieser Teller mit Süßigkeiten darf nun während der Weihnachtszeit, also bis zum Fest der Taufe Christi, am Refektoriumsplatz stehen bleiben. Man kann sich zu den Mahlzeiten nach Herzenslust daran satt essen. In der Weihnachtsoktav gibt es außerdem täglich nach der Non eine Festtagsjause. Bruder Esel soll an der großen Freude, die uns in der Christnacht verkündet und geschenkt wurde, seinen ihm gebührenden Anteil erhalten. Das „Rebhuhn“ besteht auch in zusätzlichen Rekreatiionszeiten bzw. Sprecherlaubnis, verlängerter Ruhestunde, Ausflugsmöglichkeit auf unseren Karmelberg oder in den Klostergarten, Freizeit zum Lesen, Schreiben, Beten, Singen, Musizieren ...

P.: Wenn Sie singend durch die Klostergänge ziehen: Welche sind Ihre Lieblingslieder? Sind das Weihnachtslieder, sind das gregorianische Gesänge oder womit erfreuen Sie sich hier an der Geburt Christi?

Sr. E.: Wenn wir in der Heiligen Nacht das Jesuskind aus der Stiftungskapelle abholen, singen wir immer „Zu Bethlehem geboren“ aus dem Gotteslob. In der Weihnachtsoktav und zu Epiphanie heben wir den festtäglichen Charakter dadurch heraus, dass wir nach der Sext bzw.

Gewissenserforschung singend durch den Klostergang ins Refektorium ziehen. Dazu verwenden wir das Liederbuch „In dulci jubilo“. Sie kennen es, ja?

P.: Ja, ja.

Sr. E.: Vor einigen Jahren, als es in unserer Gemeinschaft noch mehr und geübtere Sängerrinnen gab, verwendeten wir bei der heiligen Messe auch andere, z. T. sehr anspruchsvolle Vorlagen, z. B. „Unser Kirchenchorbuch“ für drei gleiche Stimmen, herausgegeben 1968 von Hermann Kronsteiner. Auch sangen wir gerne vierstimmige ostkirchliche Hymnen wie das Weihnachtsdogmatikon aus der Basiliusliturgie „In dir freuet sich, o Jungfräuliche...“

An den gregorianischen Gesängen erfreuen wir uns hauptsächlich bei der täglichen Eucharistiefeier. Gern und oft singen wir – auch während des übrigen Jahres – das lateinische Ordinarium und schließen mit einer Marienantiphon oder einem lateinischen Marienhymnus im Choral. Ist es nicht schön, dass besonders die jungen Schwestern großes Interesse und Verständnis für diese altherwürdige und monastisch erprobte Gesangstradition zeigen? So pflegen wir mit wachsender Freude diesen unschätzbaren Schatz schlichten, tiefen, reinen Gebets.

P.: Was würden Sie den Christinnen und Christen, die in der Welt leben, zum Weihnachtsfest wünschen?

Sr. E.: Mein Wunsch: dass alle Menschen Jesus Christus als Immanuel, als Gott mit uns, für uns und in uns erkennen dürfen; dass Er sich ihnen als Licht des Lebens erzeige, damit sie ihrerseits Licht der Welt werden mögen, Zeugen *des* Lichts.

P.: Danke schön!

Matthias Morgenroth, München

Krippe statt Kreuz?

Von der modernen Sehnsucht nach Weihnachten

Heutige Christen und Christinnen leben ihren Glauben wesentlich in und mit Symbolen und in anderen Rhythmen als traditionell überliefert. Der in München lebende evangelische Theologe und Germanist Matthias Morgenroth macht dies am Beispiel von Weihnachten als besonderer Zeit im Jahreskreis fest. Die Advent- und Weihnachtszeit bringt für den Autor verdichtet zum Ausdruck, wie Menschen heute ihre Religiosität leben. Der Beitrag ist ein Plädoyer, diese heutigen Formen nicht als Verfalls-, sondern als Veränderungsgeschichte ernst zu nehmen.

Der Text ist die redaktionelle Bearbeitung eines frei gehaltenen Vortrags.
(Redaktion)

„Es weihnachtet“

Die Weihnachtszeit ist anders als die andere Zeit im Jahr: Es wird mehr gegessen und getrunken, es wird durch die Weihnachtsbeleuchtung auch doppelt so viel Strom verbraucht wie sonst. Ich zähle, wenn ich jetzt von der Weihnachtszeit spreche, auch die Adventszeit dazu.

„Es weihnachtet“ alle Jahre wieder, sagen wir. „Es weihnachtet.“ „Es“, – was ist das für eine merkwürdige Formulierung? Es regnet, es schneit, es donnert, es hagelt, es blitzt. Es weihnachtet – und dann auch noch sehr. Dem Wetter bzw. dem Unwetter analog überzieht für knapp sechs Woche einmal im Jahr eine eigentümliche Atmosphäre, die Weihnachtsatmosphäre, das Land: halb witterungsbedingt, halb von Menschen gemacht. Dies ist etwas, dem man sich nicht entziehen kann, nicht einmal in der Abgeschiedenheit eines beschaulichen Ordens, selbst dort ist vieles anders als sonst¹. Die Weihnachtsatmosphäre ist etwas, das einem landauf, landab, überall begegnet. Überall glitzert, funkelt und leuchtet etwas; überall schmeckt es anders – innerhalb und außerhalb der Kirchen, in der gesamten Gesellschaft unserer Breiten Mitteleuropas.

Vieles gehört zu dieser Zeit, übrigens auch das Beklagen, dass früher alles besser gewesen sei. Auch das ist in gewisser Weise modernes Weihnachtsbrauchtum; es zeugt nämlich von der großen Sehnsucht nach Weihnachten, die mit all den Merk-Würdigkeiten der Weihnachtszeit verbunden ist.

Weihnachten als das christliche Hauptfest

Auffällig ist: „Es weihnachtet“, „es ostert“ aber nicht. Theologisch müsste es sehr viel mehr „ostern“. Weihnachten ist zum christlichen Hauptfest geworden, es ist *das* Christfest. Aber das wird von vielen Verantwortungsträgern in der Kirche, die sich eigentlich darüber freuen

¹ Vgl. das Interview mit der Oberin im Grazer Karmel in diesem Heft auf den Seite 9–12.

müssten, überhaupt nicht ernst genommen. Für die Reflexion der Theologen scheint es keine Bedeutung zu haben, dass für sechs bis sieben Wochen alles anders ist, dass die Menschen sich Engel an die Fenster kleben, in die Kirchen strömen, Konzerte besuchen, mit Sinngedichten und mit gewissen Tagesheiligen (Barbara, Nikolaus, Luzia) leben.

Als ich anfang, mich mit dem Thema Weihnachten zu beschäftigen, ging ich davon aus, ich würde eine Fülle an theologischen Betrachtungen über die Weihnachtszeit, über Weihnachten finden. Das Gegenteil war – zu meiner großen Überraschung – der Fall. Weihnachten, wie es heute von den meisten Zeitgenoss/inn/en gefeiert wird, scheint immer noch ein Tabuthema der Theologie zu sein. Beobachtungen und Reflexionen darüber, was an Weihnachten, so wie wir es heute feiern, passiert, stehen weitgehend aus. Dieses Weihnachten ist vor lauter theologischen Vorurteilen nur schwer zu entdecken.

Vermutlich kennen das alle, dass man an Weihnachten in die Kirche kommt, mit Freude im Herzen, und sich dann ein schlechtes Gewissen einstellt und die Freude im Herzen schwindet, weil man zu hören bekommt, dass es eigentlich gar nicht richtig ist, wie man es so macht mit den Keksen und mit dem Glühwein und mit der Besinnlichkeit auf die eigene Art und mit dem Festessen und dem weihnachtlichen Kirchgang, der eben vor allem bei vielen nur an Weihnachten stattfindet. Muss demnach Weihnachten feiern zwangsläufig für die meisten Christen mit einem schlechten Gewissen verbunden sein? Ich will eine Gegenthese aufstellen und dazu einladen, einmal die Vorurteile beiseite zu schieben und einen anderen Blick darauf zu nehmen.

Weihnachten – so ist meine Hauptthese – *das* Christfest, ist für uns Moderne das Zentrum des Glaubens geworden mit seiner Unzahl an Symbolen, die eine Ausstrahlung auf das ganze übrige Jahr haben. Weihnachten ist nicht auf die Feiertage im Dezember beschränkt, es wirkt darüber hinaus. Was die Menschen aus dieser Zeit mitnehmen, tragen sie weiter, auch wenn der Lichtschmuck in den Straßen und Häusern irgendwann wieder abgenommen wird. Weihnachten ist das Zentrum des modernen Glaubens, der modernen Glaubenssehnsüchte geworden. Und das hat nicht bloß mit Oberfläche zu tun. Ich möchte drei Vorurteile ausräumen: 1. Weihnachten ist nicht uralte halbheidnisch, Weihnachten ist unser Fest. 2. Weihnachten bedeutet – theologisch betrachtet – für viele tatsächlich Krippe statt Kreuz. Damit verbunden ist die Frage, ob Weihnachtschristen echte Christenmenschen sind. 3. Weihnachten ist keine Verfallsgeschichte der Religiosität, sondern eine Veränderungsgeschichte; an dem, was heute Menschen rings um Advent und Weihnachten tun und wie sie es tun, lässt sich die Frömmigkeit heutiger Menschen ablesen, lässt sich ablesen, was wir, die Modernen, „so“ glauben und wie wir unsere Religiosität gestalten. Deshalb verbietet sich ein Belächeln und Abtun dieser Praktiken als „Christentum light“, als Leichtform des Glaubens. Vielleicht äußert sich so eine sehr ernst zu nehmende Sehnsucht, eine moderne Form des Glaubens. Es gibt auch keinen Grund, die heilige Liebe, die heilige Kindheit, die heilige Geburt, die Heilige Nacht, all die anderen Heiligkeiten des Weihnachtsfests als ausschließlich spießige Selbstbespiegelung bürgerlicher Befindlichkeiten abzutun. Das sind sie nicht. Sie sind auch nicht industriegemacht und sind nicht nur von den Geschäften uns aufgedrückt. Für so dumm wollen wir uns selber nicht verkaufen, dass wir uns so etwas verkaufen lassen. Nein, Weihnachten ist immer auch mehr!

Weihnachten ist unser Fest, es ist typisch modern, es ist nicht uralt

Auch wenn es jedes Jahr wieder in den Feuilletons falsch zu lesen ist, was auf einen Theoriefehler der älteren Volkskunde zurückgeht: Weihnachten, wie wir es feiern, ist weder uralt, ewig wahr, noch halb heidnisch. Der Weihnachtsbaum ist nicht die germanische Weltenesche, die grünen Zweige im Advent haben auch zunächst nichts mit den mittelalterlichen Wintermaien zu tun. Der Adventskranz, der Adventskalender, das Weihnachtszimmer mit dem Weihnachtsbaum, all das sind typische Dinge für unser Weihnachten-Feiern. Sie sind aber erst vor rund 200 Jahren entstanden und haben sich Stück für Stück durchgesetzt mit der bürgerlichen, industriellen Moderne, mit der wir bis heute leben, mit deren Gedanken, mit deren Ausdrucksformen wir heute leben.

Der Weihnachtsbaum ist in den bürgerlichen Städten des ausgehenden Mittelalters das erste Mal – damals noch etwas anders als heute, nämlich als öffentlicher Baum – bezeugt, und zwar vor allem im Elsass, also genau dort, wo protestantische Städter versucht haben, eigenständige Bräuche im Gefolge der Reformation zu finden. Der Weihnachtsbaum ist demnach ein Ausdruck moderner Frömmigkeit, der zunächst unter den Protestanten selbst wegen seiner Farbenpracht kritisch als sehr „katholisch“ abgetan wurde, zumal man sich mit der Reformation von dem ganzen Prunk lösen wollten. Durchgesetzt hat sich dieser Brauch schließlich im Laufe des 19. Jh., als auch die Lichter dazukamen. Ironischerweise hat der Krieg 1870/1871 stark dazu beigetragen, dass der Weihnachtsbaum auch in den katholischen Gegenden publik wurde. Da vor allem die preußischen Offiziere im Kriegswinter Weihnachtsbäume aufgestellt hatten, gehörte das zu den schöneren Kriegserinnerungen im Zusammenhang der Veteranentreffen. Der Weihnachtsbaum ist also etwas typisch Modernes.

Auch der Adventskalender ist typisch modern: Johann Hinrich Wiechern kam 1839 auf die Idee, die Zeit der Erwartung sichtbar zu machen für seine Schützlinge im Rauhen Haus in Hamburg. Sein Adventskranz hatte zunächst noch 23 Kerzen, vier große Kerzen für die Adventsontage und 19 kleinere für die Werktage. Aus praktischen Gründen blieben schließlich die vier Kerzen übrig, damit der Kranz in ein jedes Haus passt.

Die Weihnachtskrippe wurde ebenso wie die Osterkrippen um 1800 aus den meisten Kirchen – gerade auch aus den katholischen – verbannt, weil diese kindlichen bildhaften Darstellung nicht den Idealen der Aufklärung entsprachen. Glücklicherweise wurden vielfach die Weihnachtskrippen nicht weggeworfen, sondern im Haus aufgestellt. Daraus entsteht, was wir Weihnachten überall haben: die private Weihnachtskathedrale zu Hause im eigenen festlich geschmückten Wohnzimmer mit Weihnachtskrippe. Wir versammeln uns unter einem Weihnachtsbaum, im Angesicht eines kleinen Kindes vor einer Krippe, vor der man – idealtypisch gesprochen – gemeinsam in der Familie feiert, sich besinnt.

All diese Formen sind, um es noch einmal zu betonen, typisch modern. Wenn Bilder Martin Luther unter dem Weihnachtsbaum zeigen, sind das Rückprojektionen vom Ende des 19. und Beginn des 20. Jahrhunderts. Traditionen – und Weihnachten mit seinen Symbolen und Bräuchen sind Tradition – werden damit begründet, dass man etwas macht, weil es „immer schon so war“. Aus diesem Grund heftet sich all den Bräuchen das Attribut „uralt“ an, obwohl vieles ganz junge Praxis ist.

Faktum ist, dass sich die ganze Gesellschaft „verweihnachten“ lässt. Weihnachten findet nicht nur in den Kirchenräumen statt, sondern gerade auch außerhalb, aber mit Bezug zu den Kirchenräumen und zu den biblischen Botschaften.

Krippe statt Kreuz

Sind Weihnachtsschristen noch echte Christenmenschen? Im Mittelpunkt des Weihnachtstheismus steht der neue Anfang, die Geburt, die Neuschöpfung, die Inkarnation. Wo bleibt dann aber das Kreuz, das Für-uns-gestorben, der im Kreuz offenbarte Widerspruch zur Logik der Welt? So fragen mit guten Gründen die Theologen aller Konfessionen und scheinen nur dann zufrieden sein zu können, wenn wenigstens das Kind in der Krippe schon eine gewisse leidende Mine aufsetzt, die an den späteren Kreuzestod erinnert. Das markanteste an der modernen Sehnsucht nach Weihnachten ist wohl, dass kein Marterpfahl, kein Schmerzensmann im Mittelpunkt steht, sondern ein Kind in einem Stall. Keine Opfertheologie, die damit verbunden ist, sondern die Botschaft eines Engels: „Fürchtet euch nicht! Siehe, ich verkünde euch eine große Freude, die dem Volk widerfahren wird. Euch ist heute der Heiland geboren, welcher ist Christus der Herr.“

Die Kreuzestheologie, die Passionsfrömmigkeit spielten im Mittelalter und der Reformationzeit eine zentrale Rolle. Seit Augustinus prägte die Vorstellung von der Erbsünde die Theologie und die Frömmigkeit. Weil der Mensch wie Gott sein wollte und von Gott abgefallen war, ist das Menschengeschlecht dem Tod verfallen, und nur Gott selbst kann den Tod und die Sünde besiegen. Gott musste Mensch werden – so die auf Anselm von Canterbury zurückgeführte Denkweise –, um sich dann stellvertretend für alle anderen Menschen zu opfern und am Kreuz Genugtuung zu leisten und so Versöhnung zu stiften. Viele heutige Menschen lehnen bei ihrer Suche nach dem Sinn in ihrem Leben eine Vorstellung Gottes ab, der zur Versöhnung ein Opfer braucht. Sie empfinden sich auch nicht mehr als von Grund auf schlecht und sündig. Und dafür gibt es gute Gründe, nicht zuletzt die jesuanische Überlieferung. Jesus hat jedenfalls nicht gelehrt, dass Gott der Versöhnung bedürfte, wohl aber einen Gott, der sogar bis in den Tod mit einem geht.

Um diese Überlegungen in der Theologiegeschichte festzumachen, will ich zwei Denkspuren aufgreifen, eine aus der alten Kirche, eine aus der protestantischen Kirche des 18./19. Jahrhunderts. Damit fange ich an.

Erlösung statt Versöhnung

Vor rund 200 Jahren löste sich Friedrich Schleiermacher, der romantische Theologe, der maßgeblich die protestantische Theologie des 19. Jahrhunderts beeinflusst hatte, mit einem großen Gegenentwurf zur Vorstellung von der Satisfaktionsvorstellung, indem er statt von Versöhnung von Erlösung spricht. Es geht aus von Jesus als Urbild des Menschen, als Urbild des Menschen, in dem uns ein neues Menschenbewusstsein und ein neues Gottesbewusstsein vermittelt wird: Der Mensch darf aufstehen, aufrecht vor Gott stehen und Gott Vater nennen. Urbild-Christologie hat man das genannt: in Christus sich und das eigene Leben entdecken und verstehen, so dass man sagen kann – das ist auch ein typisch moderner Ausspruch – nicht *an* Jesus glauben, sondern *wie* Jesus glauben. Die Entdeckung Jesu als Bruder der Menschen vermittelt(e) auch: Es gibt ein erlöstes Leben diesseits des Himmels, es gibt ein Leben vor dem Tod. Diese Entdeckung hat viele Veränderungen im theologischen Denken hervorgerufen.

In die gottesdienstliche Feier scheint dies freilich kaum Eingang gefunden zu haben, weil die Opfer- und Kreuzestheologie, ein entsprechendes Gottes- und Menschenbild in vielen Liedern und Texten so inkarniert sind, dass man nur sehr schwer davon wekommt.

Zur weihnachtlichen Theologie der Kirchenväter

Die Kirchenväter hatten noch eine durch und durch weihnachtliche Theologie: Gott kommt zur Welt. Das war das Skandalon der damaligen Welt. Die griechischen Götter, die römischen Götter hatten ihre Feste, ihren eigenen Zirkel, sie waren die Unsterblichen. Der Gott der Bibel aber wird Mensch und somit auch sterblich – das war neu und unerhört. Gott kommt zur Welt, wird sterblich. Das war die theologische Brücke, die im Grunde das Römische Reich erneuert hat. Die Erzählung von der Geburt des Kindes war die theologische Klammer, die Heidentum und Christentum zusammenbrachte: Vergil, der römische Nationaldichter, hatte in seiner 4. Ekloge das Goldene Zeitalter besungen, das große Friedensreich. Und dieses Friedensreich beginnt mit der Geburt eines Kindes. Bekannt war das auch in der jüdischen Tradition: Auch Jesaja verheißt den Beginn des messianischen Friedensreichs mit der Geburt eines Kindes.

Auf dem Konzil von Nizäa, dem ersten großen Konzil, als Kirche sich nicht mehr verstecken musste, hat Kaiser Konstantin – also derjenige, der sozusagen die Kirche auf den Weg gebracht hat das zu werden, was sie bis heute ist, öffentliche Kirche, Gesellschaft prägende Kirche, über die 4. Ekloge des Vergil gepredigt. Damit wollte er vermitteln: Dieses Friedensreich beginnt in Bethlehem. Diese Aussage findet sich heute noch in der Ikonografie der alten Kathedralen. In den Portalen findet man Sybille, die Priesterin, der Vergil die Ankündigung der Geburt des Kindes in den Mund gelegt hatte, unmittelbar neben den Propheten.

Gott wurde Mensch; das war die Neuigkeit der Alten Kirche, Gott wurde Mensch, damit der Mensch hervor-, herausgehoben wurde, damit der Mensch vergottet wurde. Jeder Mensch konnte das nachvollziehen, weil in der Taufe die Geburt des kleinen Logoskindes im Herzen beginnt. So wurde gedacht.

Es lohnt sich also durchaus – und gehört zur Tradition der Kirche –, über das Heil-Sein und Heil-Werden auch einmal jenseits des Kreuzes nachzudenken.

Nicht Verfallsgeschichte, sondern Veränderungsgeschichte – „symbolisches Christentum“

Welche Bedeutung haben nur all die Symbole wie Weihnachtssterne, Engel, Nikoläuse, Weihnachtsmänner, die Kerzen in der Dunkelheit, der Duft der Kekse etc.? Sie sind zunächst einmal ein Spiel: Jeder weiß, dass der Nikolaus nicht echt ist, aber man freut sich doch, ihn zu sehen. Wir würden es als ausgesprochen lächerlich betrachten, singend unter einem abgesägten Nadelbaum zu sitzen, der mit Alufolien-Schnipseln behängt ist, oder im Sprühregen zu stehen und mit Gewürzen versetzten Rotwein zu trinken, während mit goldenen Flügeln versehene Kinder auf Rathausbalkone treten, wenn wir nicht einen Blick für Symbole hätten. In der Weihnachtszeit setzen wir eine Symbolbrille auf. Weihnachten ist ein Spiel, und der moderne Mensch – ich pauschalisieren jetzt – hat etwas Spielerisches an sich. Dieses Auf- und Absetzen der Symbolbrille ist Schicksal für uns.

Ich will noch einmal deutlich machen, was Symbole sind. Man sagt, etwas sei „nur“ ein Symbol oder man tue etwas „nur symbolisch“ und will damit sagen, „nicht wirklich“ und „nicht eigentlich“. Das entspricht aber nicht der Bedeutung von Symbolen.

Symbole werden geboren und sterben. Wer heute die amerikanische Fahne verbrennt, der löst großen Protest aus, aber nicht, weil er ein Stück Stoff verbrannt hat, sondern weil die

Fahne ein Symbol für die Vereinigten Staaten ist; damit wird ausgedrückt, dass man deren Zerstörung will. Aber wir können heute nicht sagen, ob das in 200 Jahren auch noch so aufgefasst wird. Symbole sind gesellschaftliche Kommunikationsmittel, die über das hinausgehen, was wir diskursiv besprechen können.

Vieles in unserer Alltagswelt und unserer alltäglichen Kommunikation ist von diesem symbolischen Blick geprägt: Auch wenn wir wissen, dass sich die Sonne nicht bewegt, reden wir vom Sonnenaufgang – und genießen ihn trotzdem in seiner Schönheit.

Die Symbolbrille aufzusetzen und abzunehmen gehört zu unserem Dasein in einer aufgeklärten Gesellschaft. Mit der Advents- und Weihnachtszeit haben wir eine ganze Zeitspanne, die dazu einlädt, uns dieser Symbolqualitäten des Lebens zu erinnern, sie auch zu benutzen. Dann stört uns vieles nicht mehr, das uns ohne die Symbolbrille zur kritischen Anfrage herausfordert. Wir sind zum Beispiel sehr kritisch dem Anspruch biblischer Texte gegenüber. An Weihnachten scheint uns das nichts zu machen. Wir wissen, Jesus von Nazareth kommt aus der Stadt Nazareth. Wie war das also mit der Geburt in Bethlehem? Die Geschichte beginnt wie ein Märchen; es treten märchenhaft Figuren auf: Engel, Könige, ein Wunderkind. Das macht uns nichts. Wir können es trotzdem für wahr nehmen, auch als Symbolgeschichte. Wir wissen, dass die Geschichte eine spätere Schöpfung ist, um zu vermitteln: Dieser Jesus von Nazareth ist der Christus von Bethlehem, der Geweissagte. Die Erzählung macht denen, die die Bibel wirklich in- und auswendig kennen, deutlich, dass sich in diesem Jesus alle Verheißungen erfüllen. Es ist eine Symbolgeschichte. Aber zu Weihnachten macht uns das nichts. Es deckt sich mit dem, was und wie Jesus selbst verkündet hat: Er erzählte Gleichnisse, Geschichten, um etwas aufzuzeigen. Auch diese Sinngeschichten sind gewissermaßen „in“, genauso wie die Weihnachtszeit.

Biblische Texte enthalten auch für uns Heutige eine Wahrheit, eine symbolische Wahrheit. Mehr noch: Wer sie nicht symbolisch versteht, versteht sie möglicherweise falsch.

Symboltheoretiker machen deutlich, dass sich das Heilige immer schon symbolisch verkörpern muss, dass Gott sich immer schon inkarniert: in Worte, Gesten, Bilder, Menschen. Anders als auf diese Weise ist Gott nicht zu haben. Denn Symbole sind eben Platzhalter, Repräsentanten für das oder den, den sie vertreten. Sie repräsentieren das Heilige aber so, dass sie zugleich das Heilige entziehen.

Modernes Christentum ist von der Grundhaltung her, von den Vorzeichen her, symbolisches Christentum. An Weihnachten ist es abzulesen. Am modernen Bibelverständnis ist es abzulesen, und überhaupt an dem Zugang, den viele haben, wenn es heute um Religion geht. Freilich unter der Vorbedingung, dass Gott sich darin immer auch schon entzieht.

Natürlich kann man nicht sagen, ein normaler Schoko-Nikolaus wäre ein Repräsentant des „Heiligen“, aber er ist ein Teilstück dessen, was für uns die Weihnachtszeit zur symbolischen Zeit macht. Und die Sehnsucht an Weihnachten ist immer auch, die kindliche Symbolbrille immer wieder aufsetzen zu dürfen, um das ganz Grundlegende und Wesentliche wahrzunehmen: das Leben selbst.

Symbolisches Christentum äußert sich als festliches Christentum. Auch Weihnachtschristen gehen regelmäßig in die Kirche – einmal im Jahr nämlich und wahrscheinlich noch zu anderen Gelegenheiten: zu Hochzeiten, Beerdigungen, Trauungen, Goldenen Hochzeiten und was es sonst noch gibt.

Das als negativ abzutun, ist nur die Binnenperspektive des kirchlichen Raums. Ich möchte dazu einladen, auch einmal die Außenperspektive einzunehmen. Könnte es nicht sein, dass sich die Rhythmen verändert haben? Die Mehrheit, die überwiegende Mehrheit der derzeitigen Leute, die sich ernsthaft Christ nennen, oder zumindest Kirchenmitglied sind, entscheidet sich für einen anderen Rhythmus als für den Wochenrhythmus. An Weihnachten gehen konstant, Tendenz steigend, ein Drittel der eingeschriebenen Kirchenmitglieder in die Kirche. Das ist immer noch die Minderheit, aber es ist die größere Minderheit als die üblichen 5%–10%. Wenn man das ernst nimmt, dann ist die Advents- und Weihnachtszeit so etwas wie der Jahressonntag. Da ist zehn Monate alles „ganz normal“ und mit Advent ist irgendwie alles anders. Mitunter nehmen Menschen viele Vorbereitungen und Anstrengungen auf sich, damit man dann beim Jahressonntag mitmachen kann.

Zu diesem Fest gehört dann auch, mehr zu essen – und zwar in paradiesischer Überfülle – und Leute zu treffen und diese Leute anders zu treffen, nämlich einmal nicht in den Ämtern und in den Bezügen, die man im Beruf hat. Jedes Fest braucht einen Anlass, es gehört dazu, dass man sich herausputzt, dass man einen Raum herausputzt, einen Raum aus der Zeit schneidet, den man anders auskleidet, um zu sagen: Jetzt haben wir hier nicht Alltag, jetzt haben wir Festtag. All das sind eigentlich Kennzeichen eines Sonntagsgottesdienstes, so ist er gedacht. Die meisten Leute empfinden dies anscheinend aktuell weniger als das große Fest, sondern sie suchen sich die Jahresrhythmen und die Lebensrhythmen heraus. Deshalb sind die Kasualien in den letzten Jahrzehnten immens in den Mittelpunkt getreten, deshalb ist es bedeutsamer geworden, die eigenen Lebensabschnitte zu feiern, zu „verfesten“ und dies unter religiösem Vorzeichen zu tun. Darum geht es ja. Die Lebensrhythmen und die Jahresrhythmen.

Das Heraustreten aus der Alltagszeit ist nicht anders zu bezeichnen als „religiös“ – egal ob es am Sonntag Vormittag ist oder in den anderen Rhythmen. Es ist sozusagen der Ort, an dem das Leben selbst Thema ist, und inszeniert wird. An der Weihnachtszeit kann man deshalb ablesen, wie moderne Religiosität sich verändert hat: Weg vom Alltagsrhythmus hin zu anderen Rhythmen, weg von den sehr lange vorherrschenden Themen hin zu dem Grundgedanken: Es gibt auch ein Leben vor dem Tod. Gott ist zur Welt gekommen.

Dietmar W. Winkler, Salzburg

Weihnachten in der Theologie der Kirchenväter

Anhand einiger Autoren der christlichen Antike wird gezeigt, wie die Weihnachtspredigt und andere theologische und poetische Texte zum Weihnachtsfest ihren dogmen- und kirchenhistorischen Kontext haben. Es geht um die Darlegung des rechten Christusglaubens und die christologische Deutung der Geburt Jesu als Inkarnationsgeschehen.

„...*solus peccatores super huiusmodi nativitate laetantur*“, sagt Origenes in seiner 8. Homilie zu Leviticus nach der lateinischen Übersetzung des Rufinus. Also nur Sünder freuen sich und begehen Geburtstage. Und er fügt als alt- und neutestamentliche Beispiele Pharaon und Herodes an, die ihre Geburt zelebrieren ließen.¹ Tatsächlich spielen Geburtstage in der Antike zunächst keine Rolle, denn wer weiß schon, ob das Kind überleben wird. Relevant ist der Todestag, den man sodann bei einer berühmten Person auch kennt und derer gedacht wird.

Im Christentum kommt allerdings eine nicht unwesentliche theologische Deutung hinzu, wonach selbstverständlich Tod und Auferstehung im Mittelpunkt des Glaubens stehen. So zählen auch die Passionserzählungen zu den ältesten Teilen der Evangelien², während das Thema der Geburt und Kindheit Jesu bei Lukas (Lk 1,5–2,52) und Matthäus (Mt 1,1–2,23) jüngerer Datums sind.³ Dies gilt schon gar für apokryphe Texte, wie das Protevangelium des Jakobus, die Kindheitserzählung des Thomas und das Ps.-Mathäusevangelium, welche erzählerische Leerstellen der Evangelien füllen wollen.⁴

Neben der Bedeutung der Passion und Auferstehung Christi erfährt man in der frühen Kirche noch ein weiteres theologisches Argument gegen die christliche Feier des Geburtstages, denn der Tag des Martyriums wird als Tag der himmlischen Geburt gedeutet.⁵ Das heißt nicht, dass die Geburt Christi in der Alten Kirche keine Bedeutung hatte, ganz im Gegenteil, die Geburt hat ganz wesentlich mit Christologie und Inkarnations-Theologie zu tun. Es kann aber festgestellt werden, dass die Feier des Geburts-Tages an einem konkreten Datum eine spätere Entstehungszeit hat, und dass selbstverständlich das Osterfest die zentrale Feier der jungen Christenheit darstellte. Freilich, um das Datum beider besteht bis heute kein ökumenischer Konsens.

Hier soll nicht auf die Entstehung und Anfänge des Weihnachts- und Epiphaniestes wie auch der antiken Berechnung der Geburt Christi eingegangen werden. Es sei lediglich kurz festgehalten, dass die eingeschränkte Quellenlage trotz aller Forschungsarbeit der letzten Jahrzehnte nur Mutmaßungen zulässt, die je nach Standpunkt mehr oder weniger heftig vertreten werden. Susan K. Roll nennt die apologetisch-religionsgeschichtliche Hypothese

¹ Vgl. Origenes, *In Leviticum Homilia* 8,3, in: Baehrens (1920) 396: „...Invenimus etenim in veteri quidem testamento Pharaonem, regem Aegypti, diem natalis sui cum festivitate celebrantem, in novo testamento Herodem.“

² Vgl. Koester (2000) 44–49.

³ Vgl. Gielen (2008).

⁴ Vgl. nach wie vor: Bauer (1968).

⁵ Vgl. Baumeister (2006).

und die Berechnungshypothese.⁶ „In ihrer extremsten Form behauptet die apologetisch-religionsgeschichtliche Hypothese, das Weihnachtsfest sei das Ergebnis einer unmittelbaren Übernahme und ‚Christianisierung‘ des Festes *Natalis Solis Invicti*, entweder um die Christen von heidnischen Festen fernzuhalten oder in bewußter oder unbewußter Aufnahme herrschender kultureller Strömungen, um dadurch die Stellung der jüngst rechtlich anerkannten christlichen Religion zu stärken.“⁷ Die Berechnungshypothese nimmt für die Ursprünge von Weihnachten wiederum Bezug auf kalendarische Betrachtungen. Hier werden vor allem Sextus Julius Africanus (*De pascha computus* und *De solstitiis et aequinoctis*) aber auch Hippolyt von Rom oder Tertullian herangezogen.⁸ Beide Hypothesen haben ihre Probleme. Eine genauere Untersuchung der Berechnungshypothese zeigte ihre Unzulänglichkeit, wie auch nach gegenwärtigem Stand der Quellen keine zweifelsfreie Ersetzung des Geburtsfestes des Sonnengottes durch das Weihnachtsfest als bewusster Akt nachweisbar ist.⁹ Nichtsdestoweniger wird man dies nicht völlig ausschließen können, zumal die Licht- und Sonnensymbolik durchaus in Weihnachtspredigten von Kirchenvätern enthalten ist.

Im Folgenden soll auf einige, eklektisch ausgewählte Kirchenvätertexte und deren Theologie eingegangen werden, hierzu müssen sie auch dogmenhistorisch kontextualisiert werden.

1. Klemens von Alexandrien (140/50 – 215/16)

Es ist schon schwierig die genaue Lebenszeit des historischen Jesus fixieren zu wollen – er mag 4 v. Christus geboren und um 30 den Tod erlitten haben¹⁰ –, den genauen Geburtstag wissen wir noch weniger, zumal die im Lukasevangelium erwähnte reichsweite Volkszählung historisch nicht nachzuweisen ist.¹¹ Im 2. Jahrhundert überliefert uns Klemens von Alexandrien in seinen *Stromateis* umfangreiche und nicht unbedingt erquicklich zu lesende Rechenexempel anhand von Regierungsjahren, Dynastien und diversen Ereignissen seit der Schöpfung.¹² Nichtsdestoweniger hält er das Wissen um einen genauen Geburtstag für hinfällig. Zugleich ist bei Klemens aber auch zu erkennen, dass eine Spekulation um das Geburtsdatum Christi theologische Relevanz haben kann:

„Manche wollen mit übertriebener Genauigkeit bei der Geburt des Heilands nicht nur das Jahr, sondern auch den Tag angeben ... Die Anhänger des Basileides feiern auch den Tag der Taufe, indem sie die ganze vorhergehende Nacht mit Lesen zubringen.“¹³

Klemens verweist hier auf den Gnostiker Basileides, dessen Anhänger eine adoptianistische Christologie vertreten. Demnach sei Christus ein gewöhnlicher Mensch, der bei seiner Taufe von Gott, der der alleinige Ursprung ist, als Sohn adoptiert und mit dessen Kraft ausgestattet wurde.¹⁴ Als Belege dafür werden von den Gnostikern die Taufperikopen der Evangelien gesehen, wonach sich nach der Taufe der Himmel öffnete und eine Stimme sagte: „Du bist mein geliebter Sohn...“ (Mk 1,11; Lk 3,22) bzw. „Dies ist mein geliebter Sohn“ (Mt 3,17),

⁶ Vgl. Roll (1995); Roll (2001) 1017–1020; Roll (2003) 455–458.

⁷ Roll (2003) 456.

⁸ Vgl. Roll (2001) 1017.

⁹ Vgl. etwa Förster (2000); Förster (2007).

¹⁰ Vgl. Bauer (1969), 9–11.

¹¹ Vgl. Brown (1979), 413.

¹² Vgl. Klemens Alex., *Stromateis* I, 21.

¹³ Klemens Alex., *Stromateis* I, 21, 145,6–146,1.

¹⁴ Vgl. Winkler (1999) 260f.

was gleichsam den Adoptionsvorgang darstelle. Bei den Anhängern des Basileides galt der 6. Jänner als Tag der Geburt und der Taufe Christi, wohl auch in dem Sinne, dass die Taufe die „Geburt“ Jesu als Christus und Sohn Gottes bedeute. Hier wird der innere Zusammenhang von Weihnachten und Epiphanie für Adoptionisten deutlich.

Klemens selbst entwirft seine Christologie im Kontext der Gnosis.¹⁵ Allerdings hat sein Christusbild deutliche doketische Züge. D. h. auf Grund der göttlichen Gegenwart in Christus kommt Klemens zu einer Idealisierung von dessen Menschheit bis hin zur völligen Leidenchaftslosigkeit Christi.¹⁶ Gegenüber den gnostischen Systemen betont er jedoch die Einheit der Logoi und Erlösergestalten. Der Logos, der in Ewigkeit vom Vater gezeugt wird und der Fleisch annimmt, ist ein und derselbe und wird mit dem irdischen Jesus identifiziert.¹⁷ Diese Einheit erfasst Klemens intuitiv, arbeitet sie jedoch nicht spekulativ aus.

2. Optatus von Mileve († vor 400)

Herkömmlicherweise gilt als älteste deklarierte Weihnachtspredigt eine Homilie des Optatus, Bischof von Mileve in Numidien (heute: Mila/Algerien), die mit 361/62 datiert wird.¹⁸ Optatus ist heute weniger bekannt, aber schon Augustinus hat ihn äußerst geschätzt und mit Cyprian von Karthago, Laktanz, Hilarius von Poitiers und Ambrosius von Mailand verglichen.¹⁹ Dass Optatus Autor dieser Weihnachtshomilie war, ist allerdings bis heute nicht eindeutig nachweisbar. Der Bischof von Mileve war ein deklariert Gegner der Donatisten.²⁰ Sprachliche Vergleiche der Weihnachtspredigt mit seinem siebenbändigen Hauptwerk *Contra Parmenianum Donatistam* wie auch inhaltliche Aspekte lassen einen Teil der Forscher annehmen, dass die Predigt aus donatistischen Kreisen stammt, also aus der Gegnerschaft des Optatus.²¹ Wie dem auch sei, die Predigt lässt sich örtlich auf Nordafrika und zeitlich auf die Mitte des 4. Jahrhunderts festlegen. Christologisch ist sie aber nicht von hoher Aussagekraft, denn es geht vor allem um die Taten des Herodes und die Gaben der Heiligen Drei Könige. Die Datierung auf 361/62 beruht darauf, dass die Predigt das Weihnachtsfest mit dem Bethlehemischen Kindermord in Verbindung bringt. Damit könnte die Predigt dem Optatus dazu gedient haben, seinen Gemeindemitgliedern zur Zeit der Christenverfolgung unter Kaiser Julian Apostata Mut zuzusprechen, oder dem donatistischen Prediger, um die von der kaiserlichen Kirche verfolgte donatistische Gemeinde zu bestärken, im Glauben standhaft zu bleiben. Jedenfalls ist der Konnex mit dem Kindermord interessant, zeigt dies doch, dass die Kindheitserzählung aus den Evangelien nicht alleine zur Deutung der Geburt des Gottmenschen herangezogen wurden, sondern auch zur aktuellen Glaubensermutung in Krisenzeiten.

¹⁵ Vgl. Lilla (1971). Zur gnostischen Lehre des Valentinos bzw. zur Gnosis allgemein vgl. Rudolf (1990) bes. 343–349.

¹⁶ Vgl. Klemens, *Stromata* 6,9 (PG 9, 291C–300C).

¹⁷ Vgl. Klemens, *Excerpta ex Theodoto* 7,4; 8,1 (PG 9), 658B; 658C).

¹⁸ Vgl. Roll (2003) 454; Roll (2001) 1018.

¹⁹ Augustinus, *De doctina christiana* II, XL, 61 (PL 34) 63; *ep. ad catholicos sive de unitate ecclesiae* XIX, 50 (PL 43), 430.

²⁰ Kriegbaum (1998), 458f.

²¹ Zur Diskussion vgl. Botte (1932) 39f; Wilmart (1922) 271–302; Frend (1952) 196.

3. Gregor von Nazianz († 390)

Gregor war ein Zeitgenosse des Optatus, hat aber wohl nie von diesem erfahren, da er in einem anderen Kulturraum der griechisch-römischen Welt wirkte. Er war einer der drei großen Kappadokier und der Freund des Basilius von Cäsarea mit dem er in Athen studiert hatte.²² Bereits sein Vater war Bischof von Nazianz, der es ihm auch ermöglichte, in Cäsarea in Palästina und in Alexandrien zu studieren. Trotz seiner frommen Lebenshaltung ließ er sich nur ungern zum Priester weihen. Von Basilius wurde er zum Bischof von Sasima berufen, trat das Amt aber nie an. Als ihn Kaiser Theodosius II. im Jahre 379 – dem Todesjahr des Basilius – zum Patriarchen von Konstantinopel erhob, zeigte sich, dass er kein kirchenpolitischer Praktiker war, sondern eine nach innen gewandte, kontemplative Natur. Gregor dankte auf dem Konzil von Konstantinopel (381) ab, um sich in Nazianz auf dem elterlichen Landgut seiner schriftstellerischen Arbeit zuzuwenden.

Er war ein Meister der Rhetorik, der Sprache und Dichtkunst beherrschte. Seine dogmatischen und theologischen Gedichte (*carmina*) umfassen etwa 17 000 Verse. Damit ist er der größte Poet der griechischen Patristik. In seiner literarischen Produktion stechen aber auch die etwa 45 Reden (*orationes*) hervor, die meisterliche Rhetorik mit dem Geschick verbinden, schwierige Probleme der Theologie zu lösen. Drei dieser *orationes* haben mit dem Weihnachtsfestkreis zu tun: *oratio* 38, 39 und 40.

Interessanterweise sind nur kleine Teile von *oratio* 39, die sich auf die Taufe Jesu beziehen, im Lektionar zum Stundenbuch.²³ Dabei wäre *oratio* 38 christologisch wesentlich packender. Insgesamt widmen sich die drei theologischen Reden jener Trilogie von Festen, die wir heute im Westen mit Weihnachten, Epiphanie und Taufe Jesu kennen. Die drei Reden sind außergewöhnlich geglückte Beispiele theologischer und liturgischer Rhetorik und wurden vermutlich Ende 380 bzw. zu Beginn 381 in der Basilika zu den Hll. Aposteln in Konstantinopel gehalten.²⁴ Einige Handschriften geben *oratio* 38 den Titel „Zum Geburtstag des Herren“, der ältere Titel ist vermutlich aber „Zu Theophanie“. Dies ist auch bis heute der Name für das Geburtsfest des Herrn in vielen Orthodoxen Kirchen. Man darf annehmen, dass *oratio* 38 tatsächlich am 25. Dezember gehalten wurde, *orationes* 39 und 40 hingegen einige Wochen später, sozusagen bis die Feier der Manifestation Gottes in der Taufe Jesu am 6. Jänner ihre Fülle erfährt.

Wir bleiben hier bei *oratio* 38, die eine faszinierende theologische Reflektion des Geburtsfestes und damit der Inkarnation bietet. Zweifelsohne gehört diese Rede zu den theologischen Klassikern der griechischen Patristik.

Gregor legt dar, wie die Geburt des Gottmenschen, das Mysterium der Inkarnation, mit der Geschichte des Menschen, von der Schöpfung über den Sündenfall bis hin zur Erlösung, verbunden ist.

„... Christus wurde aus einer Jungfrau geboren ... derjenige ohne Mutter wird geboren ohne Vater; mutterlos zuerst, vaterlos danach... Der ohne Fleisch wird Fleisch, das Wort wird materiell, das Unsichtbare sichtbar, das Unberührbare begreifbar, das Zeitlose hat einen Anfang, der Gottessohn wird Menschensohn ... Heute ist das Fest von Gottes Erscheinung oder jenes der Geburt; beide Namen werden verwendet, beide Bezeichnungen drücken die eine Wirklichkeit aus. Denn Gott wurde den Menschen sichtbar durch die Geburt:

²² Vgl. Daley (2006).

²³ Vgl. *Lektionar zum Stundenbuch* (1978) I/1, 154 und 189f.

²⁴ Vgl. Daley (2006) 117.

Er ist immerdar einzigartig, immerdar existierend aus dem Einen, der immerdar ist, vor allen Dingen und aller Sprache, denn es war kein Wort vor dem Wort ... Der Name des Festes ist deshalb ‚Theophanie‘, denn er erscheint, und ‚Geburt‘, denn er wurde geboren.“²⁵

Gregor reflektiert hier über die Jungfrauengeburt und zeigt zugleich die Präexistenz des Logos auf. Damit zielt er gegen den Arianismus und drückt die Wesensgleichheit des Logos mit dem einen Gott aus. Auch waren in der Antike Jungfrauengeburt bei Göttern sozusagen Standard. Allerdings waren jene, die von einer Frau, also einem Menschen, geboren wurden, antike Halbgötter. Gregor macht deutlich, dass dies bei Christus nicht der Fall ist, denn mit der Geburt tritt Gott selbst in die Geschichte ein. Anders sehen dies laut Gregor die paganen Griechen: „...denn diese [die Griechen] nennen Geschöpfe ‚Götter‘, die sich am Duft der Mahlzeiten delectieren und deshalb die Gottheit mit ihren Magen ehren“²⁶.

Solcherart polemisiert Gregor über antropomorphe Gottheiten und Opfermahlzeiten antiker Kulte. Auch stellt Gregor klar, dass, wenn er von der Geburt Jesu spricht, den trinitarischen Zusammenhang bewahrt.

„...Und wenn ich das Wort ‚Gott‘ verwende, dann meine ich Vater, Sohn und Heiliger Geist: Wir sprechen über die Gottheit nicht als verstreut und auch meinen wir nicht eine Ansammlung von Göttern ... aber all dies ist ja schon philosophisch wunderbar von einem unserer Vorgänger ausgearbeitet worden.“²⁷

Gregor verweist hier auf die Trinitätsdiskussion seiner Zeit. Sind es doch gerade die Kappadokier, die in der christlichen Antike den Dreifaltigkeitsglauben philosophisch-theologisch durchdringen. Sie prägen die Begrifflichkeit von einer *ousia* und drei *hypostasen* und bereiten somit die Grundlagen für das Konzil von Konstantinopel (381), welches uns jenes Glaubensbekenntnis bescherte, das heute für die gesamte Christenheit Gültigkeit hat.

Eine Passage aus *oratio* 38 sei noch angeführt und theologisch kontextualisiert. Über die Menschheit Christi sagt Gregor nämlich unter anderem: „Er wurde Fleisch um des Fleisches willen und nahm eine rationale Seele an um meiner Seele willen“²⁸.

Dies ist ein klassisches Argument gegen den Apollinarismus. Das christologische Problem war es ja, den Monotheismus nicht durch ein Hinzukommendes, wie den Sohn, zu gefährden. Appollinaris von Laodizäa (ca. 310–390) wollte die Einheit Gottes dadurch retten, indem er sagte, der Logos habe im Menschen Jesus den Platz der rationalen Seele (*nous*) eingenommen.²⁹ Das alte patristische Prinzip, das hier bei Gregor zur Wirkung kommt, lautet aber „*quod non est assumptum, non est sanatum*“. So muss gerade auch die Seele des Menschen angenommen sein, damit die Seele der Menschen gerettet sein kann.

Für eine weitere Textdeutung dieser *oratio* ist hier nicht der Raum. Aber es kann festgestellt werden, dass sie ihre theologische wie rhetorische Bezauberung vom Glauben des Konzils von Nizäa (325) herholt, also von dessen trinitarischem Ansatz, und verkündigt so gegen jeden Arianismus und Apollinarismus die Inkarnation Gottes und die göttliche Natur Christi.

²⁵ Gregor Naz., *Oratio* 38,2,3.

²⁶ Gregor Naz., *Oratio* 38, 6.

²⁷ Gregor Naz., *Oratio* 38, 8. Vermutlich verweist Gregor hier auf Basilius von Cäsarea, *Contra Eunomium* 3,3.

²⁸ Gregor Naz., *Oratio* 38, 13.

²⁹ Vgl. Mühlenberg (1978) 352–371.

4. Johannes Chrysostomos († 407)

Johannes, 397 durch List nach Konstantinopel entführt und dort trotz seines Sträubens zum Patriarchen geweiht, hat schon seit dem 5. Jahrhundert den Ehrentitel „Chrysostomos“ (Goldmund) auf Grund seiner herausragenden rhetorischen Begabung. Er galt als größter christlicher Prediger der Zeit und war hochgebildet.³⁰

Als Patriarch von Konstantinopel fiel er allerdings den Intrigen des Patriarchen von Alexandrien, Theophilos, zum Opfer. So wurde Johannes Chrysostomos im Jahr 403 auf der sogenannten „Eichensynode“ durch die von Theophilos von Alexandrien gesteuerte Hetze als Origenist abgesetzt. 404 wurde er endgültig ins Exil nach Armenien geschickt und starb auf dem Weg dorthin am Schwarzen Meer im Jahre 407.

Johannes hat das umfangreichste Werk aller griechischen Kirchenväter hinterlassen. Er war in den Klassikern Herodot, Hesiod, Demosthenes, Plato, Aristoteles bestens bewandert. Unter der Masse seines Schrifttums ragen seine Homilien und Reden hervor. So gibt es z. B. 90 Homilien zu Mt und 88 Homilien zu Joh. Aus letzteren finden sich auch zwei kurze Stückchen im Lektionar zum Stundenbuch.³¹ Interessanterweise wird aber bei Johannes Chrysostomos nicht aus der eigentlichen und berühmten Weihnachtspredigt „*In diem natalem*“ zitiert, die er an einem Weihnachtsfest 386, 387 oder 388 gehalten hat.³² Dies liegt wohl auch daran, dass Johannes mit dieser Predigt mit hohem rhetorischem Aufwand die Gemeinde von der Angemessenheit dieses erst vor kurzem eingeführten und vom Westen kommenden Festes überzeugen will und sie deshalb weniger spirituell erbaulich ist. Eine Passage sei daraus zitiert:

„Was nun begehrt ihr heute zu hören? Was anderes, als [eine Erklärung] für diesen Tag? Gut nämlich weiß ich, dass auch jetzt noch viele untereinander streiten, indem die einen tadeln, die anderen aber [den Tag] verteidigen. Und es wird überall viel über diesen Tag geredet, indem jene, die ihn anzweifeln, sagen, dass er ganz neu sei und erst jetzt eingeführt wurde, während die, die ihn verteidigen, sagen, dass er alt und ursprünglich sei, weil schon die Propheten seine Geburt vorhervorkündigten und weil dieser Festtag schon lange denen, die im Gebiet von Thrakien bis Gades wohnen, offenkundig und berühmt geworden ist.“³³

Die Streitsituation um die Einführung des Weihnachtsfestes spiegelt das meletianische Schisma im Raum von Antiochien wider.³⁴ Während die Gemeinden um Bischof Paulinus von Antiochien das Weihnachtsfest, das im Westen „von Thrakien bis Gades“, also von Rumänien bis zum äußeren Ende Spaniens am 25. Dezember gefeiert wurde, hielt Bischof Meletius am 6. Jänner für das Geburtsfest des Herrn fest.³⁵ Beide Gruppierungen waren nizänisch und Johannes Chrysostomos war bemüht, die liturgischen Differenzen in Antiochia zu überwinden. Allerdings nennt er für die Einführung des Festes in seiner Weihnachtspredigt drei falsche Gründe:

- 1) Er verweist darauf, dass das Geburtsdatum Christi von altersher bekannt war und sich das Fest deshalb rasch verbreitete;
- 2) er erwähnt die in Rom archivierten Dokumente der im Lukasevangelium erwähnten Volkszählung, die die Richtigkeit des Geburtsdatums bekräftigten;

³⁰ Vgl. Kaczynski (1998) 336–343.

³¹ Vgl. *Lektionar zum Stundenbuch* (1978) I/1, 193f; II/1, 223f.

³² Johannes Chrysostomos, *In diem natalem* (PG 49, 351–362). Vgl. auch Förster (2000) 59–77.

³³ Johannes Chrysostomos, *In diem natalem* (PG 49), 35; hier in der Übers. nach Förster (2000) 61.

³⁴ Vgl. Baus (1962) 256f.

³⁵ Vgl. Förster (2000) 76.

3) er meinte, die Geburtsdaten von Jesus und Johannes dem Täufer ließen sich über Zacharias berechnen, der Hohepriester in Jerusalem gewesen sei.³⁶

Wir können also festhalten, dass es in Antiochen Unstimmigkeiten bei der Einführung des Weihnachtsfestes gab, und dass auch diese Predigt eine konkrete Gemeindesituation, in diesem Fall das meletianische Schisma in Antiochien, ausdrückt.

5. Ambrosius von Mailand († 397)

Ambrosius ist einer der vier großen lateinischen Kirchenlehrer, die seit dem 4. Jahrhundert verehrt werden.³⁷ Er wurde um 339 in Trier geboren, in Rom erzogen. Als Bischof von Mailand bekämpfte er den Arianismus in Oberitalien und bewirkte auf den Synoden von Aquileia (381) und Rom (382) dessen Zurückdrängung. Heute ist er vor allem als Vater des lateinischen Hymnengesanges bekannt, dessen Lieder fester Bestandteil des westlichen Stundengebetes sind. Ihm verdanken wir auch den vermutlich ältesten Weihnachtshymnus der lateinischen Christenheit: *Intende qui regis Israel*. Leider ist die erste Strophe des Hymnus im liturgischen Gebrauch weggefallen, sodass er unter dem Incipit der zweiten Strophe *Veni redemptor gentium* bekannt geworden ist. Das ist umso bedauerlicher, weil der Hymnus ein christologisches Gesamtkonzept beinhaltet, zu dem auch die Christologisierung der Psalmen gehört. Im Folgenden sei eine kurze Interpretation geleistet³⁸:

1. Intende qui regis Israel super cherubim qui sedes appare Ephraem coram excita potentiam tuam et veni	Höre, der du herrscht über Israel Der du über Cherubim thronst Erscheine vor Ephraim, richte auf Deine Macht und komm.
2. Veni redemptor gentium ostende partum virginis miretur omne saeculum tali decet partus deo	Komm, Erlöser der Völker Offenbare die Geburt (aus) der Jungfrau Staunen soll die ganze Welt Solche Geburt ist Gott würdig.

Dass die ersten beiden Strophen zusammengehören, ist evident. Nicht nur, dass sie durch das *veni* am Ende der ersten und zu Beginn der zweiten Strophe miteinander verbunden sind, auch theologische Verbindungen sind deutlich. So wird der König Israels dem Erlöser der Völker parallel gestellt. Die erste Strophe stellt insgesamt eine Reflexion der Gebetssituation von Psalm 80 (79), 2–3 dar und bildet mit der zweiten Strophe den christologischen Einstieg. Die zweite Strophe spricht das zentrale Thema des Hymnus an, die Geburt. Auch hier wieder eine Parallelisierung, jene von *partum virginis* mit *partus deo*. Die Jungfrauengeburt erhält ja ihren Sinngehalt allein aus dem Erweis des Mysteriums der Menschwerdung Gottes. Aber es wird auch hier schon gegen die Arianer die Gottheit Christi hervorgehoben, was in den Folgestrophen noch in aller Deutlichkeit geschieht.

³⁶ Vgl. Roll (2003) 456.

³⁷ Vgl. Marksches (1998) 13–22.

³⁸ Ambrosius, *Intende qui regis Israel*; Text vgl. Klopsch (1985) 20–23.

3. Non ex virili semine Sed mystico spiramine Verbum dei factum est caro Fructusque ventris floruit.	Nicht aus dem Samen des Mannes Aber durch geheimnisvollen Anhauch Ist das Wort Fleisch geworden Und die Frucht des Leibes erblüht.
4. Alvus tumescit virginis Clastrum pudoris permanet Vexilla virtutum micant Versatur in templo deus	Es wölbt sich der Leib der Jungfrau Das Tor der Scham bleib geschlossen Die Fahnen der Tugend strahlen Es weilt Gott im Tempel.

Strophe drei beginnt mit *non – sed* antithetisch. Das *virili semine* wird dem *sed mystico spiramine* gegenübergestellt, um dann in der dritten Zeile dieser Strophe auf den Johannesprolog hinzuweisen (Joh 1,14). *Spiramine* verweist aber auch auf den Heiligen Geist (*spiritus*). Somit ist hier angedeutet, dass das Inkarnationsgeschehen, die Fleischwerdung des Wortes Gottes, ein gesamttrinitarischer Vorgang ist. Dass es bereits Gott ist, der im Tempel der Jungfrau weilt, wie es die mariologische vierte Strophe anspricht, lässt wiederum keinen Raum für jeglichen Adoptiansmus.

5. Procedat e thalamo suo pudoris aula regia geminata gigas substantiae alacris occurat viam.	Es trete hervor aus seinem Bautgemach Aus dem Königssaal der Scham Der Held von zweifachem Wesen Eifrig eilt er seinen Weg.
6. Egressus eius a patre Regressus eius ad patrem Excursus usque ad inferos Rekursus ad sedem dei.	Sein Ausgang ist vom Vater Sein Heimweg ist zum Vater Sein Hinweg bis zur Unterwelt Sein Rückweg zum Thron Gottes.

Der Tempel der vierten Strophe wird zum Brautgemach und zum Königssaal in der fünften. Die zwei Substanzen Christi werden artikuliert, denn zur Zeit des Ambrosius ist von „Naturen“ (*physeis/naturae*) noch keine Rede; die Begriffe sind noch nicht ausdifferenziert. Der christologische Disput bricht ja in voller Wucht erst im 5. Jahrhundert aus. Gegen Arius wird hier aber der Glaube von Nizäa (325) gesungen, denn die Gleichwesentlichkeit mit dem Vater heißt auch Gleichwesentlichkeit mit uns.

Spannend ist die Wortwahl *geminare* – und nicht etwa *duplicare* – denn es geht nicht um eine Verzweifachung im Sinne einer Vermehrung, sondern um die Vereinigung eines Paares zu einem Wesen.

In der sechsten Strophe kulminiert die Dynamik des *procedat* vom Beginn der fünften Strophe: *egressus – regressus – excursus – recursus*. D.h. Ausgang vom Vater des präexistenten Logos und dessen Heimkehr nach Tod und Auferstehung; *Descensus Christi ad inferos* und Weg zum Thron Gottes in unverkennbarer Anspielung an das Glaubensbekenntnis. Ein heilsgeschichtlicher Kreislauf des Logos über Menschwerdung und irdisches Leben zurück zum Vater.

7. Aequalis aeterno patri carnis tropaeo accingere infirmi nostri corporis virtute firmans perpeti.	Wesensgleich dem ewigen Vater Rüste dich mit dem Siegeszeichen über das Fleisch Die Schwachheit unseres Leibes Stärkend mit andauernder Kraft.
8. Praesepe iam fulget tuum Lumenque nox spirat novum Quod nulla nox interpolet Fideque iugi luceat.	Schon glänzt deine Krippe Und ein neues Licht haucht die Nacht aus Das keine Nacht auslöschen soll Und in beständigem Glauben leuchte.

Das antiarianische *homoousios* des Konzils von Nizäa klingt gleich zu Beginn der siebten Strophe an. Aber auch der Karfreitag und Ostern gehören unweigerlich zu Weihnachten dazu, denn mit *tropaeum* ist das Siegeszeichen des Kreuzes angesprochen. Durch den Glauben an das Heilswerk Christi wird der Mensch von der Schwachheit zur Kraft geführt. In der achten Strophe leuchtet schon das Epiphaniiefest mit seiner Lichtsymbolik herein. *Lumen* und *spirat* sind zwei sinnliche Elemente von Epiphanie, wobei *spirat* wie in Strophe drei den Verweis auf die dritte Hypostase der Trinität anspielt. Auch Epiphanie ist letztlich ein Trinitätsereignis.

Der Weihnachtshymnus des Ambrosius bringt verdichtete antiarianische Trinitätstheologie und Christologie. Er ist ein außergewöhnliches Zeugnis lateinischer poetischer Theologie.

6. Ephräm der Syrer († 373)

Hier ist nun ein kurzer Ausflug in den syrischen Raum notwendig, ist doch die poetische Theologie ein genuin syro-aramäisches Sujet und Ephräm der Syrer ihr prominenter Vertreter.³⁹ Ephräm der Syrer verkörpert wohl Anfang und Höhepunkt der syrischen Dichtung zugleich. Er ist der eleganteste und größte unter allen syrischen Autoren, der es verstand, seine theologischen Einsichten in poetische Sprache zu kleiden. Er gilt zu Recht als der größte Dichter der Väterzeit. Neben den hervorragenden (Lehr-) Hymnen (*madrâshê*, verwandt mit hebr. *midrash*) und Vershomilien (*mêmrê*) verfasste Ephräm Zurückweisungen von Irrlehren und Bibelkommentare. Ephräm war als Exeget, Dichter und Prediger einer der fruchtbarsten syrischen Schriftsteller und eine der universalsten Gestalten des gesamten Christentums. Der unübersehbare literarische Nachlass des Dichtertheologen wird auf nicht weniger als drei Millionen Zeilen beziffert.

Es wäre bei dieser Fülle von Schriften vermessen, behaupten zu wollen, hier Ephräm darstellen zu können, aber es soll zumindest ein Beispiel aus seinen Hymnen über die Geburt gezeigt werden.

Ephräm sieht Theologie vor allem als Anbetung und nicht als Sache des Verstandes. Er setzt auf die Kraft des Symbols und der Namen. Namen weisen im Semitischen stets auf die damit angesprochene Realität hin; der Name ist immer auch Realsymbol. Der Sinn der Offenbarung von Vater, Sohn und Geist liegt nicht in der ontologischen Untersuchung der Trinität, sondern in der Errettung der Menschheit.

Ephräm nähert sich dem Christusmysterium mit einer erstaunlichen Reichhaltigkeit von Namen und Bildern. Christus ist bei ihm Sohn, Sohn Gottes, Erstgeborener, Eingeborener, Geliebter, Weisheit, Macht, Heiliger, Guter, Großer, Schöner, Barmherziger, Rechte Hand des Vaters, Stimme, Gesandter, König, Weg zum Ziel, Hafen, Brücke, Frucht, Arzt, Lebensmedizin und vieles mehr.

³⁹ Vgl. zum Folgenden: Winkler (2004) 49–55.

Ein sehr schönes Beispiel aus dem 16. *Hymnus de Nativitate* sei angeführt, in dem Maria singt:

„Wie soll ich dich nennen, o uns Fremder, der einer aus uns geworden? Soll ich dich Sohn nennen, Bruder, Bräutigam, Herr, Erzeuger seiner Mutter in einer andren Geburt, aus dem Wasser!

Denn Schwester bin ich (dir) aus dem Hause Davids, der (für uns) zweiter Vater ist. Und Mutter bin ich, weil ich dich im Schoß trug. Und Braut bin ich, weil du keusch bist. Magd und Tochter des Blutes und Wassers, die du erkaufte, getauft hast.“⁴⁰

Christus ist in seiner Präexistenz Schöpfer seiner Mutter, durch seine Geburt jedoch der Sohn Mariens. In seiner Menschheit wiederum ist er ihr Bruder. Die Problematik der Menschwerdung wird durch Bilder und Namen in poetische Sprache aufgelöst. Durch die Vielfalt der Namen ist die Anrufbarkeit des Unfassbaren für Ephräm möglich.

Dieser kurze Blick mag genügen, um anzudeuten, dass sich neben der griechisch-lateinischen Welt eine Theologie entwickelte, die mit einem schier überwältigendem poetischen Sprach- und Bilderreichtum operiert.

7. Leo der Große († 461)

Mehrere Päpste des 4. und 5. Jahrhunderts haben literarische theologische Werke hinterlassen, zumeist handelt es sich hierbei um Briefe. Leo ist unzweifelhaft der wichtigste Papst dieser Zeit.⁴¹ Nur zwei Bischöfe von Rom haben den Titel „der Große“ erhalten: Leo und Gregor, der am Ausgang der patristischen Zeit steht. Leos zwanzigjährige Amtszeit ist eine Zeit des Umbruchs bzw. Zusammenbruchs der politischen und sozialen Ordnung im weströmischen Reich. Seit dem 3. Jahrhundert treten im Westen mit der Völkerwanderung die Germanen in den Kreis der Kultur ein, Germanen- und Hunneneinfälle schwächen das Reich, schließlich wird der lateinische Westen in die germanischen Königtümer aufgelöst werden. Leo regelt tatkräftig die Belange der Kirche; ihn zeichnen sowohl Führungsqualität als auch seine theologische Bildung aus. Beides verbindet er mit einem besonderen Sinn für Macht und Autorität der römischen *Cathedra Petri*.

Theologisch bedeutend ist seine Einflussnahme in die dogmatischen Auseinandersetzungen um die Christologie im Vorfeld des Konzils von Chalzedon (451).⁴² Mit seinem berühmten, 449 verfassten „*Tomus ad Flavianum*“ (Sendschreiben an Patriarch Flavian von Konstantinopel) liegt ein antikes Schriftstück vor, das die lateinische Christologie der Zeit darstellte. Dieses Lehrschreiben wurde von Prosper von Aquitanien, einem Schüler des Augustinus vorbereitet, wobei Leo den Entwurf schließlich selbst überarbeitete. Es ist ein klar gegliedertes Schreiben, das den Glauben über die Menschwerdung aus der Sicht der lateinischen Tradition darlegt.

Leo zeichnete sich insgesamt dadurch aus, dass er gegen die „Häresien“ seiner Zeit sprach und polemisierte. Zehn Jahre hintereinander hat er auch zu Weihnachten gepredigt; es sind dies die *Sermones* 21 bis 31. Auch hier kommt eine Christologie zur Sprache, die sich u. a. gegen den Manichäismus, Arianismus, den Monophysitismus des Eutyches und gegen den

⁴⁰ Ephraem, *Hymnen de Nativitate (Epiphania)*, syr. (CSCO 186) 85; dt. (CSCO 187), 76.

⁴¹ Vgl. Wyrwa (1998) 390–392.

⁴² Vgl. zum Ganzen: Winkler (1997) 72–75, 77–89.

sogenannten „Nestorianismus“ im Sinne einer Zwei-Personenlehre“ wendet. Lesen wir in *Sermo* 23,1:

„Durch diese wunderbare Geburt hat die gottgeweihte Jungfrau in ihrem Kinde die ‚eine‘ wahrhaft göttliche und zugleich wahrhaft menschliche Person zur Welt gebracht. Haben doch die beiden Wesenheiten nicht in der Art ihre Eigentümlichkeiten behalten, dass hier eine Unterscheidung der Personen stattfinden könnte. Auch wurde das Geschöpf nicht in der Weise in die Gemeinschaft seines Schöpfers aufgenommen, dass dieser etwa Bewohner und jenes nur sein Wohnsitz wäre, sondern so, dass sich die eine Natur mit der anderen aufs innigste vereinte. Und mag auch ganz anders die Natur sein, die Aufnahme findet, ganz anders vollends jene, die Aufnahme gewährt, so verband sich doch der Unterschied beider zu so großer Einheit, dass es ein und derselbe Sohn ist.“⁴³

Dies ist ein eindeutig Anti-Nestorianischer Passus, der die Diskussion um die Konzile von Ephesus (431) und Chalzedon (451) reflektiert. Es geht um die große Frage, inwieweit der Gottmensch Jesus Christus wahrer Gott und wahrer Mensch sein kann und ontologisch dennoch Einer. Die diesbezüglich Kontroverse zwischen Cyrill von Alexandrien und Nestorius von Konstantinopel erreichte auch Rom.⁴⁴ Mit seiner ep. 28, dem *Tomos ad Flavianum* nimmt Leo an dieser Diskussion teil.⁴⁵ Das „ein und derselbe“ ist auch ein wesentlicher Bestandteil des chalzedonischen Christusbekenntnisses geworden.

Letztlich wird auch ein wichtiger Satz dieses *Tomos* im christologischen Bekenntnis des Konzils von Chalzedon Aufnahme finden. Dabei geht es um die Eigentümlichkeiten (*proprietates*), die Leo jeweils auf die beiden Naturen verteilt. Dies ist ein Punkt, der ihm wichtig ist, um die Integrität der beiden Naturen zu wahren. Dieser Satz, des *Tomos Leonis* bzw. des Konzils von Chalzedon ist auch wortwörtlich in der Weihnachtspredigt (*Sermo* 23, 2) Leos enthalten. Leo geht dabei parallel vor:

„Ist er doch in der Knechtsgestalt, die er um unserer Erlösung willen am Ende der Zeiten annahm, geringer als der Vater, in der Gestalt Gottes aber, in der er vor der Zeit war, dem Vater gleich. In seiner menschlichen Niedrigkeit wurde er aus der Frau geschaffen, untertan dem Gesetz [Gal 4,4], während er in seiner göttlichen Majestät das Wort Gottes blieb, durch das alles gemacht ist. ...Bewahrt doch jede der beiden Naturen ungeschmälert ihre Eigenart, und wie die Gestalt Gottes die des Knechtes nicht aufhob, so tut auch diese jener keinen Eintrag.“⁴⁶

Leo hat die Formel mit dem Begriff *proprietas* von Tertullian entlehnt, dem wir eine ganze Reihe an lateinischen Wortprägungen zur griechischen Theologie der frühen Kirchenväter verdanken. Es geht Leo um die Koexistenz und die Wirklichkeit der beiden Naturen, die je beibehalten werden muss. „Diese Theologie der zwei Naturen ist wie gemacht für seine Vorliebe für Antithesen und rhythmischen Parallelismus. In dem einen Satz spricht er die Eigenart des Göttlichen, in dem anderen das Wesen des Menschen aus.“⁴⁷ Die Denkbasis ist die sogenannte *communicatio idiomatum*. Das Problem, wie der eine Christus frei wirkend in zwei Wirkprinzipien tätig ist, wird hier implizit berührt. Leo schreibt Hunger, Durst, Ermü-

⁴³ Leo, *Sermo* 23,1 (BKV 54, 87f.).

⁴⁴ Vgl. Winkler (2012) 147–164.

⁴⁵ Vgl. *Tomos Leonis*, i.e. Leo, ep. 28 *ad Flavianum Episcopum Constantinopolitanum contra Eutychis perfidem et haeresim* (PL 54, 755A–781A). Dt. in: Camelot (1963) 251–259.

⁴⁶ Vgl. Leo, *Sermo* 23,2. Dt., in: Steeger (1927), 88f.

⁴⁷ Grillmeier (1979) 740.

derung und Schlaf der menschlichen Natur zu, die Sättigung der Fünftausend, das Wandeln auf dem Meer und die Stillung des Durstes mit lebendigem Wasser der Gottheit.⁴⁸

Schluss

Es konnten hier nur wenige Kirchenväter im Bezug auf das Weihnachtsfest analysiert werden. Im Lektionar zum Stundenbuch für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes finden wir Texte von Ambrosius von Mailand, Athanasius von Alexandrien, Augustin von Hippo, Johannes Chrysostomus, den drei Kappadokiern – Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa –, Cyrill von Alexandrien, Eusebius von Cäsarea, Gregor dem Großen, Hieronymus, Hippolyt von Rom, Irenäus von Lyon, Leo dem Großen und Maximus Confessor, um nur einige zu nennen.⁴⁹ Nicht alle dieser Texte sind ursprünglich als „Weihnachtstexte“ intendiert gewesen, weisen aber vielfach auf die Menschwerdung hin oder werden so gedeutet bzw. in diesen Kontext gestellt.

Die hier aufgezeigten Beispiele zeigen, wie intensiv die Weihnachtspredigt und das Weihnachtsfest genützt wurde, um Christologie und eine Theologie der Inkarnation darzulegen. Alle diese patristischen Texte haben ihren dogmen- und kirchenhistorischen Kontext, der allerdings beim heutigen erbaulichen Lesen größtenteils nicht mehr erkannt wird.

Die Schlussfolgerung bleibt und ist, dass das Weihnachtsfest nicht allein in Hirten- und Krippenromantik erfasst werden darf, sondern vor allem christologisch, als *Fest der Inkarnation* gesehen werden muss.

Literatur

- Augustinus, *De doctrina christiana* II, XL, 61 (PL 34, 63); ep. ad catholicos sive de unitate ecclesiae XIX, 50 (PL 43, 430)
- Bauer, Johannes B., 1968, *Die neutestamentlichen Apokryphen*. Düsseldorf (Die Welt der Bibel 21).
- Bauer, Johannes Baptist, 1969: *Die Zeit Jesu. Herrscher, Sekten und Parteien*. Stuttgart.
- Baumeister, Theofried, 2006: *Märtyrer und Martyriumsverständnis im frühen Christentum. Ursprünge eines geschichtsmächtigen Leitbildes*, in: Prokschi, Rudolf / Johann Marte (Hg.), *Europa, vergiss Deine Märtyrer nicht! Klagenfurt*, 13–31.
- Baus, Karl, 1962: *Meletios von Antiochia*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*. 2. Auflage. Freiburg, Bd. 7, 256f.
- Botte, Bernard, 1932: *Les origines de la Noël et de l'Épiphanie. Étude historique*. Louvain.
- Brown, Raymond E., 1979: *The birth of the Messiah*. New York.
- Daley, Brian E., 2006: *Gregory of Nazianzus*. London/New York.
- Ephraem der Syrer = Beck, Edmund (Hg. und Übers.), 1959: *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de nativitate*. Louvain (CSCO 186) und (CSCO 187).
- Förster, Hans, 2000: *Die Feier der Geburt Christi in der Alten Kirche*. Tübingen (Studien und Texte zu Antike und Christentum 4).

⁴⁸ Vgl. *Tomos Leonis* dt. in: Camelot (1963) 256.

⁴⁹ Vgl. *Lektionar zum Stundenbuch* (1978) I/1 und (1979) II/1.

- Förster, Hans, 2007: *Die Anfänge von Weihnachten und Epiphanias*. Tübingen (Studien und Texte zu Antike und Christentum 46).
- Frend, William Hugh Clifford, 1952 : *The Donatist Church. A movement of protest in Roman North Africa*. Oxford.
- Gielen, Marlies, 2008: *Geburt und Kindheit Jesu. Biblische und außerbiblische Erzählungen*. Stuttgart.
- Gregor von Nazianz: Übers. nach kritischem Text von C. Moreschini, in: Gregorius Nazianzenus, *Discours* 38–41. Lovain (Sources chrétiennes 358).
- Grillmeier, Alois, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*. Bd. 1: *Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalzedon (451)*. Freiburg 1979, 740.
- Johannes Chrysostomos, *In diem natalem* = Migne, Jacques-Paul (Hg.), 1862: *S. P. N. Joannis Chrysostomi ... opera omnia*, Paris (PG 49).
- Kaczynski, Rainer, 1998: *Johannes Chrysostomos*, in: Döpp, Siegmard/Wilhelm Geerlings (Hg.), *Lexikon der Antiken Christlichen Literatur*. Freiburg, 336–343.
- Klemens von Alexandrien, *Stromateis* = Stählin, Otto (Hg. und übers.), 1936: *Clemens von Alexandrien, Teppiche*. München (BKV 2,17).
- Klemens von Alexandrien, *Excerpta ex Theodoto* = (PG 9).
- Klemens, *Stromata* 6,9 (PG 9).
- Klopsch, Paul, 1985: *Lateinische Lyrik des Mittelalters, lat.-dt.* Stuttgart.
- Koester, Helmut, 2000: *History and Literature of Early Christianity*. Vol. 2., 2nd ed. New York/Berlin.
- Kriegbaum, Bernhard, 1998: *Optatus von Mileve*, in: Döpp, Siegmard/Wilhelm Geerlings (Hg.), 1998: *Lexikon der Antiken Christlichen Literatur*, Freiburg, 458–459.
- Lektionar zum Stundenbuch für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes*, 1978: *Die Feier des Stundengebetes. Lektionar ... Heft I/1: Advent- und Weihnachtszeit. Erste Jahresreihe*. Freiburg u.a.
- Lektionar zum Stundenbuch für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes*, 1979: *Die Feier des Stundengebetes. Lektionar ... Heft II/1: Advent- und Weihnachtszeit. Zweite Jahresreihe*. Freiburg u.a.
- Leo, *Sermo* 23; deutsche Übersetzung: Steeger, Theodor (Hg. und Übers.), 1927: *Leo d. Gr., Sämtliche Sermonen*. München (BKV 54).
- Leo d. Gr., *Tomos Leonis, i.e. Leo, ep. 28 ad Flavianum Episcopum Constantinopolitanum contra Eutychis perfidem et haeresim* = Migne, Jacques-Paul/Pietro Ballerini (Hg.), 1881: *Sancti Leonis Magni Romani pontificis Opera omnia*. Paris (PL 54). Deutsche Übersetzung: Camelot, Pierre Th., 1963: *Ephesus und Chalcedon*. Mainz (Geschichte der ökumenischen Konzilien 2), 251–259.
- Lilla, Salvatore Romano Clemente, 1971: *Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism*. Oxford
- Markschies, Christoph, 1998: *Ambrosius von Mailand*, in: Döpp, Siegmard/Wilhelm Geerlings (Hg.), *Lexikon der Antiken Christlichen Literatur*. Freiburg, 13–22.
- Mühlenberg, Ekkehard, 1978: *Apollinaris von Laodicea*, in: *Theologische Realenzyklopädie* 3, 352–371.
- Origenes, *In Leviticum Homilia* = Baehrens, Wilhelm A., 1920: *Origenes Werke*, Band 6: *Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung*. T. 1: *Homilien zu Genesis, Exodus und Levitikus*. Leipzig.

- Roll, Susan K., 1995: *Towards the Origins of Christmas*. Kampen 1995.
- Roll, Susan K., 2001: *Weihnachten. I. Liturgiegeschichte und liturgisch*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*. 3. Auflage. Freiburg, Bd. 10, 1017–1020.
- Roll, Susan K., 2003: *Weihnachten/Weihnachtsfest/Weihnachtspredigt I*, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 35, 455–458.
- Rudolf, Kurt, 1990: *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*. 3. Aufl. Göttingen.
- Wilmart, Andre, 1922: *Un sermon des Saint Optât pour la fête de Noël*, in: *Revue des sciences religieuses* 2, 271–302.
- Winkler, Dietmar W., 1997: *Koptische Kirche und Reichskirche. Altes Schisma und neuer Dialog*. Innsbruck (Innsbrucker theologische Studien 48).
- Winkler, Dietmar W., 1999: „*Monarchianismus*“, in: Bauer, Johannes Baptist / Manfred Hutter (Hg.), *Lexikon der christliche Antike*. Stuttgart, 260–261.
- Winkler, Dietmar W., 2004: *Ostsyrisches Christentum. Untersuchungen zu Christologie, Ekklesiologie und zu den ökumenischen Beziehungen der Assyrischen Kirche des Ostens*. Münster, 49–55.
- Winkler, Dietmar W., 2012: *Nestorius (ca. 381–451/53)*, in: Hoff, Gregor Maria / Ulrich H. J. Körtner (Hg.), *Arbeitsbuch Theologiegeschichte. Diskurse. Akteure. Wissensformen*. Bd.1: 2. bis 15. Jahrhundert. Stuttgart, 147–164.
- Wyrwa, Dietmar, 1998: *Leo I. der Große*, in: Döpp, Siegmars / Wilhelm Geerlings (Hg.), *Lexikon der Antiken Christlichen Literatur*. Freiburg, 390–392.

Franz Karl Praßl, Graz

Die Psalmenauslegung der Kirchenväter im Lichte des gregorianischen Choral am Beispiel des Weihnachtsfestes

Die Propriumsgesänge – genährt aus der Quelle der Heiligen Schrift – deuten und entfalten das gefeierte Heilsmysterium. Am Beispiel der Messformulare des Weihnachtsfests wird gezeigt, wie die Theologie der Kirchenväter und deren Exegeseprinzipien in die poetische und musikalische Gestalt der Gesänge Eingang gefunden haben und dort weiterleben. Auch heute könnten und sollten diese Gesänge die Liturgie spirituell vertiefen.
(Redaktion)

Exegese der Kirchenväter: Vom vierfachen Schriftsinn

Die Architektur der Liturgie ist zutiefst mit biblischen Bausteinen errichtet. Der Gottesdienst der Kirche nährt sich aus den Quellen der Heiligen Schrift. In der Liturgie der Kirche wird sichtbar, wie die Gemeinschaft der Gläubigen die Bibel versteht, interpretiert, weitergibt und aus ihr zu leben versucht. Biblische Texte und auch deren rituelle Inszenierung zeigen konkret an, welche Art von Schriftauslegung für die inhaltliche Entfaltung der Feier des Heilsmysteriums bedeutsam war. Die alte Kirche hat die Interpretation der Bibel niemals eindimensional aufgefasst und betrieben, sondern mit einer gewissen „Methodenvielfalt“ – wie man heute sagen würde – versucht, sich dem letztlich unergründbaren Mysterium des dreieinigen Gottes anzunähern. Sie hat – zurückgehend auf Origenes – den biblischen Texten immer einen mehrfachen Sinn zugesprochen. Man hat Psalmen und andere Schriftstellen nie nur wörtlich verstanden, sondern immer auch in einem mehrfach übertragenen Sinn. Im Mittelalter war zum Begreifen dieses mehrfachen Schriftsinns ein Merkvers weit verbreitet, der die Interpretationsebenen der Bibel zusammenfasst:

Littera gesta docet, / quid credas allegoria; / moralis quid agas, / quo tendas anagogia.

Der Buchstabe lehrt das Geschehene, / was du glauben sollst, die Allegorie, / wie du zu handeln hast, die Moral, wohin du streben sollst, die Anagogie (= Führung nach oben).

Thomas von Aquin erklärt den mehrfachen Schriftsinn in seiner *Summa theologiae* in einer weiterführenden Weise:

Secundum ergo quod ea, quae sunt veteris legis, significant ea, quae sunt novae legis, est sensus allegoricus: secundum vero quod ea, quae in Christo sunt facta, vel in iis quae Christum significant, sunt signa eorum, quae nos agere debemus, est sensus moralis: prout vero significant ea quae sunt in aeterna gloria, est sensus anagogicus¹.

Der Sinn ist allegorisch in Hinsicht darauf, dass, was zum Alten Bund gehört, das anzeigt, was zum Neuen Bund gehört; der Sinn ist moralisch in Hinsicht darauf, dass, was in Chris-

¹ Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I, quaestio 1, articulus 10. Allgemein zum vierfachen Schriftsinn vgl. Reichert (1989).

tus geschehen ist oder in dem Christus bezeichnet wird, Zeichen dessen ist, was wir zu tun haben; der Sinn ist anagogisch, auf dass es bezeichnet, was in der ewigen Herrlichkeit ist.² Hier ist ganz allgemein ausgedrückt, was im Speziellen in der Ordnung liturgischer Texte aufscheint: das Alte Testament wird nicht nur in seinem ursprünglichen Sinn verstanden, sondern im Blick auf das Neue Testament gelesen.

Gerade die Psalmen sind in den Augen der Alten Kirche verdichtete christologische Aussagen. Augustinus liest sie als Vorausschau auf das Leben Christi und seiner Kirche (Prophetia Christi et ecclesiae), genauer gesagt: als Ausrichtung der Kirche auf Christus (vox ad Christum), als Aussage über das Leben Jesu (vox de Christo), als Bild der Kirche (vox de ecclesia), als Stimme Christi selber (vox Christi) und als Stimme der Kirche (vox ecclesiae), der Psalm ist die Stimme des ganzen Christus (vox totius Christi):

„Weil daher der ganze Christus das Haupt ist und auch dessen Leib, hören wir folglich in allen Psalmen die Stimmen des Hauptes, wie wir auch die Stimmen des Leibes hören. Er wollte nämlich nicht getrennt sprechen, wie er auch nicht vom Leib getrennt sein wollte, wie er sagte: Siehe, ich bin bei euch bis zur Vollendung der Welt“³.

An dieser Vielschichtigkeit – und äusseren Widersprüchlichkeit, aber inneren Einheit – partizipieren auch die gregorianischen Gesänge auf ihrer inhaltlichen Ebene, die in konkreten musikalischen Gestalten zum Erklingen kommt. Sie sind nichts anderes als der musikalische Ausdruck dessen, was die Kirche des frühen Mittelalters an patristischer Schriftrezeption tradiert. Dazu gehört in einem ersten Schritt die „Ausgestaltung“ der Liturgie mit Gesangstexten, die aus dem Psalmenbuch genommen und redigiert worden sind. Diese werden dann in Musik gesetzt, mit allen Mitteln einer musikalischen Rhetorik zum Klingen gebracht.

Messgesänge und deren Grundlage im Buch der Psalmen

Der Weihnachtstag kennt vier verschiedene „Messformulare“, also Gesangs- und Vorsteher-texte, welche die theologischen Aussagen dieses Tages prägen und somit sein „Proprium“ ausmachen. Es sind dies:

- ◇ Missa in vigilia – Vorabendmesse (vor 1970: Vigilmesse am Morgen des 24.12.)
- ◇ Missa in nocte – Messe in der Nacht, „Mette“
- ◇ Missa in aurora – Messe am frühen Morgen, „Hirtenamt“
- ◇ Missa in die – Messe am Tag, „Hochamt“⁴

In diesen vier Messen werden zur Gestaltung der Gesänge folgende Psalmen verwendet:

- ◇ Psalm 2 Warum empörten sich die Heiden
- ◇ Psalm 23(24) Dem Herrn gehört die Erde und ihre Fülle
- ◇ Psalm 79(80) Der du Israel weidest, gib acht
- ◇ Psalm 88(89) Dein Erbarmen, Herr, will ich in Ewigkeit besingen
- ◇ Psalm 92(93) Der Herr ist König geworden
- ◇ Psalm 96(97) Der Herr ist König geworden
- ◇ Psalm 97(98) Singt dem Herrn ein neues Lied

² Diese Übersetzung stammt von: <http://homepage.univie.ac.at/hans.hoedl/relaesth04.pdf>.

³ Augustinus, *en Ps 29. I,1*. Vgl. dazu insgesamt: Fiedrowicz (1997), 7f.

⁴ Alle diese Gesänge sind bequem zu finden in: *Graduale Novum* (2011).

- ◇ Psalm 109(110) Es sprach der Herr zu meinem Herrn
- ◇ Psalm 117(118) Preist den Herrn, denn er ist gut⁵

Allein schon die ersten Verse der hier angeführten Psalmen lassen eine bestimmte Aussage-richtung der Festtheologie erkennen, über die im Detail noch zu sprechen sein wird. Es geht primär um die Verkündigung und Betrachtung der göttlichen Natur Christi und seiner Prä-existenz beim Vater, als deren prophetischen Erweis diese Psalmen gesehen werden.

Daneben sind für die Gesänge dieser vier Messen auch andere Verse aus dem Alten Testament ausgewählt wie Bearbeitungen von Ex 16,6 und Jes 40,5 sowie Jes 9,2.6, Jes 35,4 und Sach 9,9. Nicht biblische Texte sind nur die Allelujaverse der Vigilmesse und der Messe vom Tag.

Die Gesangstexte aus den Psalmen sollen nun im Einzelnen aufgeführt und dann paradigmatisch durch einzelne musikalische Gestalten interpretiert werden. Die Übersetzungen dieser Texte sind bewusst nicht der deutschen Einheitsübersetzung entnommen, sondern der deutschen Übersetzung der Septuaginta, jener griechisch-jüdischen Bibel, welche die Grundlage für die Liturgie der Ost- und Westkirchen geworden ist. Diese Version ist den lateinischen Texten wesentlich näher als die geläufige Einheitsübersetzung, die „Septuaginta deutsch“ repräsentiert ungleich besser die Aussageabsicht der Tradition der fränkisch-römischen Liturgie.

Vorabendmesse

Aus dem Introitus: *Hodie scietis*

Dem Herrn gehört die Erde und ihre Fülle, der Erdkreis und alle, die auf ihm wohnen (Ps 23[24],1).

Aus dem Graduale: *Hodie scietis*

Der du Israel weidest, gib acht, der du die Schafe Joseph führst, der du auf den Cherubin sitzt, erscheine vor Ephraim, Benjamin und Manasse (Ps 79[80],2.3).

Offertorium: *Tollite portas*

Erhebt, ihr Herrscher, eure Tore, und lasst euch hinaufheben, ihr ewigen Tore, und einziehen wird der König der Herrlichkeit (Ps 23[24],7).

Messe in der Nacht

Introitus: *Dominus dixit ad me*

Der Herr sprach zu mir: Mein Sohn bist du; ich habe dich heute gezeugt. Warum sind die Völkerschaften wütend geworden, und wozu haben die Völker Nichtiges ersonnen? Aufgestellt haben sich die Könige der Erde, und die Herrscher haben sich zugleich versammelt gegen den Herrn und seinen Gesalbten. Erbittle es von mir, und will dir die Völkerschaften zu deinem Erbe geben und zu deinem Besitz die Enden der Erde (Ps 2, 7,1.2.8).

Graduale: *Tecum principium*

Mit dir ist die Herrschaft am Tag deiner Macht im Glanz der Heiligen; aus dem Leib (Schoße) habe ich dich hervorgebracht (gezeugt) noch vor dem Morgenstern. Es sprach der Herr zu meinem Herrn: Setze dich zu meiner Rechten, bis ich deine Feinde zum Schemel deiner Füße mache (Ps 109[110], 3.1).

⁵ Die Übersetzungen stammen aus: *Septuaginta deutsch* (2009).

Alleluia *Dominus dixit ad me*

Der Herr sprach zu mir: Mein Sohn bist du; ich habe dich heute gezeugt (Ps. 2,7).

Offertorium: *Laetentur caeli*

Freuen sollen sich die Himmel und jubeln soll die Erde [...] vor dem Angesicht des Herrn, denn er kommt (Ps 95[96], 11.13).

Communio: *In splendoribus sanctorum*

Im Glanz der Heiligen, aus dem Leib (Schoße) habe ich dich hervorgebracht (gezeugt) noch vor dem Morgenstern (Ps 109[110],3).

Messe am frühen Morgen

Aus dem Introitus: *Lux fulgebit*

Der Herr ist König geworden, er hat sich mit Wohlgestalt gekleidet, bekleidet hat sich der Herr mit Macht und umgürtet (Ps 92[93],1).

Graduale: *Benedictus qui venit*

Gesegnet sei der, der kommt im Namen des Herrn. Der Herr ist Gott, und er leuchtete uns. Dies geschah vom Herrn her und ist wunderbar in unseren Augen (Ps 117[118], 26.27.23).

Alleluia *Dominus regnavit*

Der Herr ist König geworden, er hat sich mit Wohlgestalt gekleidet, bekleidet hat sich der Herr mit Macht und umgürtet (Ps 92[93],1).

Offertorium: *Deus enim firmavit orbem terrae*

[Gott] Er hat ja auch den Erdkreis befestigt, welcher nicht wanken wird. Bereitet ist dein Thron [o Gott] von damals her, von Ewigkeit her bist du (Ps 92, 1c.2).

Messe am Tag

Aus dem Introitus: *Puer natus est nobis*

Singt dem Herrn ein neues Lied, denn wunderbare Dinge hat der Herr getan. (Ps 97[98],1)

Graduale: *Viderunt omnes fines terrae*

Alle Enden der Erde sahen das Heil unseres Gottes. Jauchzt Gott zu, alle Bewohner der Erde. Der Herr hat sein Heil kundgetan, vor den Völkerschaften hat er seine Gerechtigkeit offenbart (Ps 97[98], 3cd.4.2).

Offertorium *Tui sunt caeli:*

Dein sind die Himmel und dein ist die Erde, den Erdkreis und seine Fülle hast du gegründet. Gerechtigkeit und Urteil sind die Bereitung deines Throns (Ps 88[89], 12,15a).

Communio: *Viderunt omnes fines terrae*

Alle Enden der Erde sahen das Heil unseres Gottes (Ps 97[98], 3cd).

Alle diese Gesänge kreisen um Schlüsselwörter, welche das Kind in der Krippe als eine bedeutende Person charakterisieren: Herr, Hirte, Führer, König, Sohn (Gottes). Ein zweites Wortfeld umschreibt Position und Funktion des Neugeborenen: besitzen, Herrschaft, erscheinen, Macht, Thron. Es sind dies Aussagen, welche menschliches Herrschaftsverhalten und menschliche Führungsmöglichkeiten bei weitem überschreiten und in eine Sphäre jenseits des Menschlichen transzendieren. Es sind dies jene Termini, welche zu dem gehören, was einmal als „Christologie von oben“ bezeichnet worden ist, als das Bekenntnis der alten Kirche, das dem Arianismus bis zum heutigen Tag entgegen gehalten werden muss. Die Liturgie der Kirche setzt bei der Feier der *Mensch*-Werdung Christi bei seinem *Gott*-Sein an, um von vorn

herein klar zu stellen: hier wird das Erscheinen Gottes in der Welt gefeiert, und nicht bloß die Geburt eines über allen und allem stehenden Menschen, zu dem wir alle als einem von uns aufblicken. Einer von uns, das ist ER geworden, aber er ist auch geblieben, was ER schon immer war: Gott von Gott, Licht vom Licht, eines Wesen mit dem Vater.

Musikalische Deutungen und Psalminterpretationen

In einem weiteren Schritt sollen nun einige musikalische Deutungen von Psalmtexten und ihre Entsprechungen in patristischen Psalmenkommentaren vorgestellt werden.

Offertorium der Vigilmesse

The image shows a musical score for the Offertorium of the Vigil Mass. It features a large initial 'T' (Tenebrae) and the Latin text of Psalm 23, 7. The score is written on a single staff with a treble clef and a key signature of one flat (B-flat). The text is: *Ol- li-te * por- tas, prin- ci-pes, ve- stras : et e- le- vá- mi- ni, por- tae ae- ter- ná- les, et intro- i- bit Rex gló- ri- ae.* The score includes various musical notations such as notes, rests, and dynamic markings. In the top left corner, there is a box containing 'L 17' and 'E 23'. In the top right corner, it says 'OF. II' and 'RBCKS'. In the bottom right corner, it says 'Ps. 23, 7'.

Abbildung aus: *Graduale triplex*, Seite 40.

Diese Verse aus dem 23(24). Psalm bilden ursprünglich das Offertorium der Vigilmesse, also der unmittelbaren liturgischen Vorbereitung auf das Weihnachtsfest am Morgen des 24. Dezember. (Heute ist dieses Messformular – nicht ganz einsichtig – die Messe am Heiligen Abend, mit dem der Weihnachtstag nach liturgischem Brauch eigentlich schon begonnen hat.) In dieser konkreten liturgischen Situation der unmittelbaren Festvorbereitung wird mit den Worten des Psalms gesagt: Macht die Türen bereit, damit der „König der Herrlichkeit“ einziehen kann. Der musikalische Höhepunkt des Stückes ist zweifellos das Wort *gloriae*. Es ist nicht irgendein König, der einzieht, sondern der König der *Herrlichkeit*, was zum einen mit der höchsten Erhebung der Melodie ausgedrückt ist, zum andern mit einem bemerkenswert ausgedehnten Melisma, das um die Hauptstrukturstufe F des 2. Modus (hier transponiert als Ton C) kreist. Die Melodieentfaltung nach oben korrespondiert mit dem Wort *aeternales*, mit den ewigen Pforten. Hier ist eine Verbindung angesprochen, die nur klar wird, wenn man das Stück *hört* oder *singt*. Beide Wörter haben eine ähnliche Formel nach oben mit dem

identischen höchsten Ton. Diese Korrespondenz von *ewiger Pforte* und *Ankunft Christi* deutet Cassiodor auf diese Weise:

„Den Toren des Todes sind schicklicherweise die ewigen Tore entgegen gestellt, damit jene sich als vergänglich erweisen, diese aber als immer während. Denn was Adam unter Einfluss des Teufels durch die Übertretung des Gesetzes verloren hat, das hat der Herr Christus in Erfüllung des Gesetzes wieder hergestellt. [...] Die ewigen Pforten sind die Gnade der Taufe, die Ehre des Chrisams, das Heil der Verkündigung und alles übrige, was bei der Ankunft des Herrn Christus gewährt worden ist. [...] ‚Wer ist der König der Herrlichkeit?‘ Was du hier diskutierst, gilt einzig und allein für Christus. Herrlich können sich auch die Fürsten der Erde nennen. Als ‚König der Herrlichkeit‘ kann aber niemand außer allein der Höchste erkannt werden.“⁶

Die Zielrichtung der musikalischen Aussage hat eine deutliche Parallele in der Auslegung des Psalms 23(24) durch Cassiodor.

Introitus der Messe in der Nacht

Intr.
II.

D

O MI- NUS di- xit ad me: Fí- li- us me-
us es tu, e- go hó- di- e gé- nu- i te. Ps. Qua-

Abbildung aus: *Graduale novum*, Seite 20.

Der Introitus der „Mitternachtsmesse“ von Weihnachten hat in seiner gregorianischen Version eine auffällig zurückhaltend geformte musikalische Gestalt. Die Musik will insinuieren: Hier wird nichts auf der Ebene menschlicher Erfahrung mitgeteilt. Eine Haltung des Stauens, der Ehrfurcht und der Betroffenheit zeigt an, dass der Himmel selbst auf Erden einbricht, dass Unfassbares geschieht. Die melodische Entfaltung des Verses 7 des 2. Psalms ist relativ einfach: Alle wichtigen Silben kreisen um die Hauptstrukturstufe F des 2. Modus. In ganz auffälliger Weise bewegt sich der Vortrag des Textes in leichten, permanent wiederholten Tönen, angezeigt durch die diversen Gestalten und Kombinationen der Strophä. Dieses damit angedeutete leichte Beben der Stimme ist Ausdruck einer großen Emotion. Die Seele, das Innere der Singenden ist erfüllt von der überwältigenden Größe dessen, was hier ausgesagt wird. Nur dreimal finden wir neben diesen lockeren und schnellen Bewegungen eine Betonung, welche durch Verbreiterung des jeweiligen Wortes erreicht wird: *meus* (mein Sohn), *hodie* (heute) und *genui* (ich habe dich gezeugt/geboren⁷). Bei aller emotionalen Betroffen-

⁶ Cassiodor, *Expositio Psalmorum I*, 218. Eigene Übersetzung.

⁷ Vgl. dazu: Lumma (2011), 111–116.

heit gibt es eine klare theologische Botschaft: Der Vater spricht zu seinem Christus: du bist mein Sohn, jetzt trittst du in die Welt ein, aus mir selbst bist du geboren.

Dies ist die Kurzformel von Weihnachten, zusammengefasst in der Eröffnung der ursprünglich ersten Messe des Festes. Die Betonung des Wortes *hodie* – heute darf nicht überraschen, ist dieses Wort doch ein zentraler Ausdruck dafür, dass in der Liturgie hier und jetzt gegenwärtig und wirksam wird, was Gegenstand des Gedenkens und der Erinnerung ist. Dies ist auch die Zielrichtung der Interpretation des Psalms durch Augustinus:

„[...] Obwohl es auch die prophetische Voraussage des Tages sein könnte, dass Jesus Christus in Menschengestalt geboren wurde, wird das ‚Heute‘ doch besser im ewigen Sinne genommen, da es eine Gegenwart besagt und es [...] in der Ewigkeit nur Gegenwart gibt. ‚Ich habe dich gezeugt‘: womit lauterster und katholischer Glaube die immerwährende Zeugung der Kraft und Weisheit Gottes, die der Eingeborene Sohn ist, verkündet“⁸.

Was zu Weihnachten gefeiert wird, ist eigentlich eine Sache des „Heute“. Jetzt und zu unserem Heil kommt der Sohn Gottes in die Welt, an uns ereignet sich noch immer, was einst geschehen ist.

Communio der Messe in der Nacht

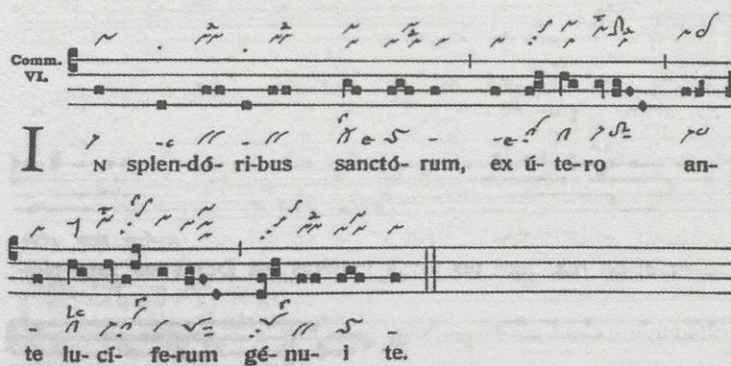


Abbildung aus: *Graduale novum*, 23.

Ein Vers aus dem Psalm 109(110) bildet die Basis der Communio der Messe in der Nacht. Hier ist der Text ganz anders betont als im Introitus der gleichen Messe. Nicht Staunen, sondern freudige Bestimmtheit ist die grundlegende Emotion des Gesangs. Mit gewichtigen Tonrepetitionen (zweimal Bivirga auf *splendoribus* – Glanz) beginnt das Stück. *Ex utero* – aus dem Schoß erhebt sich im dynamischen Schwung der Aufwärtsbewegung eines Salicus. Den Höhepunkt bildet das Wort *luciferum* – Morgenstern. Gewichtig betont ist auch *genui* – ich habe (dich) gezeugt/geboren. Die musikalische Entfaltung unterstreicht mit der Betonung und Profilierung der genannten Wörter eindrucksvoll die theologische Zielrichtung des Textes: das Bekenntnis zur Präexistenz Christi beim Vater. Wer ist dieses neugeborene Kind? Das ist die zentrale Frage dieser Feier, das ist die zentrale Frage, welche die Entwicklung des Weihnachtsfestes massiv beeinflusst hat. Die Antwort kommt auch in Gestalt von Musik: Es

⁸ Augustinus, *en Ps 2,6*; zitiert nach: Aurelius Augustinus (ed. 1996), 18.

ist der ewige Gott selbst, der in Welt gekommen ist, um sein Erlösungswerk zu vollziehen. Augustinus sagt es deutlich:

„Schoß ist für Geheimnis gesetzt. Was heißt: ‚Aus dem Schoße‘? Aus dem Geheimen, aus dem Verborgenen, aus mir selbst, aus meiner Substanz. [...], denn: Wer vermag seine Geburt zu erzählen?

[...] so ist, was ‚vor dem Morgenstern‘ ist, vor den Sternen, und was vor den Sternen, das ist vor den Zeiten, wenn also vor den Zeiten, so von Ewigkeit; suche kein Wann, Ewigkeit hat kein Wann“⁹.

Augustinus legt den Psalm 109(110) christologisch aus. In dieser Tradition steht auch die Verwendung des Psalms am Weihnachtsfest, letztlich auch seine Verwendung als Eröffnung der Sonntagsvesper.

Offertorium der Messe am frühen Morgen

Offert. VIII.

D E-US e-nim firmá- vit or- bem terrae,

qui non commo- vé- bi- tur: pa- rá- ta

se- des tu- a, De- us, ex tunc, a saé- cu-

lo tu es.

Abbildung aus *Graduale novum*, Seite 26f.

Man kann davon ausgehen, dass die Gesangtexte eines Festes sich auf den Festinhalt beziehen, um das Festgeheimnis kreisen. Dies gilt auch für das Offertorium der zweiten Weihnachtsmesse, dessen „Thema“ die Erschaffung der Welt ist und dazu ebenfalls wiederum der „Thronstz“ des Schöpfer-Gottes, der seit Ewigkeit vor aller Zeit existiert. Es ist bemerkenswert, dass in der liturgischen Redaktion dieser Verse aus dem Psalm 92(93) zweimal das Wort

⁹ Augustinus, *en Ps 109,16*; zitiert nach: Aurelius Augustinus (ed. 1996), 232ff.

Deus – *Gott* eingefügt ist, einmal als Subjekt des Satzes, dann als Vokativ. Diese Einfügung präzisiert die Interpretation des Psalms und bringt sie auf den Punkt. Bei der Feier der Geburt Christi ist davon auszugehen, dass in einem thematisch „maßgeschneiderten“ Festgesang Christus selbst als *Deus* angesprochen wird, als Weltenschöpfer und Weltenherrscher. In einer heutigen theologischen Denktradition ist es eher ungewöhnlich, von Christus als dem Schöpfer der Welt zu reden. Dieser Gedanke war in der alten Kirche alles andere als fremd. Augustinus kommentiert dazu:

„Wie also am sechsten Tage Gott den Menschen nach seinem Bilde schuf, so finden wir, dass im sechsten Weltalter der Herr Jesus Christus kam, damit der Mensch zum Bilde Gottes wiedergestaltet werde. [...] Wann also wurde die Erde gegründet? [...] Es kam Christus, um die Erde zu gründen.“¹⁰

Cassiodorus schreibt dazu: „Bereitet ist dein Thron [...] Der Sitz dessen, der sitzt zur Rechten des Vaters oder im Geist der Gläubigen.“ „Von damals‘ bezeichnet Christi Menschwerdung, von Ewigkeit‘ seine Gottheit.“¹¹

Das Wort *Deus* als Subjekt und Anrede des Satzes bezieht sich also auf Christus. Musikalisch-rhetorisch wird dies in sehr nachdrücklicher Weise vermittelt. Der Beginn des Stückes mit dem Wort *Deus* ist alles andere als locker, leicht und auftaktig. Vielmehr ist das erste Wort durch den ritardierenden Torculus abgebremst und vom folgenden Wort *enim* deutlich abgesetzt. Erst nach dieser Betonung des in den Psalm eingefügten Anfangswortes steuert das erste Satzglied auf die „Befestigung des Erdkreises“ zu. Im liturgischen Kontext der zweiten Weihnachtsmesse ist klar, dass mit dieser Anfangsbetonung des Wortes *Gott* nicht der Vater gemeint ist, sondern der Sohn, dessen Ankunft auf Erden eben gefeiert wird. Auch der Vokativ *Deus* im zweiten Teil des Gesangs ist durch den Pes subbipunctis mit seiner mehrwertigen Anfangsnote in besonderer Weise betont. Es wird hier wiederum Christus angeredet als Gott, von dem gesagt wird: Von Ewigkeit her bist du. Wir haben hier also in besonderer Weise eine musikalische Profilierung der altkirchlichen (und auch heutigen) Christologie vor uns, ein starkes musikalisches Bekenntnis zu dem, was die Väter des Konzils von Nikaia im Symbolum über Christus in Abwehr des Arianismus formuliert haben. Dieses musikalische Bekenntnis wiederum steht in einer direkten Tradition mit der Psalmenauslegung der Väter.

Offertorium der dritten Weihnachtsmesse

Auch dieses Offertorium spricht von Christus als dem Weltenschöpfer, dem die ganze Welt gehört und die er beherrscht. Mit Gerechtigkeit und rechtem Urteil wird er seinen Thronszitz bereiten. Die Linie der „Argumentation“ der Festproprien des Weihnachtstages setzt sich hier fort. Wiederum wird – im Kontext der eben gefeierten Liturgie – Christus als der angesprochen, dem Himmel und Erde gehören. Wiederum liegt musikalisch-rhetorisch der Nachdruck auf dem ersten Wort des Gesangs. Der Betonungsverlauf ist nicht: „dein sind Himmel und Erde“, sondern: „*dein* sind Himmel und Erde“. Das erste Wort *Tui* – *dein* ist wiederum mit einem ritardierenden Torculus wirkungsvoll eingebremst und betont. Die Betonung liegt also auf Christus als dem handelnden Subjekt in allem Geschaffenen. Der melodische Höhepunkt des Scholateils in diesem Offertorium – (die Soloverse werden hier nicht behandelt) – liegt auf *tu fundasti* – *Du* hast geschaffen (den Erdkreis und seine Fülle). In einem melodisch beispiellos herausgehobenen Dreiklangsanstieg (modern gesprochen), der wie ein Berggipfel in

¹⁰ Aurelius Augustinus (ed. 1996), 195.

¹¹ Cassiodor, *Expositio Psalmorum* II, 844. Eigene Übersetzung.

Offert.
IV.

T u- i sunt cae- li, et tu- a est ter-
ra: or-bem ter- rá- rum, et ple- ni- tú- di-nem
e- jus tu fundá- sti: ju- stí- ti-
a et ju- dí- ci- um praepa- rá- ti- o
se- dis tu- ae.

Abbildung aus: *Graduale novum*, Seite 31.

einer Ebene herausragt, wird der neugeborene Christus direkt angesprochen. Im Offertorium der zweiten Weihnachtsmesse haben wir noch eine Aussage in der dritten Person und eine Anrede; als Steigerung finden wir in der dritten Weihnachtsmesse zum gleichen Thema eine doppelte Anrede, und die in großer musikalischer Emphase vor. Dies korrespondiert wiederum mit Aussagen von Theologen der Spätantike zu diesen Psalmversen. Beispielhaft wird wieder Cassiodorus zitiert:

„Warum wollen die Dummköpfe in dieser Welt gegen dich wüten, o Christus, deren Begründer du bist? Der Thron des Herrn ist immer ewig. Aber dann wird er uns als bereitete erscheinen, wenn wir wahrnehmen, dass er selbst in Gerechtigkeit urteilen wird. [...] Dann werden wir die Geheimnisse der Engel schauen. Die Bereitung seines Thrones wird ge-

schehen, wenn dies von den Menschen in der allgemeinen Auferstehung wahrgenommen wird.“¹²

Cassiodor weitet den Blick auf das Ende der Zeiten. Was von Anfang an da ist, wird erst dann voll begriffen werden, wenn sich der Lauf der Welt seinem Ziel nähert. Dann schließt sich der große Kreis vom Anfang der Schöpfung bis zu deren Vollendung.

Die Propriums gesänge des Weihnachtsfestes, die in ihrer gregorianischen Gestalt eine besondere Schärfe der Interpretation in Hinblick auf das theologische Denken der Kirchenväter im Ursprungskontext des Weihnachtsfestes erhalten haben, sind auch Bestandteil der heutigen Liturgie, wenngleich dies kaum bekannt ist und wenig gepflegt wird. An Aktualität haben sie nichts eingebüßt. Die theologischen Akzente der gängigen Weihnachtsmusik haben sich stark verschoben. Eine Rückbesinnung auf die Ursprünge und ein Aggiornamento derselben würde dem Fest viel an spiritueller Tiefe zurückgeben.

Literatur

- Aurelius Augustinus, ed. 1996: *Über die Psalmen*. Ausgewählt und übertragen von Hans Urs von Balthasar. 3. Auflage. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- Cassiodor, *Expositio Psalmorum I* = Magni Aurelii Cassiodori Expositio psalmorum I – LXX (Magni Aurelii Cassiodori Senatoris opera ; 2.1) Post Maurinos textum edendum curavit M. Adriaen. Turnhout 1958 (CCSL 97).
- Cassiodor, *Expositio Psalmorum II* = Magni Aurelii Cassiodori Expositio psalmorum LXXI – CL (Magni Aurelii Cassiodori Senatoris opera ; 2.2). Post Maurinos textum edendum curavit M. Adriaen. Turnhout 1958 (CCSL 98).
- Fiedrowicz, Michael, 1997: *Psalmus vox totius Christi. Studien zu Augustins „Enarrationes in Psalmos“*, Freiburg: Herder.
- Graduale Novum*, 2011: *Graduale Novum* - Editio Magis Critica Iuxta SC 117. Tomus I: De dominicis et festis. Hrsg. v. Christian Dostal u.a. Regensburg/Rom: Pustet/Libreria Editrice Vaticana.
- Graduale triplex*, 1979: *Graduale triplex seu Graduale Romanum Pauli PP. VI. cura recognitionis & rhythmicis signis a Solesmensibus monachis ornatum neumis laudunensibus* (Cod.239) et sangallensibus (Codicum San Gallenis 359 et Einsidlensis 121) nunc auctum. Solesmes: Abbaye Saint-Pierre de Solesmes.
- Lumma, Liborius Olaf, 2011: „Heute habe ich dich geboren“ – Eine theologische Annäherung an die Propriums gesänge der Christmette, in: Beiträge zur Gregorianik 52, 111–116.
- Reichert, Klaus, 1989: *Vierfacher Schriftsinn*. Zu „Finnegans Wake“, Frankfurt: Suhrkamp.
- Septuaginta deutsch*, 2009: *Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung*, hrsg. von Wolfgang Kraus. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Thomas von Aquin, *Summa theologiae* = Divi Thomae Aquinatis Summa Theologica. Editio atera romana ad emendatores editiones impressa et noviter accuratissime regognita. Tomus primus. Rom: typographia Forzani 1894.

¹² Cassiodor, *Expositio Psalmorum II*, 806. Eigene Übersetzung.

Wolfgang Bretschneider, Bonn

Gottes Sohn, o wie lacht – Vor deiner Krippe gähnt das Grab

Von welcher Weihnacht singen wir?

Wie kann Weihnachte heute liturgisch gefeiert werden, und welche Rolle spielt dabei die Musik? Anhand von konkreten Beispielen zeigt der Autor, Kirchenmusiker und Priester in Bonn, welche Bedeutung die musikalischen Gestaltung für Verkündigung, Inkulturation und Aktualisierung der Weihnachtsbotschaft in das Heute unserer Gesellschaft spielen kann. (Redaktion)

Einstieg

Ende Oktober. Der Liturgie-Ausschuss der Gemeinde trifft sich zur Vorbereitung der Advents- und Weihnachtsgottesdienste. Die Mitglieder sind besonders gespannt, da zum ersten Mal der neue Pfarrer dabei ist. Als der Tagesordnungspunkt „Christmette“ dran ist, kommt es fast zu einer Explosion. Auslöser ist das Lied „Stille Nacht, heilige Nacht“. „In meinem Gottesdienst wird diese Schnulze nicht gesungen. Die können Sie zu Hause zwitschern“, poltert der Pfarrer. Der Hinweis, dass dieses Lied schon immer in der Mette seinen Platz hatte, dass die Leute sehr enttäuscht wären, dass durchaus auch theologische Aussagen dort zu finden seien: All das half nicht. Der Chef hatte das letzte Wort.

Es kam der 24. Dezember. Es kam die Stelle, an der – sonst immer – das Weihnachtslied gesungen worden war. Für dieses Jahr war es gestrichen worden. Und dann tat sich etwas, was kaum einer für möglich gehalten hätte. Einige Gläubige erhoben sich und verließen die Kirche. Viele andere folgten. Sie versammelten sich vor der Kirche, sangen „Stille Nacht, heilige Nacht“ mit drei Strophen. Dann zogen sie wieder in die Kirche zurück.

Diese Geschichte soll sich tatsächlich ereignet haben. Sie zeigt auf recht drastische Weise, welche Bedeutung die Lieder für die Gläubigen haben und schon immer gehabt haben, besonders an Weihnachten. Es bewahrheitet sich immer wieder: Die geistlichen Lieder sind die „Intimgeschichte des Christentums“ (Hermann Kurzke). Wer an sie die Axt anlegt, bekommt Ärger. Denn auch das stimmt: „Im Singen läuft der Glaube zur Hochform auf“ (Eberhard Jüngel).

Für die meisten Menschen ereignet sich Weihnachten in den Liedern. Hier fühlen sie sich im Innersten angesprochen und angerührt, bewegt und betroffen. Welchen Stellenwert Gesänge haben, wird schnell deutlich, wenn man sich vorstellt, dass z. B. „Stille Nacht“ oder ein anderes bekanntes Weihnachtslied in der Mette von allen nur gesprochen würden.

Eine andere Erfahrung muss mit im Blick bleiben: Die Bereitschaft zum Singen nimmt ab. Selbst bei bekannten Liedern verweigern sich immer mehr Menschen. Die Gründe dafür sind natürlich vielfältig und tiefgehend. Gerade deshalb muss diese Beobachtung aufhören lassen. Denn Martin Luthers Behauptung „So sie's nicht singen, glauben sie's nicht“, hat noch immer aktuelle Gültigkeit.

In drei Schritten wollen wir unser Thema angehen: Von welcher Botschaft singen wir und wie tun wir dies?

1 Verkündigen

Einige Tage vor Weihnachten kommt eine junge Frau in eine Buchhandlung und meint: „Ich hätte gerne ein Weihnachtsbuch. Aber nicht so christlich!“ Hier wird die Problematik um die weihnachtliche Botschaft überdeutlich. Selbst in Predigten offenbart sich nicht selten eine Sprachlosigkeit vor dem Geheimnis der Menschwerdung Gottes. In einer Zeit, die stark vom Zweifel an Gott und der nicht selten frustrierenden Suche nach ihm gezeichnet ist, überrascht ein bedrückendes Verstummen vor der Inkarnation nicht. Wenn schon traditionelle Worte wie *Erlösung*, *Gnade*, *Herrlichkeit* etc. den heutigen Menschen eher wie Fremdwörter vorkommen, wie sollen sie dann in Liedern einen Zugang zur weihnachtlichen Botschaft schaffen?

Auch wir kommen nicht daran vorbei, die „alte“ Botschaft vor unserem Erfahrungshorizont neu zu buchstabieren. Das hat jede Zeit neu versucht, versuchen müssen. Johann Sebastian Bach z. B. ist dies in seinem Weihnachtsoratorium auf geniale Weise gelungen. Er hat sich von dem traditionellen liturgischen Drei-Schritt leiten lassen: Hören – Bedenken – Antworten.

Im Secco-Rezitativ wird zu Beginn die biblische Erzählung verkündet „Es begab sich aber“. In einfachster Form (keine Flöten, Oboen o. a.), damit nichts vom Evangelium ablenkt: *sola scriptura*. Im zweiten Teil, im *recitativo accompagnato*, wird gefragt, wer dieses Kind eigentlich sei. Mit Bildern und Wörtern aus dem ersten Testament („Held aus Davids Stamm“, „Stern aus Jakob“ etc.) erfolgt eine erste Antwort. In der Arie „Bereite dich, Zion!“ bedenkt der Zuhörer – (Er ist mit Zion gemeint) – die unglaubliche Botschaft. Er umkreist sie (deshalb die Form A–B–A–), meditiert sie in immer neuen Anläufen und fragt nach ihrer existenziellen und spirituellen Relevanz für heute.

Schließlich meldet sich die Gemeinde im Choral zu Wort. Wenn dieses Kind aus Bethlehem wirklich der Heiland ist, dann ergeben sich konsequenterweise die Fragen: „Wie soll ich dich empfangen?“, und die Bitte: „Setze mir selbst die Fackel, erleuchte meinen Verstand, mein Herz!“

Bach hat sich durch diese Konzeption der Herausforderung gestellt, die überkommene Botschaft den Menschen seiner Zeit zu verkündigen. Die drei Sprachebenen haben ihn dabei geleitet:

- ◇ die Sprache der Bibel: Verkündigungsgeschichte,
- ◇ die Sprache der Tradition: Choral,
- ◇ die Sprache der Gegenwart: Arie.

Aufschlussreich und die eigene Kreativität anregend ist auch sein Umgang mit den tradierten Chorälen. Die Melodie „Vom Himmel hoch da komm ich her“ verwendet Bach dreimal in jeweils unterschiedlichem Kontext und je neuer Gestaltung.

Zunächst beschließt er die 1. Kantate mit dem Choral „Ach, mein herzliebes Jesulein“ in festlichem Orchesterklang mit Pauken und Trompeten in der Grundtonart D-Dur.

In der Mitte der 2. Kantate (für den 2. Weihnachtsfeiertag) erklingt die Melodie mit dem Text „Schaut hin! Dort liegt im finstern Stall, des Herrschaft gehet überall.“ Hier wird die Entäußerung Gottes verkündet. In die tiefsten Tiefen der Erde hat sich der Höchste begeben. Da ist sein Platz unter den Menschen – denen, die ihm nachfolgen, zum verpflichtenden

Vorbild! Bach hat deshalb auf allen Glanz verzichtet: Keine Trompeten, keine Pauken, keine strahlenden Bläser. Und die Tonart? C-Dur! Im Vergleich zu D-Dur ein zweifacher Abstieg! Der letzte Ton im Bass, das Contra-C, ist der tiefste im ganzen Oratorium.

Ein drittes Mal erklingt die Melodie als Abschluss der 2. Kantate „Wir singen dir in deinem Heer.“ Ein festlich bewegter Chorsatz, unterbrochen von instrumentalen Zwischenspielen, die Motive aus der Weihnachtssinfonia, dem Dialog zwischen Engeln und Hirten (Beginn der 2. Kantate), aufnehmen.

Diesen kreativen Umgang mit der einen Melodie könnte man als Symbol für die Violdimensionalität der weihnachtlichen Botschaft deuten.

Entscheidend bei der Verkündigung der inkarnatorischen Botschaft ist und bleibt als unabdingbare Voraussetzung die persönliche Auseinandersetzung mit ihr. Gerade weil das weihnachtliche Geschehen immer ein „magnum mysterium“ bleiben wird und bleiben muss, kann nichts von dieser manchmal auch anstrengenden Arbeit dispensieren.

Allerdings müssen wir nicht immer bei Null beginnen. Ein Blick in die Geschichte kann uns die Augen öffnen, uns überraschen und neue Ein- und Ansichten bescheren. Der garstige Graben der Geschichte kann so zu einem überaus heilsamen werden.

Hilfreich sind mir in letzter Zeit vor allem die liturgischen Texte geworden. Die Orationen und Präfationen der Festtage bergen eine Fülle von Einsichten in das weihnachtliche Drama zwischen Gott und Mensch, die einem oft hoch aktuell vorkommen.

Eine theologische und spirituelle Fundgrube ist auch das Repertoire des gregorianischen Chorals. Wer die unterschiedlichen Gesänge in ihrer Dramaturgie, Verdichtung und Schönheit zu lesen und zu hören versteht, wird reich beschenkt. Ihre Exegese ist oft überraschend und bisweilen hinreißend.

Auch der wird reich belohnt, der sich mit den unterschiedlichen Vertonungen bestimmter Gesänge beschäftigt. Es lohnt sich, z. B. verschiedene Vertonungen der Antiphon „O magnum mysterium“ aus verschiedenen Jahrhunderten miteinander zu vergleichen. Ein spannendes Unternehmen! Hier leuchtet die Weihnachtsbotschaft in Farben auf, die man noch nie gehört hat, faszinierend und herausfordernd!

2 Inkulturieren

Gott ist Mensch geworden zu einer ganz bestimmten Zeit und an einem konkreten Ort. Deshalb muss diese Botschaft immer wieder neu eingepflanzt, inkulturiert werden. Das verlangt Mühe und Verantwortung. Denn Verharmlosung, Verflachung, Verfälschung lauern immer und überall, gerade bei der weihnachtlichen Verkündigung. Doch kann man dieser Gefahr nicht dadurch entgehen, dass man sie gleichsam zum unantastbaren Objekt macht und als unangreifbar ins „zeitlose“ Museum abstellt. Das wäre ihr Tod.

Die Menschen aller Zeiten haben es immer wieder neu erfahren: Wenn Christus in uns nicht neu geboren wird, wird die Weihnachtsbotschaft zum schönen, nostalgischen Weihnachtsmärchen. Hier liegt die Begründung für die Notwendigkeit der Inkulturation.

Die Weihnachtslieder aus den verschiedenen Jahrhunderten sind ebenso Beispiele wie die Kompositionen eines Schütz, Bach oder Rheinberger. Vor dem Hintergrund ihrer Erfahrungen, ihrer Erlebnisse in guten und schweren Zeiten haben sie die Botschaft von Gottes Menschwerdung gedeutet, abgetastet, beschworen. Wer z. B. „Stille Nacht“ verstehen will, und es nicht als Banalisierung der Weihnachtsbotschaft abtun möchte, sollte sich mit seiner Ent-

stehungsgeschichte beschäftigen, sollte sich die Zeit der Entbehrungen um 1818 vor Augen stellen, sollte die archaischen Bilder und Symbole abklopfen, die der Coadjutor Joseph Mohr benutzte. Er würde Erstaunliches entdecken z. B. die innige Sehnsucht nach Utopia, dem Land des himmlischen Friedens, und das Geheimnis seiner Wirkung weltweit.

Ernst zu nehmen und zu achten wäre auch die „Weihnachtsmesse“ des in Vnorovy geborenen Franziskaners Georgius Zrunek (1736–1789). Diese äußerst beliebte volkstümliche Komposition benutzt z. B. das Benedictus, um lautmalerisch das Blöken der Schafe nachzuahmen. Ein herrliches Vergnügen! Es darf sein!

Solche Inkulturationen *dürfen* nicht nur sein, sie *müssen* es, allerdings unter der Voraussetzung, dass sie die Mitte der Weihnachtsbotschaft nicht zudecken oder entstellen. Die gute und nicht zu beseitigende Spannung von offizieller Liturgie und Volksfrömmigkeit muss immer wieder ausgelotet und bewältigt werden.¹

3 Aktualisieren

1712 schickte der Pfarrer und Ortschronist Engelschall aus Johanngeorgenstadt eine Eingabe an die Annaberger Superintendentur zwecks Abschaffung der Christmetten. Fünf Gründe führte er an: Unfug/Aberglaube; Branntwein; Tumult/kleine Kinder; Dampf der Grubenlichter und Kerzen; schlafende Betrunkene und leere Stühle zur Amtspredigt. Nach Protesten der Bergknappschaft vor Ort ließ man die Eingabe auf sich beruhen.

Gerade an Weihnachten entzündeten sich immer wieder Streitereien. Nicht verwunderlich, dass auch der Ideenreichtum gerade an diesem Fest besonders groß und oft genug auch ausufernd war. Viele Erwartungen trafen aufeinander. In einem waren sich aber alle einig: Das Fest muss unser Fest werden, hier und heute. Traditionen waren geachtet, aber sie waren nicht alles. Erfindungsreichtum blühte wie nur selten sonst.

Es kam gar nicht so selten vor, dass weihnachtliche Lieder und Bräuche umgedeutet und instrumentalisiert wurden. Ein Beispiel: 1903 war in einem kleinen Ort in Sachsen ein Arbeitskampf ausgebrochen. Die Arbeitszeit sollte von 11 auf 10 Stunden reduziert werden. In der Adventszeit spitzte sich der Streik zu. Regen Zuspruch fand eine Umdeutung des Liedes „Stille Nacht“. Da war zu hören: „Heilige Nacht, heiß tut die Schlacht, und es blitzt und es kracht ... Kämpfe für Freiheit und Glück! ... Wollte eine Stunde mehr Leben und Glück.“

Die Liturgie bietet uns unendlich viele Möglichkeiten, die bekannte Weihnachtsbotschaft neu zu vernehmen, ihr neue Strahlkraft zu verleihen. Einige Anregungen:

- ◇ Kontrastierung von zwei Liedern: z. B. „Zu Bethlehem geboren“ mit „Stern über Bethlehem“. Im Wechsel könnten beide Lieder gesungen, das bekannte von der Gemeinde, das neue von einem Kantor, einem Chor o. a. Eine reizvolle Gegenüberstellung, die auch als Grundlage für die Predigt dienen könnte!
- ◇ Die dunkle Seite der Sternsymbolik, die Hypothek des Dritten Reiches, die der niederländische Dichter Huub Oosterhuis ins Wort gebracht hat. „Die Sterne sind verschwunden, wo sind sie hin? . . . Die Tausende in Zügen, dem Tod bestimmt. Die Sonne schien wie immer. Die Erde blieb.“ Diesen Klagegesang, sich öffnend in den hoffnungsvollen

¹ Vgl. dazu die berühmte Kontroverse zwischen Odo Casel und Romano Guardini von 1921: Guardini (1921) und die Anmerkung der „ersten Schriftleitung“ (= Odo Casel) dazu ebd. 125. Vgl. dazu auch Guardini (1918/1983) 35, in Anm. 9.

Glauben „Doch einer kam vom Himmel, der Morgenstern“, zu konfrontieren mit einem barocken Sternelied vermag Menschen nachdenklich zu machen und sie für die Botschaft der Menschwerdung zu öffnen.

- ◇ Wie Altes und Neues eine wunderbare „Ehe“ eingehen können, sei am Beispiel der Fürbitten in der Christmette aufgezeigt. Der Priester leitet ein: „In den Wochen des Advent haben wir jeden Sonntag eine Kerze am Adventskranz entzündet. Sie haben uns begleitet auf unserem Weg zu diesem Fest. Jetzt wollen wir sie an die Krippe tragen und beten.“ Eine Frau aus der Gemeinde mit einer Kerze in der Hand spricht: „Ich stelle diese Kerze auf für die Menschen, die unterwegs sind in der Wüste der Armut, der Verlassenheit, der Einsamkeit, der zerstörten Liebe. Gib ihnen die Gewissheit, dass Du um sie weißt und Du selbst ihnen einen Weg durch die Wüste zeigst.“ Die Gemeinde singt die 1. Strophe des Liedes: „Ich steh an deiner Krippen hier“. Ebenso sind die drei übrigen Fürbitten aus den folgenden Strophen des Paul Gerhardt Liedes entwickelt worden. Alle singen dann die jeweilige Strophe.
- ◇ Ein letztes Beispiel: Im Gottesdienst wird das gregorianische Credo III² gesungen. Um die Aussage der Menschwerdung in ein besonderes Licht zu heben, wird der Artikel „Et incarnatus est“ in einer mehrstimmigen Fassung vom Chor oder der Schola gesungen. Viele Beispiele aus den verschiedenen Jahrhunderten eignen sich dafür.
- ◇ Ein persönliches Beispiel möchte ich anfügen. Wir feierten die Mittagsmesse im Hochchor der Bonner Münsterbasilika. Es war die Woche zwischen Weihnachten und Neujahr, die „Zeit zwischen den Jahren“. Als Kehrvers des Antwortpsalms hatte ich den Refrain gewählt: „Weil Gott in tiefster Nacht erschienen, kann unsre Nacht nicht traurig sein.“ Beim ersten Mal sangen alle noch zaghaft. Aber von mal zu mal wurde kräftiger eingestimmt. Ich spürte: Das berührte die Menschen. Mit dieser Aussage konnten sie sich identifizieren. Ich war innerlich angerührt und überlegte, an welcher Stelle wir diesen Kehrvers noch einmal singen könnten. Zu den Fürbitten. Nach einer kurzen Einleitung, die aus einem Wort des Evangeliums gespeist war, folgte eine Stille von ca. 1 Minute. Dann sang ich noch einmal: „Weil Gott in tiefster Nacht erschienen“.

Dann ritt mich ein Engel – (ich hoffe es jedenfalls) – und ich überlegte, an welcher Stelle ich zum dritten mal diesen Refrain singen könnte: Am Ende direkt nach dem Segen. Das war zwar liturgisch nicht ganz korrekt und sollte auch nicht die Regel werden. Aber an diesem Tag, in dieser Stunde war es für mich schlüssig. Beim Auszug hörte ich, wie mehrere Gläubige diese Melodie leise auf den Lippen hatten. Ich war glücklich. Wenn die Gläubigen diese weihnachtliche Botschaft mit nach Hause nehmen und daraus leben, was kann es Schöneres geben unter der Sonne?

Von welcher Weihnacht singen wir? Von der Weihnacht, wie sie uns überliefert ist in den Schriften des Neuen Testaments und den Brechungen der Geschichte Gottes mit seinem Volk. Diese Wege sind Lebens- und Leidenswege bis heute. Aber wir dürfen uns unter Seinen Flügeln geborgen wissen, denn Sein innerstes Verlangen ist es, unter den Menschen zu sein. Davon zu singen in tausend Farben und Tönen, macht glücklich, ist es doch das Lied von der Würde des Menschen, die Gott „wunderbar erschaffen und noch wunderbarer erneuert hat“.

² Vgl. *Gotteslob*, Nr. 423.

Literatur

- Gotteslob, 1975: *Gotteslob. Katholisches Gebet- und Gesangbuch*. Hg. v. den Bischöfen Deutschlands und Österreichs und der Bistümer Bozen-Brixen, Lüttich und Luxemburg, Stuttgart u. a.
- Guardini, Romano, 1921: *Das Objektive im Gebetsleben*. Zu P. M. Festugière's „*Liturgie catholique*“, in: *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 1, 117–125.
- Guardini, Romano, 1918/1983: *Vom Geist der Liturgie*. Nachwort von Hans Maier. Freiburg/Basel/Wien.



Lydia Roppolt, Verkündigung / Geburt / Darstellung im Tempel

Abbildung aus: HEILIGER DIENST 5. 1951, 57; Darstellung in Marienkapelle Erzabtei St. Peter, Salzburg

Stephan Wahle, Freiburg i. Br.

Lebe nicht unter deiner Würde!

Weihnachten – ein Fest der Erlösung

Mit Weihnachten verbinden sich unterschiedliche Erfahrungen, Deutungen und Erwartungen. Während die Kirche in der Liturgie die Menschwerdung des Gottessohnes feiert, ist die häusliche Familienfeier von der Skepsis und Sehnsucht nach einem gelingenden Leben geprägt. Kirchliche Tradition und menschliche Erfahrung kommen aber dort überein, wo Weihnachten als ein Fest der Erlösung gefeiert wird – jenes von Gott her bejahten, gewürdigten und somit auch „erlösten“ Lebens in dieser Welt.

Der liturgischen Feier von Weihnachten kommt wesentlich der Anspruch zu, die Erlösung des Menschen in der Geburt des Sohnes Gottes zu feiern. Unmissverständlich leitet der Introitus der Messfeier am Heiligen Abend in die Feier der Christgeburt ein: „Hodie sciatis, quia veniet Dominus, et salvabit nos, et mane videbitis gloriam eius.“¹ Das Motiv der „Erlösung von Mensch und Welt“ prägt jedoch kaum das Bewusstsein der Menschen, die – auf welche Weise auch immer – Weihnachten feiern.

Bei den folgenden Ausführungen soll berücksichtigt werden, dass es zwischen der „privaten“, „öffentlichen“ und „offiziellen“ Bedeutung eines Festes einen erheblichen Unterschied gibt.² Eine Theologie des Weihnachtsfestes kann nicht nur aus den liturgischen Büchern entfaltet werden, sondern muss aus dem komplexen und konkreten Feierguschehen selbst, aus der tatsächlich gefeierten Liturgie erhoben werden, die vorgegebene Strukturen anerkennt und zugleich eine je eigene gottesdienstliche Wirklichkeit aufgrund der Erfahrungen jedes einzelnen Gläubigen schafft.³ Generell ist die „Befindlichkeit der konkreten Menschen (...) nicht bloß dispositiv, sondern konstitutiv“⁴ für das Verstehen von Liturgie.

Neben der Analyse der vier Messformulare zum „Hochfest der Geburt des Herrn“⁵ kommen daher einzelne Erfahrungsberichte zur häuslichen Feier des Heiligabends in den Blick. Es soll

¹ *Missale Romanum* (2002) 153. Das deutschsprachige Messbuch übersetzt: „Heute sollt ihr es erfahren: Der Herr kommt, um uns zu erlösen, und morgen werdet ihr seine Herrlichkeit schauen.“ (*Messbuch* [1988] 38.) Der Introitus nimmt Bezug auf Ex 16,6–7.

² Vier Bedeutungen ritueller Codes kann man unterscheiden: „die private Bedeutung, die Teilnehmer einem Ritus beilegen; die offizielle Deutung, die die dafür zuständigen Experten, in diesem Fall die Kirche, einem Ritus zuschreiben (...); die öffentliche Bedeutung, die ‚man‘ dem Ritus zuweist, unabhängig davon, ob das nun mit der offiziellen Deutung des Ritus übereinstimmen muss; die normative Bedeutung, durch die eine Verhaltensänderung, zum Beispiel soziales Handeln, hervorgerufen wird.“ (Kranemann [2008] 154). Zur Klassifikation vgl. Winter (2002) 16f.

³ Vgl. Kranemann (2008) 139.156. Auch alle äußeren Umstände der Feier, der Kirchenraum, der Chor, die liturgischen Gewänder, ja die gesamte Ästhetik der Feier einschließlich Weihnachtsbaum, Krippe und Kerzenlicht beeinflussen zu einem nicht geringen Teil die Wahrnehmung und schließlich auch Erfahrung des gefeierten Rituals. Gleichwohl werden auch diese ästhetischen Ausdrucksformen in ihrer Wirkung wieder vom wahrnehmenden Menschen bestimmt.

⁴ Gerhards (1998) 30.

⁵ Vgl. *Missale Romanum* (2002) 153–160 und *Messbuch* (1988) 36–41.

so – aus theologischem Interesse – untersucht werden, wie Liturgie als Feier des Paschamysteriums Jesu Christi im Lichte des Weihnachtsfestes zu verstehen ist. Aus pastoralem Interesse soll gefragt werden, wie sich die häusliche Feier der Weihnacht zur liturgischen verhält und ob die inhaltlichen Schnittmengen mitunter größer sind, als vielfach vermutet.

1 Die „offizielle“ Hermeneutik von Weihnachten:
Die Feier des Inkarnationsmysteriums

Ohne Anspruch auf Vollständigkeit erheben zu wollen, können bei der Analyse der vier ausgewählten Messformulare vier zentrale Motivkreise unterschieden werden: das Schauen Gottes in den *mysteria lucis*, die Erneuerung des Menschen durch den „wunderbaren Tausch“ Gottes, die Würde des Menschen in der Teilhabe an der *divinitas* und die zusammenfassende Charakterisierung Weihnachtsens als *principium* unserer Erlösung.

1.1 Gott schauen in den *mysteria lucis*

Ein erstes, zentrales und wiederkehrendes Motiv kann aus dem Tagesgebet der Christmette abgeleitet werden.

Tagesgebet der Christmette⁶

Deus, qui <i>hanc sacratissimam noctem veri luminis fecisti illustratione clarescere</i> , da quaesumus, ut, cuius in terra <i>mysteria lucis</i> agnovimus, eius quoque gaudiis perfruamur in caelo.	Herr, unser Gott, in dieser hochheiligen Nacht ist uns das wahre Licht aufgestrahlt. Laß uns dieses Geheimnis im Glauben erfassen und bewahren, bis wir im Himmel den unverhüllten Glanz deiner Herrlichkeit schauen.
---	---

Die Oration nimmt die Atmosphäre des Festtagevangeliums von der Verkündigung der Geburt an die Hirten auf den Feldern von Bethlehem vorweg, wo es heißt: „Der Engel des Herrn trat zu ihnen, und der Glanz des Herrn umstrahlte sie.“ (Lk 2,9) Das Gebet knüpft an den Johannesprolog an, dem ältesten römischen Weihnachtsevangelium der Tagesmesse, wenn es den Logos als „das wahre Licht (bezeichnet), das jeden Menschen erleuchtet“ (Joh 1,9). Und zugleich nimmt es die Anfangsverse der nachfolgenden Lesung aus dem Buch Jesaja vorweg: „Das Volk, das im Dunkel lebt, sieht ein helles Licht; über denen die im Land der Finsternis wohnen, strahlt ein Licht auf.“ (Jes 9,1)

In der lateinischen Vorlage dieser Oration wird die Licht-Finsternis-Metaphorik noch stärker kontrastiert und in den Vordergrund geschoben. Gott, der Schöpfer der Welt, wird hier direkt angesprochen. Er ist es, der durch die Geburt des Sohnes – metaphorisch umschrieben als Aufgang des wahren Lichtes – diese allerheiligste Nacht taghell gemacht und somit „erlöst“ hat. Der lateinische Text formuliert eine Anamnese über Gottes Heilswirken im Perfekt, wobei zugleich durch das Pronomen „hanc“ die Heilsnacht von Bethlehem mit der Weihnacht von heute kontrahiert wird. Der epikletische Teil verstärkt die soteriologische Bedeu-

⁶ *Missale Romanum* (2002) 155; *Messbuch* (1988) 38 (Hervorhebungen S.W.).

tung dieses Licht-Aufgangs durch die Deutung als „mysteria lucis“: sie sind es, welche die Glaubenden in der irdischen Weihnacht in sakramentaler, verborgen-naher Gestalt schauen können, um welche sie in unverhüllter Gestalt zur „Verkostung“ im Himmel mit übergroßer Freude bitten. Das Licht wird somit als wirkmächtiges Zeichen der eschatologischen Erlösung Christi verstanden – ein Licht, das schon jetzt im Glauben zu Christus führt, dessen unmittelbare Gemeinschaft aber erst für den Himmel erwartet wird.⁷

Nicht im Begriff des „Sohnes“ (filius) oder des „Kindes“ (puer) oder des „Wortes“ (logos), sondern mit der Metapher des „Lichts“ (lumen/lux) wird also das Neugeborene soteriologisch gedeutet und in das ganze Heilsmysterium Jesu Christi eingeordnet – Christi Geburt als die Ankunft des „aufstrahlenden Lichtes aus der Höhe“ (Lk 1,78), Christus die „Sonne der Gerechtigkeit“ (Mal 3,20), das „Licht der Welt“ (Joh 8,12).

Bezeichnend am Tagesgebet der Christmette, wie auch an dem gesamten Textkorpus der anderen Weihnachtsmessen, ist das Fehlen eines Interesses an den konkreten Begleitumständen der Geburt von Bethlehem.⁸ Maria und Josef, Engel und Hirten, Stall und Krippe kommen gar nicht vor. Dieses Desinteresse an der konkreten Geburtsgeschichte Jesu wird durch den Johannesprolog gesteigert, in dessen Zentrum die Inkarnation, die Fleischwerdung des Wortes Gottes, steht. Die Person des Heilsbringers selbst tritt in den Vordergrund, in der Oration der Christmette mit der Metapher des Lichts umschrieben. Aus dieser theologischen Aussage ergeben sich auch Anfragen an die Feiergestalt der Christmette: Muss sie nicht auch als Lichtfeier analog zur Osternacht begonnen werden, damit sinnlich erlebt werden kann, was die Texte aussagen?⁹

Die Licht-Metapher als christologischer Hoheitstitel in Verbindung mit der Charakterisierung des Geburtsgeschehens als mysterium wird in bemerkenswerter Weise erneut in den Präfationen von Weihnachten aufgegriffen. So heißt es in der ersten Weihnachtspräfation: „Denn Fleisch geworden ist das Wort, und in diesem Geheimnis erstrahlt dem Auge unseres Geistes das neue Licht deiner Herrlichkeit. In der sichtbaren Gestalt des Erlösers lässt du uns den unsichtbaren Gott erkennen, um in uns die Liebe zu entflammen zu dem, was kein Auge geschaut hat.“¹⁰ Die Dialektik des Sehens des Unsichtbaren wird hier zur metaphorisch-ästhetischen Umschreibung des Mysteriums vom neuen Licht, dem fleischgewordenen Wort, das einen nicht gekannten Zugang zum unsichtbaren Gott eröffnet. Gott selbst wird Mensch, damit der Mensch erkennen kann, wer dieser Gott ist. Das Inkarnationsgeschehen erscheint hier als ein Erkenntnisgeschehen. Es geht um die sichtbare, greifbare, fassbare Erfahrbarkeit jenes Gottes, der ein Gott ist, der sich zu erkennen geben will. Die zentralen Begriffe der Präfationen kreisen um die Dialektik von Sichtbarkeit der Erlösergestalt und Unsichtbarkeit des transzendenten Gottes. Der inkarnierte Gott ist kein abstrakter Gott, sondern ein Gott, der sich in Jesus Christus „endgültig zum Exegeten seiner selbst macht“¹¹. Gott mischt sich in den Auslegungsprozess seiner Schöpfung ein. Er wird Mensch, um dem Menschen sichtbar, d. h. sinnlich erlebbar, zu zeigen, wer er selbst und wer Gott ist – endgültig und unüberbietbar. Er

⁷ Zum Gebrauch der Sonnenmetapher in altkirchlichen Weihnachtshomilien vgl. Wallraff (2001) 182–190.

⁸ Vgl. Heinz (1980). Im deutschen Sprachraum ist es neben Baum-, Krippen- und Licht-Brauchtum vor allem das reiche Weihnachtsliedgut, das der ansonsten strengen und nüchternen römischen Liturgie einen warmen, emotionalen und besinnlichen Charakter gibt.

⁹ Vgl. Volgger (1990) 104–107.

¹⁰ *Messbuch* (1988) 365.

¹¹ Striet (2007) 41.

will den Menschen für sich gewinnen. Darin besteht zunächst einmal der innerste Kern des Weihnachtsglaubens: die Offenbarwerdung der Menschenfreundlichkeit Gottes, der das Leben will und das Leben mit den Menschen geteilt hat, durch Leiden hindurch bis in den Tod.

1.2 Die Erneuerung des Menschen durch den „wunderbaren Tausch“ Gottes

In der dritten Weihnachtspräfation und im Gabengebet der Christmette begegnet ein zweites zentrales Motiv, die Metapher vom „wunderbaren Tausch“ (*sacrosanctum commercium*): „Denn einen wunderbaren Tausch hast du vollzogen, dein göttliches Wort wurde ein sterblicher Mensch, und wir sterbliche Menschen empfangen in Christus dein göttliches Leben.“¹² Was ist gemeint?

Das „Tausch“-Motiv kann verstanden werden, wenn es mit einem anderen Text der Weihnachtsliturgie in Verbindung gebracht wird: der Geburtsankündigung des Herrn aus dem *Martyrologium Romanum*.¹³ Das christliche Verständnis von Zeit und Geschichte prägt diese mögliche Ouvertüre der Christmette. Der Text stellt das Geburtsgeschehen in die Geschichte Gottes mit Israel sowie in die politische Weltgeschichte hinein, indem es einerseits chronologisch eine Zeitleiste von Schöpfung, Sintflut und Bundesschluss über Abraham, Mose, David und Daniel entfaltet, andererseits zentrale römische Kalenderdaten in Beziehung zur Geburt Christi setzt.¹⁴ In das kulturelle Gedächtnis Israels wie des Imperium Romanum (stellvertretend für die Menschheit) wird so das Geburtsgeschehen Jesu Christi eingeordnet. Im Gegensatz zum Exsultet der Osternacht findet sich in diesem Gesang kein anamnetisches In-einsetzen von Vergangenheit und Zukunft in der Gegenwart der feiernden Gemeinde. Und doch hebt er durch die konkreten Zeitangaben das kontinuierliche Heilshandeln Gottes in seiner Schöpfung, an seinem Volk Israel und inmitten der politischen Verhältnisse der Gesellschaft hervor. Als roter Faden durchzieht den Gesang die Vorstellung eines von Gott geschlossenen Bundes, der das Verhältnis zu seinem Volk Israel und der Menschheit insgesamt qualifiziert. Welt- und Heilsgeschichte finden schließlich im Paschamysterium Jesu Christi ihre Mitte.

Aus dem Gesang lässt sich ein Geschichtsverständnis ablesen, nach dem die Ankunft Jesu Christi bereits von der Schöpfung her angelegt ist. Jesus Christus ist der ewige Gott und Sohn des ewigen Vaters, der die Welt erschaffen, den Menschen nach seinem Bild geformt und in der Zeit als Partner des Menschen seiner Welt zugehörig bleibt. Christi Geburt erscheint dann als Mitte des kontinuierlichen Schöpfungs- und Offenbarungshandelns Gottes, so dass das Vorangegangene nicht als bloße Vorgeschichte auf das Eigentliche abzuwerten, sondern als Paradigmen für die größte Liebestat Gottes zu bewerten ist. Mit der Erwähnung des sechsten und letzten Weltzeitalters vor der Vollendung der Welt¹⁵ und dem Hinweis auf die Weissa-

¹² *Messbuch* (1988) 369.

¹³ Vgl. *Martyrologium Romanum* (2004) 67–70. Eine deutsche Fassung gibt das Deutsche Liturgische Institut Trier als Textblatt jedes Jahr zum Weihnachtsfest heraus; abgedruckt auch in: Eham (1992) 31f; vgl. daneben die Fassung bei Seuffert (1990) 228–230. Zur Auslegung vgl. Wahle (2011a) 89–98.

¹⁴ Entwicklungsgeschichtlich stellt die heils- und weltgeschichtliche Zusammenschau der Geburtsankündigung ein relativ junges Phänomen dar. Erst im tridentinischen *Martyrologium Romanum* von 1584 finden sich die Anspielungen auf die zentralen Stationen der Heilsgeschichte Israels; vgl. die Zusammenstellung der entsprechenden Einträge zum 25. Dezember in verschiedenen mittelalterlichen Martyrologien durch Beitia (2004) 341–348.

¹⁵ Diese Angabe wurde allerdings in der lateinischen Textfassung des *Martyrologium Romanum* ausgelassen.

gung Daniels, also der Prophetie vom Kommen des Messias und seines gewaltsamen Todes, sowie der Zerstörung und dem Wiederaufbau Jerusalems,¹⁶ wird das Geburtsgeschehen als ein eschatologisches Ereignis qualifiziert.

Christi Ankunft in der Welt wird schließlich als „consecratio mundi“, als Heiligung der Welt, beschrieben. Worin genau diese Heiligung besteht, wird erst am lateinischen Schlussvers, dem Zielpunkt des gesamten Gesanges, sehr subtil ausgesagt, für heutige Hörer beinahe kaum noch vernehmbar: „Nativitatis Domini nostri Iesu Christi secundum carnem.“¹⁷ Die Annahme der fleischlichen Natur des Menschen durch Christus konsekriert die menschliche Natur, heilt die Sterblichkeit des Menschen. Dass die Annahme des Fleisches das Kreuz zur Konsequenz hat, deutet sich im Brauch an, diesen Schlussvers „in tono passionis“ zu singen, während alles andere in einem allgemeinen Lektionston gehalten ist.¹⁸ Nicht allein im Ereignis der Inkarnation als solchem, sondern vor allem in der Natur des Inkarnierten (in der gottmenschlichen Natur Christi) offenbart sich der Gegenstand der Heiligung der Welt.

Die Aussage von der Geburt „secundum carnem“ wird somit zu einer Kurzformel des christlichen Glaubensbekenntnisses, die sich zugleich gegen die arianische Leugnung der Gottheit Jesu wie gegen die doketische Vorstellung richtet, nach der der göttliche Logos nur scheinbar einen menschlichen Leib angenommen hat. Jeder geschulte Hörer assoziiert mit diesem Stichwort auch das österliche Heilsgeschehen, in dem die Leid- und Todesverfallenheit der menschlichen Natur aufgehoben ist.¹⁹ An einer weitergehenden Begründung oder gar theologischen Reflexion über den „Inhalt“ der Erlösung ist der Gesang nicht interessiert. Vom reinen Textbefund her wird zunächst der freie Ratschluss Gottes, sein Wille, die Welt durch die Ankunft seines Sohnes, konkret: durch die Annahme menschlicher Natur, zu „heiligen“, als Begründung für die Inkarnation nahe gelegt. Wo göttliche und menschliche Natur sich aber „unvermischt“ und „ungetrennt“ verbinden, wie es das Konzil von Chalkedon formuliert,²⁰ da geschieht Erlösung des Fleisches – durch das Fleisch Christi. Mit anderen Worten: Die Fleischwerdung Gottes in Jesus von Nazareth heiligt die Verfallenheit der menschlichen Existenz zum Tode. Wenn Jesus von sich sagt: „Wer mein Fleisch isst (...), hat das ewige Leben“ (Joh 6,54), dann ist es die Gabe der Eucharistie, in der sich das inkarnatorische Prinzip der Erlösung fortsetzt. Der Mensch kann angesichts der Offenbarung Gottes nur die Haltung des Staunens und des dankbaren Empfangens einnehmen.

¹⁶ Vgl. Dan 9,24–27; dazu ausführlich Beitia (2004) 344–346.

¹⁷ *Martyrologium Romanum* (2004) 70. Es ist unverständlich, dass diese Zielaussage in der deutschen Fassung des Deutschen Liturgischen Instituts Trier wie des Münchener Kantore durch völlig neu gestaltete Verse ersetzt wird: „Heute feiern wir seine Geburt, das hochheilige Weihnachtsfest. Heute singen wir mit allen, die glauben: Christus ist uns geboren; kommt, wir beten ihn an!“ (Eham [2003] 32.) Die Formulierung „secundum carnem“ ist bereits im ältesten erhaltenen Martyrologium, dem Martyrologium Hieronymianum, aus der Mitte des 5. Jh. belegt.

¹⁸ In der Fassung des „Neuen Werkbuchs zum Gotteslob“ klingt dazu das Lied „O Haupt voll Blut und Wunden an“; vgl. Seuffert (1990) 228.230. Die Entwicklungsgeschichte der Vertonung des Martyrologiumseintrags zum 25. Dezember wäre eine eigene Untersuchung wert und muss hier offen bleiben.

¹⁹ Vgl. entsprechend die Dynamik des Philipperhymnus: „Er war Gott gleich, hielt aber nicht daran fest, wie Gott zu sein, sondern entäußerte sich und wurde wie ein Sklave und den Menschen gleich. Sein Leben war das eines Menschen; er erniedrigte sich und war gehorsam bis zum Tod, bis zum Tod am Kreuz. Darum hat Gott ihn über alle erhöht.“ (Phil 2,6–9a).

²⁰ Vgl. Denzinger/Hünemann 302.

Theologiegeschichte hat sich eine gewisse Leibfeindlichkeit im Christentum festgesetzt, obwohl seit Weihnachten ja gerade durch die Annahme menschlicher Leiblichkeit durch die göttliche Natur der ganze Mensch in seiner Würde geheiligt und seine Todesverfallenheit – von Ostern her verbürgt – überwunden ist. Dieses Paradoxon spiegelt die Wahrheit der Erlösung wider.²¹ Mit der Fleisches-Thematik ist – wenn überhaupt – ganz subtil neben dem expliziten Verweis auf die Sintflut auch die Erlösung des Menschen als Erlösung von den Sünden und deren Folgen in den Gesang eingetragen, ohne aber – wie im Exsultet der Osternacht – von der Notwendigkeit der Sünde Adams, der *felix culpa*, als Voraussetzung für das Werk der Erlösung Christi sprechen zu wollen.²² Der Gesang übersteigt mit dem Schlussvers aber auf jeden Fall ein rein historisches Gedenken der Geburt Jesu, wenn die Heiligung der Welt durch seine „liebevolle Ankunft“ in den Tod und die Auferstehung Jesu Christi hineinführt, dem Paschamysterium eben, das in jeder Feier der Eucharistie sakramental vergegenwärtigt wird.

Wesentlich ist insgesamt der Gedanke, dass in der Inkarnation ein neuer Äon angebrochen ist, den Johannes Pinski treffend „Schlusskapitel der Menschheitsgeschichte“ nennt. „Dessen charakteristisches Moment (ist) darin zu suchen (...), daß die Formen dieser Welt nicht mehr nur Träger des Lebens und des Geistes sind, die im Schöpfungsakt aus dem Nichts geformt wurden, sondern Träger des unerschaffenen göttlichen Lebens.“²³ Diese „Konsekration“ vollzieht sich in der Auseinandersetzung mit dem Bösen. Im Bild gesprochen: Die Ambivalenz von Licht und Dunkel bleibt gewahrt – auch für die Getauften, die unter dem Indikativ Gottes leben sollen, deren Nacht immer schon „erleuchtet“ ist.

Die für das Geburtsgeschehen charakteristische Metapher des „Tauschs“ (*commercium*) findet im österlichen Himmelfahrtsgeschehen seinen Abschluss, indem durch die Erhöhung die weihnachtliche Annahme der menschlichen Natur durch den Gottes Sohn von Gott her besiegelt wird. Der Abstieg in die menschliche Natur findet im Aufstieg zu seinem Vater seine Bestimmung.

1.3 Die Würde des Menschen in der Teilhabe an der *divinitas*

„Lebe nicht unter deiner Würde“²⁴, so ruft Leo der Große in der zweiten Lesung der Lesehora der zur Vigil versammelten Gemeinde vor der Christmette zu und nimmt so das Motiv der weihnachtlichen Erneuerung menschlicher Würde vorweg, wie sie im Kollektengebet der Tagesmesse proklamiert wird. Mit der Metapher der Menschenwürde ist die dritte zentrale Metapher genannt.

²¹ Vgl. Zerfass (2008) 279f.

²² Vgl. *Missale Romanum* (2002) 344f, *Messbuch* (1988) [74].

²³ Pinski (1985) 178.

²⁴ *Lektionar* (1978) 116, vgl. Leo der Große, *Sermo* XXI,2–3 (BKV 54, 78).

Tagesgebet der Messe vom Tage²⁵

Deus, qui <i>humanae substantiae</i> dignitatem et mirabiliter condidisti, et mirabilius refo- masti, da, quaesumus, nobis eius <i>divinitatis</i> esse consortes, qui humanitatis nostrae fieri dignatus est particeps.	Allmächtiger Gott, du hast den Menschen in seiner Würde wunderbar erschaffen und noch wunderba- rer wiederherstellt. Laß uns teilhaben an der Gottheit deines Sohnes, der unsere Menschennatur ange- nommen hat.
---	---

In der „humana substantia“ ist die Menschenwürde begründet, nicht in bestimmten Fertigkeiten, sei es geistiger oder körperlicher Natur. Darin liegt auch die eigentliche Absicht der Schöpfung Gottes. Doch worin liegt der Grund für die Notwendigkeit der weihnachtlichen „Erneuerung“ und österlichen „Erlösung“ der Menschennatur?²⁶ Festgestellt wird „ein in Gott selbst entsprungener freier Entschluß, Teilhaber der Menschennatur und ihrer Würde zu werden“²⁷. Die Erneuerung der Menschennatur besteht in der Annahme der humanitas durch die divinitas, woraus für die Menschheit die eschatologische Erwartung entspringt, auch einst der göttlichen Natur teilhaftig werden zu können. Darum bittet dieses weihnachtliche Festgebet, ohne auf mögliche Widerstände einzugehen, wie es das österliche Pendant mit der Anspielung auf die „Verlockungen der Sünde“ tut.²⁸

Die geistgewirkte Empfängnis Jesu zeigt das neue Menschsein, die Neuheit menschlichen Lebens, die ganz aus Gott kommt und ganz in Beziehung zu Gott steht, von der Wurzel her uneingeschränkt für Gott offen ist. Neues Menschsein kann daher mit einem „Menschsein in der Offenheit zu Gott und zum Nächsten“²⁹ übersetzt werden, dessen Gegenteil in einem selbstbezogenen Lebens besteht. Ziel der Menschwerdung ist nach patristischer Vorstellung die „Vergöttlichung“ des Menschen – eine altkirchliche Kernaussage, der nicht erst in der Moderne widersprochen wird. Statt von „Vergöttlichung“ zu sprechen, gilt es, den Lebensweg Jesu als den Weg des inkarnierten Gottes zu erkennen, auf dem der Mensch zu Gott kommt, indem er die Aufgabe der Menschwerdung zu seinem Lebensprinzip macht. Tauftheologisch gesprochen: Es geht um den Aufgabe des Christ-Seins, ein Leben lang Christ zu werden.

Was Gott angenommen hat, kann somit nicht vollkommen schlecht sein. Weihnachten verlangt, vom Menschen groß zu denken – trotz und gerade aufgrund seiner bleibenden Unzulänglichkeiten; wahrlich eine Zumutung und Vorgabe Gottes. Es muss somit überraschen, dass der Gedanke der Menschenwürde, der nahezu maßlosen Würdigung des Menschen, den christlichen Erlösungsglauben kaum oder gar nicht prägte. Sicherlich hat sein faktisches Verhalten in der Geschichte zur Skepsis angesichts des Gedankens der Menschenwürde beigetragen. Das Inkarnationsgeschehen bleibt angesichts des faktischen Zurückbleibens des Menschen hinter Gottes Vorgabe deshalb ein Stachel im Fleisch, weil es Gottes Antwort auf die Zumutungen der Schöpfung ist und er an der Würde und Schönheit des Lebens festhält.

²⁵ *Missale Romanum* (2002) 160; *Messbuch* (1988) 40 (Hervorhebungen S.W.).

²⁶ Die Oration wird in der Osternachtsliturgie im zweiten Auswahlgebet nach der Schöpfungslesung wieder aufgegriffen: „Allmächtiger Gott, du hast den Menschen (hominem) wunderbar erschaffen und noch wunderbarer erlöst (redemisti). Hilf uns, den Verlockungen der Sünde durch die Kraft des Geistes zu widerstehen, damit wir zu den ewigen Freuden gelangen.“ (*Messbuch* [1988] [87]).

²⁷ Stock (2001) 64.

²⁸ Vgl. Stock (2001) 63f.

²⁹ Schönborn (1993) 67.

Der reiche Schatz der Volksfrömmigkeit hat die Vorstellung von der Würdigung des Menschen allerdings immer sehr sinnlich, zum Teil auch anthropomorph ausgeschmückt. Doch damit hat sie erkannt, dass die Heiligung des Menschen durch Gott kein rein geistiger Prozess ist, sondern ausgehend von der Fleischwerdung des Logos ganz konkret erfolgt.³⁰

1.4 Weihnachten als „principium nostrae redemptionis“

Die bisherigen Überlegungen haben deutlich gemacht, dass Weihnachten vom Ursprung her denselben „Grundvorgang, dasselbe volle Erlösungsgeschehen wie Ostern“³¹ feiert. An Weihnachten rückt dabei stärker die Erlösergestalt, an Ostern das Erlösungswerk in den Vordergrund, ohne dass beide Ebenen voneinander getrennt werden können. Und so sind die Gesänge, Gebete und Lesungen vom Begriffsfeld „Erlösung“ in unterschiedlicher Weise durchsetzt, mal mehr im Hinblick auf Ostern, mal direkt als Erschließung des Inkarnationsmysteriums. Charakteristisch ist das Textkorpus der „Messe am Heiligen Abend“: Das Gabengebet lautet in der deutschen Fassung, die den lateinischen Text um eine anamnetische Gottesprädikation erweitert: „Herr, unser Gott, mit der Menschwerdung deines Sohnes hat unsere Rettung begonnen. Nimm diese Gaben an und mache uns durch diese Opferfeier bereit für das Geheimnis der Heiligen Nacht, in der wir den Ursprung unserer Erlösung (principium nostrae redemptionis) festlich begehen.“³²

Die Inkarnation des Sohnes als Anfang bzw. Ursprung menschlicher Erlösung zu begreifen, erschließt sich unter anderem im Blick auf die Introitusverse und die Leseordnung der vier Weihnachtsmessen. In diesem Textkorpus zeigt sich in besonderer Weise die gegenseitige Verwiesenheit der beiden Pole des Christusmysteriums. In Anlehnung an Jes 9,5 lautet der Introitus der Tagesmesse³³:

<i>Puer natus est nobis, et filius datus est nobis, cuius imperium super humerum eius, et vocabitur nomen eius magni consilii Angelus.</i>	Ein Kind ist uns geboren, ein Sohn ist uns geschenkt. Auf seinen Schultern ruht die Herrschaft.
--	---

Im ersten Halbsatz kann zunächst eine Anspielung auf das kleine Kind in der Krippe vermutet werden, vor allem wenn einige Vertonungen des Introitus in Betracht kommen, die an dieser Stelle eine Hervorhebung durch einen eher außergewöhnlichen Quintsprung vorsehen. Doch eine Anspielung auf das hilflose Kind der Krippe würde eher durch den Begriff „parvulus“ als Ausdruck für das unmündige Kind ausgesagt werden, nicht durch „puer“, so dass trefflicher eine Übersetzung mit dem Begriff „Knecht“ angebracht ist. Nach Rupert Berger verbirgt sich im ersten Wort der alten Hauptmesse von Weihnachten eine Anspielung an den gerechten Knecht, den Gottesknecht.³⁴ Ein österlicher Terminus leitet in das Geheimnis der Weihnacht ein, der für gläubige und kundige Ohren der Alten Kirche noch als solcher

³⁰ Vgl. Wahle (2011b).

³¹ Berger (1963) 6.

³² *Messbuch* (1988) 39 (Hervorhebung S.W.).

³³ *Missale Romanum* (2002) 160 (Hervorhebung S.W.); *Messbuch* (1988) 40.

³⁴ Vgl. Jes 54/55; ein Abschnitt aus Jes 52 folgt in der ersten Lesung der Tagesmesse.

klar vernehmbar war.³⁵ Gehorsam, Leid, Rettung – all das schwingt hier mit. Und so endet der Introitus in der starken Herrschaftsansage, die fern jeder Krippenromantik ist: Mit dem Begriff imperium ist die Kaisermacht ausgesagt.

In ähnliche Richtung geht auch der Introitus der Missa in nocte, der den bedeutungsschweren Vers Ps 2,7 zitiert:

Introitus der Messe in der Nacht³⁶

Dominus dixit ad me: Filius meus es tu, <i>ego hodie genui te.</i>	Der Herr sprach zu mir: Mein Sohn bist du, <i>heute habe ich dich gezeugt.</i>
--	--

In der christlichen Theologiegeschichte wird dieser Vers im Allgemeinen auf die vorzeitliche Geburt des Logos beim Vater bezogen, von dem im großen Glaubensbekenntnis, dem Nizäno-Konstantinopolitanum, in Rezeption von Psalm 2 bekannt wird: „Deum de Deo, lumen de lumine, Deum verum de Deo vero, genitum, non factum, consubstantialem Patri.“³⁷ Die Verwendung in der Weihnachtsmesse ist daher im übertragenen Sinne als Hinweis auf die zweite Geburt in Raum und Zeit zu verstehen, das hier gemeinte „heute“ schiebt somit eine dreifache Zeitstruktur ineinander: die erste „Geburt“ des Sohnes vor allen Zeiten, die zweite Geburt in der Zeit und die dritte Geburt im Heute der Gemeinde. Die metaphorische Bedeutung der Redewendung gilt es zu beachten. Sie kann darauf hinweisen, dass an Weihnachten zwar primär der „zweiten Geburt“ durch die Jungfrau Maria gedacht wird, dass aber immer auch die vorzeitliche Existenz des Sohnes beim Vater mit zum Festgeheimnis von Weihnachten dazugehört.³⁸

Der zentrale Ansatzpunkt für die christliche Theologie und Liturgie ist die Deutung der Geburt mit Hilfe der alttestamentlichen Sohn-Gottes-Theologie. Aus den neutestamentlichen Schriften geht die Erkenntnis einer exklusiven Sohn-Vater-Beziehung in Jesus Christus hervor, die sich in seiner Botschaft und vor allem im Paschamysterium zeigt. Das heißt: Durch die Ereignisse um Tod, Auferstehung und Erhöhung Jesu Christi wird die einzigartige Sohnschaft Jesu erkannt, so dass das neutestamentliche Christusbekenntnis seine Grundlage aus den Osterwiderfahrnissen in Verbindung mit Jesu Botschaft und seinem Leiden und Sterben erfährt.³⁹

³⁵ Vgl. Berger (1963) 11.

³⁶ *Missale Romanum* (2002) 155 (Hervorhebung S.W.); *Messbuch* (1988) 38.

³⁷ *Denzinger / Hünermann* 150.

³⁸ Vgl. Wohlmuth (1992) 187.

³⁹ Vgl. Hopping (2010) 75. Rupert Berger will in dem weihnachtlichen Introitus auch eine österliche Anspielung entdecken, die sich aus der Rede des Paulus in der Synagoge zu Antiochien in Pisidien ergibt: „So verkünden wir euch das Evangelium: Gott hat die Verheißung, die an die Väter ergangen ist, an uns, ihren Kindern, erfüllt, indem er Jesus auferweckt hat, wie es schon im zweiten Psalm heißt: Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt.“ (Apg 13,33) Die Rezeption der Aussage von der Zeugung des Sohnes nach Psalm 2 wird hier auf das Auferstehungsgeschehen vorgenommen. Durch die Auferstehung wird Jesus zum Leben in der Herrlichkeit Gottes geboren. Es muss offen bleiben, inwieweit das Bewusstsein für eine österliche Implikation dieses Introitusverses in Rezeption von Psalm 2 bei den Kirchenvätern wie auch in den Gemeinden vorhanden war, die Quellen geben eine uneinheitliche Auskunft. So wendet Balthasar Fischer ein, dass aufgrund des unklaren Befundes der „Gebrauch von Ps 2,7 in der Mitternachtsmesse von Weihnachten (...) nichts darüber aus(sagt), ob der Verfasser des Formulars einen Zusammenhang zwischen Weihnachten und Ostern gesehen hat“ (Fischer [1965] 132f).

Aus heutiger Sicht ergibt sich ein Brückenschlag vom Introitus der Nachtmesse zur zweiten Lesung der Tagesmesse, dem Anfang des Hebräerbriefes. Die dort beschriebene Kurzvita des Sohnes Gottes wird unter anderem mit demselben Psalmvers biblisch begründet und stellt so den Topos von der „Zeugung bzw. Geburt des Sohnes“ in den Horizont des gesamten Christumysteriums, das in der Erhöhung zur Rechten Gottes seinen Zielpunkt hat.⁴⁰

Durch die Positionierung von Ps 2,7 als Überschrift über die Christmette wird angezeigt: Derjenige, dessen Geburt ihr feiert, ist der Sohn Gottes, der die Macht des Todes durchbrochen hat, der also zum ewigen Leben geboren wurde, der zum Vater auferstanden ist und der als auferstandener Gekreuzigter zu seiner Gemeinde heute kommt: inmitten der Gemeinde und besonders in Wort und Sakrament. Mit anderen Worten: An Weihnachten begegnet die im Glauben versammelte Gemeinde keinem anderen Christus als an Ostern oder in jeder anderen Eucharistiefeier. Wenn Eucharistie gefeiert wird, dann geschieht Begegnung mit dem zum Vater erhöhten Christus, der einst an einem konkreten Ort, zu einer konkreten Zeit, in einem konkreten Land als Mensch geboren wurde und gelebt hat, der Leiden musste und am Kreuze starb, der auferstand von den Toten, der in seiner verklärten Leiblichkeit in den Himmel aufgenommen wurde und als Unterpfand den Heiligen Geist gesandt hat.⁴¹

Der Introitus der Weihnachtsmesse am Morgen setzt durch die Zitation von Jes 9,1.5 dagegen die fast schon politische, herrschaftliche Überschrift:

Introitus der Messe am Morgen⁴²

Lux fulgebit hodie super nos, quia natus est nobis Dominus; et vocabitur admirabilis Deus, <i>Princeps pacis</i> , Pater futuri saeculi: cuius regni non erit finis.	Ein Licht strahlt heute über uns auf, denn geboren ist uns der Herr. Und man nennt ihn: Starker Gott, <i>Friedensfürst</i> , Vater der kommenden Welt. Seine Herrschaft wird kein Ende haben.
---	---

In diesem Friedensfürsten tritt kein billiges Geschenk an die Menschen in Erscheinung, sondern die Gabe Gottes, die sich selbst hingegeben hat. Nach Josef Wohlmuth deutet sich durch die Zitation der Jesaja-Verse eine „politische Poesie von höchster theologischer Bedeutung“⁴³ an. Wörtlich sieht Wohlmuth mit diesem Introitus eine Parallele zur österlichen Befreiungstheologie: „Wie in der Osternacht die Befreiung aus Ägypten gefeiert wird, so jetzt die Befreiung aus der Sklaverei durch die Geburt eines Kindes, das als ‚Friedensfürst‘ bezeichnet wird.“⁴⁴ Es ist der „wahre Friede“, der in der heiligen Nacht auf die Erde herabgestiegen ist – so auch der alternative Introitus der Christmette:

⁴⁰ Vgl. Hebr 1,1–5.

⁴¹ Psalm 2 ist auch derjenige Psalm, der als erster Psalm in der Lesehore von Weihnachten mit einer dem Introitus der Messe identischen Antiphon gebetet wird; vgl. *Stundenbuch* (1978) 185.

⁴² *Missale Romanum* (2002) 158 (Hervorhebung S.W.); *Messbuch* (1988) 39.

⁴³ Wohlmuth (1992) 189.

⁴⁴ Wohlmuth (1992) 189.

Introitus der Messe in der Nacht (alternativ)⁴⁵

Gaudeamus omnes in Domino, quia <i>Salvator</i> noster natus est in mundo. Hodie nobis de caelo pax vera descendit.	Freut euch im Herrn, heute ist uns der Heiland geboren. Heute ist der wahre Friede vom Himmel herabgestiegen.
---	--

Als Heiland, salvator, wird Christus, der Messias (Gesalbter), der kyrios (Herr), der soter (Retter), bezeichnet, der in die Feier der heutigen Weihnacht „herabgestiegen“ ist. Alle diese christologischen Hoheitstitel sind erst aus der Erfahrung von Tod und Auferstehung gewonnen und in die Heilige Schrift und die Liturgie von Ostern und Weihnachten eingetragen worden. Die Gemeinde erkennt im Kind die Heilandsgestalt Christi, wie sie an Ostern vollends offenbar wird.

In dieser Hinsicht ist auch die Leseordnung der drei zentralen Weihnachtsmessen gestaltet.⁴⁶

Lesungen der Weihnachtsmessen

	1. Lesung	2. Lesung	Evangelium
<i>Am Heiligen Abend</i>	Jes 62,1–5	Apg 13,16–17.22–25	Mt 1,1–25 (oder 1,18–25)
<i>In der Heiligen Nacht</i>	Jes 9,1–6	Tit 2,11–14	Lk 2,1–14
<i>Am Morgen</i>	Jes 62,11–12	Tit 3,4–7	Lk 2,15–20
<i>Am Tag</i>	Jes 52,7–10	Hebr 1,1–6	Joh 1,1–18 (oder 1,1–5.9–14)

Besonders die Lesungen aus Jesaja und Titus tragen den österlichen Gehalt in die Wortliturgie an Weihnachten hinein. Der „wunderbare Ratgeber, starke Gott, Vater in Ewigkeit, Fürst des Friedens“ (Jes 9,5) ist der „Retter Christus Jesus“ (Tit 2,13; vgl. 3,6). Die Titus-Lesung der Nacht bedenkt auch die eschatologische Erwartung der „selige(n) Erfüllung unserer Hoffnung“ (Tit 2,13), die von der Ankunft der „Gnade Gottes“ (Tit 2,11; 3,7) eröffnet wurde⁴⁷. Die Lesungen kreisen insgesamt um die Motive von Rettung und Erlösung des Menschen aus der

⁴⁵ *Missale Romanum* (2002) 155 (Hervorhebung S.W.); *Messbuch* (1988) 38.

⁴⁶ Vgl. dazu Nübold (1986) 186; vgl. ebd., 245–248.294f.344f. Vgl. zur geschichtlichen Einordnung der Perikopen auch Franz (2002) 79f. Die in der letzten Liturgiereform erneuerte Perikopenordnung der weihnachtlichen Lesungen aus Jesaja, dem Titus- und Hebräerbrief sowie der Evangelien nach Matthäus, Lukas und Johannes knüpft an die ursprüngliche römische Praxis an. Für die Lesungen bieten die Würzburger Epistelliste (6. Jh.) sowie das Capitulare Evangeliorum des Typus P (645) den ältesten Befund, der mit der jetzigen Ordnung bis auf wenige Verse identisch ist. Die Dreizahl der Lesungen hat sich zwar in einigen Diözesanliturgien bis ins 18. Jahrhundert erhalten (so etwa in der Kölnischen Liturgie), doch das Sacramentarium Gregorianum Hadrianum zeigt für den Papstgottesdienst bereits die Reduzierung auf die neutestamentlichen Texte, so auch das Missale Tridentinum 1570.

⁴⁷ In dieses theologische Gefüge lassen sich auch die Antwortgesänge einfügen. So entsprechen den messianischen Jesaja-Lesungen in der Nacht, am Morgen und am Tag die Königspsalmen 96, 97 und 98. In der Abendmesse von Weihnachten korrespondiert der eschatologische Ps 72 mit der ebenfalls eschatologisch gefärbten Lesung Jes 62,1–5; vgl. Nübold (1986) 326.

Macht des Bösen, der Sünden und der menschlichen Schuld,⁴⁸ verbunden mit der übergroßen Freude über diese göttliche Tat und die Ankunft des Freudenboten (so die Jesaja-Lesungen in der Nacht und am Tage). Insofern endet die Titus-Lesung der Heiligen Nacht mit einem klaren österlichen Ausblick: „Er hat sich für uns hingegeben, um uns von aller Schuld zu erlösen und sich ein reines Volk zu schaffen, das ihm als sein besonderes Eigentum gehört und voll Eifer danach strebt, das Gute zu tun“ (Tit 2,14).

Schließlich ist es der theologisch höchst dichte und unnachahmliche Johannesprolog, der die Fleischwerdung des Logos als Erlösungsgeschehen lobpreist. In dem Moment also, in dem das Wort Fleisch geworden ist, „haben wir seine Herrlichkeit gesehen, die Herrlichkeit des einzigen Sohnes vom Vater, von Gnade und Wahrheit“ (Joh 1,14).

1.5 Fazit

Die hier ausgewählten Texte führen eindrücklich vor Augen, dass die liturgische Feier von Weihnachten über ein reines Gedächtnis des Geburtsgeschehens hinausgeht. An Weihnachten feiert die Kirche das eschatologische Heilshandeln Gottes, die unüberbietbare Selbstoffenbarung Gottes, die Wiederherstellung der Würde des Menschen, die Erniedrigung und Erhöhung des Herrn – und somit schließlich Anfang und Ursprung der Erlösung von Mensch und Welt. Doch unabhängig von Ostern sind diese Glaubensüberlieferungen nicht ausgesagt; vielmehr sind beide Feste durch das gemeinsame Grundmotiv der Erhöhung Christi verbunden. Mit Rupert Berger kann man sagen, dass Ostern mehr das Geschehen des Erhöht-Werdens, des Auferstehens und Aufsteigens feiert, während Weihnachten das Ergebnis, den Zustand feiert, also das Erhöht-Sein Christi.⁴⁹ An beiden Festen begegnet der erhöhte Christus seiner gläubigen Gemeinde. Berger unterscheidet eine weihnachtliche von einer österlichen Christologie, wenn er die weihnachtliche als eine statische Christologie bezeichnet, die auf Christus als den von Ewigkeit her gleichwesentlichen Gottessohn schaut, während österlicher Christologie eine heilsgeschichtliche Dynamik innewohnt und die Ereignisse von Tod und Auferstehung betrachtet. Gleichwohl bildet die Inkarnationsbewegung Gottes wie auch das österliche Mysterium gleichermaßen ein höchst dynamisches Geschehen. Der Unterschied zwischen Inkarnation und Kreuz / Auferstehung liegt in der jeweiligen „Perspektive“, wie die Erlösung des Menschen greifbar wird. An Ostern erscheint sie in der Befreiung von der „glücklichen Schuld“ und „notwendigen Sünde des Adams“⁵⁰, die zum Tode geführt haben und aus dessen Unheilsmacht der Auferstandene befreit. Weihnachten bestimmt Erlösung vielmehr in der Erneuerung der Menschennatur durch den „wunderbaren Tausch“, durch die Vereinigung von göttlicher und menschlicher Natur in Jesus Christus, wodurch eine unmittelbare Nähe von Gott und Mensch, Himmel und Erde entsteht und die Neuschöpfung der Welt begründet ist.⁵¹

Ein weihnachtlicher Erlösungsglaube will keineswegs die Sünde oder den Hang des Menschen zum Bösen leugnen, gerade wenn Sünde als „schuldhafte Störung der Gottesbeziehung“⁵² verstanden wird. Insofern sündigt erst der, der den Glauben an den geschichtlich konkret

⁴⁸ Vgl. z. B. Jes 52,9; 62,11f; Apg 13,23; Tit 2,13; 3,6.

⁴⁹ Vgl. Berger (1963) 18.

⁵⁰ So im Exsultet der Osternacht, vgl. *Messbuch* (1988) [74].

⁵¹ Vgl. Berger (1963) 18.

⁵² Striet (2007) 64.

gewordenen Gott kennt, ja auch zumindest anfänglich teilt und dennoch nur aus sich selbst heraus handelt. Der Mensch gewordene Gott muss dem Menschen gar die Freiheit zur Anerkennung seines Gottseins lassen. Für den Weihnachten feiernden Menschen ergibt sich aus diesen Überlegungen die Konsequenz, weihnachtlich zu handeln, es Jesus gleich zu tun und sich für den Menschen und ein menschenwürdiges Leben zu entscheiden und die Welt nach Christi Antlitz zu gestalten. Diese Aufgabe darf aber nicht als Last verstanden werden. Weihnachten berechtigt vielmehr zur Freude am Dasein, zur Annahme des Lebens als Geschenk Gottes, zum Lob der ganzen Schöpfung.

2 Die „private“ Hermeneutik von Weihnachten:

Skepsis und Sehnsucht der Menschen nach einem gelingenden Leben

Vier persönlich gehaltene Zeugnisse mit Einstellungen, Erfahrungen und Erwartungen an und mit Weihnachten sollen einen – wenn auch fragmentarischen – Überblick über die „private“ Hermeneutik des Festes geben.

2.1 Von der Konvention Weihnachten zu feiern

In der 2010er Heiligabend-Ausgabe der Frankfurter Allgemeinen Zeitung erschien ein ungewöhnlicher und aufschlussreicher Essay des jungen Schriftstellers Andreas Maier. Der Titel des Aufsatzes lässt bereits aufhorchen: „Warum mir der Heilige Abend zu heilig ist, um ihn in Gesellschaft zu verbringen“.⁵³ Maier schildert darin sein eigenes Weihnachtsritual, genauer gesagt: den Ablauf des Heiligabends. In seiner hessischen Heimat ist es üblich, sich am Morgen des 24. Dezembers in der Stammwirtschaft einzufinden. Manche der älteren und gebrechlichen Gäste, so schildert er, kommen nur noch an Weihnachten in „ihre“ Kneipe. Der Kneipenbesuch wird als eine Art „Abschiedfest“ vor der häuslichen Familienfeier zelebriert. Um zwei Uhr verlassen die Gäste schließlich durch den Hinterausgang das Lokal, mit einem liebevoll verpackten Geschenk der Wirtin. Andreas Maier kehrt allerdings nicht zu seiner Familie zurück. Er fährt nach Hause und bleibt für den Rest des Tages allein – eine völlig untypische Haltung, die für die restlichen Kneipenbesucher unerklärlich bleibt, für Maier aber seine Art und Weise, Weihnachten zu feiern. Er ist sich dieser Tatsache wohl bewusst. Er weiß wie jeder andere vernünftige Mensch hierzulande, dass „die Stunden des 24., sagen wir von 16 bis 20 Uhr, ... die prekärsten im ganzen Jahr [sind], Schönheit und Traurigkeit liegen so eng beisammen wie nirgends sonst“. Das öffentliche Leben kommt kollektiv zum Stillstand – einmal im Jahr für knapp vier Stunden. In diese vier Stunden werden Erwartungen und Gefühle hineingelegt, die letztlich den Menschen nur überfordern können, so dass ein schöner und feierlicher Heiligabend zu einem wahren Kunststück wird und den religiösen Aspekt des Festes überschatten muss. Und doch hat für Andreas Maier die „Konvention“, Weihnachten feiern zu müssen, etwas Positives. Die Konvention zwingt die Menschen, für ein paar Stunden nichts zu tun, nichts zu machen, still zu werden, einfach nur dazusitzen – in aller Regel zuhause, mit der Familie. Nicht aus eigenem Antrieb oder Wollen, sondern getrieben von der Konvention der Gesellschaft zwingen sich die Menschen das zu überwinden, worin nach

⁵³ Maier (2010). Alle Zitate in diesem Abschnitt entstammen diesem Aufsatz.

Pascal das Unglück der Menschheit liegt: „... dass sie nicht ruhig in ihrem Zimmer zu bleiben vermögen.“

Und was bedeutet für Maier nun Weihnachten? „Der liebe Gott hatte, ohne dass sie [die Menschen] es merkten (weil sie ja aufeinanderhockten), für einen Augenblick die gesamte Öffentlichkeit beseitigt und den Menschen, da er ihren Willen ganz an Weihnachten band, jeden anderen Willen genommen, wenn auch nur für wenige Stunden. Es war das große Durchatmen. Das Fest des Erlösers. Das Fest der eingedämmten und für kurze Zeit sicher und willenlos zu Hause verwahrten Menschheit.“

Man mag den einen oder anderen Aspekt der Analyse Maiers weder zustimmen noch seine weihnachtliche Festpraxis teilen wollen. Und doch hat er insgesamt eine treffende und höchst sensible Beschreibung vorgelegt, die die nicht-religiös motivierte Feier des Heiligabends durch viele Menschen als ein Handeln aus Konvention entlarvt, das aber unbewusst doch das Glück der Menschheit für ein paar Stunden freizulegen vermag. Maiers persönliches Weihnachten liegt in der Erfahrung eines großen Schweigens, einer vollkommenen Stille, einer Seelenruhe, „wie ich sie sonst unter den Menschen seit meiner frühesten Kindheit und dem gescheiterten Versuch, den Kindergarten zu besuchen, nicht kannte“. In dieser Stille kommt er zur Ruhe, zu sich selbst, wird Mensch – so könnte man auf dem Hintergrund des Geburtsfestes Christi fast sagen. Wird der kollektive Stillstand und die Lautlosigkeit des Heiligabends für ihn zur „religiösen“ Erfahrung? Liegt hier nicht eine offensichtliche Nähe zu einem prophetischen Wort aus dem Buch der Weisheit vor, das in der Liturgie der Weihnachtszeit erklingt: „Als tiefes Schweigen das All umfing und die Nacht bis zur Mitte gelangt war, da sprang dein allmächtiges Wort vom Himmel, vom königlichen Thron herab als harter Krieger mitten in das dem Verderben geweihte Land“ (Weish 18,14).

In dem Weihnachtssessay von Andreas Maier taucht am Schluss der „liebe Gott“ noch auf, ja sogar das bedeutungsschwere Wort vom „Fest des Erlösers“. Dennoch muss an dieser Stelle offen bleiben, ob Maiers so unreligiöse oder besser gesagt, unliturgische Art und Weise, den Heiligabend zu feiern, doch ein ungeahnter Ausdruck christlichen Glaubens ist.

2.2 Der Heiligabend als Familienritual zwischen Tradition und Kreativität

Andreas Maiers Weihnachten ist sehr untypisch, legt es doch den im Bürgertum des 19. Jahrhunderts gereiften Charakter des im heimischen Wohnzimmers gefeierten Familienfestes ab.⁵⁴ Nur ein Zweig und eine Kerze bleiben ihm vom weit ausgebildeten Brauchtum übrig – nicht viel, aber auch nicht nichts. Weihnachtsbaum, Essen und Geschenke sind die drei hierzulande zentralen Parameter des weihnachtlichen Familienrituals. Einer Schweizer Studie zufolge bewegt sich das Heiligabendritual zwischen Tradition und Kreativität und „beinhaltet immer – mindestens implizit – eine klare religiöse Dimension“⁵⁵. Allerdings spiegelt sich in der postmodernen Weihnachtspraxis eine diffuse, unbestimmte Religiosität wider, die von den Beteiligten selbst nicht als Religiosität, schon gar nicht als Ausdruck christlichen Glaubens bezeichnet wird. Entgegen vieler Klischeevorstellungen bleibt Weihnachten im Selbstverständnis der befragten Personen aber ein lebendiges und sinnvolles Ritual, das nicht vor dem kurzfristigen Aus steht, sondern einen festen Platz im Leben hat, sich stets ein wenig erneuert, so wie sich das Leben verändert. Weihnachten erscheint als „existenzielles ‚Deu-

⁵⁴ Vgl. Morgenroth (2003) 31–42.

⁵⁵ Baumann (2008) 25.

tungslabor' der persönlichen und familiären erzählten Geschichte"⁵⁶. Im Blick auf die Geburt des Kindes macht es die Gegebenheit des Lebens bewusst. Es sind die alten „Grundfragen menschlichen Lebens wie Tod – Geburt, Vergangenheit – Zukunft, Hoffnung – Verzweiflung, Harmonie – Konflikt, Kontinuität – Veränderung und Stabilität – Bruch"⁵⁷, die die Bedeutung des familiären Weihnachtsrituals – meist eher unbewusst, aber auch reflektiert – prägen. Das Jahr erscheint wie in einem Brennglas konzentriert. War es ein gutes Jahr, freuen sich die Menschen noch einmal gemeinsam am Glück miteinander; war es ein schlechtes, kommen leidvolle Erfahrungen unwillkürlich wieder hoch.

Die ausgewerteten Erfahrungsberichte der Studie zeigen, wie sehr Ereignisse wie die Geburt eines Kindes, die Trennung vom Partner, der Tod eines lieben Menschen an Weihnachten noch einmal bewusst werden, wie sehr man sich des Glücks des Zusammenlebens oder der Einsamkeit des eigenen Lebens bewusst wird, wie sehr doch die „Sehnsucht nach Familie größer ist, als das traditionelle Jammern über die scheinbar aufgesetzte Familienidylle vermuten lässt.“⁵⁸

Nach Maurice Baumann zeigt sich in den Schilderungen des persönlichen Weihnachtserlebens eine „nebelhafte und verschwommene Grösse (sic!), die sich überhaupt nicht konzeptionell, sondern eher affektiv und emotional entwickelt“⁵⁹. Sie bildet sich weniger aus individueller Erfahrung als aus der Zugehörigkeit zu einer Gruppe. Sie vertritt keine Botschaft, sondern ein Gemeinschaftsgefühl, eine Stimmung. Selbst wenn dezidiert christliche Symbole und Bräuche weitertradiert werden – wie etwa der Weihnachtsbaum, grüne Zweige und Kerzen oder die Krippe –, erscheinen sie als kulturelle Objekte einer diffusen, unbestimmten Religiosität. Die Selbstbeschreibung einer leider nicht näher genannten Person⁶⁰ sei exemplarisch genannt:

„Ja, die Religiosität ist, glaube ich, in dem Besinnlichen, sage ich, drinnen vom Ganzen. Dass man ruhig ist. (...) Dass es keine Party ist oder so, man erträgt es effektiv nicht. Man kleidet die Kinder sauber, gut und schön an, das ist auch wieder etwas, das man selber mitbekommen hat, und man erzählt schon vom Christkind und so. Man erzählt nicht die ganze Geschichte, man liest nicht irgendetwas aus der Bibel, aber ich denke, es hat klar eine gewisse Spiritualität. Es sind natürlich auch die Kerzen, alles trägt das natürlich. (...) Aber ich denke, die Besinnlichkeit, und dass es mit dem lieben Gott zu tun hat, das weiss (sic!) jeder. Und das nehmen (...) sich die Kinder auch heraus.“⁶¹

Es ist bezeichnend, wie wesentlich hier die Besinnlichkeit, erzeugt durch Kerzen und Weihnachtsschmuck (vor allem der hier nicht erwähnte Weihnachtsbaum), genannt und zugleich ein Stück weit relativiert wird, aber doch nicht so weit, dass man darauf verzichten könnte.⁶²

⁵⁶ Baumann (2008) 43.

⁵⁷ Baumann (2008) 43.

⁵⁸ Morgenroth (2003) 76.

⁵⁹ Baumann (2008) 55.

⁶⁰ Leider dokumentiert der Band von Baumann/Hauri nicht die empirischen Erhebungen, sondern nur deren Auswertung.

⁶¹ Baumann (2008) 55.

⁶² In der Liturgie ist es allerdings genau umgekehrt: Eine Christmette ohne Baum, Lichterglanz und Krippe ist liturgierechtlich durchaus möglich. Während die Osterkerze in der Feier der Osternacht zu einem unverzichtbaren liturgischen Zeichen bereits in der Spätantike herangereift ist, bleibt der Jahrhunderte später aufgekommene Weihnachtsbaum eine Requisite, die zur Förderung der Frömmigkeit zwar empfohlen wird, aber nicht als ein Wesensbestandteil der Weihnachtsliturgie zählt. Aus der Perspektive der Gläubigen wird allerdings dem Lichtritual in der Osternacht wie in der

Die häusliche bzw. familiäre Feier von Weihnachten zeichnet sich somit durch unbestimmte Religiosität aus, durch eine gewisse Distanz zur religiösen Deutung der bekannten Symbole, durch allgemeine Entkirchlichung, durch emotionale Dominanz, originale Kreation, lokale Gegenwartsbezogenheit und soziale Effizienz.⁶³ Fraglos bleibt die Mitfeier der Weihnachtsgottesdienste von diesen Einstellungen nicht unberührt. Vielmehr prägen sie zu einem sehr wesentlichen Teil auch das Erleben der Weihnachtsgottesdienste, so dass ein eher sekundärer Ritus, ein bestimmtes ästhetisches Element, oder äußere Faktoren in den Vordergrund rücken können.

2.3 Weihnachten als Fest der Sinne

Zur Erschließung des „erlebten“ Weihnachtsfestes ist ein jüngst vorgelegter Band mit 100 Geschichten zu „meinem Weihnachten“ aufschlussreich, aufgeschrieben von Menschen aus dem Münsterland und Westfalen, bezogen auf die letzten 100 Jahre. Christiane Cantauw, Geschäftsführerin der Volkskundlichen Kommission für Westfalen, und Johannes Loy, Feuilleton-Chef der Westfälischen Nachrichten/Zeitungsguppe Münsterland, hatten dazu aufgerufen, persönliche Weihnachtserlebnisse aufzuschreiben. Wenn man sich die wiederum eher zufällig zusammengetragenen Berichte – meist Kindheitserinnerungen – aus liturgiewissenschaftlicher Perspektive durchliest, so mag es erstaunen, dass der Weihnachtsgottesdienst zwar mehr oder weniger fraglos als zu Weihnachten zugehörig empfunden und bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts auch eindeutig als Höhepunkt erfahren wird, dass aber die Liturgie als solche eher am Rande die Erinnerungen geprägt hat.⁶⁴ Oft war der Weg zur Kirche in finsterner Nacht, bei Schnee und Kälte eindrucksvoller, weil einzigartiger als die Feier der damals drei aufeinander folgenden Messen. In Erinnerung bleiben Stimmungen und Gefühle, Atmosphäre und sinnliche Eindrücke, die das Erlebnis so besonders werden lassen: der Weg zur Kirche durch die Nacht, der Klang der Orgel, stimmungsvolle Lieder, der reich geschmückte Kirchenraum. Auch wenn es in dem Erinnerungsbuch einige Einträge gibt, die ein wenig mehr den liturgischen Ablauf beschreiben, kommen die verschiedenen Berichte darin überein, Weihnachten als sinnliches Erlebnis zu beschreiben, in das auch die Liturgie eingetragen ist. Die Volkskundlerin Christiane Cantauw fasst die Erinnerungen zu Weihnachten als „Fest der Sinne“ in drei ausgewählten, aber doch zentralen Aspekten zusammen: dem Sehen des Weihnachtsbaums als des zentralen Symbols für das deutsche Weihnachtsfest, dem Hören der Weihnachtslieder und dem Riechen/Schmecken vom Plätzchen bis zum Festschmaus.⁶⁵

Weihnacht eine durchaus vergleichbare Bedeutung für die Ahnung eines neuen Lebens in Christus zugemessen, wenn nicht sogar dem Weihnachtsbaum mehr als der Osterkerze; vgl. Wahle (2011b), insb. 28–30.

⁶³ Vgl. Baumann (2008) 61–63.

⁶⁴ Spätestens seit dem II. Weltkrieg ist eine „deutliche Profanierung des Festes zu beobachten. Im Zentrum des Weihnachtsfestes stand nun zunehmend die häusliche Feier, der Besuch der Gottesdienste rückte an den Rand der Wahrnehmung.“ (Cantauw/Loy [2009] 283).

⁶⁵ Vgl. Cantauw/Loy (2009) 270–284.

2.4 Als Nichtchrist Weihnachten feiern

Bei allen bislang einbezogenen persönlichen Zeugnissen tritt ein wesentlicher Unterschied zur offiziellen Bedeutung der Weihnachtsliturgie zutage: Der dominierende Sinngehalt der Messfeiern, die Verkündigung der Fleischwerdung des Logos, das Skandalon, dass Gottes Wort Mensch geworden ist und damit den Menschen erneuert und durch seinen Tod und seine Auferstehung vom Tod befreit hat, dieses Dogma spielt explizit in der privaten (und öffentlichen) Bedeutung von Weihnachten eine sehr untergeordnete Rolle. Dieser Befund trifft auch auf eine 1974 erschienene Anthologie mit dem Titel „Was fällt ihnen zu Weihnachten ein?“ zu.⁶⁶ 48 deutsche Autoren wurden gebeten, sich zu dieser Frage schriftlich zu äußern. Der vielleicht interessanteste Eintrag stammt von dem bekennenden Atheisten Gerhard Szczesny († 2002). Er geht auf einen Weihnachtsaufsatz in der Wochenzeitung „Die Zeit“ vom 25. Dezember 1958 zurück. Auch Szczesny feierte immer mit seiner Familie Weihnachten mit allem, was traditionell in unserer Kultur dazu gehört: mit Weihnachtsbaum, Weihnachtsliedern, Weihnachtsgeschichte, Geschenke, Essen und Kirchengang der Kinder. In der Übernahme gesellschaftlicher Konventionen sah er überhaupt kein Problem, vielmehr tragen sie urmenschliche Bedürfnisse, Sehnsüchte, Ahnungen und Hoffnungen inne. Doch was er nicht annehmen konnte und auch nicht annehmen musste, ist das Dogma von der Gottessohnschaft Jesu. Wörtlich schrieb er:

„Wenn dieser Glaube wirklich die unabdingbare Voraussetzung des Weihnachtsverständnisses wäre, würde das Fest der Geburt Christi nicht das Weihnachtsfest, sondern ein kirchlicher Feiertag unter anderen kirchlichen Feiertagen sein. Es wäre nicht das Fest des Friedens und der Versöhnung, sondern der Kundgebung der ‚Gläubigen‘ gegen die ‚Ungläubigen‘. Die Weihnachtszeit hat ihren universalen Zauber nur entfalten können, weil es den Theologen nicht gelungen ist, daraus eine Prinzipienfrage zu machen. Ich weiß und ich begreife, daß dies für den rechtgläubigen Christen ein Ärgernis ist. Aber ich möchte meinerseits mit der Frage schließen: Was wäre gewonnen, wenn Leben und Zeugnis des Mannes aus Nazareth der Verehrung, dem Verständnis und der Zuneigung der Nichtchristen für immer entzogen werden könnten? Es wäre nicht nur nichts gewonnen, sondern viel verloren.“⁶⁷

In Jesus einen großen Propheten, klugen Menschen oder bedeutenden Humanisten zu erkennen, nicht aber Gottes Sohn, das Fleisch gewordene Wort, bildet nicht nur unter Atheisten eine weit verbreitete Meinung, mit der nicht wenige Menschen an den Weihnachtsgottesdiensten der Kirche teilnehmen und diese „mitfeiern“.

2.5 Fazit

Was sollen Kirche und Theologie tun? Die weihnachtliche Botschaft von der Würde des Menschen, vom Leben in Fülle, von der Erneuerung der Welt von der Person ablösen, die nach christlichem Glauben diese Botschaft des Friedens und der Versöhnung nicht nur als Prophet oder besonders weiser Mann verkündigt und gelebt hat, sondern die mit dieser Botschaft identisch ist? Eine solche Reaktion widerspricht den biblischen und apostolischen Grundfesten des christlichen Glaubens. Bei aller Divergenz zwischen offizieller und privater Hermeneutik von Weihnachten sollten die Schnittmengen aber dennoch nicht übersehen werden. Die Ahnung sinnvollen Lebens, die Sehnsucht nach Geborgenheit, das Staunen über die Welt,

⁶⁶ Vgl. Nitschke (1978).

⁶⁷ Szczesny (1958).

das Erleben einer großen Stille, die Freude am Dasein, die Hoffnung auf Befreiung von Leiden und den Unzugänglichkeiten des Menschen – all das teilt die postmoderne Weihnachtsfeier mit der liturgischen Tradition der Kirche, die im Kern den Glauben an einen wahrhaft menschlichen Gott verkündet, der das Heil der Welt durch die Konkretheit menschlicher Existenz bewirkt hat.

3 Weihnachten – Die Feier des Lebens

Wer abschließend die alte Theologenfrage „Cur deus homo?“ mit den Texten der Weihnachtsliturgie und den Anfragen heutiger Weihnachtspraxis beantworten will, der sollte zunächst einmal die simple Aussage zur Kenntnis nehmen, dass Gott selbst sich zu erkennen gegeben hat, geschaut werden und unter den konkreten Bedingungen seiner von ihm geschaffenen Welt als Mensch leben wollte. Die Geschichte vom Mensch gewordenen Gott wird zur Geschichte der Erkenntnis über diesen Gott – einen Gott, der das Leben mit seinen Geschöpfen teilt, der das Leben will, der die Liebe ist und den Menschen zur Liebe hinführen will. Israels fundamentale „Leistung“ liegt darin, diesen Gott des Lebens und der Liebe schon vor seiner Inkarnation erkannt zu haben.⁶⁸ Alle Menschen sollen von dieser Liebe ergriffen werden und das Leben aus dieser Liebe zu Gott und dem Nächsten gestalten, Gott preisen und anbeten, dem Menschen würdig begegnen. Die Grenzen und Unmöglichkeiten einer solchen Lebensgestaltung, die Skepsis über einen solchen Gott und seine Zumutungen angesichts der faktischen Zustände der Welt werden keineswegs ausgeblendet. Die Härte der Lebensbedingungen, jeden Tag aufs Neue anfangen zu müssen (geboren zu werden), und die Unzulänglichkeiten des Menschen bleiben in den liturgischen Texten präsent.

An Weihnachten wie an Ostern feiert die Kirche letztlich immer einen *descensus* des Herrn: an Weihnachten im Motiv der Menschwerdung, an Ostern im Motiv des Hinabstiegs in die Totenwelt. Es ist die Aufgabe der Theologie, auf diese Verwobenheit stärker aufmerksam zu machen und in die theologische Begriffsbildung einfließen zu lassen.⁶⁹ So kann die liturgische Theologie am *Topos* des Paschamysteriums Jesu Christi festhalten, um den Grundzug jeder liturgischen Feier als transitorisches Geschehen vom Tod zum Leben und deren Anteilhabe durch die Gläubigen auszudrücken, wenn dieser Transitus sowohl auf das Inkarnations- wie auch auf das Ostergeschehen bezogen wird.

An Weihnachten feiern die Christen je auf ihre Weise einen wunderbaren Tausch, den Gott vollzogen hat: Sein göttliches Wort ist sterblicher Mensch geworden, damit wir sterbliche Menschen göttliches Leben empfangen – nicht erst im Himmel, sondern hier und jetzt. An Weihnachten feiern alle Menschen das Leben, das nach christlichem Glauben von Gott unendlich groß gemachte und gewürdigte Leben auf Erden, wo Gott im Wirken seines Sohnes seine Herrschaft, das Reich Gottes, das Reich des Friedens und der Gerechtigkeit, das Leben in Fülle, errichtet hat. Es bleibt eine dringliche Aufgabe der Kirche, die Bejahung des Lebens mit dem Skandalon der Fleischwerdung Gottes in Verbindung zu bringen. Unübertroffen hat dies Alfred Delp in seinen Meditationen zur Weihnachtsvigil zum Ausdruck gebracht: „Laßt uns dem Leben trauen, weil diese Nacht das Licht bringen mußte. Laßt uns dem Leben trauen, weil wir es nicht mehr allein haben, sondern Gott es mit uns lebt.“⁷⁰

⁶⁸ Vgl. Striet (2007) 37–40.

⁶⁹ Vgl. Berger (1963) 15.

⁷⁰ Delp (2005) 392.

Literatur

- Baumann, Maurice, 2008: *Ritualisierung und Religiosität der erzählten Familiengeschichte*, in: Ders. / Roland Hauri (Hrsg.), *Weihnachten – Familienritual zwischen Tradition und Kreativität*. Stuttgart: Kohlhammer (Praktische Theologie heute 95), 23–63.
- Beitia, Philippe, 2004: *L'annonce de la naissance du Christ dans le martyrologe romain. Histoire, évolution et sens théologique*. In: *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 105, 339–352.
- Berger, Rupert, 1963: *Ostern und Weihnachten. Zum Grundgefüge des Kirchenjahres*, in: *Archiv für Liturgiewissenschaft* 8, 1–20.
- Cantauw, Christiane / Johannes Loy (Hrsg.), 2009: *Mein Weihnachten. 100 erlebte Geschichten*, Münster: Aschendorff.
- Delp, Alfred, 2005: *Allen Dingen gewachsen sein. Jahres-Lesebuch*. Hrsg. von Franz B. Schulte. Frankfurt/Main: Knecht.
- Eham, Markus u.a., 1992: *Münchener Kantorale. Für die musikalische Gestaltung der Messfeier. Lesejahr A*. Planegg: Promultis Verl.-Buchhandlung.
- Fischer, Balthasar, 1965: *Ostern und Weihnachten. Zum Grundgefüge des Kirchenjahres*, in: *Archiv für Liturgiewissenschaft* 9/1, 131–133.
- Franz, Ansgar, 2002: *Wortgottesdienst der Messe und Altes Testament. Katholische und ökumenische Lektionarreform nach dem II. Vatikanum im Spiegel von Ordo Lectionum Missae, Revised Common Lectionary und Four Year Lectionary. Positionen, Probleme, Perspektiven*. Basel: Francke (Pietas liturgica. Studia 14).
- Gerhards, Albert, 1998: *Menschwerden durch Gottesdienst? Positionsbestimmung der Liturgie zwischen kirchlichem Anspruch und individuellem Erleben*, in: Kranemann, Benedikt / Klemens Richter / Franz-Peter Tebartz van Elst (Hrsg.): *Die missionarische Dimension der Liturgie*. Bd. 1. *Gott feiern in nachchristlicher Gesellschaft*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk (Gottes Volk – Bibel und Liturgie im Leben der Gemeinde, Lesejahr C 1997/98), 20–31.
- Heinz, Andreas, 1980: *Weihnachtsfrömmigkeit in der römischen Liturgie und im deutschen Kirchenlied*, in: *Liturgisches Jahrbuch* 30, 215–229.
- Hoping, Helmut, 2010: *Einführung in die Christologie*. 2. Aufl. Darmstadt: WBG.
- Kranemann, Benedikt, 2008: *Anmerkungen zur Hermeneutik der Liturgie*, in: *Archiv für Liturgiewissenschaft* 50, 128–161.
- Lektionar, 1978. Für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Heft 1. Advent und Weihnachtszeit. Erste Jahresreihe. Einsiedeln: Benzinger 1978 (Die Feier des Stundengebetes).
- Leo der Große, *Sermo XXI* (BKV 54, 75–78).
- Maier, Andreas, 2010: *Warum mir der Heilige Abend zu heilig ist, um ihn in Gesellschaft zu verbringen*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 24.12.2010. Online unter: <http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/buecher/autoren/andreas-maier-warum-mir-der-heilige-abend-zu-heilig-ist-um-ihn-in-gesellschaft-zu-verbringen-11083885.html> (Zugriff: 19.12.2011)
- Martyrologium Romanum*, 2004: *Ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatum. Editio typica altera*. 2. Aufl. Città del Vaticano: Typis Vaticanis.

- Missale Romanum*, 2002: Ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum Ioannis Pauli PP. II cura recognitum. Città del Vaticano: Typis Vaticanis.
- Messbuch*, 1988: Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Kleinausgabe. *Das Meßbuch deutsch für alle Tage des Jahres*. 2. Aufl. Einsiedeln: Benzinger.
- Morgenroth, Matthias, 2003: *Weihnachts-Christentum. Moderner Religiosität auf der Spur*. 2. Aufl. Gütersloh: Kaiser.
- Nitschke, Horst (Hrsg.), 1978: *Was fällt Ihnen zu Weihnachten ein?* 2. Aufl. Gütersloh: Mohn (GTB-Siebenstern 236).
- Nübold, Elmar, 1986: *Entstehung und Bewertung der neuen Perikopenordnung des römischen Ritus für die Meßfeier an Sonn- und Festtagen*. Paderborn: Bonifatius.
- Pinsk, Johannes, 1985: *Geboren zum Heil der Welt. Das Kommen des Herrn in der Liturgie*, in: *Gottesdienst* 23, 177–179.
- Schönborn, Christoph, 1993: *Weihnacht – Mythos wird Wirklichkeit. Meditationen zur Menschwerdung*. Einsiedeln: Johannesverlag.
- Szczesny, Gerhard, 1958: *Warum ich als Nichtchrist Weihnachten feiere*, in: *Die Zeit* Nr. 52 vom 25. Dezember 1958. Online unter: <http://pdfarchiv.zeit.de/1958/52/warum-ich-als-nichtchrist-weihnachten-feiere.pdf>. (Zugriff: 19.12.2011)
- Seuffert, Josef (Hrsg.), 1990: *Neues Werkbuch zum Gotteslob. Lesejahr B*. Freiburg i. Br.: Herder.
- Stock, Alex, 2001: *Poetische Dogmatik. Christologie*. Bd. 3. Paderborn: Schöningh.
- Striet, Magnus, 2007: *Krippengeflüster. Weihnachten zwischen Skepsis und Sehnsucht*. Ostfildern: Grünewald.
- Stundenbuch*, 1978: Für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Erster Band. Advent und Weihnachtszeit. Einsiedeln: Benzinger (Die Feier des Stundengebetes).
- Volgger, Ewald, 1990: „Das Volk, das im Dunkeln lebt, sieht ein helles Licht“ (Jes 9,1). *Zu Symbolgehalt und Symbolgestalt des Weihnachtsfestes*, in: *Gottes Volk. Bibel und Liturgie im Leben der Gemeinde* 1, 102–111.
- Wahle, Stephan, 2011a: „Nox illuminatio mea“. *Die nächtlichen Liturgien von Ostern und Weihnachten und ihre musikalischen Ouvertüren*, in: Michael Gassmann (Hrsg.), *Musik in der Nacht. Musik Malerei Liturgie Literatur. Vorträge des Symposiums im Rahmen des Musikfests Stuttgart 2010*. Bärenreiter: Kassel (Schriftenreihe der Internationalen Bachakademie Stuttgart 16).
- Wahle, Stephan, 2011b: *Heimatlich und bodenständig. Zur Ästhetik der Volksfrömmigkeit*, in: Ders./Guido Schlimbach, *Zeit – Kunst – Liturgie. Der Gottesdienst als privilegierter Ort der Ästhetik*. Aachen: Einhard, 27–37.
- Wallraff, Martin, 2001: *Christus verus sol. Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike*. Münster: Aschendorff (Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband 32).
- Winter, Stephan, 2002: „Wir übergeben den Leib der Erde...“. *Überlegungen zu mystagogischer Bestattungsliturgie*, in: *Arbeitsstelle Gottesdienst* 16, 12–25.
- Wohlmuth, Josef, 1992: *Jesu Weg – unser Weg. Kleine mystagogische Christologie*. Würzburg: Echter.

Zerfass, Alexander, 2008: *Mysterium mirabile. Poesie, Theologie und Liturgie in den Hymnen des Ambrosius von Mailand zu den Christusfesten des Kirchenjahres*. Tübingen: Francke (Pietas liturgica. Studia 19).

Gesprächskreise

Außer den unten dokumentierten Gesprächskreisen gab es folgende Themenrunden: Die Feier der Christmette – Überlegungen zur liturgischen Feier; „Sage, wo ist Bethlehem?“ Weihnachten und das Neue Geistliche Lied; Weihnachten in der Familie.

Eduard Nagel, Trier

„Ist Weihnachten zu Weihnachten vorbei?“ Die Feier des Advents

Bei der Formulierung des Titels dieses Gesprächs ist mir ein Missgeschick passiert: Haupt- und Untertitel stehen für unterschiedliche Inhalte. Und das auch noch in der verkehrten Reihenfolge. Zuerst kommt der Advent. Und an Weihnachten kann man fragen: War das jetzt alles?

Das Missgeschick hat mich bei der Vorbereitung zunächst geärgert. Bis mir klar geworden ist: Das eine ist nicht ohne das andere zu behandeln. Wenn ich schon vor Weihnachten wochenlang Weihnachten erlebt habe – auf welche Weise auch immer –, dann ist es nach Weihnachten mit Weihnachten vorbei. Was sagt ein „Weihnachtsbaum“ – das Wort verdrängt unser schönes Wort „Christbaum“ wohl auch in Österreich allmählich mehr und mehr – was sagt ein „Weihnachtsbaum“, der wochenlang auf Plätzen und in Gärten gestrahlt und die „Weihnachtszeit“ verkündet hat, nach Weihnachten noch, wenn allerorten bereits umdekoriert wird auf Silvester und Fasching? Irgendwie steht er verloren da, nicht mehr so recht passend, wie vergessen. (Wann kommt die Müllabfuhr?) Aber wie soll man da noch lange Weihnachten feiern, wenn dieses beherrschende Symbol schon eher Überdross auslöst als Freude?

Wie kann und muss der Advent aussehen, damit an Weihnachten Weihnachten nicht vorbei ist? Vielleicht ist für diese Frage auch wichtig: Was kann nach einer Vor-Weihnachtszeit, wie wir sie faktisch erleben, noch geschehen, damit wir Weihnachten im vollen Sinn feiern – nicht nur als Krippenseligkeit, sondern als Kommen Gottes in die Welt, bis zu Jesu erstem öffentlichen Auftreten bei seiner Taufe? Was kann und muss man vorher tun, was muss man meiden, damit danach noch etwas möglich ist und gelingen kann? Vielleicht hilft uns der Blick aufs Ganze weiter bei der Frage nach der rechten Feier des Advents.

Wofür steht die „Vor-Weihnachtszeit“? Wie wird Weihnachten gefeiert? Was geschieht nach Heiligabend und Christtag? Schauen wir zuerst auf die Menschen, mit denen wir leben, auch auf die, die der Kirche weniger nahe stehen. Dazu zählen vielleicht auch unsere eigenen Kinder (und Enkel). Was ist ihnen wichtig? Und fragen wir dann: Wie wirkt sich ihr Verhalten, wirken sich ihre Erwartungen auf uns aus? Was machen wir vielleicht um ihretwillen mit? Also mit einem Wort: Wie feiern wir selbst Advent und Weihnachten?

Was möchten wir – tatsächlich und nicht nur, weil man das als katholischer Christ soll oder sagt –, wenn wir Weihnachten feiern? Was ist uns ganz persönlich wichtig? In der Vorbereitung, in der Feier, als Nachklang? Was versuchen wir in der Familie zu vermitteln? Was würden wir in der Pfarrgemeinde wünschen? Wie lässt sich das, was wir gerne hätten, reali-

sieren? Was hat sich bewährt: in unserem persönlichen Leben, im familiären Umfeld, in der Pfarrgemeinde?

Stichworte:

Sprache, Wortwahl; Gespräch in der Familie, mit Bekannten: Was erwarten wir? Adventskranz statt „Weihnachtsbaum“ im Advent; Gesang und Musik bei Konzerten vor und nach Weihnachten; eigene Gottesdienste; lebender Adventskalender; Krippenweg, Herbergssuche; Rorate, Frühschichten; Segnungen; Nikolaus; Erscheinung des Herrn (beim Krippenweg aus der Ferne).

Verlauf:

Das Gespräch kam mit dem ersten oben genannten Punkt gut in Gang. Es wurden vor allem gute Erfahrungen berichtet.

Eine Erfahrung, die mehrfach bestätigt wurde, ging in die Richtung: Es ist gut, sich selbst keinen Stress zu machen und sich und andere nicht zu überfordern. Besser als sich gegen alle heutigen Trends zu stellen, ist es, wenige klare Akzente zu setzen, z. B. sich selbst jeden Tag eine ganz bestimmte Zeit zu nehmen, um sich auf den Advent einzulassen anhand der Tageslesung oder eines Adventliedes. Aus der eigenen inneren Ruhe heraus ist es dann gut möglich, auch anderen etwas von dieser frohen Stimmung zu vermitteln.

Jakob Patsch, Hall in Tirol

Die Feier der Kindermette – eine missverstandene Chance?

Die „Kinder(christ)mette“ gehört zu den beliebtesten und bestbesuchten Gottesdiensten im Jahr. Trotz dieses „Erfolgs“ spüren viele Verantwortliche in der Pastoral ein gewisses Unbehagen: Weihnachten beschränkt sich auf eine kindgerechte Feier, nicht nur für die Kinder, sondern auch für junge Eltern und Großeltern, die am Heiligen Abend einmal im Jahr in die Kirche gehen wollen oder denen die Christmette zu spät angesetzt ist. Wenn aber das Weihnachtsfest für das Erleben vieler Menschen mit der Kindermette am 24. Dezember liturgisch gelaufen ist, dann droht es zu einer bloßen Kinderveranstaltung zu werden. Weihnachten darf jedoch weder zu einer Märchenstunde werden noch auf ein Krippenspiel reduziert werden.

Unbehagen stellt sich auch deshalb ein, weil „aus pastoralen Gründen“ am Nachmittag oder frühen Abend des 24. Dezember liturgische Texte und Lieder vorgezogen werden, die eigentlich erst in der Feier der Christnacht zu Gehör gebracht werden sollen. Dadurch wird die Symbolik von der Mitte der Nacht („Mette“) entwertet. Wer weiß noch, dass Weihnachten am 25. Dezember gefeiert wird?

Trotz dieses Unbehagens sollte die „Kindermette“ als Chance gesehen werden, kirchennahe und kirchenferne Menschen zum unmittelbar bevorstehenden Weihnachtsfest hinzuführen, dessen Botschaft und christlichen Symbole (Licht in der Dunkelheit, Christbaum, Krippe, Bedeutung des Schenkens etc.) zu erschließen. Die Frohe Botschaft, dass Gott in Jesus Chri-

stus einer von uns geworden ist und dass sein Kommen Licht und Leben bedeutet, soll im Zentrum stehen.

- ◇ Sinnvoll ist es, keine Eucharistie zu feiern, sondern eine Wort-Gottes-Feier im weitesten Sinn. Die Feier soll auch nicht als „Mette“ bezeichnet werden, sondern als „Heilig Abend für/mit Kindern“, als Andacht oder als „Krippenfeier“ (wenn sie eine solche ist).
- ◇ Als Adressaten sind nicht nur die Kinder in Blick zu nehmen, sondern auch junge Erwachsene und vielfach ältere Menschen.
- ◇ Es sollte nicht nur kräftig zur Christmette und zum Gottesdienst am Christtag eingeladen werden, sondern auch zur „Hauskirche“, damit Weihnachten daheim nicht auf die Bescherung beschränkt wird. Den Mitfeiernden kann dazu ein Blatt mit praktischen Hinweisen zur Gestaltung mit dem Weihnachtsevangeliem, Gebeten und Liedern mitgegeben werden.
- ◇ Die Feier für und mit Kindern am Heiligen Abend soll keine vorgezogene Christmette sein, sondern ein niederschwelliger Gottesdienst, der versucht, mit Texten, Bildern und Liedern, eventuell mit einem Spiel (Herbergssuche) zur Botschaft des Weihnachtsfestes hinzuführen.

Heinrich Wagner, Salzburg

Wo berührte die Weihnachtsbotschaft mein Leben? Predigt zu Weihnachten

Weihnachten assoziieren sehr viele mit dem Christbaum als zentralem Zeichen. Das wohl deshalb, weil sich uns Zeichen wesentlich stärker einprägen als Worte. Ich habe in meinen Gottesdienstgemeinden von Anfang an versucht, für die Weihnachtsmessen Symbole zu finden, die die Botschaft, die wir feiern, deutlich machen. Das geschieht durch den Weihnachtsbaum nur sehr partiell. Ausgangspunkt waren für uns in der Vorbereitung meist die Lesungen. Die Weihnachtspredigt griff das ausgewählte Symbol auf.

So wählten wir im letzten Matthäus-Jahr die Leiter. Im Altarraum aufgestellt zogen wir sie auf so viele Sprossen heraus, wie die Ahnenkette, die Matthäus seinem Evangelium voranstellt, lang ist. Mit Goldfarbe schön gemacht und von einem Spotscheinwerfer bestrahlt, präsentierte sie sich neben dem Weihnachtsbaum. Während ich das Evangelium las, wanderte der Scheinwerfer langsam Sprosse für Sprosse herunter. Die drei Frauen in der Ahnenkette waren extra markiert. Sie dienten mir in den folgenden Sonntagen jeweils als Predigtthema. Am Fuß der Leiter stand die Krippe und vor dieser lag am Boden wieder eine Leiter, die die Krippe mit der Gemeinde verband.

Einmal wählten wir das Jesaja-Wort (62,4), dass sich Gott uns antraut. Die Mitfeiernden waren eingeladen heraus zu kommen und bekamen einen (Vorhang-)Ring ausgehändigt, begleitet mit dem Wort: Der Herr hat an Dir seine Freude. Die allermeisten Feiernden steckten sich den Ring an. Jahre nach der Feier entdeckte ich bei einem Hausbesuch, dass die besuchte und sehr begüterte Person diesen Ring an einem zentralen Ort aufbewahrt hatte. Die Worte meiner Predigt hatten wahrscheinlich mitgeholfen, dass der Vorhangring sich verwandelt hat, geblieben als Erinnerung ist der Ring.

Ein ungemein starkes Bild war einmal der Aufbau eines Flohmarktes vor dem Altar mit allem drum und dran. Mitten drinnen hatten wir das Jesuskind positioniert, aber es ging völlig unter und war eigentlich dadurch unsichtbar zwischen Fernseher und Lampenschirm und Jean und Vase. Wieder war es ein Scheinwerfer, der in der dunkeln Kirche nur das Jesuskind beleuchtete. Thema der Predigt war die Entscheidung Gottes, sich auf diese oft so verworrene Welt einzulassen und sich mitten hinein zu begeben. Sein Sich-nicht-Scheuen mit jedem, der auch noch so am Rande der Gesellschaft steht (Hirten wurden damals in einer Reihe mit Mördern und Dieben genannt), in Beziehung zu treten. Auch wenn diese Gestaltung schon zwanzig Jahre her ist, die Mitfeiernden können heute noch die Botschaft dieser Mette wiedergeben. Das Bild schockierte und machte einen wichtigen Aspekt deutlich, der in der Menschwerdung Gottes uns vermittelt wird.

Ein ganz anderes Symbol fiel uns ein zur Jesajastelle, dass wir ein Diadem (62,3) in der Hand Gottes sind. Die Feiernden bekamen einen angeschliffenen kugelförmigen Glasstein mit vielen Schleifstellen. Zur Verehrung des Jesuskindes war es in der Kirche ganz finster. Nur ein starker Scheinwerfer war auf das Kind, das im Stroh lag, gerichtet. Die Feiernden legten ihren Stein in das Stroh, der an mehrere Stellen in der Kirche einen Lichtpunkt warf. Nach der Verehrung war das ganze Kirchenschiff mit kleinen Lichtpunkten übersät. Predigtthema war das göttliche Licht, das uns erleuchtet und die Berufung Licht zu werden für andere.

Einmal fesselten wir die in die Kirche Eintretenden an den Handgelenken jeweils mit einem Papierstreifen, der mit einer Klammer fixiert war. Nach der Predigt kamen die Teilnehmer/innen heraus und die Fessel wurde ihnen zerrissen. Dazu bekam jeder den Jesaja- Befreiungstext (9,3 oder 62,11) zugesagt. Christus als Retter war das Thema der Predigt.

Vor dem Altar bauten wir mit aufeinander geschichteten großen Betonziegeln das zerstörte Jerusalem (Jes62,1) auf. Die Gemeinde war eingeladen, in diese und auf diese Ziegel Teelichter zu stellen und so verwandelte sich allmählich das dunkle Ungeheuer in ein Lichtermeer. Predigtthema war das Eindringen Gottes in die Dunkelheiten unseres Lebens, Gott als Heiland, der Zerstörtes und Beschädigtes in unserem Leben heil macht.

So versuchen wir seit 25 Jahren jedes Jahr mit einem anderen Symbol die Botschaft der Menschwerdung näher zu bringen. Die Stärke der Bilder bewirkt, dass die Weihnachtspredigt über Jahre hinaus hängen bleibt, weil sie sich an einem Zeichen fest gemacht hat. Manche Zeichen fahren richtig ein in die Menschen, viel mehr als wir in der Vorbereitung geahnt hatten. Andere wirken nicht so wie gewünscht, indem ein Nebenaspekt des Symbols stärker wirkt als die Aussage, die wir tätigen wollen. Insgesamt machen wir natürlich die Erfahrung, dass ein gewisser Prozentsatz nicht aufgerüttelt werden möchte und die liebliche Atmosphäre vom üblichen Weihnachten (das liebe Kind mit goldenem Haar), der Botschaft der Bibel vorzieht.

Das rührselige Weihnachten hat natürlich nichts mit dem Leben zu tun, ist ein Zuckerguss. Ich sehe es nicht als meine Aufgabe und Berufung, Zuckerbäcker zu sein.

Predigten von Pfr. Heinrich Wagner, sind unter www.bibelwelt.at als MP3 Datei zu hören.

Roland Bachleitner, Steyr

Ergänzungen zu den Kamingesprächen

Hier möchte ich aus der langjährigen Erfahrung vor allem in der Stadtpfarre Steyr auf einige Dinge hinweisen, die einerseits die bisherigen Beiträge ergänzen und einige Anregungen bieten können.

Feiern in den Familien

In den Diözesen werden gute Hilfen für die Adventfeiern in den Familien angeboten. Für die eigene Pfarre haben wir zusätzlich auf der Homepage der Pfarre Feiermodelle angeboten: für die Herbergsuche, zu den Haussegnungen in den Rauhnächten und für den Heiligen Abend.

Rorate im Advent

Jede Woche im Advent wird am Abend nach Einbruch der Dunkelheit bei Kerzenlicht eine Rorate gefeiert. Jede dieser Messen wird von einer Gruppe besonders musikalisch gestaltet.

Kinderfeier am Heiligen Abend

Die Kinderfeier sollte eine Hinführung auf das Weihnachtsfest sein und nicht dessen Vorwegnahme. Wichtig sind uns Elemente aus dem Brauchtum und weihnachtliche Gesänge. Keinesfalls sollte m. E. jedoch „Stille Nacht“ gesungen werden.

Mit Gesang und Gebet wird eröffnet. Dann folgen verschiedene Szenen. (Als Vorlage hat sich ein Text von Dietrich Steinwede bewährt): Der Evangelist Lukas überlegt im Gespräch mit Theophilus, wie er am besten verkünden soll, wer Jesus ist. So beginnt er die Erzählung. Ein kaiserlicher Herold tritt auf und verkündet den Erlass zur Volkszählung. Schließlich sind Maria und Josef auf Herbergsuche. Nach einem Lied kommen Maria und Josef wieder von draußen, und Maria trägt in einer Laterne das Licht von Betlehem und entzündet vor der Krippe und neben dem Altar die Kerzen mit diesem Licht. Es folgt eine Hirtenszene, in der der Engel „vom Himmel hoch“ den Hirten die Botschaft verkündet, die daraufhin mit einem Hirtentanz („Es hat sich heut' eröffnet“) zur Krippe gehen. Dort erfolgt ein Wechselgebet, das zum Segen überleitet. Die Anwesenden werden abschließend zu den weiteren Weihnachtsgottesdiensten eingeladen. Dann teilen die mitwirkenden Kinder das Licht von Betlehem aus, das in Laternen mit nach Hause genommen wird.

Die nachmittägliche Feier mit den Kindern trägt die Bezeichnung: „Christvesper für Kinder – auf dem Weg nach Betlehem“. Die Bezeichnung wurde übernommen aus der evangelischen Praxis der „Christvesper“. Es ist ja die Feier zur Zeit der Ersten Vesper von Weihnachten.

Heiliger Abend z. B. im Pfarrhaus Steyr

Die Feier beginnt kurz nach dem Abendessen im Speisezimmer. Einen Baum gab es bis 2001, er war nur mit gebastelten Sternen geschmückt, die alle Namen aus dem Stammbaum Jesu nach Matthäus trugen. Seither ist der Mittelpunkt ein barockes Christuskind mit Gliedmaßen aus Wachs, das eine alte Frau gebracht hat, weil es ihre Familie entsorgen wollte. Und davor die Heilig-Nacht-Kerze. Nach der Haussegnung feiern wir um dieses Zentrum versammelt die Vigil einschließlich den drei Cantica und dem Evangelium, das auch in der Vorabendmesse vorgegeben ist (Beginn des Matthäusevangeliums). Danach gibt es noch etwas Tee und Gebäck, ehe jeder wieder an die Vorbereitungsarbeiten geht.

Besonderheiten bei der Gestaltung der Christmette

Eine Besonderheit, die ich schon 1986 bei der Übernahme der Pfarre vorgefunden habe, ist, dass am Adventkranz die vier Kerzen gegen zwölf weiße Kerzen ausgetauscht und entzündet werden. Damals wurde mir als Begründung angegeben, die zwölf Kerzen würden das himmlische Jerusalem symbolisieren.

Die Christmette wird bei Kerzenlicht ohne zusätzliche elektrische Leuchtmittel gestaltet, wobei einige hundert Opferlichter auf den Bänken (ebene Abstellfläche), auf dem Kommuniongitter und die Kerzen bei den Altären brennen. Grund ist eine äußerst ungünstige Kirchenbeleuchtung aus dem Jahr 1957, die mit Neonröhren keinerlei festliche Stimmung aufkommen ließe.

Der Einzug: Orgelimprovisation mit Motiven von Adventgesängen bis die Prozession vor dem Altarraum anhält. Der Kantor verkündet den Text der Ankündigung des Weihnachtsfestes aus dem Martyrologium. Danach begrüßt der Priester die Gemeinde, und die Prozession zieht während des Eröffnungsgesangs („Es ist ein Ros entsprungen“) zu den Sitzen im Altarraum. Der Bußakt entfällt in dieser Feier.

Nach der Verkündigung des Evangeliums begeben sich Priester und Ministranten zur Krippe, während die Gemeinde das Lied „Heut' ist der Himmel fließend word'n“ (Joseph Kronsteiner) singt, dort werden die Kerzen entzündet und die Krippe beräuchert.

Von der Pfarre Losenstein wurde mir berichtet, dass nach dem Evangelium der Christmette der alte Mesner ein barockes Jesuskind („Fatschenkind“) aus der nahegelegenen Wallfahrtskapelle Blasibrunn in die Kirche hereingetragen und in eine Krippe gelegt hat, die im Altarraum aufgestellt wurde.

Segnung des Johannesweins

Am Fest des hl. Johannes des Evangelisten (27. Dezember) wird zur Segnung des Johannesweines eingeladen. Und da an einem Werktag erfahrungsgemäß die Zahl der Gottesdienstbesucher nicht allzu groß ist, werden alle Mitfeiernden in Anschluss an die Messe zum Trinken der Johannesminne ins Pfarrhaus eingeladen.

Fest der Darstellung des Herrn

Auch wenn die Weihnachtszeit mit dem Fest der Taufe des Herrn endet, bleibt doch mit dem 40. Tag nach Weihnachten der Bezug zum Geburtsfest bestehen.

Zur Feier des Festes der Darstellung des Herrn trifft sich die Feiergemeinde am Abend des Festes in der Pfarrkirche zur Statio an der Krippe. Dort beginnt die Feier in der dunklen Kirche, nur durch eine Reihe von Kerzen erleuchtet, mit der Segnung der Kerzen und Lichter für die Gläubigen. Von der Kirche führt die Lichterprozession in die gegenüberliegende Margaretenkapelle zur „Lichtmesse“, die nur bei Kerzenlicht gefeiert wird. Neben dem Altar steht in Erinnerung an den Tempel in Jerusalem ein siebenarmiger Leuchter. Am Ende der Messe wird entsprechend einem Brauch aus Ebensee im Salzkammergut die Krippe mit dem Ansingen einer Reihe von Weihnachtsliedern verabschiedet. In Ebensee sagt man: „So wie die Krippe verabschiedet wird, so kommt sie wieder.“ Damit kommt zum Ausdruck, dass in der Wiederkehr der Feste und Feiern die Menschen tiefer in den Glauben geführt werden.

Buchbesprechungen

Jakob Patsch, ... *als er das Brot brach, Gehalt und Gestalt der Eucharistiefeier*, Innsbruck: Tyrolia Verlag, 2011.

Jakob Patsch, dzt. Pfarrer in Hall in Tirol, schreibt einzigartig gut – mit einem profunden Wissen in der geschichtlichen Entwicklung der Eucharistiefeier – für die Praxis der Feier der Heiligen Messe – heute 50 Jahre nach dem Erscheinen der Liturgiekonstitution (Zweites Vatikanisches Konzil). Zu allen vier Teilen der Messfeier schreibt er sehr gehaltvolle Erklärungen und hebt Akzente hervor, die in der Erneuerung der Liturgie wohl noch nicht überall so richtig umgesetzt wurden, wie etwa die „rechte Gabenbereitung“ oder zum rechten Verständnis der sog. Heiligen Wandlung: „Es ist allein Gottes Wirken. Nicht wir erklären Brot und Wein zu Leib und Blut Christi und die Wandlung ist nicht das Werk des Priesters, sondern Geschenk des Heiligen Geistes.“ (S. 85) Und es geht auch um die Wandlung der in Christus versammelten Gemeinde! Noch ein wichtiger Hinweis: Wenn schon die Urkirche für die Messfeier vorwiegend den Ausdruck Brotbrechen verwendete, soll auch die Größe der verwendeten Hostien gut überlegt sein, damit an der richtigen Stelle eine wirkliche Brotbrechung stattfinden kann. – Das Buch zu lesen, ist insbesondere für alle in der Vorbereitung der Messfeier tätigen Laien von ganz großem Gewinn.

P. Franz Lauterbacher OSB, Salzburg

Gerhards, Albert, *Wo Gott und Welt sich begegnen. Kirchenräume verstehen*. Keveler: Butzon & Bercker 2011.

Kirchenräume sind ästhetisches Außengedächtnis des christlichen Glaubens und der

Heiligkeitserfahrungen von Menschen; in ihnen verdichtet sich die Erfahrung der Gottesbeziehung vergangener und gegenwärtiger Generationen. In diesem Sinn sind und bleiben sie „heilige Räume“.

Albert Gerhards, Inhaber des Lehrstuhls für Liturgiewissenschaft an der Universität Bonn und durch jahrzehntelange einschlägige wissenschaftliche Studien und praktische Erfahrungen ausgewiesener Fachmann für das Thema Kirchenbau, legt den Versuch vor, „einen ‚Kirchenführer‘ zu präsentieren, der über die Erfahrung der Sinne die Sinnhaftigkeit eines Kirchenraumes erschließt“ (13). Sein Anliegen ist eine „Schulung der Wahrnehmung, um die architektonischen und künstlerischen Gegebenheiten mit den theologischen, liturgischen und spirituellen Ideen konfrontieren zu lernen“ (14).

Dazu reflektiert ein erster Teil als Grundlegung (17–83) zunächst die Bedeutung von Kirchenbauten in Bezug auf dorf- bzw. städtebauliche Entwicklungen (17–28) bevor dem „Sacrum“ als religionsgeschichtlicher Konstante nachgegangen wird: Aus der Dialektik von Sakralisierung und Entsakralisierung als Wesenselement der biblischen Religionen“ (30–33) vermittelt der Verfasser „Sakralität“ als Qualität der Begegnungserfahrung mit dem transzendenten Gott, mit anderen Menschen und mit sich selbst, deren Kontext die kosmische Raumdimension der Weltbegegnung bildet. „Erst in der Wechselbeziehung aller Größen entsteht jene Stimmigkeit, die man als sakral bezeichnen kann“ (34), weil sie die dreifache Begegnung zu stützen und zu fördern vermag.

Weitere Abschnitte der Grundlegung thematisieren das Verhältnis von Liturgie und Raum und deren gegenseitige Wechselwirkungen (35–84), wobei den Aspekten des Weges, des Lichts und der Gestalt der Ver-

sammlung besonderes Augenmerk geschenkt wird. Resumméhaft münden die Überlegungen in die Feststellung: „Viele Priester und Gemeinden sind mit ihren oft qualitätvollen Kirchenräumen (alten wie neuen) überfordert, weil sie die *ars celebrandi* nicht beherrschen. Da nutzt es gar nichts, sich den Raum funktionsgerecht umzugestalten. Sinnvoller wäre es, den Raum erst einmal wahr- und ernst zu nehmen, sich in ihm geistig-geistlich einzurichten. Daraus kann eine Neuordnung entstehen, die zugleich raum- und liturgiegerecht ist“ (44f).

Der zweite Hauptteil lädt ein zu einem „virtuellen Rundgang durch die Kirche“ (85–186), bei dem die einzelnen Raumelemente mystagogisch in ihrer Bedeutung und Ausgestaltung erschlossen werden sollen. Diese „Kirchenführung“ beginnt vor dem Gebäude mit einem Blick auf Türme und Glocken (85–90) sowie auf die Zugänge (91f) und den Schwellenbereich (93–100). Zur Wahrnehmung des Innenraums wird der Blick zunächst auf die Sitzplätze gelenkt, um daran den Raum als gegliederten Einheitsraum vorzustellen (107–114), der die wechselseitige Bezogenheit von besonderen liturgischen Diensten und Gesamtversammlung ausdrücken soll. Der weitere Weg innerhalb des Raumes führt zu den einzelnen liturgischen Orten und Raumzonen; eigene Abschnitte sind den Bildern und Zeichen (149–159)

sowie der akustischen Raumerfahrung (vgl. 160–170) gewidmet. Instruktiv ist die Sensibilisierung für die diakonische Dimension des Kirchenraums (vgl. 171–186), bei der unter anderem die Sorge der Gemeinde für die Toten angesprochen wird.

Die Erläuterungen zu den einzelnen Bereichen lassen aufschlussreiche kunst- und liturgiegeschichtliche Informationen einfließen, bleiben aber an manchen Stellen skizzenhaft knapp. Gerade dort, wo treffsichere Fragen aufgeworfen werden, die dann als offene Fragen stehen bleiben – wie etwa hinsichtlich der Bedeutung des Ambo und seines Verhältnisses zum Altar (vgl. 125) –, wünscht man sich etwas umfangreichere Ausführungen, die zusammen mit der Sensibilisierung auch noch Hilfen an die Hand geben für die weitere Auseinandersetzung.

Dessen ungeachtet vermittelt der vorliegende Band viele wertvolle Anregungen, die schon neugierig machen auf den für 2012 angekündigten Sammelband mit in den vergangenen Jahrzehnten verstreut erschienen Beiträgen desselben Autors zum Themenbereich Kirchenraum.

Corrigendum: Bei der Abbildung 34 (Seite 112) fehlt die Legende zum Grundriss der syrischen Hauskirche in Qirqbiza, sodass die Grafik für weniger Kundige nicht aussagekräftig wird.

Christoph Freilinger, Linz

Büchereingänge

Gerhards, Albert, *Wo Gott und Welt sich begegnen. Kirchenräume verstehen*. Kevelaer: Butzon&Bercker 2011. 20,0 x 14,5 cm. Hardcover (160 S.). € [D] 19,95; € [A] 20,60; sFr 30,50 ISBN: 9-783766-615459.

Hell, Silvia / Vonach, Andreas (Hg.), *Priestertum und Priesteramt. Historische Entwicklungen und gesellschaftlich-soziale Implikationen*. Berlin u. a.: LIT-Verlag 2012. 23,5 x 16,2 cm (296 S.). Hardcover. € [D] 34,90; € [A] 35,90; sFr 55,90; ISBN: 978-3-8258-0943-0.

Im Namen ... Amen. Liturgie in Stichworten.
Herausgegeben von Gunda Brüske und Josef-Anton Willa mit Illustrationen von Mo Richner im Auftrag des Liturgischen Instituts der deutschsprachigen Schweiz. Freiburg/Schweiz: Paulusverlag 2012. 19,5 x 12,5 cm (112 S.), broschiert. € 12,80; sFr 15,80; ISBN: 978-3-7228-0823-9.

Salvi, Laura, *Das große Geschenk. Die heilige Messe für Erstkommunion-Kinder erklärt.* Übersetzung (aus dem Italienischen) und Bearbeitung : Nora Loidl und Gottfried Kompatscher. Innsbruck/Wien 2012. 23,5 x 24,5 cm (60 S.), gebunden, wattiert. € 14,95; sFr 21,90. ISBN: 978-3-7022-3160-6.

Vorwort

Rund 50 Jahre nach Verabschiedung der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils sind die Früchte der Liturgiereform in den Gemeinden unübersehbar und die Reform selbst letztlich irreversibel – sie ist längst auch in der Geschichte des Gottesvolkes eingewurzelt. Und dennoch ist nicht zu leugnen, dass der Reichtum der postvatikanischen Liturgieerneuerung immer noch erhebliche Defizite in seiner Rezeption und gelebten Verwirklichung hat, ohne Zweifel auch im Predigtwesen – vor allem betreffend Eucharistie und Sakramentenfeier. Die mit der Liturgischen Bewegung *vor* und der offiziellen Liturgiereform *nach* dem Konzil gegebenen Standards der Verknüpfung von Schriftwort, konkreter Feier und Leben in angemessener performativer Sprache scheinen nicht umfassend realisiert¹. Das verdeutlichen Beiträge im vorliegenden Heft; das bestätigt auch Fulbert Steffensky: Nach der Analyse konkreter Beispiele liturgischer Predigten, wie sie im Heft 3 des Jahrgangs 2010 der Zeitschrift „Bibel und Liturgie“ unter dem Generalthema „Liturgische Predigt – Chance zur mystagogischen Erschließung der Liturgie“ vorgestellt worden waren, konstatierte er in seinen abschließenden „Randbemerkungen“² den Mangel deutlich, wenn er von zwei Ausnahmen abgesehen resümiert: „Bei [den] anderen der vorliegenden Predigten ist mir nicht klar, warum es ‚liturgische Predigten‘ sein sollen.“³

Die Beiträge des vorliegenden Heftes verbindet ein Grundanliegen: Predigt als praktische Verkündigung des Evangeliums im Heute soll für die Heilsgegenwart Christi aufschließen, der sich dazu des Wortes des Predigers bedient. Mit Thomas Söding gesprochen, sollen Menschen im Wort des Verkündigers die Gnade der hier und jetzt in Christus nahegekommenen *Basileia tou theou* erfahren, die für die Hörer im gottesdienstlichen Feiern anbricht und in eine konkrete Entscheidung des Lebens für und vor Gott führt. Dabei kommt der Prediger als Jünger selbst ins Spiel: Er hat sich selbst unter die Herrschaft der *Basileia tou theou* zu stellen, sonst wenden sich die Menschen schließlich bei noch so brillianter Rhetorik ab, weil diese ihre performative Kraft verliert. Einer authentischen Predigt dagegen kommt Vollmacht aus der im Namen Jesu angesagten Verkündigung der hier und jetzt ankommenden Herrschaft Gottes zu⁴.

Auf diesem großen Hintergrund sind die Beiträge des vorliegenden Heftes zu lesen. Ewald Huscava, Domprediger und Homiletiker in Wien, beleuchtet in originell-anschaulicher Weise und den Leser in das Geschehen direkt hineinrufend, wie der Weg der Predigt(-vorbereitung) verlaufen muss, will man Glauben und Heilsgegenwart dialogisch im Hörer wachrufen; er nennt seinen Weg „Typologese“. Gekonnt verknüpft er den theologischen Gehalt mit dem methodischen Weg und vermittelt so eine

¹ Ausnahmen bestätigen die Regel.

² Steffensky, Fulbert, 2010: „Das Geheimnis braucht das Schweigen des Verstandes, nachdem ich verstanden habe“, in: Bibel und Liturgie 83, 199f.

³ Steffensky (2010) 200. Als die beiden gelungenen Beispiele sind hervorzuheben: Dorothea Sattler: „Nehmt und esst“ – „Trinkt alle daraus“ (Mt 26, 26f.). Eine „Liturgische Predigt über die eucharistischen Mahlgaben Brot und Wein“ (187–189); Michael Max: In Christus eingetaucht. Symbolpredigt zu den ausdeutenden Riten in der Feier der Taufe (18–183).

⁴ Vgl. Söding, Thomas, 2007: Jesus und die Kirche. Was sagt das Neue Testament? Freiburg im Br., 84.

Grundlegung. *Andreas Redtenbacher*, Liturgiewissenschaftler in Vallendar, Direktor des Pius-Parsch-Institutes in Klosterneuburg, kann am Beispiel Pius Parsch jenen Standard für eine „liturgische Predigt“ aufzeigen, der bereits von Protagonisten der Liturgischen Bewegung vertreten worden war. Dabei kommt die innere Bezogenheit von Schriftwort – Liturgie – Leben in den Blick. Hinter diesen historischen Anfang kann eine theologisch verantwortbare Predigtreflexion und -praxis nicht mehr zurückfallen. Darin erscheint zugleich eine historisch akzentuierte Gundlegung für die folgenden Beiträge. *Michael Max*, Pfarrer und Leiter des Liturgiereferates der Erzdiözese Salzburg, handelt über die Voraussetzungen für eine liturgische Predigt und konstatiert, dass nicht jede Predigt im Rahmen der Liturgie die Standards einer „liturgischen Predigt“ erfüllt, und unterstreicht damit wichtige Topoi des vorangegangenen Beitrags. Er unterscheidet dabei zwischen pädagogischer und pastoraler Hermeneutik einerseits und einer genuinen liturgischen Hermeneutik andererseits, die allein einer „liturgischen Predigt“ entspricht. Dabei macht er „Mystagogie als klassischen Ort einer liturgischen Hermeneutik aus“ und exemplifiziert dies für die drei Bereiche: Riten, Gebetstexte und Schrifttexte. *Gunda Brüske*, Lehrbeauftragte für Liturgiewissenschaft und Mitarbeiterin des deutschschweizerischen Liturgischen Instituts in Fribourg, zieht in ihrem Beitrag einen wesentlichen inhaltlichen Vektor der bisherigen Beiträge weiter aus: „Das Predigtwort steht unter dem Anspruch, so Teil der Liturgie zu sein, dass es gleichzeitig Christus gegenwärtig sein lässt.“ Die Autorin vermittelt, wie dies geschehen kann, indem sie die Predigt als Teil des liturgischen Erinnerungsgeschehens und der in der Liturgie gegenwärtigen Heilszuwendung Gottes beschreibt. Ökumenisch und interdisziplinär unterlegt reflektiert *Frank Walz*, Assistenzprofessor für Liturgiewissenschaft in Salzburg, Diakon, die in katholischen Kreisen wenig rezipierten Aspekte der „homiletische Performanz“ und zeigt, dass auch die Predigt rituell-darstellendes Tun ist. Der Beitrag sensibilisiert für die Performanz des Predigtgeschehens, ein Thema, das auch in den vorangehenden Beiträgen zumindest implizit präsent ist und in einer ausführlichen Buchbesprechung über eine Publikation zur Predigtrezeption aufgenommen wird.

Ein Kurzbeitrag dokumentiert die Aussagen zur Homilie im *Nachsynodalen Schreiben Vebum Domini von Papst Benedikt XVI. über das Wort Gottes in der Sendung der Kirche*. Einleitend dazu gibt *Christoph Freilinger*, Universitätsassistent für Liturgiewissenschaft in Linz und wissenschaftlicher Mitarbeiter des Österreichischen Liturgischen Instituts in Salzburg, eine kurze Übersicht und Besprechung des Dokuments, das bei uns – angesichts der wachsenden Bedeutung von Wort-Gottes-Feiern – überraschend wenig rezipiert scheint.

Papst Benedikt XVI. unterstreicht in seinem *Nachsynodalen Schreiben ‚Sacramentum caritatis‘*, Nr. 46: „In Verbindung mit der Bedeutung des Wortes Gottes erhebt sich die Notwendigkeit, die Qualität der Homilie zu verbessern. Sie ist ja ‚Teil der liturgischen Handlung‘ und hat die Aufgabe, ein tieferes Verstehen und eine umfassendere Wirksamkeit des Wortes im Leben der Gläubigen zu fördern.“ Möge das vorliegende Heft von HEILIGER DIENST dem Anliegen dienen, Anregungen für das Gelingen wirklicher ‚liturgischer Predigten‘ zu geben.

Andreas Redtenbacher

Ewald Huscava, Wien

Typologese als Grundverfahren in Homiletik und Liturgie

oder: Von der Kunst sinnlicher Gedankenführung

Grundauftrag der Predigt ist es, das Schriftwort in das Heute der Feiergemeinde hinein zu erschließen. Wie kann dies gelingen? Der Wiener Domprediger schlägt dafür die „Typologese“ vor: Durch das Verknüpfen unterschiedlicher Erzählungen mit dem Schrifttext können wir Heutigen uns in verschiedenen „Typoi“ wiederfinden und werden so emotional in das Geschehen verstrickt. (Redaktion)

1 Typologese im Exemplar

Die Antike zur Zeit der Entstehung des Neuen Testaments war bereits international gewesen. Eine gemeinsame Verkehrssprache, das Koine-Griechisch ermöglichte (wie heute Englisch) eine Kommunikationskultur quer durch den Mittelmeer-Raum. Mit dieser Sprache war die hellenistische Kultur mit ihren gemeinsamen Anschauungen, Riten und Usancen eng verwoben.

Zu einem der sozialen Fokuspunkte gehörte das Symposion, das in einem ersten Schritt ein Sättigungsmahl (*deípnōn*) darbot, aber in einem zweiten Teil erst zum „richtigen“ Symposion wurde, bei dem man Wein kredenzte und von den Anwesenden erwarten konnte, dass sie zur Unterhaltung und Erbauung der Mitfeiernden Lieder sangen, Gedichte vorlasen, Rätselfragen stellten, Geschichten oder Berichte von fremden Ländern erzählten oder einfach nur Klatsch austauschten.

Nehmen wir an, dass die Teilnehmer an einem solchen Symposion die Geschichte der Jünger von Emmaus vorgelesen oder erzählt bekamen (das war durchaus nicht undenkbar), dann würden sie, da sie vielleicht vom Christentum als einer Spielform des Judentums bereits ein paar Brocken wussten, diese Erzählung mit ihrem hellenistisch geprägten Vorwissen einordnen.

Dass die Juden einen exklusiven Monotheismus vertraten, war bekannt und für einen griechisch denkenden Menschen exotisch. Die Griechen waren Polytheisten und in der Erzählung von Emmaus würden ihnen mehrere Götter zu diesem Geschehen einfallen.

Dass sich ein „Jemand“ unerkannter Weise in einem Gespräch einfindet, war bei den Reisen, die eben zu Fuß stattfanden, nichts Ungewöhnliches. Dass er ein göttliches Wesen sein konnte, war durchaus denkbar. Auch die Götter verkehrten zuerst in unerkannter Weise mit den Menschen, gaben sich aber dann zu erkennen. Dass da einer einen heroischen Tod gestorben ist – (auch wenn das Kreuz tatsächlich ein sehr schmachvoller Tod gewesen war) –, erinnert den Hörer vielleicht an Herakles, der sich auf dem Oita selbst verbrennen ließ, aber dadurch erst zur Apotheose gelangte, um von da an in den himmlischen Gefilden zu Hause zu sein.¹ Dass also einer durch den Tod hindurch auf die göttliche Seite wechselt, war durchaus

¹ Zilling (2011) 178ff.

nichts Fremdes. Bereits Cäsar und dann später sein Großneffe Octavian, genannt Augustus, wurden als *divus* im Götterhimmel platziert.

Derjenige, der sich nun in das Gespräch eingefädelt hat, bezieht sich schließlich auf die Schriften der Juden. Diese Schriften waren manchen Hörern der Emmausgeschichte durchaus bekannt, da sie in einer griechischen Übersetzung vorlagen. Aber sie waren für den unbedarften Leser in vielen Fällen kryptisch. Und das Gebiet der kryptischen Wahrheit war das Arbeitsfeld des Gottes Apollon. Dieser Gott, der die Gabe der prophetischen Schau besaß, sprach seine Wahrheiten nie direkt, sozusagen „nackt“ aus. Deshalb hatte er den Beinamen *Loxias*, der „Verworrene“ oder der „Dunkle“. Die Worte und Laute, welche die Pythia über dem Dreifuß ausstieß, wurden durch Priester zu Orakelsprüchen zusammengefasst. Und dieser Spruch (*chrêsmós*) brauchte auch einen weiteren Ausdeuter (*chrêsmológos*, *chrêsmolytês*).² Die Götter können somit ihre Nachrichten in Texte einbergen und der Mensch hat diese verborgene Wahrheit herauszufinden, um sich im Leben in seinen Handlungen zu orientieren.

Wenn dieser Begleiter sagt: „Begrift ihr denn nicht? Wie schwer fällt es euch, alles zu glauben, was die Propheten gesagt haben“ (Apg 24, 25), dann klingt das Stichwort „Prophet“ in den Ohren eines Hellenisten durchaus nicht fremd. Er weiß weiters, dass Prophezeiungen einer Übersetzung bedürfen, um Klarheit zu schaffen.

Und für Klarheit, die aus der göttlichen Sphäre entstammt, ist ein anderer Gott zuständig, jener, der Bruder von Apollon ist: Es ist Hermes, der Götterbote (*kêryx theôn*). Er ist unter anderem auch ein Gott, der für die Schwelle des Überschreitens vom Jugendalter zum Erwachsenen-dasein zuständig ist, aber auch derjenige, der die Wanderer beschirmt und den Menschen sehr zugewandt ist. Dass das Emmausgeschehen sich auf einem Weg ereignet³, ist ein kleines Indiz für eine hermetische Erscheinung. Es fehlt allerdings der dreisprossige Stab, an dem man Hermes identifizieren könnte. Das Identifikationsmerkmal dieses eingefädelten Gesprächspartners zeigt sich erst am Ende der Geschichte: Es ist das Nehmen des Brotes, der Lobpreis, das Brechen des Brotes und schließlich das Austeilen.⁴

Für einen hellenistisch geprägten Menschen ergibt sich im Rückblick auf diese Geschichte, dass sie als Lehrveranstaltung einzuordnen ist. Einerseits erfolgt die Belehrung auf dem Weg, nicht unähnlich den Peripatetikern, denen nachgesagt wurde, dass philosophische Unterweisungen im Gehen erfolgten. Diese Veranstaltungen der Kategorie „Erwachsenenbildung“ schlossen „natürlich“ mit einem gemeinsamen Mal, das anschließend in ein Symposion übergehen konnte.⁵ Knurrender Magen, trockener Rachen und Bildung schlossen einander aus. Dass die beiden offenbar „Jünger“ bzw. „Schüler“ (*mathêtês*) dieses Mannes sind, unterstreicht die Bildungsdimension. Das würde einem Hellenisten erst aufgehen, wenn er das gesamte Lukasevangelium lesen würde. Die beiden Jünger würden für ihn durch diese hermetisch geprägte Erscheinung vom Jünglingsalter in das Erwachsenen-Dasein geführt werden.

Dass diese hermetische Gestalt die Schriften der Juden heranzieht, um das Schicksal des Gekreuzigten darin aufzufinden und zu belegen⁶, würde auf der einen Seite durchaus verständlich klingen: Auch die Schriften der Philosophen, die manchmal kryptisch sein konnten,

² Rosenberger (2001) 160ff.

³ Lk 24, 17 „Er fragte sie: Was sind das für Dinge, über die ihr auf eurem Weg miteinander redet?“

⁴ Lk 24, 30 „Und als er mit ihnen bei Tisch war, nahm er das Brot, sprach den Lobpreis, brach das Brot und gab es ihnen.“

⁵ Vgl. auch Apg 20, 20, 7–12. Paulus in Troas.

⁶ Lk 24, 27 „Und er legte ihnen dar, ausgehend von Mose und allen Propheten, was in der gesamten Schrift über ihn geschrieben steht.“

wurden im Philosophenkreis erörtert. Wenn nun in den Schriften Prophezeiungen vorlagen, mussten diese mit göttlicher Hilfe dechiffriert werden. Es war und blieb eine Lehrveranstaltung, bei der allerdings die Herzen dieser beiden zu brennen begonnen hatten.⁷ Das Wort „brennen“ wird im Profangriechisch hauptsächlich für tatsächliches Feuer verwendet, und im übertragenen Sinn für „in Liebe entbrennen“ – (dafür wäre Eros zuständig). Die „brennenden Herzen“ zeigen an, dass bei diesem Erkenntnisvorgang heftige Emotionen freigesetzt worden sind und die Erschließung der Schriften kein akademisches Gespräch war.

Auf der einen Seite gibt es somit kulturelle Kompatibilität zum hellenistischen Denken, es gibt aber auch Inkompatibilität, deren Dreh- und Angelpunkt ein höchst merkwürdiger Gedanke ist: Es ist die Auferstehung von den Toten. Der Autor der Apostelgeschichte erzählt, dass Paulus mit seiner Rede am Areopag mit dem Gedanken an die Auferstehung abgeblitzt ist. Als die Zuhörer „von der Auferstehung der Toten hörten, spotteten die einen, andere aber sagten: Darüber wollen wir dich ein andermal hören“ (Apg 17, 32). Hätte das Christentum hingegen das Stichwort „Apotheose“ aufgegriffen, dann hätte damit eine Verbindungslinie zum hellenistischen Alltagsverständnis bestanden. Dann wäre Jesus aus Nazareth vielleicht in den Olymp gekommen und hätte unter Umständen im Götterpantheon seinen Platz gefunden. Aber der jüdische Monotheismus und die Erfahrung des Auferstandenen lagen quer zu solchen Versuchen der Anbiederung. Deshalb entfaltete sich die Entwicklung des Christentums entlang der damals international verbreiteten jüdischen Synagogen, die im ganzen Mittelmeerraum anzutreffen waren und großteils griechisch-sprachig waren.

Im rein hellenistischen Bereich gab es durchaus Fehlanzeigen, mit dem Kern der Botschaft von der Auferstehung durchzukommen. Das Duo Barnabas und Paulus hatte nach einer Krankenheilung ernsthafte Probleme: „Als die Menge sah, was Paulus getan hatte, fing sie an zu schreien und rief auf Lykaonisch: Die Götter sind in Menschengestalt zu uns herabgestiegen. Und sie nannten den Barnabas Zeus, den Paulus aber Hermes, weil er der Wortführer war. Der Priester des «Zeus vor der Stadt» brachte Stiere und Kränze an die Tore und wollte zusammen mit der Volksmenge ein Opfer darbringen“ (Apg 14, 11–13). So nahe konnten die Götter für manche damals sein! Aber dennoch: Was die biblischen Autoren erzählen, war in vielen Aspekten durchaus kompatibel mit dem hellenistischen Kulturkreis.⁸

2 Rekurs auf das Exemplar: Grundprinzipien der Typologese

An dieser Stelle darf der Blick zurück gewendet werden auf das, was im vorigen Kapitel vorgenommen worden ist. Einerseits wurde die Emmausgeschichte in kurzen Anspielungen durchgegangen. Man darf davon ausgehen, dass die Leser dieses Beitrags die Geschichte kennen. Andererseits wurde das Emmaus-Geschehen von einem virtuellen hellenistisch geprägten Zeitgenossen aus betrachtet. Dabei wurden längere Gedanken entwickelt, Götter eingeführt, kurz auf die Erwachsenen-Bildung der damaligen Zeit und deren Umgang mit Schriften und Prophezeiungen eingegangen und schließlich der Faden zur Geschichte des Christentums wieder aufgenommen.

⁷ Lk 24, 32: „Und sie sagten zueinander: Brannte uns nicht das Herz in der Brust, als er unterwegs mit uns redete und uns den Sinn der Schrift erschloss?“

⁸ Vgl. Versnel (2005) 220.

Man kann sagen: Es wurden in aller Kürze zwei Geschichten skizziert, die ineinander und mit einander verwoben wurden und dadurch für den Moment des Lesens in einer gegenseitigen Abhängigkeit standen. Und diese Vorgangsweise will ich *Typologese* nennen.

Das Ergebnis einer solchen Vernetzung oder Interferenz oder Verschneidung zweier Geschichten besteht einerseits darin, dass die Emmauserzählung von einem bisher ungewohnten Blickwinkel aus betrachtet wird. Weiters werden Informationen angeboten, die einen gewissen Neuigkeitswert haben können und ein kleines Blitzlicht des Lernens hervorbringen, das jenseits des trockenen Studierens von Büchern beheimatet ist. Es kann bei dieser Vorgangsweise somit auch ein gewisser Unterhaltungswert mitschwingen. Weiters werden, wie beim Erzählen einer Geschichte inkludiert, neue (Denk-)Möglichkeiten auftauchen. Was wäre z. B. gewesen, wenn das Christentum auf den Zug der Apotheose aufgesprungen wäre? Man kann durchaus ins Fabulieren kommen: Habe ich nicht ebenfalls immer wieder mit kryptischen Texten zu tun? Das Apollinisch-Kryptische begegnet einem immer wieder. Und wenn dann Hermes hinzutritt, um das Verworrene zu entwirren, brennt vielleicht hie und da das Herz, zumindest aber geht dann ein Licht auf. Bei der Typologese können eine Menge Anschluß-Assoziationen losgetreten werden, da sie mit *Geschichten* operiert, seien diese auch noch so kurz und skizzenhaft. Eine Geschichte gibt nämlich etwas zu erleben, stößt das Tor zur Phantasie auf und reicht damit zumeist „tiefer“ in das Leben hinein und läßt *Gedanken*, die als „kühler“ empfunden werden, organisch in diese „Tiefe“ des Lesers oder Hörers mit hinein fließen.⁹ Kurzum: Ein Typos besitzt *Anschaulichkeit* bzw. *Sinnlichkeit* im Gegensatz zu begrifflichen Operationen. Über Anschauliches kann man *nach-sinnen*. Der „Sinn“ einer Sache ist Endergebnis bzw. Konzentrat des Nach-Sinnens, wobei das Verb „sinnen“ die Ursprungsbedeutung von „eine Reise machen“ hat. Ein Typos ermöglicht damit eine kleine Reise, auf die der Rezipient vom *auctor* geschickt wird. Wer eine Reise macht, hat etwas zu erzählen. Er hat etwas erlebt, ist dadurch angeregt und bereichert worden.

Das Grundwort dieser Vorgangsweise ist das Wort „Typos“, das einen weiten Bedeutungshof hat. Einerseits kann z. B. ein metallener Stempel als Typos eine Münze prägen, die dann als Antitypos bezeichnet wird. Und dieser Antitypos bringt endgültig zum Vorschein, was am Typos nur sehr schlecht erkennbar ist. Es gibt daher einen Qualitäts-Zuwachs an Erkenntnis, wenn man den Antitypos vor Augen hat.¹⁰ Eine weitere Bedeutung dieses Begriffs kann man mit „Skizze“, „Schema“ oder „Entwurf“ übersetzen. Die meisten, die eine Wohnung einrichten, machen zuerst eine Skizze, welche Möbel sie wo hinstellen gedenken. Auch bei einem Kunstwerk wird gerne ein Voraus-Modell gefertigt. Wie auch immer: Ein Typos ist etwas Skizzenhaftes, das aber bereits seinen eigenen Charme und ein Eigenleben haben kann, wie z. B. der Sketch. Dieser ist kein „ausgewachsenes“ Theaterstück, kann aber bereits alles in sich bergen, was gutes Theater ausmacht.

Der Begriff „Logos“, der im Begriff „Typologese“ steht, ist in der Antike ein globalgalaktischer Riesen-Begriff, der aber in diesem Fall mit „Logik“ übersetzt wird. In diesem Artikel wird der inneren Logik des Umgangs mit Typen und deren Zusammenspiel nachgegangen.

⁹ Zum Zusammenhang von Erzählen und Bedenken vgl. Huscava (2003) 271ff. Zur Leistungsfähigkeit von Erzählung grundsätzlich, ebd. 49ff. und der Begrifflichkeit ebd. 102ff.

¹⁰ Diese Tonalität des Voraus-Modells und dem vollendeten Kunstwerk ist seit der Frühpatristik herangezogen worden, um die Qualität des Neuen an der neutestamentlichen Botschaft herauszustreichen.

Die Reflexion (bzw. Metabene) über diese Vorgänge werde ich *Typologetik* nennen. *Typologese* hingegen ist die oft intuitiv angewendete Form des Einsatzes von Typen.

- ◇ Bei der Typologese werden formal zwei *Sketches* (im Sinne von Skizzen) miteinander in Interferenz gebracht, wie es z. B. oben durchgeführt worden ist. Im Idealfall sind beide Narrations-Skizzen erkennbar und können dann als *bilaterale Typologese* bezeichnet werden. Diese eröffnet für den Leser oder Hörer ein Interaktionsfeld zweier Geschichten, das vom Autor bzw. *auctor* inszeniert wird, wobei dieser keinesfalls die volle Kontrolle über die Reaktionen der „Betrachter“ der Narrationen besitzt. Er kann bestenfalls einen Vektor setzen, in welche Richtung sich das *typologische Programm* entwickeln soll. Weiters operiert der Autor mit dem Vorverständnis der Rezipienten. Die Ausführlichkeit der Skizzen wird sich danach ausrichten müssen, in welcher Auswahl er Anspielungen machen kann und in welchem Ausmaß er Ausführungen entfalten muss.
- ◇ Es gibt aber auch den Fall der *unilateralen Typologese*, bei der ein dominantes Geschehen skizziert wird und der Leser bzw. Hörer aufgrund seines Vorverständnisses, das er mit dem Autor teilt, den *counter-part*, also den Antitypos heraushören muss. Es läuft bei ihm die Frage mit: Worum geht es dem *auctor*? Welchen Gegenpol hat diese Geschichte, die dieser, verbunden mit Gedankengängen, entfaltet.
- ◇ Was die Narrationen angeht, stehen dem *auctor* mehrere Möglichkeiten zur Verfügung, die er beliebig kombinieren kann.
 1. Er kann eine Geschichte aus einer literarischen Vorlage heraus skizzieren, z. B. von Homer oder der Bibel genommen. Je nach Kulturkreis kommen diesen Vorlagen besondere Autorität zu. In diesem Fall „macht“ der Autor etwas mit der literarischen Vorlage. Er drapiert Elemente der Ursprungserzählung nach seinen Bedürfnissen.
 2. Es steht ihm der Weg offen, eine Geschichte zu erfinden. In diesem Fall wird der Bereich der Fiktion betreten. Dazu gehören u. a. auch Fabeln, für Christen die mythologischen Erzählungen von antiken Dichtern (von ihnen auch *fabulae* genannt) oder z. B. obiger virtueller Hellenist.
 3. Der *auctor* kann auch auf „typische“ Vorgänge in der Natur oder in der Menschenwelt rekurren. So ist es z. B. typisch, dass eine Frau, wenn sie im Haus einen Denar verliert, dieses Ein-Raum-Haus ordentlich fegt, um diesen Denar zu finden.¹¹ Er kann auch von der Beobachtung erzählen, dass aus einem kleinen Senfkorn ein großes Gewächs wird.¹²
 4. Schließlich besteht die Möglichkeit, eine „wahre“ Geschichte zu erzählen. Es ist ein Ereignis, das sich zugetragen, das er vielleicht auch selbst erlebt hat. Die „wahre Geschichte“ ist zumeist in irgendeiner Weise eine außerordentliche Alltagsgeschichte (die sich allerdings bis zur heroischen Geschichte steigern kann), die in einem Geschehnis oder in den Handlungen einer Person seinen Wurzelgrund hat.¹³

¹¹ Lk 15, 8: „[...] wenn eine Frau zehn Drachmen hat und eine davon verliert, zündet sie dann nicht eine Lampe an, fegt das ganze Haus und sucht unermüdlich, bis sie das Geldstück findet?“

¹² Mk 4, 30: Jesus sagte: „Womit sollen wir das Reich Gottes vergleichen, mit welchem Gleichnis sollen wir es beschreiben? Es gleicht einem Senfkorn. Dieses ist das kleinste von allen Samenkörnern, die man in die Erde sät. Ist es aber gesät, dann geht es auf und wird größer als alle anderen Gewächse und treibt große Zweige, sodass in seinem Schatten die Vögel des Himmels nisten können.“

¹³ In diesem Fall wird zumeist eine Geschichte (evtl. über eine Person) skizziert, und damit ein Pol einer Typologie geschaffen, dem dann ein Antitypos in der Gegenwart zugesellt wird. „Ihre [=Typologie] hermeneutische Bedeutung besteht darin, dass sie einen Vergangenheitsbezug konstruiert,

- ◇ Es kann sein, dass Typologesen eine Erfolgsgeschichte in der Rezeption erfahren und dadurch zu *Typologien* werden. So wurde z. B. Odysseus am Mast (für Christen eine *fabula*) und Christus am Kreuz (wahres Geschehen) in der patristischen Zeit zu einer Typologie verbunden. Denn das quergestellte Holz am Mast erinnert frappant an das Kreuz und dieses führt den Christen, der sich daran festhält, am Sirenengesang vorbei zum Hafen der Vollendung der Gnade Gottes. Und aus dem Schiff, in dem Odysseus fuhr, wurde als Antitypos die Kirche hinzugesellt.¹⁴

Die bekanntesten Typologien im Neuen Testament haben Jesus aus Nazareth zum *auctor*. Auf der einen Seite stehen immer wieder typische Vorgänge aus der Natur- und Menschenwelt, während auf der antitypischen Seite der Begriff „Reich Gottes“ (*malkût, basileía tou theou*) aufzufinden ist. Dieser Ausdruck ist eine *very short story*, die ihrerseits (typologisch) auf ein Netzwerk von Bibelstellen verweist, in denen Gott selbst König ist und die Herrschaft antritt und regiert.¹⁵ Darin wird sichtbar, dass die Verkündigung des Jesus aus Nazareth tief in den alttestamentlichen Vorstellungen verwurzelt ist. Aber nicht nur er zieht diese Schriften heran; auch die junge Kirche bediente sich dieser Ressource, zumal das Neue Testament erst im Entstehen begriffen war.

3 Von der sinnlichen Christologie: Christologische Typologese alttestamentlicher Schriften

Wäre Jesus aus Nazareth in hohem Alter eines natürlichen Todes gestorben, so wäre er gemäß des weisheitlichen Aspektes des Alten Testaments als ein Gerechter zu den Vätern heimgegangen, der die Früchte seines Lebens in seinem irdischen Leben ernten konnte. Wer als Gerechter lebt, wird in seinem Leben Segen erlangen.¹⁶ Seine Lebensgeschichte ging bekannterweise anders aus. Seine Jüngern hatten diese zu bewältigen, was im Neuen Testament literarisch seinen Niederschlag fand. Dessen Autoren „sprechen vom Tod Jesu, um dieses historische Ereignis zu verarbeiten, und greifen dabei auf etablierte Sprachmuster und Denkformen zurück. In Applikation vorhandener Sinnsysteme auf Jesu Tod rekonstruieren sie aber nicht nur Sinn, sondern konstruieren ihn auch.“¹⁷

Und der Quellgrund „vorhandener Sinnsysteme“ ist das Alte Testament, vornehmlich in der Fassung der Septuaginta. Durch diesen Schriftbezug wird „Rekonstruktion“, aber auch „Konstruktion“ geleistet. Der Sinn des Todes Jesu ist aus dem Alten Testament nicht stringent abzuleiten, aber es gibt überraschende Passagen, die von einem sinnerfüllten Leiden des Gerechten sprechen.

Damit begann die Hoch-Zeit der Typologese. In diesem Fall wurde eine wahre Geschichte erzählt (Kreuzestod), die mit der literarischen Vorlage des Alten Testaments in Interferenz gebracht wurde. Der Tod Jesu setzte somit eine Suchbewegung in Gang, in dem dieses do-

der sich nicht auf theoretische Kenntnisnahme beschränkt [...]“, Springer, 349.

¹⁴ Zilling (2011) 102ff.

¹⁵ Zu den alttestamentlichen Konnotationen vgl. Vanoni / Heiningen, 12ff.

¹⁶ Preuß (2. 1992) 222: Es gibt der Weisheit gemäß einen Tun-Ergehen Zusammenhang. „Dem Gerechten wie dem Gottlosen wird auf Erden von JHWH ‚vergolten‘ (Spr 11,31). Keinerlei Unheil trifft den Gerechten, der Frevler aber ist voll Unglücks (Spr 21,21).“

¹⁷ Zimmermann (2005) 324.

minante Ereignis seine Resonanzen im weiten Geschichte-Raum des Alten Testaments fand. Nicht umsonst erschließt der eingefädelte Unbekannte der Emmauserzählung „ausgehend von Mose und allen Propheten, was in der gesamten Schrift über ihn geschrieben steht“.

Das Alte Testament wurde somit einer *Rélecture* unterzogen, was dazu führte, dass die Texte des Neuen Testaments geprägt sind von Verweisen, Zitaten und Anspielungen auf das Erste Testament.¹⁸ Hildegard von Bingen fasst dieses Phänomen folgendermaßen zusammen: *Nova Lex de veteri Lege texata est*.¹⁹ Der Neue Bund ist aus den Fäden des Alten Bundes (zusammen)gewoben; gewissermaßen wie ein Teppich, der an den bereits bestehenden Fäden innovativ weiter gewoben wurde. „Die christliche Wahrheit hat nicht von unbeschriebenen Geistern Besitz ergriffen. Auch ihre Reflexion ist nicht vom Nichts ausgegangen. [...] Aus der fortgesetzten Betrachtung des Alten Testaments im Lichte Christi ließ sich dank dem Doppelsetz von Ähnlichkeit und Gegensatz das Neue geistig besser erfassen und zugleich in seiner Neuartigkeit besser abheben“²⁰, sodass man sagen kann: „Ohne das Alte Testament wäre das Neue sprachlos.“²¹

Ein Blick auf die Passionserzählung von Markus (14,1–16,8) kann dies illustrieren. An neun Stellen wird ausdrücklich auf die Psalmen angespielt.²² „Der mit mir isst“ (Ps 41,10), „Betäubt ist meine Seele bis zu Tode (Ps 42,6; 43,5; 55,2–6). „Der Geist ist willig (Ps 51,14); Sitzen zur Rechten der Kraft (Ps 110,1); Teilung der Kleider (Ps 22,19); Kopfschütteln der Vorbeigehenden (Ps 22,8), Verspottung des Gerechten (Pss 22,9; 55,23); „Mein Gott, mein Gott [...]“ (Ps 22,2); Tränken mit Essig (Ps 69,22). Man kann deshalb sagen, dass die „markinische Passionsgeschichte weithin Psalmen-Christologie ist.“²³ So sehen die Evangelien in Jesus „nicht nur den paradigmatischen Psalmenbeter [...], sondern sind selber eine Form biblischer Psalmenexegese, weil es ihnen um ein Verstehen des Christusereignisses von der Schrift her geht.“²⁴ So wurde als Deutekategorie für das Todesgeschick Jesu „die Spiritualität der Klage- und Dankpsalmen Israels“²⁵ herangezogen, welche Jesus und seine Jünger gekannt und gelebt hatten.

So läßt sich auch bei den Erzählungen der Wundergeschichten der Hintergrund der Psalmen heraushören. Wenn Jesus zu einem Gelähmten im Markusevangelium (2, 10–12) spricht „Ich sage dir: Steh auf (*égeire*)“, und er dann aufstand (*égerthê*) und alle außer sich waren und begannen, Gott zu verherrlichen (*doxázein tón theón*), so klingt Psalm 113 (LXX) nach: „[...] der den Schwachen aus dem Staub emporhebt [*egeirôn*] und den Armen erhöht (*anypsôn*), der im Schmutz liegt“ (V. 7) und die Reaktion der Dabeistehenden an Vers 1–4 erinnert „[...] lobt den Namen des Herrn! [...] Der Herr ist erhaben über alle Völker, seine Herrlichkeit [*dóxa*] überragt die Himmel.“

Wer die Evangelien zu damaligen Zeit hörte, wurde immer wieder durch diese Anspielungen vital mit der alttestamentlichen (Gebets- und Vorstellungs-)Welt verbunden. Altes und

¹⁸ Vgl. Janowski (2005) 97ff. So stellen z. B. die Psalmen mit insgesamt 110 wörtlichen Zitaten und Anspielungen etwa ein Drittel der Schriftzitate im Neuen Testament und sind damit die Spitzenreiter der atl. Bücher. Ebd. 104.

¹⁹ Hildegard von Bingen PL 197, 1010A.

²⁰ Voderholzer (1998) 238. Er zitiert hier Hery de Lubac.

²¹ Voderholzer (1998) 238.

²² Janowski (2005) 104ff. mit weiteren Ausführungen über die thematischen Anspielungen.

²³ Janowski (2005) 108.

²⁴ Janowski (2005) 109.

²⁵ Janowski (2005) 110.

Neues Testament wurden (im Gegensatz zum heutigen Mainstream der Exegese, welche bei- des tendenziell durch die Spezialisierung auf AT oder NT auseinanderreißt) als eine Einheit erfahren. Verstärkt wurde dies dadurch, dass die alttestamentarischen Bücher in griechischer Übersetzung vorlagen und benutzt wurden.²⁶

Diese Form der Typologese hat somit eine mehrfache Bewegungskraft: (1) Einerseits verhalf sie der jungen Kirche zu einer Sprache, (2) andererseits verzahnte sie die schriftlichen Niederlegungen mit dem Ersten Testament. (3) Es wird damit eine sinnenhafte und emotional geladene Christologie betrieben, die mit wenig Begrifflichkeit auskommt. (4) Sie „zieht“ den Leser in den gesamten Raum der Bibel „hinein“ und eröffnet damit einen Assoziationsraum, den er „bewohnen“ kann.²⁷

4 Drei Hermeneutiken als Zugänge zu Bibeltexten

Wer einen Roman liest – z. B. Harry Potter oder Commissario Brunetti – wird sehr schnell (falls dem Leser diese Genres gefallen) in die Welt dieser Erzählung hineingezogen und sich „drinnen“ befinden. Diese Schriften sind damit *performativ* geworden und sie „machen“ etwas mit dem Leser. Der Leser weiß zwar, dass er sich in dieser fiktiven Welt befindet und sich nicht mit historischen Tatsachen auseinandersetzt, aber dennoch werden diese Schriften auf dem lebensbiographischen Hintergrund des Lesers rezipiert. Die Lebensbiographie „liest“ mit und daher werden manche Passagen von machen Lesern besonders intensiv erlebt, von anderen hingegen nicht mit der gleichen Intensität. So werden unterschiedliche Lesarten entstehen, indem das Vorverständnis und auch das Vorwissen des Lesers seinen Beitrag leisten. Umberto Eco beobachtet im Hinblick auf seinen Roman „Der Name der Rose“: „Nichts ist erfreulicher für den Autor eines Romans, als Lesarten zu entdecken, an die er selbst nicht gedacht hatte und die ihm vom Leser nahegelegt werden“. Und so stellt er fest: „Die große Mehrzahl von Lesarten bringt jedoch überraschende Sinnzusammenhänge ans Licht, an die man beim Schreiben nicht gedacht hatte“, sodass er zum Schluß kommt: Der „Text ist da und produziert seine eigenen Sinnverbindungen“²⁸.

In Analogie vom intuitiven Wissen, dass man einen Roman liest und sich in einer fiktiven Welt befindet, gibt es ein intuitives Wissen darum, dass man die Bibel liest. In diesem Fall wird eine literarische Welt unter dem Vorzeichen betreten, dass Gott mit dem Menschen kommuniziert und die biblischen Texte ebenfalls (überraschende) Sinnverbindungen hervorbringen. Eine solche Lesart „(durch den Text ausgelöste unmethodisch und frei waltende Gedankengänge und Bilder) ist gesamtgeschichtlich betrachtet die wahrscheinlich am meisten verbreitete Umgangsform mit der Bibel überhaupt“²⁹.

²⁶ Vgl. Tilly (2005) 101: „Sämtliche frühchristlichen Evangelien, Sendschreiben, Predigten und Gemeindeordnungen bezogen sich auf die Septuaginta. Die Septuaginta bildet den speziellen geschichtlichen Erfahrungs- und Sprachhorizont, aus dem heraus die frühchristlichen Texte weitgehend geformt wurden. Das theologische und religionsgeschichtliche Verstehen des Neuen Testaments setzt deshalb die umfassende Kenntnis der griechischen Bibelübersetzung unabdingbar voraus.“

²⁷ Zum Thema „Wohnen in Geschichten“ aus der Perspektive der „wahren“ Geschichte vgl. Huscava, 68f.

²⁸ Eco (1984) 11–14.

²⁹ Oeming (2010) 91, Fn. 10. In diesem Fall bezieht sich Oeming auf den dekonstruktivistischen Zu-

1. Gott Hermes hat in diesem Fall der *intuitiven Hermeneutik* nicht viel zu tun. Der Leser liest aus den Texten heraus, was ihm in den Sinn kommt. Das ist nicht verboten, aber wenn es um die Gottesfrage geht, also um das, was Gott von sich offenbart und dem Menschen mitteilt, gibt es einen eigenen Ernst, der nach Überprüfung der Lesart ruft: Denn diese setzt das „Damals“ des Textes mit dem „Heute“ regelfundiert in Verbindung.

Mit dem zweiten Vatikanischen Konzil wird diese Sache zugespitzt formuliert:

„Weil aber die Heilige Schrift in demselben Geist, in dem sie geschrieben wurde [= Damals], auch zu lesen und auszulegen ist [= Heute], ist für die rechte Ermittlung des Sinnes der heiligen Texte [...] auf den *Inhalt* [s. u. 2] und die *Einheit* [s. u. 3a] der ganzen Schrift zu achten, unter der Berücksichtigung der lebendigen Überlieferung der ganzen Kirche und der Analogie des Glaubens [s. u. 3b].“³⁰

2. Für den *Inhalt der Schrift* ist die *historisch-kritische Hermeneutik* unabdingbar. Diese unternimmt den Versuch, Texte in ihrem historischen Kontext, ihrer Gewordenheit, ihrer jeweiligen Eigenart und ihren Sinnspitzen darzustellen.³¹ Der Schwerpunkt der Darlegungen liegt auf dem „Damals“. *Damals* haben die Autoren aus ihrer Weltsicht heraus Texte gestaltet, Themen aufgegriffen, sprachliche Formen angewandt, sich auf vorliegende Quellen gestützt.³² Der Gesprächspartner im Heute ist die wissenschaftliche Vernunft.³³ Vor dieser werden die Ergebnisse – also vor Jedermann, der des Vernunftgebrauchs fähig und willig ist – ausgebreitet.³⁴

Da sie allerdings ihre Erkenntnisse *nicht* typologisch mit dem Heute verbindet, bleiben ihre Erkenntnisse auf der formalen Ebene und dadurch wenig „griffig“³⁵. Damit verbunden wird ein Text „entsinnlicht“³⁶ und seines Bildgehaltes entkleidet. Er wird gewissermaßen als

gang zur Bibel und ergänzt im Blick auf den Dekonstruktivismus: „Nur die bewusste Reflexion und Bejahung dieses Umstandes ist neu.“

³⁰ *Dei verbum* 12,5 (kursive Hervorhebung durch E. H.) „Analogie des Glaubens“ meint, dass aus Prämissen des Glaubenswissens weitere Schlüsse gezogen werden, die im Detail nicht in der biblischen Grundlage des Glaubenswissens vorliegen und damit dogmatische Weiterentwicklungen darstellen.

³¹ In *Dei verbum* 12,1–4 wird ausdrücklich darauf hingewiesen, dass darauf zu achten ist, was die Verfasser der Schrift (Hagiographen genannt) deutlich zu machen beabsichtigten und was „Gott durch ihre Worte kundzutun beschloss.“ Die literarischen Gattungen, sowie die Kenntnis der damaligen Kultur mit der ihr zugehörigen „Denk-, Sprech- und Erzählweise“ sind in der Schriftauslegung zu berücksichtigen.

³² Zur Genese der historisch-kritischen Vorgangsweise vgl. Oeming (2010) 12–23.

³³ Die wissenschaftliche Vernunft ist sozusagen ein „virtuelles Subjekt“ oder fast eine „regulative Idee“ im Sinne Kants, die beinahe unthematisch bei dieser Form von Schrifterforschung mitläuft, sich aber im Kollektiv der Forschungsgemeinschaft kategorial vermittelt. So sind die Gesprächspartner der historisch-kritischen Exegeten wiederum die historisch-kritischen Exegeten, wobei die Frage, was „man“ mit den Ergebnissen der Forschung in der Glaubensgemeinschaft tun soll, tendenziell zu kurz kommt. Oeming (2010) 94f., Fn. 21 dazu: In den 40er und 50 Jahren des vorigen Jahrhunderts „gibt es eine Rubrik am Ende der Auslegung jeder Perikope, ‚Ziel‘ genannt, unter der, gleichsam die historische Arbeit transzendierend, Aspekte für die Predigt genannt werden. [...] Es ist zu bedauern, dass diese Traditionen völlig abgebrochen sind; ein guter Kommentar müsste die Verschmelzung mit dem Horizont der Gegenwart durchaus im Blick haben.“

³⁴ Theologisch gesprochen wird der Text vor dem *lumen naturale* ausgelegt.

³⁵ Dieses Geschäft wird der Homiletik zugespielt, die angesichts des Verhältnisses der Stundenzahlen im akademischen Bereich ein Kümmerdasein fristet.

³⁶ Es gibt m. E. wenige Arbeiten, die sich mit der sinnlichen Seite der Bibel auseinandersetzen; Zwick

dreidimensionales Gebilde auf einen zweidimensionalen Raster projiziert, allerdings mit dem Gewinn, eine „Landkarte“ der bearbeiteten Schriftstelle an die Hand zu bekommen. Eine Berglandschaft ist natürlich weitaus berauschender als eine Landkarte. Diese hat aber ihre eigene Form von Nützlichkeit: nämlich sich Übersicht verschaffen zu können, um nicht in die Irre zu gehen.

3a. Im Hinblick auf die *Einheit der Schrift*³⁷ kann man ausgehend von der Emmauserzählung eine *christologische Hermeneutik* festmachen. Diese stellt den Zusammenhang der Testamente dar. Sie beschreibt die Genese der christlichen Botschaft durch die bei ihr angewendete Typologese. Sie beschreibt weiters den Ernstfall des Glaubens, der die Jünger bewegte und erfüllte und im Neuen Testament zur Sprache kam. In diesem Fall ist die junge Kirche die alttestamentlichen Texte (natürlich!) nicht historisch-kritisch angegangen, sondern hat, wie bei der Typologese üblich, bei den verwendeten Texten Schwerpunkt-Setzungen vorgenommen. Damit ist Kreativität verbunden, die einerseits eine Kontinuität, aber auch eine Diskontinuität unter den Testamenten sichtbar machen. Diese Form der christologischen Hermeneutik ist ebenfalls mit den Mitteln der historisch-kritischen Exegese erhebbar.

3b. *Hermeneutik der Allegorese*: Was nun die „Berücksichtigung der lebendigen Überlieferung der ganzen Kirche und der Analogie des Glaubens“ betrifft, so gehört zu dieser Überlieferung auch der Sproß, der aus der Vorgangsweise der neutestamentlichen Autoren entsprang: Es ist der patristische Bibelgebrauch. Die Kirchenväter schrieben fort, was im Neuen Testament begonnen wurde. Wurzelgrund dafür ist die theologisch-spirituelle Prämisse, dass Jesus aus Nazareth der erhöhte Christus ist, der ein Erlösungswerk in Gang gesetzt hat und lebendig in seiner Kirche und im Leben des einzelnen Gläubigen wirksam ist. Es gibt somit drei Fokuspunkte, die man als soteriologischen, ekklesiologischen und psychologischen Topos bezeichnen kann. In diesen drei Topoi wird über *geistliche* Vorgänge bzw. über die mystagogische Dimensionen des Glaubens gesprochen. In diesen Fällen werden, angestoßen durch die biblischen Autoren, alttestamentliche Texte verwendet, um diese Vorgänge zu verbalisieren. So wird z. B. bei Origenes bei der Auslegung des Buches Josua (das in der Septuaginta „Jesus“ heißt) von der hermeneutischen Grundüberzeugung ausgegangen, „daß all das, was Israel in seiner Geschichte zustieß, von jedem Menschen im Laufe seines Lebens nachvollzogen werden muß“. So deutet „Origenes das Buch Josua als Beschreibung des christlichen Lebens nach der Taufe. Der Katechumene hat sich bereits aus dem alten Leben gelöst (er ist „aus Ägypten ausgezogen“ und von „Josua/Jesus wird er durch den Jordan geführt (d. h. getauft) und darf das verheißene Land betreten. Aber die Taufe ist für den Christen kein Ende des Kampfes, sondern eher ein Beginn, er muß die in der Taufe geschenkte Vergebung der Sünden in sich selbst zur Auswirkung kommen lassen, so daß wirklich Gott in ihm herrscht. Das bedeutet, daß er alle anderen ‚Herrscher‘ bzw. ‚Könige‘ nach und nach vernichten muß“³⁸.

Exegeten des Alten Testaments legen bei dieser Form von Hermeneutik verständlicherweise ihr Veto ein. Sie reduziere den Eigenstand der alttestamentlichen Schriften, ordne diese einer christologischen und unhistorischen Leseweise unter und führe zur von ihnen geschmähten

(1989) setzt sich mit der szenischen Dimension auseinander.

³⁷ Ich gehe der Einheit der Schrift im alttestamentlichen Textkorpus in diesem Artikel nicht nach. Auch das AT hat inner-testamentarische Verweise und Relationen.

³⁸ Elßner/Heither (2006) 13.

Allegorese der Heiligen Schrift.³⁹ Aber dieser Schriftgebrauch führte in der patristischen Zeit zur Ausbildung der Grundstrukturen der Glaubensreflexion, also zu dem, was zur „lebendigen Überlieferung der ganzen Kirche“ gehört. Er gibt Zeugnis von einer sinnlichen Theologie und Artikulation *geistlicher Vorgänge*.⁴⁰

5 Typologese und Predigt: Durch pneumatologische Hermeneutik zum Predigtkern

Sinn und Ziel beider Lesehilfen ist es, eine *pneumatologische Hermeneutik* zu ermöglichen. Diese besteht darin, dass der Leser eines solchen Schriftzugangs, in den Ernstfall des damaligen Glaubens einsteigt und sich davon berühren lässt. Der Leser lässt sich vom Geist des Textes affizieren, sodass in ihm das „Herz zu brennen“ beginnen kann. Diese Hermeneutik inkludiert das Heute und setzt es mit dem Damals in Verbindung. Kurzum: *Pneumatologische Hermeneutik ist methodisch* (s. o. 2 und 3a und b) *fundierte Schriftmeditation, die in Entscheidungen mündet*.

Man steigt in den Text (und die in ihm gegebenenfalls vorliegenden Typologien⁴¹) „ein“ und macht ihn für sich zum Ernstfall, der durch den damaligen Ernstfall angestoßen wird. Texte der Schrift können dadurch performativ werden. Und dieser Vorgang folgt den Gesetzen der Typologese.

Der Gesprächspartner bei dieser Form der Schriftauslegung ist nicht die „wissenschaftliche Vernunft“, sondern das Leben der Betrachtenden. Der durch obige Hermeneutiken vorbereitete Text soll in seiner sinnlichen Vielfalt betrachtet werden, also die „dritte Dimension“ wieder gewinnen. Dazu ist die Phantasie des Lesers gefragt. Alleine der Satzteil: „Ich sage dir, steh auf“, kann genügend Phantasien wecken, wie Jesus und der Gelähmte zu einander stehen. Wie könnte Jesus diesen Satz ausgesprochen haben? Mit welcher Färbung in der Stimme? Mit welchem Blick auf den Gelähmten? Welche Haltung hat er dabei eingenommen? Was spielt sich zwischen den Beiden ab etc.?

Bereits diese wenigen Fragen schaffen genügend „proto-typische“ Elemente, die das Leben des Lesers anstoßen und Anti-Proto-Typen aus dem eigenen Leben aus der „Tiefe“ emporsteigen lassen können. Es tun sich dabei viele Ansätze von möglichen Typologesen auf, in denen die Schriftwelt mit der Lebenswelt kurzzeitig Bindungen eingeht. In diesem Fall kann das ganze Repertoire zu tragen kommen, das im zweiten Kapitel dargestellt worden ist. Als Antitypos kann eine weitere literarische Vorlage zu tragen kommen, eine fiktive Geschichte, ein „typischer“ Vorgang aus der Natur- oder der Menschenwelt oder schließlich eine wahre Geschichte, also etwas, was der Meditierende selbst erlebt hat, was ihm zugetragen worden ist oder er darüber gelesen hat. Eine zusätzliche Ressource bieten die katholische Sonntagsleseordnung (siehe letztes Kapitel).

Entscheidend ist, bei welchen dieser Typologien so etwas wie ein Licht aufleuchtet, ein Funke aufglüht, oder vielleicht sogar das Herz in Brand gerät. Augustinus, der Ur-Vater der

³⁹ Zur Genese und Entfaltung dieser Vorgänge vgl. Fiedrowicz (2007) 134–187.

⁴⁰ Jacob (1990) 206 meint auf den Kirchenvater Ambrosius bezogen: „Passagen, die dem Exegeten als ein verantwortungsloses Fabulieren, dem Philosophen als leere Phrasen anmuten, können sich durch die Mystagogie als Prinzip und Norm der Allegorese als theologisch sinnvoll erweisen“.

⁴¹ D. h. bei einem neutestamentlichen Text: Man geht den Fäden in das Alte Testament nach.

abendländischen Hermeneutik⁴², der immer wieder zu allen möglichen Anlässen predigen musste, formuliert diese Erfahrung folgendermaßen:

„Auch ich habe an meinem *sermo* fast immer Mißfallen. Ich wünsche mir immer einen besseren und oft ist er auch wirklich in meinem Inneren vorhanden, bevor ich ihn in laute Worte zu kleiden beginne. Gelingt es mir dann nicht so gut als ich es eigentlich [in meinem Inneren wüßte], dann bin ich darüber betrübt, daß meine Ausdrucksfähigkeit nicht an meine Einsicht heranreichte. Denn ich möchte natürlich, es sollten auch meine Zuhörer alles ganz so verstehen, wie ich es selbst in mir verstehe; und doch fühle ich, daß meine Worte meiner Absicht nicht entsprechen. Dies kommt vor allem daher, daß das Verständnis in der Seele gleichsam blitzartig aufleuchtet [*maxime ille intellectus quasi rapida coruscatione perfundit animum*], die mündliche Darlegung aber ganz im Gegenteil dazu langsam und allmählich erfolgen kann, so daß sich über ihrer allmählichen Entwicklung das Verständnis bereits wieder in die geheimen Falten der Seele zurückgezogen hat. Indessen hinterläßt jedes schnelle innere Erfassen doch in wundersamer Weise gewisse Eindrücke [*vestigia quaedam*] im Gedächtnis, und eben diese Eindrücke dauern in den Silben fort, die wir aussprechen, und aus ihnen entwickeln wir jene Töne und Bezeichnungen, die man Sprache nennt [...]“⁴³.

Ein Schrifttext ist verkündet worden und schaut dem Prediger beim Werden einer Predigt über die Schulter. Der Prediger hat Intuitionen, die in seinem Inneren heranwachsen, sieht seine Zuhörer, merkt aber, dass seine Worte nicht an das heranreichen, was er in seinem Inneren wahrnimmt. Er erlebt aber immer wieder, dass es „Lichtblitze“ der Erkenntnis gibt, die sozusagen aufglühen und dann wieder verglühen. Dennoch bleiben Spuren dieser Glut im Gedächtnis vorhanden und wirken verlebendigend in der Predigt fort.

6 Typologese versus Allegorese

Jeder Prediger wird erfahren haben, dass Predigten eine besondere Qualität haben, wenn diese aus einer „glühenden“ Typologie heraus entwachsen sind. Dennoch muss sich der Prediger angesichts der unterschiedlichen Typologien, die sich bei ihm eingefunden haben, entscheiden, ob er bei der Typologese bleibt oder in den Bereich der Allegorese hinüberwechselt. Typologese hat gegenüber der Allegorese ein erhöhtes Plausibilitätspotenzial, also eine bessere argumentative „Durchschlagskraft“. Dies deshalb, weil das skizzierte Damals mit dem Heute substanziell d. h. historisch plausibel und nicht bloß akzidenziell d. h. mittels Assonanz verbunden wird.

- ◇ Ein Beispiel mag das illustrieren: Wenn ich mit dem Satz „Ich sage dir, steh auf“ (Mk 2,11) eine Typus skizziere (d. h. Aspekte aus der Bibelstelle heraus-„zoom“ und andere abschwäche), dann kann sich sagen: „So kann nur einer sprechen, der in sich ruht; der weiß, was er nun tut; der Gott und sein Wirken hinter sich weiß.“ Wenn ich den Antitypus dazu geselle und dann von Menschen zu sprechen beginne, die in sich ruhen; die wissen, was sie tun – auch wenn sie nicht dieses Wunder vollbringen können – so können diese Menschen aber dennoch Lähmung bei anderen überwinden. In diesem Fall habe ich Typologese betrieben, mit einem leichten Anflug von Allegorese, wenn es um das Thema der Lähmung geht. Auch Nicht-Gläubige würden einer solchen (sinnlichen) Gedanken-

⁴² Vgl. Springer (2000) 253–343.

⁴³ Augustinus, *De catechizandis rudibus*, 2,3.

führung zustimmen und vermutlich die Ohren spitzen, was der Prediger sonst noch zu sagen hat.

- ◇ Bei der Allegorese wird der Faden in historisch-plausibler Hinsicht sehr dünn bzw. reißt ab: Wenn ich nun im Hinblick auf diese Bibelstelle als Prediger z. B. unvermittelt behaupte, dass Christus die Macht hat, Daseinslähmung zu heilen und mir zuruft „Steh auf!“, so wird auf diese Weise die Ebene einer möglichen spirituellen Erfahrung erklommen. Der argumentative Überstieg erfolgt dann allerdings über eine Assonanz. Der Rezipient spürt aber gleichzeitig, dass die (historisch-fundierte) Plausibilität dieses Überstiegs ins Heute gering geworden ist. Ein Prediger kann dies tun, und es wird auch getan, und mancher Rezipient wird sich denken: „Dieses fromme Wort habe ich auch bereits einmal gehört.“

Wie immer sich auch der Prediger entschieden hat: Es erfolgt damit eine sinnliche Gedankenführung, bei der sich der Hörer etwas „vorstellen“ kann, weil die Gedanken in Verbindung mit biblischen Sinn-Elementen dargelegt werden.

Pneumatologische Hermeneutik beinhaltet somit:

- ◇ Vorarbeit: Historisch-kritische Auseinandersetzung mit dem Bibeltext bzw. profunde Bibelkenntnis, aber auch Kenntnis der christologischen Auslegungstradition(en)⁴⁴. Denn diese beiden können im nächsten Schritt wichtige Impulse liefern.
- ◇ Meditation: Sinnenhafte Aneignung des Bibeltextes, in dem der Fokus des geistigen Auges weit aufgemacht wird und das im ersten Punkt skizzierte Vorwissen des oder der Meditierenden zusammenfließen.
- ◇ Einsammeln des Meditierten: Spüren, welche Typen seitens der Bibelstelle sich mit welchen Antitypen des eigenen Lebens⁴⁵ zusammenfinden bzw. zusammengefunden haben. Spüren, welche Typen besondere „Glut“ in sich bergen.
- ◇ Unterscheiden: Welche dieser Zusammenfügungen sind Typologien, welche neigen zur Allegorese?
- ◇ Entscheiden: Welche der Typologien entsprechen dem Bibeltext am ehesten und finden bei den Mitfeiernden besondere Resonanz? Und sich für diese entscheiden; sich klar darüber sein, wenn man dennoch Allegorese betreibt, und sich in diesem Fall überlegen, wie der argumentative Überstieg zur Allegorese gestaltet werden kann, damit er nicht abrupt in Form einer Behauptung erfolgt.⁴⁶
- ◇ Halten meine Typologien oder Allegoresen der dogmatischen Reflexion stand?⁴⁷

⁴⁴ M. a. W. Dahinter verbirgt sich die akademische Sparte der Patristik und die Kenntnis und das Verständnis für die patristische Literatur. Ich sähe dahinter einen Auftrag für die Patristik, dieses Verständnis zu fördern.

⁴⁵ Um diesen Beitrag nicht zu sehr in die Länge zu ziehen: Natürlich gehört zur pneumatologischen Hermeneutik auch ein entsprechendes Gebetsleben, da dieses das Fundament für das Spüren von geistlichen Intuitionen ist. Weiters zähle ich im oben zitierten „eigene Leben“ auch die berufliche Existenz hinzu. Wenn also jemand Pfarrer ist, so wird er seine Erlebnisse, seine Gemeinde(n), seine Ziele in der pastoralen Arbeit in diese Phase der Predigtentstehung hinein nehmen, sowie seine sonstigen Inspirationsquellen.

⁴⁶ Grundsätzlich stehen zwei Wege zur Verfügung: (1) In Form eines Autoritätsarguments: In diesem Fall zitiert der Prediger die Quelle: z. B.: „Einer der frühesten Theologen der Kirche namens Origenes liest das Buch Josua als ein Lernfeld, das für jeden Christen gilt ...“ (2) In Form einer argumentativen Annäherung: „Das Buch Josua malt die Ereignisse des Volkes Israel nach dem Auszug aus Ägypten aus. Es zieht in ein neues Land hinein. Viele von uns werden ähnliche Erfahrungen bereits gemacht haben. Ich lasse einen Lebensort zurück und ziehe in einen neuen ein. [...]“

⁴⁷ Dieser Aspekt wird hier nicht weiter ausgeführt.

Damit ist ein Kristallisationspunkt für eine plausible Predigt entstanden, in dem das konkrete Leben vorkommt, der mit dem Bibeltext typologisch verbunden wurde und dadurch sinnliche Qualitäten besitzt. In den weiteren Entwicklungsschritten der Predigt gilt es, die Gedanken entlang der sinnlichen Elemente weiterführen.

7 Typologese in der Liturgie:

Hilfen zur intuitiven und pneumatologischen Hermeneutik

Das Zweite Vatikanum hat in *Sacrosanctum Concilium* 51 verfügt, „dass den Gläubigen der Tisch des Gotteswortes reicher bereitet werde“ und ihnen so „die Schatzkammer der Bibel weiter aufgetan werden“ soll. Die *auctores* der Liturgie-Reform haben mehrere Weichenstellungen vorgenommen, die eng mit dem Stichwort Typologese verbunden sind.

7.1 Typologese in der Tagzeitenliturgie

Typologese ist das verzahnen zweier Geschichten, um den Rezipienten auf eine „Reise“ zu schicken. Im Fall des Psalmgebets der Tagzeitenliturgie gibt es ein kleines Detail, das gerne übersehen wird, da es in der gemeinsam gebeteten Liturgie keinen Platz einnimmt. Nach der Antiphon folgt eine Überschrift, welche dem Psalmbeter eine Richtung vorschlägt, aus welcher Voraussetzung heraus er den Psalm beten könnte. Die Überschrift fußt auf dem „Sitz im Leben“ des Psalms. Dann folgt ein Zitat aus der Schrift oder von den Kirchenvätern. Der Beter hat die Möglichkeit, dem „Sitz im Leben“ zu folgen, oder aber den Psalm aus der Perspektive des Zitats heraus zu beten. In diesem Fall wird christologische Typologese offeriert. Hier ein Beispiel aus der ersten Vesper vom Sonntag der ersten Woche:

1. Ant. Wie Weihrauch steige mein Gebet vor dir auf, Herr, du mein Gott. Halleluja.

Psalm 141 (140),1–9

Bitte um Bewahrung

Aus der Hand des Engels stieg der Weihrauch vor Gott empor: das sind die Gebete der Heiligen. (Offb 8,4)

Herr, ich ruf zu dir. Eile mir zu Hilfe; * höre auf meine Stimme, wenn ich zu dir rufe!

Wie ein Rauchopfer steige mein Gebet vor dir auf; * als Abendopfer gelte vor dir, wenn ich meine Hände erhebe. [...]

Das Gebet des Psalmisten wird mit einem Zitat aus dem Buch der Offenbarung in Verbindung gebracht. Wir werden dadurch in den himmlischen Thronsaal entführt, kurz nach der Stille, nachdem das Lamm das Siebte Siegel geöffnet hat. Im Hintergrund des Saales stehen die Hundertvierundvierzigtausend aus den Stämmen Israels und die große Schar derer,

aus allen Nationen, Stämmen, Völkern und Sprachen, die niemand zählen kann. Der heutige Beter kann sich zu dieser Schar hinzugesellen, denn er betet nicht alleine, auch wenn er in Abgeschiedenheit den Psalm rezitiert. Weihrauchschwaden, die nach oben steigen, erfüllen die Szenerie.

Damit wird von der Kirche das Angebot gemacht, den Psalm in der „Tonalität“ der Kirchenväter zu beten. Augustinus sah die Psalmen einerseits als Spiegel der menschlichen Existenz und als Ausdruck unseres therapeutischen Prozesses auf dem Weg zu Gott (*speculum et medicamentum nostrum*)⁴⁸. Augustinus las aber auch einzelne Psalmen oder Psalmteile als Prophezeiungen, die durch das Kommen Jesu Christi erst lesbar geworden sind und somit christologisch. Er unterscheidet daher mehrerer *voces*, „Stimmen von Personen“ die in den Psalmen zur Sprache kommen. So ortet er u. a. eine mögliche *vox ad Christum*, *vox ecclesiae*, oder *vox totius Christi*.⁴⁹ Einerseits kann durch die Psalmen zu Christus gerufen werden, dann erscheint wiederum die gesamte Kirche z. B. als Braut Christi oder Mutter; es kann aber auch Psalmteile geben, in denen Christus als das Haupt mit seiner Kirche verbunden zur Sprache kommt, weil „das wahre Subjekt und der eigentliche Beter eines Psalms für ihn der *totus Christus* ist“⁵⁰.

Komplettiert wird diese Art von typologischer Gebetsinspiration durch das „Ehre sei dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist [...]“. Dadurch wird der Psalm in den Rahmen der trinitarischen Gotteserfahrung gestellt, welche die christologische Betweise „abfedert“.

7.2 Drei Formen von Typologese in der sonntäglichen Mess-Liturgie:

(1) Es wurde in der Liturgiereform versucht, *die alttestamentliche Lesung mit dem Evangelium typologisch* zu verspannen. Der Versuch, griffige Typologien zu schaffen, ist nicht in allen Fällen geglückt. Aus dem Reichtum des Alten Testaments ist vor allem die Weisheitsliteratur ausgeklammert. (Es wäre nötig, parallel zu den vorgegebenen bestehenden atl. Lesungen eine weitere Auswahl zu schaffen.)⁵¹ Aber dennoch: Es wird dadurch die Einheit der Schrift deutlicher vor Augen gestellt und die Verbindung der beiden Testamente schärfer konturiert.

(2) Im *Antwortpsalm* wird thematisch mit einem Text des Alten Testaments geantwortet. Es wird somit im Wortgottesdienst ein dreipoliges typologisches Feld eröffnet. Ein geglücktes Beispiel des typologischen Zusammenspiels der Lesungen bietet z. B. der 16. Sonntag im Jahreskreis B. In diesem Fall wird das Hirten thema in den Mittelpunkt gestellt.⁵²

⁴⁸ Fiedrowicz (1997) 145ff.

⁴⁹ Zu diesen und weiteren Möglichkeiten Fiedrowicz (1997) 234ff.

⁵⁰ Fiedrowicz (1997) 343.

⁵¹ Auch die Entscheidung, in der Osterzeit keine atl. Lesungen zu verwenden, verdeckt bei manchen Perikopen des Johannesevangeliums, das immer wieder „Ur“-Alttestamentliche Themen aufgreift und christologisch entfaltet, diesen typologischen Zusammenhang.

⁵² Der neutestamentlichen Bahnlesung wird hier nicht nachgegangen.

ERSTE LESUNG

Jer 23, 1–6

Lesung aus dem Buch Jeremia

¹ Weh den Hirten, die die Schafe meiner Weide zugrunde richten und zerstreuen – Spruch des Herrn.

² Darum – so spricht der Herr, der Gott Israels, über die Hirten, die mein Volk weiden: Ihr habt meine Schafe zerstreut [...]

³ Ich selbst aber sammle den Rest meiner Schafe aus allen Ländern, wohin ich sie versprengt habe. Ich bringe sie zurück auf ihre Weide; sie sollen fruchtbar sein und sich vermehren. [...]

ANTWORTPSALM

Ps 23 (22), 1–3.4.5.6

¹ Herr ist mein Hirte, nichts wird mir fehlen.

² Er lässt mich lagern auf grünen Auen
und führt mich zum Ruheplatz am Wasser. [...]

EVANGELIUM

Mk 6, 30–34

³⁰ Die Apostel versammelten sich wieder bei Jesus und berichteten ihm alles, was sie getan und gelehrt hatten.

³¹ Da sagte er zu ihnen: Kommt mit an einen einsamen Ort, wo wir allein sind, und ruht ein wenig aus. Denn sie fanden nicht einmal Zeit zum Essen, so zahlreich waren die Leute, die kamen und gingen.

³² Sie fuhren also mit dem Boot in eine einsame Gegend, um allein zu sein.

³³ Aber man sah sie abfahren, und viele erfuhren davon; sie liefen zu Fuß aus allen Städten dorthin und kamen noch vor ihnen an.

³⁴ Als er ausstieg und die vielen Menschen sah, hatte er Mitleid mit ihnen; denn sie waren wie Schafe, die keinen Hirten haben. Und er lehrte sie lange.

Für den Gottesdienstfeiernde eröffnet sich je nach Qualität der Liturgie ein Raum für intuitive Hermeneutik. Da er in der Regel unvorbereitet mit den Texten konfrontiert wird, erfährt er zwei Barrieren.

(a) Die der liturgischen Protagonisten wie Lektor, Kantor, Priester bzw. Diakon: Werden diese Texte so verkündet, dass sinnliche Element aus den Texten „überspringen“? Außerdem bedarf es dazu der Disposition des Protagonisten, den Text in seiner eigenen Phantasie angeeignet zu haben, sodass im Moment der Verkündigung diese Phantasien wieder gegenwärtig werden. Dann springen die Texte „sinnen-erfüllt“ zum Hörer „über“ und haben die Chance performativ zu werden.⁵³ Die Qualität der Protagonisten zeigt sich daran, ob vom verkündeten Wort etwas im Gedächtnis hängen bleibt. (Wer hat sich nicht schon nach „Wort des lebendigen Gottes“ gefragt, was denn da verlesen worden ist?)

(b) Eine zweite Barriere ergibt sich zumeist aus dem mangelnden kulturellen Vorverständnis; in diesem Fall z. B. über den Hirtendienst: Diese Metapher wird in beiden Testamenten immer wieder aufgegriffen.⁵⁴ Aber fast niemand in unserem Kulturkreis kennt den Hirten-

⁵³ Huscava (2003) 263ff.

⁵⁴ Janowski (2005) 99ff.

dienst aus der Nähe. Im alpenländischen Raum gibt es noch einzelne Personengruppen, die diese Form von Tätigkeit erleben und darüber erzählen könn(t)en. Hier offenbart sich ein Mangel, der in der exegetischen Forschung und damit auch in der Ausbildung von Theolog/inn/en häufig zu wenig Berücksichtigung findet.

Dennoch: Derjenige, der dem Gottesdienst vorsteht und normalerweise auch predigt, hat mit diesem tripolaren typologischen Programm ein weites Feld vor sich, das er mittels pneumatologischer Hermeneutik beackern kann.

(3) Typologese bedeutet – wie ausgeführt – Geschichten (seien sie auch noch so kurz) in Interferenz zu bringen. *Der Pol des Wortgottesdienstes wird mit der Eucharistiefeier weiters typologisch verspannt.* Es wird in der Präfation eine kurze Geschichte des Heilshandelns Gottes, des Vaters erzählt, in dem z. B. besungen wird: „In dir leben wir, in dir bewegen wir uns und sind wir“⁵⁵. Es ist ein Gesang, der aber immer wieder bei der Erkenntnis landet, dass dies „durch Jesus Christus“ geschieht. Diese Erkenntnis kulminiert im Einsetzungsbericht, der ebenfalls in sehr knappen Worten die Geschichte des Letzten Abendmahls erzählt und dieses Handeln des Jesus aus Nazareth typologisch mit den Lebensbiografien des mitfeiernden Gottesvolkes verbindet, in der Hoffnung, dass durch dieses multilaterale typologische Programm für den Mitfeiernden zumindest eine geführte intuitive Hermeneutik ermöglicht und als Nahrung, als „Brot, das vom Himmel kommt“ (Joh 6), erfahren wird, Nahrung, die sinnlich angeboten wird.

Literatur

- Berger, Klaus, 2011: Kommentar zum Neuen Testament.
- Eco, Umberto, 1984: Nachschrift zum ‚Namen der Rose‘. München 1984.
- Eco Umberto, 1998: Lector in Fabula. Die Mitarbeit der Interpretation in erzählenden Texten. 3. Aufl. München.
- Elßner, Thomas/Theresia Heither, 2006: Die Homilien des Origenes zum Buch Josua. Die Kriege Josuas als Heilswirken Jesu. Stuttgart (Beiträge zur Friedensethik Bd. 38).
- Fiedrowicz, Michael, 1997: Psalmus Vox Totius Christi. Freiburg/Basel/Wien.
- Fiedrowicz, Michael, 2007: Theologie der Kirchenväter. Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion. Freiburg/Basel/Wien.
- Glöckner, Richard, 1983: Neutestamentliche Wundergeschichten und das Lob der Wundertaten Gottes in den Psalmen. Studien zur sprachlichen und theologischen Verwandtschaft zwischen neutestamentlichen Wundergeschichten und Psalmen. Mainz.
- Huscava, Ewald, 2003: Erzählschule und Weisheitslehre. Weg zur Kompetenz für persönlich-dialogische Predigt – Weg zur Gestaltung innovativer Lernprozesse. Würzburg.
- Jacob, Christoph, 1990: ‚Arkandisziplin‘ Allegorese, Mystagogie: Ein neuer Zugang zur Theologie des Ambrosius von Mailand. Frankfurt a. Main (Theophaneia 32).
- Janowski, Bernd, 2005: Das Leben für andere hingeben, in: Frey, Jörg/Jens Schröter (Hgg.): Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament. Alttestamentliche Voraussetzungen für die Deutung des Todes Jesu. Tübingen, 97–118.

⁵⁵ Präfation für die Sonntage im Jahreskreis VI.

- Müller, Peter, 1994: Verstehst du auch, was du liest? Lesen und Verstehen im Neuen Testament. Darmstadt.
- Oeming, Manfred, 2010: Biblische Hermeneutik. Eine Einführung, Darmstadt 3. unveränderte Auflage.
- Preuß, Horst Dietrich, 1. 1991, 2. 1992: Theologie des Alten Testaments, 2 Bde. Stuttgart / Berlin / Köln.
- Rosenberger, Veit, 2001: Griechische Orakel. Eine Kulturgeschichte. Darmstadt.
- Springer, Bernd, 2000: Die antiken Grundlagen der neuzeitlichen Hermeneutik. Frankfurt a. Main.
- Stoll, Heinrich Wilhelm, 2003: Handbuch der Religion und Mythologie der Griechen und Römer. Wiesbaden.
- Tilly, Michael, 2005: Einführung in die Septuaginta, Darmstadt.
- Vanoni, Gottfried / Bernhard Heininger, 2002: Das Reich Gottes. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments. Würzburg.
- Versnel, Henk, 2005: Making Sense of Jesus' Death, in: Frey, Jörg / Schröter Jens (Hgg.): Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament. Tübingen, 213–313.
- Voderholzer, Rudolf, 1998: Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn. Der Beitrag Henri de Lubacs zur Erforschung von Geschichte und Systematik christlicher Bibelhermeneutik. Freiburg.
- Zilling, Henrike Maria, 2011: Jesus als Held. Odysseus und Herakles als Vorbilder christlicher Heldentypologien. Paderborn u. a.
- Zimmermann, Ruben, 2005: ‚Deuten‘ heißt erzählen und übertragen, in: Frey, Jörg / Schröter Jens (Hgg.): Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament. Tübingen, 315–373.
- Zwick, Reinhold, 1989: Montage im Markusevangelium. Studien zur narrativen Organisation der ältesten Jesuserzählung. Stuttgart.

Andreas Redtenbacher, Vallendar / Klosterneuburg

„Das Wort der Predigt wird im Opfer Fleisch“

Bemerkungen zur liturgischen Predigt im Werk von Pius Parsch

Für Pius Parsch, den Begründer der volksliturgischen Bewegung, war die Predigt – wie es das Zweite Vatikanum schließlich wieder generell festlegen sollte – ein integraler Bestandteil der Liturgie. Allein dass er ein zehnbändiges Werk über „Die Liturgische Predigt. Wortverkündigung im Geist der liturgischen Erneuerung“ verfasste, macht deutlich, welchen Stellenwert und welche Bedeutung er diesem Element der Feier zumaß.

Der Autor des vorliegenden Beitrags, Direktor des Pius-Parsch-Instituts in Klosterneuburg, verortet Parschs Überlegungen zur liturgischen Predigt im Kontext der Liturgie- und Bibel-Bewegung der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts und skizziert ihr Wesen und ihre Praxis. Dabei wird deutlich: Liturgische Predigt ist nicht einfach Predigt zu liturgischen Themen; sie ist Mystagogie im eigentlichen Wortsinn. (Redaktion)

1 Einführung¹

Vor einem Jahrzehnt führte das Institut für Pastoraltheologie an der Kath. Theol. Fakultät der Universität Wien unter Paul M. Zulehner eine Untersuchung zur Qualitätssicherung des Gottesdienstes² durch – mit dem Ergebnis, die Qualität von Liturgie hänge neben der persönlichen Authentizität des Vorstehers und einer entsprechenden gesanglich-musikalischen Kultur vor allem von der Qualität der Predigt ab. Damit bestätigt das pastoralsoziologische Forschungsergebnis auch schon auf einen ersten Blick eine prägende Abhängigkeit von verkündigtem Wort und Feier – zumindest in der Perspektive der Gottesdienstteilnehmer. Theologisch war diese Einsicht durch die Liturgische Bewegung und die nachkonziliare Liturgiereform längst bekannt. Die Feier verliert durch eine „aus dem Rahmen fallende“³ Predigt, weil beide – Wort und Eucharistie – so sehr aufeinander angewiesen sind, dass sie nach der Liturgiekonstitution des Konzils einen einzigen „Kultakt“ bilden⁴, der Wortteil und Sakrament zu einer einzigen

¹ Der vorliegende Beitrag ist die überarbeitete und gekürzte Fassung meines Aufsatzes „Die liturgische Predigt im Werk von Pius Parsch“ (= Redtenbacher [2010]). Die Zeitschrift *Bibel und Liturgie* 83 (2010) Heft 3 mit dem Gesamtthema „Liturgische Predigt – Chance zur mystagogischen Erschließung der Liturgie“, sowie *Bibel und Liturgie* 85 (2012) Heft 1 und 2 enthalten weitere wichtige und perspektivenreiche Beiträge zum Gesamtkontext des Themas der vorliegenden Nummer von HEILGER DIENST.

² Darstellung und Auswertung in: Zulehner u. a. (2004).

³ Aus welchen Gründen auch immer: z. B. wenn sie am liturgie-immanenten Gehalt der konkreten Feier schlichtweg vorbei predigt; wenn sie bloße Schriftexegese bietet; wenn sie zu sehr ethisch moralisiert oder politisiert; wenn sie einen außerliturgischen Anlass zum Hauptthema macht (Stichwort: Anlassgottesdienste); wenn sie auffallend unvorbereitet ist; wenn sie sprachlichen und rhetorischen Ansprüchen kaum mehr genügt.

⁴ *Sacrosanctum Concilium* 56: „Die beiden Teile, aus denen die Messe gewissermaßen besteht,

Feier integriert. Die Predigt hat dabei eine doppelt wichtige Funktion: Sie ist einerseits als aktualisierende Verkündigung zugleich der Zielpunkt des Wortteils, andererseits aber vor allem das notwendige Scharnier zwischen Wort und Eucharistie derselben Feier, sodass eins das andere deuten und aufschließen kann. Messpredigt wird so notwendig und im eigentlichen Sinn „liturgische Predigt“. Nicht jede liturgiebezogene Predigt ist auch schon eine „liturgische Predigt“ – dazu gehört qualitativ deutlich mehr. Genau darum geht es im vorliegenden Beitrag. Wäre dies gegenwärtig bewusster, gewänne Gottesdienst auch heute an mystagogischer Tiefe und zugleich an missionarischer Kraft. Pius Parsch, aber auch Romano Guardini haben dies frühzeitig erkannt. Im Folgenden soll aus dem Konzept der liturgischen Predigt bei Pius Parsch stringent und glaubhaft das Genuine einer echten „liturgischen Predigt“ aufgezeigt werden. Dabei handelt es sich um eines seiner zentralen Anliegen.

Das Konzept der „liturgischen Predigt“ entfaltet Parsch an mehreren Orten seines Schrifttums, auf das hier zurückzugreifen ist. Als erste Quelle ist sein auch für heute noch erstaunliches fundamentales 10-bändiges Werk zu nennen: *Die liturgische Predigt. Wortverkündigung im Geist der liturgischen Erneuerung* (51948 ff.). Es zählt – neben: *Volksliturgie. Ihr Sinn und Umfang*, *Das Jahr des Heiles*, und seiner *Messerklärung*, zu seinen Hauptwerken und gliedert sich in die Bände: (1) *Grundlegung der liturgischen Predigt*; (2) *Evangelienhomilie*; (3) *Epistelhomilie*; (4) *Meßhomilie*; (5) *Bildungswerte*; (6) *Das Kirchenjahr im Lichte der Gnade*; (7) *Die Predigt in der Weihnachtszeit*; (8) *Die liturgische Predigt im Osterkreis*; (9) *Die liturgische Predigt der Nachpfingstzeit*; (10) *Kurzpredigten für die Werktage des Jahres*. Bereits daraus ist der weite Bogen ersichtlich, den er dem Thema in seinem Schaffen gibt. Wesentliche Aussagen finden sich aber noch an anderen Orten seines Schrifttums⁶: in dem bekannten Parsch-Klassiker: *Volksliturgie. Ihr Sinn und Umfang* (hier in: VI. Abschnitt, Volksliturgie und Gotteswort, 1. Die Liturgische Predigt⁷, 2. Die Liturgische Kurzpredigt⁸). Weiters klingt das Thema an in mehreren Stellen der Parsch-Publikation: *Messerklärung im Geist der liturgischen Erneuerung* (dritte Auflage 1951⁹). Schließlich ist auch noch darauf hinzuweisen, dass sich etliche exemplarische liturgische Predigten, vornehmlich Kurzhomilien, finden in: *Das Jahr des Heiles* (17. Auflage 1955/1956)¹⁰. Parsch veröffentlichte auch eine eigene Schriftenreihe unter dem Titel: *Liturgische Praxis*, deren Bände 2–6 ebenfalls liturgischen Predigten gewidmet sind¹¹.

nämlich Wortgottesdienst und Eucharistiefeier, sind so eng miteinander verbunden, dass sie einen einzigen Kultakt ausmachen.“ Für den folgenden Gesamtzusammenhang ist auch heranzuziehen *Sacrosanctum Concilium* 35: „Da die Predigt ein Teil der liturgischen Handlung ist, sollen auch die Rubriken ihr je nach der Eigenart des einzelnen Ritus einen passenden Ort zuweisen. [...] Schöpfen soll sie vor allem aus dem Quell der Heiligen Schrift und der Liturgie, ist sie doch die Botschaft von den Wundertaten Gottes in der Geschichte des Heils, das heißt im Mysterium Christi, das allzeit in uns zugegen und am Werk ist, vor allem bei der liturgischen Feier.“

⁵ Erscheinungsort hier und im Folgenden: Volksliturgisches Apostolat, Klosterneuburg bei Wien.

⁶ Passagenweise mit dem Text der Grundlegung wörtlich übereinstimmend.

⁷ Hier zitiert: Parsch (1952/2004), 391–398.

⁸ Parsch (1952/2004), 398–409.

⁹ Parsch (1951/2006).

¹⁰ Parsch (1955/2008).

¹¹ Angaben bei: Höslinger/Maas-Ewerd (1979), 326. Aufgrund des gesamten umfangreichen Schrifttums zum Thema kann hier auf die Durchsicht der entsprechenden Jahrgänge der Zeitschrift „Bibel und Liturgie“ nach weiteren einschlägigen Beiträgen verzichtet werden: etliches dort vorweg veröffentlichtes Material kehrt – oft variiert und überarbeitet, mitunter auch wörtlich – in seinen Büchern wieder.

Das Thema wurde in letzter Zeit in einigen Studien – allerdings anlässlich anderer Thematiken – mitbedacht. So bei *Roman Stafin*, Eucharistie als Quelle der Gnade bei Pius Parsch (PPSt 2), Würzburg 2004¹², sowie besonders auch bei *Eugen Daigeler*, Liturgische Bildung als Weg zur tätigen Teilnahme bei Pius Parsch (PPSt 5), Würzburg 2006¹³, während jüngst *Norbert Weigl* in seiner gründlichen und zukunftsweisenden Arbeit: Liturgische Predigt seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil (StPaLi 21), Regensburg 2009, auf Parsch vergleichsweise erstaunlich wenig rekurriert hat¹⁴.

2 Der Kontext der Liturgischen Bewegung

Da hier über die „liturgischen Predigt“ explizit bei Parsch gehandelt wird, ist ein kurzer Blick auf sein theologisches Profil im Kontext der Liturgischen Bewegung zu werfen. Auch angesichts dieses Themas ist einmal mehr festzuhalten, dass es der Liturgischen Bewegung insgesamt nicht nur um eine äußere Änderung der Liturgiegestalt ging, sondern um die Reform der Kirche von ihrem liturgischen Kern her. Bekanntlich hat dies das II. Vatikanum in der Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* klar bestätigt¹⁵. Was wir heute „Liturgische Bewegung“¹⁶ nennen, hatte schon in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts mit der Gründung der Benediktinerabtei Solesmes durch Abt Prosper Guéranger (1805–1875) begonnen. In seiner Reformabtei initiierte er ein Benediktinertum, das wieder ganz auf den Gottesdienst hin zentriert leben sollte, denn – so sagt die Regel des hl. Benedikt: „Dem Gottesdienst darf nichts vorgezogen werden.“¹⁷ Doch Guéranger war strikt historisierend: Liturgie sollte nach seinem Willen ihre römische Reinform finden und kultivieren. Das Grundanliegen eines aus der Liturgie erneuerten Lebens breitete sich dennoch in Gründungen wie Beuron und Maria Laach aus und erfasste weitere Kreise unter Akademikern und der studierenden Jugend. In der Folge ragen als große Vertreter vor allem hervor: Odo Casel OSB (Mysterientheologie), Romano Guardini (theologisch-anthropologischer Ansatz) und Josef Andreas Jungmann SJ (liturgiegenetischer Ansatz). Schon der erste Auftakt in Solesmes und die ganze spätere „heiße Phase“ der Entwicklung lebten aus Voraussetzungen, die in historisch-wissenschaftlichen Forschungsergebnissen und im Rückgriff auf die Liturgietheologie der Kirchenväter gewonnen worden waren. So war es zu einer von ihren Quellen her erneuerten Theologie („nouvelle théologie“¹⁸) gekommen, die in enger Wechselwirkung zur Liturgie stand. Auch für Parsch war klar geworden: Gottesdienst war die längste Zeit der Geschichte nicht erstarr-

¹² Stafin (2004), bes. 95–102; der Autor war nach dem Promotionsstudium in Innsbruck bei Hans Bernhard Meyer SJ Pfarrer in Wolfsburg/BRD und lebt jetzt in Polen.

¹³ Daigeler (2006), hier bes. 85–89; der Autor ist Priester der Bistums Würzburg. Die Studie wurde durch den „Pius-Parsch-Preis 2009“ gewürdigt.

¹⁴ Weigl (2009); der Untertitel der umfangreichen Münchener Dissertation bei Winfried Haunerland schränkt allerdings ein: „Eine Untersuchung zur Messfeier in der Sonntagspredigt anhand der Zeitschrift ‚Der Prediger und Katechet‘“. Vgl. auch die wertvollen, das Thema zusammenfassenden Thesen: Weigl (2010).

¹⁵ Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils „Sacrosanctum Concilium“ vom 4. Dezember 1963, in: AAS 56 (1964) 97–138; hier: Nr. 1.

¹⁶ Näheres in: Trapp (1940); sowie Kolbe (1964).

¹⁷ Regula Benedicti 43.

¹⁸ Wichtige Vertreter: Marie-Dominique Chenu OP, Yves Congar OP, Henri Bouillard SJ, Jean Daniélou SJ, H. de Lubac SJ, Yves de Montcheuil SJ, ursprünglich nahe stehend auch Hans Urs von Balthasar.

ter Ritus, seine Gestalt war in Bewegung¹⁹: sie sollte – theologisch verantwortet – wieder „in Bewegung“ gebracht werden, um neu als „Lebensaustausch zwischen Gott und Mensch“²⁰, als Teilhabe am „Leben in Fülle“²¹ erfahrbar zu sein. Der österreichische Augustiner-Chorherr Pius Parsch aus Klosterneuburg²² war es auch, der die Bewegung erst an ihr eigentliches Ziel brachte: in die Pfarrgemeinden. Dem Gemeindegottesdienst nicht „beiwohnen“, sondern ihn in „aktiver Teilnahme“²³ tragend mitfeiern, war sein „volksliturgisches“ Leitmotiv.

Aus dieser Gesamtperspektive kann auch die Bedeutung der liturgischen Predigt gar nicht hoch genug eingeschätzt werden. Parsch war wohl der ambitionierteste Vertreter dieses Anliegens in der vorkonziliaren Zeit der Liturgieerneuerung und ist bis heute immer noch von erheblicher und aktueller Relevanz²⁴. Romano Guardini wird später in seinem Tagebuch²⁵ – vielleicht etwas zu schematisch – Klosterneuburg und damit Parsch einordnen und dabei drei Phasen der Liturgischen Bewegung unterscheiden: 1) die restaurative, b) die akademische und c) die realistische Phase. Zur realistischen Phase zählt er Rothenfels, das Leipziger Oratorium, erst an letzter Stelle auch Klosterneuburg. Heute sehen wir genauer, dass vor allem die Phasen b) und c) einander viel zu stark durchdringen und Guardinis Jugendbewegung eigentlich nicht normal-realistische Kirchenbasis war, sondern vorwiegend studentisch-akademisch. Eine jüngere Studie²⁶ konnte nachweisen, dass auch das Leipziger Oratorium wesentliche Impulse von Klosterneuburg bekam, dass also Parsch nicht wirklich erst als letzter Vertreter in einer „realistisch“ genannten Phase ankam. Vor allem war er nicht bloßer Vertreter einer „realistischen“ Praxis, oder gar simpler Popularisierer, sondern zugleich auch eminent Theologe. Das wird auch angesichts der theologischen Fundierung seines Projektes der „liturgischen Predigt“ sehr deutlich²⁷.

3 Theologische Prägungen

Parschs äußere Lebensdaten sind mehrfach anderenorts nachzulesen. In seiner Vita begegnen drei besondere lebensgeschichtliche Faktoren²⁸, die seine theologische Entwicklung nachhaltig beeinflussten: Das *Stift Klosterneuburg* vermittelte ihm eine umfassende Erfahrung der vorkonziliaren Liturgie: zum einen die meist unverstandene und rubrizistisch fixierte rituelle Gestalt, zum anderen die Prachtentfaltung einer damaligen barocken Stiftsliturgie. Vom Noviziat an will er in sie tiefer eindringen und findet „es unerträglich“, etwas zu beten und zu

¹⁹ Näheres in: Redtenbacher (2002), 19–80 (Teil I).

²⁰ Vgl.: Amon (1988).

²¹ Vgl.: Parsch (1952/2004), 255f., 264f., 267, 269, 284.

²² Ausführlich zu Parsch: Höslinger / Maas-Ewerd (1979); sowie Röhrig (2001), 225–249.

²³ Der Begriff „aktive Teilnahme“ (*actuosa participatio*) stand und steht in der unaufhebbaren Spannung von „außen“ und „innen“ des liturgischen Vollzugs – die gemeinte Sache ist bei Parsch zweifelsfrei ein „theologisches Existenzial des Liturgiebegriffs“ selbst; vgl. kurz: Redtenbacher (2012).

²⁴ Vgl. dazu: Bachler / Pacik / Redtenbacher (2005).

²⁵ Romano Guardini, Tagebucheintragung vom 26. Mai 1953, vgl. dazu: Buchinger (2008); Redtenbacher (2006), 229.

²⁶ Poschmann (2001); Poschmann (2004), 133–141.

²⁷ Vor allem: Parsch (1948); ähnlich: Parsch (1952/2004).

²⁸ Vgl. Anm. 11 und 19, aber auch sein Selbstzeugnis: Parsch (1952/2004) 15–36.

feiern, was man nicht versteht und kennt²⁹. Folglich besorgte er sich für das Tagzeitengebet aus der Stiftsbibliothek Psalmenkommentare, später für das Kirchenjahr das 15-bändige monumentale Werk „L'anné liturgique“ von Prosper Guéranger³⁰. Seine Tätigkeit als *Feldkurat* während des 1. Weltkrieges konfrontierte ihn mit der religiösen Not des einfachen Mannes, der weder Gottesdienst noch Bibel kannte. Er hält für Soldaten – soweit im Feld möglich – Bibelunterricht und Liturgieerklärungen. Und in Kiew begegnete er vor allem der Liturgie der Ostkirche, die ihn bleibend inspiriert. Seine spätere *Liturgiegemeinde St. Gertrud* entstand, als Parsch nach dem 1. Weltkrieg seine biblische und liturgische Initiative auf anderen Ebenen fortsetzte: im Novizenunterricht, in den Vorlesungen an der Hochschule, in Bibel- und Liturgiestunden für das Volk, woraus sich schließlich die Gemeinde St. Gertrud aufbaute. Sie wurde sein ureigenes Erprobungsfeld und als „Wiege der Volksliturgischen Bewegung“ weltbekannt³¹. Hier erprobt er auch, was er über die liturgische Predigt veröffentlicht.

Zu diesen lebensgeschichtlichen Faktoren treten jene Quellen, aus denen sich sein theologisches Denken nachhaltig formt: *Paulus* – die biblische Theologie des Apostel Paulus³² mit seiner Kreuzes- und Auferstehungstheologie, Christozentrik und Christusmystik und der Leib-Christi-Theologie. *Scheebens Gnadenlehre* – nachhaltig beeinflusst ihn die Gnadenlehre, die er vom damals einflußreichen Dogmatiker Matthias Scheeben bezieht³³: Liturgie erhält in der Folge für ihn die Signatur der „objektiven Gnadenfrömmigkeit“ der Kirche im Gegensatz zur überkommenen und unbiblischen „subjektiven Gebots- und Werkefrömmigkeit“. Hier leuchtet zugleich ein starker *augustinischer Akzent* durch. *Guérangers „L'anné liturgique“*: die schon erwähnte intensive Befassung mit dem Kirchenjahr Guérangers war ebenso entscheidend³⁴. Parschs meistverbreitetes Werk „Das Jahr des Heiles“ mit 17 Auflagen wäre ohne diese Befassung undenkbar³⁵. Das liturgische Jahr sieht er von innen her: als Entfaltung des Heilsmysteriums, als sakramentale Größe, als Jahr der Gnade in der wirkmächtigen Gegenwart Christi³⁶. Für das 10-bändige Werk „Die liturgische Predigt“ kann diese Perspektive als wesentlicher Angelpunkt gesehen werden. *Maria Laach* – selbst nennt er sich zwar „Schüler Maria Laachs“ (mit Abt Ildefons Herwegen³⁷ und Odo Casel³⁸), aber deren benediktinische, historisierende und akademisch ausgerichtete Linie erfüllt ihm zuwenig die eigentliche Sinn-gestalt der Liturgie, weil sie das Volk nicht voll in das „Celebrare“ der Feier hinein nimmt. Konsequenter begründet er einen zweiten Zweig der Liturgischen Bewegung und nennt ihn

²⁹ Parsch (1952/2004), 15.

³⁰ Abt Prosper Guéranger OSB (1805–1875), *L'Année liturgique* I–IX, Le Mans/Paris 1841–1866 (deutsch: Das Kirchenjahr, 15 Bde., Mainz 1888–1904).

³¹ 1936 gestaltet er die Kirche gemeinsam mit Architekt Robert Kramreiter nach volksliturgischen Kriterien um, vgl. Parsch/Kramreiter (2010).

³² Mit der Studie: „Die Bedeutung des Kreuzestodes Jesu Christi nach dem hl. Paulus“ promovierte Parsch am 19. Juni 1912 an der Kath. Theol. Fakultät der Universität Wien zum Doktor der Theologie.

³³ Matthias Scheeben (1835–1888), Hauptwerke: *Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade*, Freiburg i. Br. 1862; sowie: *Die Mysterien des Christentums*, Freiburg i. Br. 1865.

³⁴ Wie Anm. 30.

³⁵ Parsch (1955/2008), mit Übersetzungen in 9 Sprachen, darunter Japanisch.

³⁶ Vgl. Parsch (1955/2008) 31–36.

³⁷ Die Benediktinerabtei Maria Laach in der Eifel wurde unter dem Abt Ildefons Herwegen OSB (1874–1946) zum vorrangigen liturgischen Forschungs- und Reformzentrum in Deutschland. Zu Parschs Beziehungen nach Maria Laach ausführlich: von Severus (1979).

³⁸ Odo Casel OSB (1886–1948) war Laacher Mönch und Spiritual der Benediktinerinnenabtei Herstelle an der Weser. Er entwickelte die „Mysterientheologie“.

„Volksliturgische Bewegung“³⁹. Erst in ihr kam Liturgie an, wo sie immer schon sein muss: beim liturgischen Vollzug der ganzen Gemeinde, die zuallermeist konkrete Pfarrgemeinde ist.

Pastorale Ansätze – über die eigenen lebensgeschichtlichen Erfahrungen hinaus bezieht er wichtige Impulse aus dem 1909 erschienen bahnbrechenden Standardwerk des bekannten Wiener Pastoraltheologen Heinrich Swoboda: „Großstadtpastoral“⁴⁰.

4 Theologisches Profil

Dies integrierend hatte Parsch relativ früh eine strukturierte und ausgeprägte theologische Persönlichkeit entwickelt⁴¹, aus deren Kraft er lebte, die ihm aber auch ein eigenständiges liturgietheologisches Profil⁴² sicherte. Es lässt sich in folgenden Eckpunkten fokussieren:

(1) *Heilsgeschichtliche Schau der Liturgie – Bibel und Liturgie*: Von Anfang an hat er nicht nur die Liturgie, sondern vor allem auch die Bibel als primäre Quelle des Glaubens, der Spiritualität, und der Theologie gesehen⁴³. Damit war Parsch nicht allein, bedenkt man vor allem, dass es neben einer Liturgischen Bewegung zeitgleich längst eine Biblische Bewegung gab⁴⁴. Beide durchdrangen einander wechselseitig. Bibelbewegung führt zur Liturgie und Liturgische Bewegung zur Bibel. Schließlich stand fest: Liturgie feiert, was die Bibel verkündet⁴⁵. In der Feier verdichtet und kristallisiert biblischer Glaube und Christi Heilshandeln setzt sich in ihr fort. So ist sie nicht nur heilsgeschichtlich geprägt, sondern in ihr selbst geschieht hier und heute Heilsgeschichte Gottes mit den Menschen: sie ist Heilsgeschichte.

(2) *Begriff „Volksliturgie“*⁴⁶: Parsch ist sich der Tautologie des Begriffes natürlich bewusst, behält ihn mangels eines besseren deutschen Ausdrucks aber bei. In der Liturgie ruft Gott sein Volk zusammen und handelt an den und mit den getauften Gliedern dieses priesterlichen und königlichen Volkes. Darin ist jeder Glied des Leibes Christi, das mit dem Haupt verbunden, sich selbst dem Vater als „Opfer“ darbringt – und das ist für Parsch nicht an den Klerus delegierbar. „Volksliturgie“ findet somit ihr theologisches Fundament in der Taufe, im gemeinsamen Priestertum und in der Leib-Christi-Ekklesiologie. Diese Theologumena prägen den Zweig der „Volksliturgischen Bewegung“ noch markanter als den der benediktinischen Richtung, von der er sich dezidiert getrennt hat.

(3) *„actuosa participatio“ als theologisches Existenzial des Liturgiebegriffs*⁴⁷: Das ganze Volk ist – ex officio – in das „Celebrare“ des liturgischen Vollzuges hinein zu nehmen. Es feiert selbst

³⁹ Zum Begriff siehe: Parsch (1952/2004) 25f.

⁴⁰ Heinrich Swoboda (1861 – 1923), Hauptwerk: Großstadtpastoral, Regensburg 1909.

⁴¹ Das wird von Zeitzeugen und Mitbrüdern bestätigt, beispielsweise von Dipl.Ing. Felix Singer CanReg, in: Höslinger (1979), 13–78, hier 19.

⁴² Ausführliches Schriftenverzeichnis in: Parsch (1952/2004) 504–511. In der 2004 begründeten und bei Echter erscheinenden Reihe „Pius-Parsch-Studien. Quellen und Forschungen zur Liturgischen Bewegung“ (PPSt) sind seine wichtigsten Schriften wieder neu zugänglich und mit wiss. Einführungen versehen; bisher erschienen die Bände 1–7 und 9 (siehe die entsprechenden Anm. in diesem Beitrag).

⁴³ Bezeichnend nennt er die von ihm 1926 begründete und bis heute erscheinende Fachzeitschrift „Bibel und Liturgie“.

⁴⁴ Vgl. Stafin (2004) 46–52.

⁴⁵ Vgl. dazu auch: Krätzl (2006) unter Bezugnahme auf Parsch.

⁴⁶ Dazu insgesamt: Parsch (1952/2004).

⁴⁷ Zur Wendung: „actuosa participatio als theologisches Existenzial des Liturgiebegriffs“ siehe:

die Feier (natürlich gemeinsam mit dem Vorsteher). Darin ist für Parsch der Kern des Liturgiebegriffes und des liturgischen Vollzuges berührt: „actuosa participatio“ ist nicht ein (bloß) äußerer oder ritueller Vorgang, bei dem pädagogisierend möglichst alle aktivistisch beschäftigt werden, sondern sie ist selbst der leibhaft-sakramentale Ausdruck und Vollzug des gnadenhaften Lebensaustausches, den Gott im Primat seiner Heilsinitiative in der Feier initiiert. „Actuosa participatio“ ist leibhaft-sakramentale Verwirklichung der Zugehörigkeit zum Leib Christi unter den Bedingungen der konkreten gottesdienstlichen Versammlung. Sie meint somit Teilnahme (als Teilgabe und als Teilhabe) am Leben Gottes selbst. Darum schlage ich einmal mehr auch an dieser Stelle vor, „actuosa participatio“ als „theologisches Existenzial des Liturgiebegriffes“⁴⁸ zu definieren, ohne das es nach Parsch keine Liturgie geben kann⁴⁹.

(4) *Erneuerung der Kirche aus der Kraft der Liturgie*: Eingangs wurde darauf hingewiesen, dass ein solches liturgietheologisches Konzept nicht nur eine gottesdienstliche Wende⁵⁰ bedeutet, zu groß sind nämlich die impliziten und expliziten theologischen Konnotationen dieses Liturgiebegriffes. Parsch war klar, dass es durch die Liturgie zu einer von innen her erneuerten Kirche kommen wird:

„Darum ist uns das Wort liturgische Erneuerung schon zu eng, wir gebrauchen es nicht mehr gern, wir möchten anders sagen: Christliche Erneuerung oder wie immer. Denn wir wissen, es ist keine Überhebung, wir stehen an einem Aufbruch und Umbruch der Kirche; von der Liturgie aus wird eine große Neuordnung aller kirchlichen Bezirke beginnen.“⁵¹

5 Liturgische Predigt

Ein wesentlicher „Bezirk“ ist die Erneuerung der gesamten kirchlichen Verkündigung und des Predigtwesens, für das Parsch im Grundlegungsband von „Die liturgische Predigt“ ein ausgearbeitetes Konzept vorlegt, das leider heute viel zu wenig bekannt ist. Dass die normale Sonntagspredigt „liturgische Predigt“ sein muss, ist selbstredend für eine aus der Kraft der Liturgie erwachsende gesamtkirchliche Renaissance *conditio sine qua non*, zumindest gehört sie mit zu ihren wichtigsten Angelpunkten.

Auf der theologischen Basis der genannten Referenzautoren und dem Hintergrund der aufgezeigten lebensgeschichtlichen Prägungen gewonnen und weiterbuchstabiert, formte sich sein Liturgieverständnis, aber auch der spezifische liturgiepädagogische Ansatz, der bei Parsch aus inneren Gründen Teil des liturgietheologischen Gesamtkonzeptes ist, nicht also einfach äußerlich hinzutritt. Er ist genuiner Teil seines Liturgieverständnisses selbst, denn jede Feier lebt immer auch aus ihrer eigenen mystagogischen Verkündigungsdimension. Parsch treibt Liturgietheologie und „Liturgiepädagogik“ aus der Feier heraus, nicht über sie

Redtenbacher (2005) 14.

⁴⁸ Redtenbacher (2005) 14.

⁴⁹ Die Liturgiekonstitution des Konzils hat den Begriff „actuosa participatio“ als „Cantus-firmus-Begriff“ an zahlreichen Textstellen verwendet. Zum Begriff selbst siehe die umfassende Studie: Schmid-Keiser (1985).

⁵⁰ Es geht um eine Wende der gesamten Pastoral, dazu meine früheren Ausführungen: Redtenbacher (1998); ausführlicher: Redtenbacher (2002), bes. 84–90.

⁵¹ Parsch (1952/2004) 48f.

hinweg –, indem er die Feier (nie bloß historisch oder dogmatisch) begründet und mystagogisch daraus den sachgerechten wie auch existenziellen Vollzug ermöglicht⁵².

Für die Predigt bedeutet dies daher eine notwendig von innen her geforderte Positionsbestimmung als authentischer Teil der Liturgie selbst. Aber auch umgekehrt: Gefeierte Liturgie fehlt Wesentliches und sie verkümmert ohne diese aufschließende Verkündigung gerade dessen, was sie als Feier begehrt. Sie erkaltet sonst und verhindert den ganzheitlich-existenziellen „Einlass“ in das Mysterium der heilsgeschichtlichen Gegenwart. Hörte ein Zeitgenosse Parschs das Wort „liturgische Predigt“, konnotierte er zumeist „ästhetische Feinschmeckerei“ für einen elitären Kreis oder eine Erbauung esoterischer Christen⁵³. Parsch hingegen: „Die liturgische Predigt will eine Wortverkündigung im Geist und Auftrag Christi sein“⁵⁴ – im Rahmen der Liturgie als der wichtigsten Lebensäußerung der Kirche: „Es ist die Predigt, die zeitlich und örtlich in die Liturgie eingebaut, die auch inhaltlich und gedanklich von der Liturgie beeinflusst und geführt ist.“⁵⁵ „Es sind also zwei Elemente da, die eine Predigt zur liturgischen Predigt machen: Sie muß ein Bestandteil der Liturgie sein und sie muß vom liturgischen Geist getragen sein“⁵⁶. Beides findet er bereits in den liturgiegeschichtlichen Zeugnissen des christlichen Altertums gegeben, in dem die Predigt Zielpunkt des Wortgottesdienstes der Messe war. Sie knüpfte dabei nicht nur an die Lesungen an, sie erklärte die Schrifttexte selbst und wurde zur „Brücke“, die den Wortgottesdienst mit der Eucharistie und mit dem Leben verband. Weil Liturgie „gebetete Bibel“ ist, wie Parsch mehrfach formuliert, war ihre Schriftbezogenheit immer zugleich Liturgiebezogenheit. Schließlich begriff die Frühzeit der Kirche die Lesungen nicht nur als Belehrung, sondern zuerst als „Gleichnisse und Bilder der Opferhandlung“ selbst⁵⁷. Mit dem wachsenden Bewusstsein der Gesamtdramaturgie der Messgestalt, die sich auch im liturgischen Raum spiegelte und sichtbar war in der abgestuften antiken Raumdisposition der Verkündigungsorte⁵⁸, wuchs zugleich das Bewusstsein von der Predigt als „Dolmetsch“ dieser gesamten dramatischen Handlung. Parsch kann folglich formulieren: „Das Wort der Lesung und der Predigt wird Fleisch im Opfergottesdienst“⁵⁹. Die Predigt wird durch die Eucharistie mit Gnade betaut. Die Predigt verbindet das Gotteswort mit dem Opfer und führt hinüber ins Leben; die Predigt knüpft Schrift, Eucharistie und Leben zusammen.“⁶⁰ Im Auf und Ab der Liturgiegeschichte verlor sich aus bekannten Gründen, die hier nicht nachgezeichnet werden müssen, dieser innere Zusammenhang. Damit, so urteilt Parsch, war auch die Predigt „unliturgisch“ geworden, einseitig apologetisch, formalistisch und moralistisch, ja bisweilen profan und verabschiedete sich nicht nur inhaltlich aus dem liturgischen Geschehen, sondern auch zeitlich und räumlich: sie fand zunehmend ihren Ort außerhalb der Feier – mit Folgen

⁵² So scheint es mir zumindest unvollständig, wenn W. Esser sagt, dass man bei Parsch zwar Richtlinien der „Liturgischen Predigt“ wahrnehmen kann, aber „kein Resultat klärender kritischer Auseinandersetzung“, sondern nur das „Resumee persönlicher Praxis und Erfahrung“, vgl. Esser (1956), 27. Das ist nicht einfach falsch, zeigt aber, dass die oben dargelegte Verortung und Begründung der „Liturgischen Predigt“ im liturgietheologischen Gesamtkonzept Parschs nicht wirklich wahrgenommen wurde.

⁵³ Parsch (1948) 11; wortgleich in: Parsch (1952/2004) 391.

⁵⁴ Parsch (1952/2004) 391.

⁵⁵ Parsch (1948) 12; wortgleich in: Parsch (1952/2004) 392.

⁵⁶ Parsch (1948) 12; wortgleich in: Parsch (1952/2004) 392.

⁵⁷ Parsch (1948) 17; wortgleich in: Parsch (1952/2004) 393.

⁵⁸ Als wichtigstes historisches Beispiel dient ihm die Kirche S. Clemente in Rom.

⁵⁹ Noch stärker: „Das Wort der Predigt wird im Opfer Fleisch“ in: Parsch (1952/2004) 403.

⁶⁰ Wie Parsch (1948) 18; wortgleich in: Parsch (1952/2004) 394.

auch für ihre räumliche Positionierung auf die Kanzel und entfernte sich damit sichtbar auch aus dem räumlichen Zusammenhang der Feier. Die Liturgische Bewegung hat diese historische Verirrung aufgedeckt und eine Korrektur eingeleitet. Parsch lag es dabei fern, die historisch zugewachsenen Predigtarten anlässlich etwa von Christenlehren, Volksmissionen, eigenständigen Fastenpredigten, Marienandachten, etc. nicht in ihrem – allerdings anders gearteten – Wert zu respektieren. Bei der eigentlichen „liturgischen Predigt“ aber ging es vorrangig um die Predigt in der Messe.

6 Theologische Wende

Das Gesagte erhellt, dass es sich beim Wiedergewinn der „liturgischen Predigt“ um die Auswirkung tiefgreifender theologischer Erkenntnisse handelt, die als Folgen der Wende im Vorfeld und während der Zeit der Liturgischen Bewegung zu charakterisieren sind. Liturgie feiert nicht nur die in der Bibel zum Buch geronnene Heilsgeschichte, sondern setzt sie im Heute der Geschichtsstunde, in der versammelten Gemeinde fort. Im verkündigten Gotteswort auch der Predigt und unter den sakramentalen Zeichen der Liturgie handelt Christus⁶¹. Aus dieser theologischen Grundeinsicht und aus der pastoralen Notwendigkeit, die Schrift für den Gottesdienst aufzuschließen, hatte Parsch nach der Epoche der gegenreformatorischen „Schriftvergessenheit“ wieder mit Nachdruck dem Worte Gottes den gebührenden Platz im Gottesdienst zurückgegeben⁶². Parsch war die grundlegende „bibel-liturgische Symbiose“⁶³ deutlich bewusst und von daher bekommt sein Projekt der „liturgischen Predigt“ eine besondere theologische Note und Tiefe. Durch die aktualisierende Verkündigung der Schrift wird die Gemeinde selbst zum Anschluss an die Heilsgeschichte hin geführt, die in der Feier lebendige Gegenwart wird. Somit ist „liturgische Predigt“ unbedingt und immer zugleich Mystagogie im eigentlichen Wortsinn. Die Ausdeutung der biblischen Texte ist somit nicht Lehre, sondern Offenlegung dessen, was im sakramentalen Vollzug geschieht. In diesem Zusammenhang zeigen sich das lebendige Wort Gottes und das Sakrament (die liturgische Feier) als zwei wirksame, aber aufeinander verwiesene Weisen⁶⁴, durch die für die Gemeinde das Heil Gottes zur Gegenwart wird. Dann gilt in der Tat das alles andere Unterscheidende: liturgische Predigt ist nicht einfach Predigt zu liturgischen Themen, auch nicht einfach Predigt in der Liturgie, nein: sie ist selbst Liturgie und kommt darin als Form des verkündigten Wortes zu ihrer höchst möglichen theologischen Dignität.

7 Praxis der liturgischen Predigt

Wie liturgische Predigt konkret und praktisch funktioniert, ist den unzähligen Beispielen im Schrifttum Parschs zu entnehmen. Nur zwei greifen wir exemplarisch heraus⁶⁵: Am Sonntag des Evangeliums vom Guten Hirten weist Parsch gezielt auf den Kommuniongesang hin: „Wir

⁶¹ Die frühchristliche Liturgie war selbst der primäre Ort des Entstehens und der Kanonwerdung der Schrift, aber auch ihrer authentisch Interpretation: es besteht eine bibel-liturgischen Symbiose sowohl der Schriftwerdung als auch des Gottesdienstes selbst. Dazu und zum Folgenden vgl. meinen Beitrag über die Relevanz der Bibel für die Liturgie der Kirche: Redtenbacher (2008).

⁶² Auch: Krätzl (2006).

⁶³ Redtenbacher (2008), 51–53.

⁶⁴ Vgl. *Sacrosanctum Concilium* 35.

⁶⁵ Vgl. Stafin (2004), 48; hier auch die Fundorte.

singen bei der Kommunion: Ich bin der gute Hirt, ich kenne meine Schafe und die meinen kennen mich!“ – das biblische Gleichnis verwirklicht sich für Parsch in der Eucharistie und ihrem Empfang und wird darin höchste und dichteste Wahrheit: Hier realisiert sich das Gute-Hirt-Sein Christi für uns und die von Jesus angesagte intime Kenntnis zwischen ihm und der Gemeinde wird zur gelebten Beziehung. Darauf hat liturgische Predigt abzuheben und in der Weise der Verschränkung von Verkündigung und Sakrament die heilsgeschichtliche Gegenwart des Guten Hirten für die Gemeinde aufzuschließen.

Über das Fest der Verklärung Christi gibt Parsch im Sinne einer in der Tat klassischen „liturgischen Predigt“ eine unnachahmliche aktualisierende Deutung:

„Die liturgischen Texte sind nicht bloß Lehre, sondern meist Deutung dessen, was wirklich geschieht. Was damals in der Nacht auf dem Tabor geschah, das wird jedesmal im heiligen Opfer wahr: wir sehen nur die einfachen Gestalten am Altar, aber mit den Augen des Glaubens sehen wir den verklärten Christus, noch mehr den König der Herrlichkeit mit seinem Hofstaat, mit allen Heiligen des Alten und Neuen Bundes. Liturgie ist Vergegenwärtigung der Heilstat Christi in seiner Verklärung. Aber nicht bloß Christus ist verklärt; auch wir werden in diese Verklärung hineingezogen. Die Eucharistie ist das Sakrament der Verklärung, ist der ‚Samen der Verklärung‘. Das Ziel der Liturgie ist ja auch unsere Verklärung. So ist also das Evangelium ein herrliches Bild dessen, was die Liturgie wirkt und erreichen will.“⁶⁶

Parsch unterscheidet in seinen predigtbezogenen Schriften⁶⁷ mehrere situativ bestimmte Sorten der liturgischen Predigt, die sachgerecht zur Anwendung kommen müssen. So gibt es die *klassische „Messpredigt“* oder *„Messhomilie“* (bisweilen auch „biblische Homilie“ genannt, die Bezeichnungen schwanken) als die eigentliche Hochform der liturgischen Predigt im Rahmen des sonntäglichen Gemeindegottesdienstes. Sie knüpft an beim Evangelium oder den Lesungen, kann aber auch bei anderen Textstücken oder sogar Riten der konkreten Liturgie ihren Ausgang nehmen, sofern dabei der Bezug zum Ganzen der Feier aufrecht bleibt. Er plädiert sehr dafür, täglich auch wochentags zu predigen, zumindest aber an den Tagen der Advents- und Fastenzeit. Hierfür empfiehlt er die sogenannte *„liturgische Kurzpredigt“*. Das ist „eine Predigt, die die Dauer von 15 Minuten nicht überschreitet, dagegen auch kürzer sein kann bis etwa fünf Minuten“⁶⁸. Wie er überhaupt für karge Knappheit im Zeitvolumen plädiert, damit die Predigt von der bisher üblichen Länge wekommt, die für gewöhnlich die Hörer ermüdet und darüber hinaus nicht als Fremdkörper, sondern als genuiner Teil der Liturgie erscheinen soll. So kann das Volk die Predigt auch aus diesem Grund wieder schätzen lernen, ist er überzeugt. Er wehrt sich nicht dagegen, auch die sonntägliche Messpredigt zu einer Kurzpredigt zu komprimieren. Seine eigene Praxis in St. Gertrud umfasst: sonntags 10–15, werktags 5–7 Minuten. Aber: „eine liturgische Kurzpredigt kann nur auf Grund der lebendigen Pfarre erwachsen“⁶⁹, der ein Mindestmaß an Einübung in den gemeinschaftlichen Gottesdienstvollzug und in die „*actuosa participatio*“ und damit ein inneres Verstehen der Liturgie vertraut ist. Parsch zielt dabei auf die Formung einer Kerngemeinde und stellt de-zidiert fest: „Die Messpredigt steht und fällt mit dem liturgischen Gemeinschaftsgottes-

⁶⁶ Stafin (2004), 48.

⁶⁷ Referenz: vgl. am Beginn dieses Beitrags „1. Hinführung“, Seite 101–103.

⁶⁸ Parsch (1952/2004) 399.

⁶⁹ Parsch (1952/2004) 399.

dienst“⁷⁰. Dann allerdings gewinnt die Predigt ihre ursprüngliche Kraft und Wirksamkeit zurück. An besonderen Festtagen des Kirchenjahres empfiehlt er als besondere liturgische Predigtform die „*Feierrede*“, eine gehobene Rede über das betreffende Fest, die geeignet ist, die Zuhörer in Feststimmung zu versetzen, ein Predigttyp, der auch den Kirchenvätern vertraut war⁷¹. Die „*liturgische Casualpredigt*“ hingegen streift er nur am Rande. Zu beachten ist (schon damals), dass sie oftmals keine liturgische Kerngemeinde vorfindet. Dennoch gelten dieselben Prinzipien, wobei er hier besonders empfiehlt, grundlegende liturgische Zeichen, Gesten, Vollzüge anschaulich und bildhaft zu erklären und zu begründen.

8 Wort zum Schluss

Ein „Oral history“-Forschungsprojekt unter der Leitung von Monika Scala⁷² versuchte jüngst, greifbare Erinnerungen und Aussagen noch lebender Zeitzeugen aus dem Lebensumfeld von Pius Parsch zu erheben, sicherzustellen und auszuwerten⁷³. Dabei kam oft die lebensprägende Kraft der äußerlich und rhetorisch recht kargen Predigten in St. Gertrud ans Licht. Es waren allesamt Homilien gewesen, die seinen eigenen Ansprüchen an eine „liturgischen Predigt“ entsprachen. Sie prägten Menschen zutiefst religiös mit Wirkungen bis hinein in die Gegenwart – und da lagen viele Jahrzehnte dazwischen. Sie formten darüber hinaus christliche Kerne, die bisweilen auch mit ihren Nachkommen in zweiter Generation für etliche Pfarrgemeinden oft noch heute das christliche Gesicht dieser Gemeinden mitprägen. Daran verifiziert sich die Bedeutung des liturgischen Predigkonzepts bei Parsch. Würde dieses Konzept heute konsequent landauf landab umgesetzt: unser Gottesdienste hätte viel an Tiefe, verändernder Kraft und missionarischer Ausstrahlung dazu gewonnen und wäre wohl mehr als vermutet zugleich eine kraftvolle Inspiration in der zeitgenössischen Kirchenkrise. Aus dem größeren historischen Abstand von heute und vor allem aus der Not der gegenwärtigen Liturgiesituation erfolgte in jüngerer Zeit eine Neubesinnung auf die Väter der Liturgischen Bewegung und mit ihnen auf Pius Parsch. Andreas Heinz und Andrea Grillo haben vor nicht allzu langer Zeit von der Notwendigkeit dieser Neubefassung gesprochen⁷⁴. Zugleich geht es auch darum, die Liturgiekonstitution des Konzils authentischer als bisher zu verstehen, indem man ihre Vorgeschichte in der Liturgischen Bewegung als hermeneutischen Schlüssel in Rechnung stellt und mit ihr gleichsam mitliest. Dafür ist eine Relecture Parschs unumgänglich. Eine Rückkehr zum Liturgiebegriff Parschs, der mit seinem liturgietheologischen und praxisbezogenen Ansatz Hand in Hand geht, stellt nach Andrea Grillo „ein theologisches Unternehmen dar, dessen theoretische und praktische Relevanz in der gegenwärtigen Liturgiesituation von dramatischer Aktualität ist“⁷⁵. Das Konzept Parschs stellt also sowohl für die Liturgiewissenschaft

⁷⁰ Parsch (1952/2004) 399.

⁷¹ Durchgehend bei den gr. Vätern; bei den lat. Vätern vor allem: Leo d. Gr., Fulgentius, Petrus Chrysologus, Zeno von Verona.

⁷² Dr. theol. Monika Scala war bis 2008 Assistentin am Institut für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie in Wien, ab 2009 am Pius-Parsch-Institut in Klosterneuburg und arbeitet an einem Habilitationsprojekt über Pius Parsch.

⁷³ Die Veröffentlichung ist vorgesehen in: „Pius-Parsch-Studien-Kreis 2010. Neue Ergebnisse der Parsch-Forschung, Würzburg 2013 (PPSt 8)“.

⁷⁴ Heinz (2006) 21f.

⁷⁵ Grillo (2005) 194.

als auch für die Liturgiesituation eine bedeutende Sinnreserve dar. Daher sollte neu auch auf Theorie und Praxis seines Programms der „liturgischen Predigt“ zurückgegriffen werden.

Literatur

- Amon, Eberhard, 1988: Johannes Pinks. Lebensaustausch zwischen Gott und Mensch. Zum Liturgieverständnis Johannes Pinks. Regensburg (StPaLi 6).
- Bachler, Winfried / Rudolf Pacik / Andreas Redtenbacher (Hgg.), 2005: Pius Parsch in der liturgiewissenschaftlichen Rezeption. Klosterneuburger Symposium 2004, Würzburg (PPSt 3).
- Buchinger, Harald, 2008: Einführung in die Neuausgabe. Pius Parsch und das Kirchenjahr: Aspekte liturgischer Erneuerung, in: Parsch, Pius: Das Jahr des Heiles. Neu eingeleitet von Harald Buchinger [ergänzte Neuausgabe der 17. Auflage 1955]. Würzburg (PPSt 7).
- Daigeler, Eugen, 2006: Liturgische Bildung als Weg zur tätigen Teilnahme bei Pius Parsch. Würzburg (PPSt 5).
- Esser, Wilhelm, 1956: Der Einfluss der liturgischen Erneuerung auf die Meßpredigt vor dem Erscheinen der Enzyklika „Mediator Dei“. München (Münchener Theologische Studien II/13).
- Grillo, Andrea, 2005: Der Liturgiebegriff bei Pius Parsch und seine Stellung im Rahmen der Liturgischen Bewegung des 20. Jahrhunderts, in: Bachler, Winfried / Rudolf Pacik / Andreas Redtenbacher (Hg.), Pius Parsch in der liturgiewissenschaftlichen Rezeption. Klosterneuburger Symposium 2004, Würzburg (PPSt 3), 191–212.
- Heinz, Andreas, 2006: Einführung zur Neuausgabe (2006), in: Pius Parsch, Messerklärung im Geist der liturgischen Erneuerung. Neu eingeleitet von Andreas Heinz [Neuausgabe der 3. Auflage 1951], Würzburg (PPSt 4).
- Höslinger, Norbert / Theodor Maas-Ewerd (Hgg.), 1979: Mit sanfter Zähigkeit. Pius Parsch und die biblisch-liturgische Erneuerung, Klosterneuburg (SPPI 4).
- Höslinger, Norbert, 1979: Der Lebenslauf von Pius Parsch, in: Höslinger, Norbert / Theodor Maas-Ewerd (Hgg.): Mit sanfter Zähigkeit. Pius Parsch und die biblisch-liturgische Erneuerung, Klosterneuburg (SPPI 4), 13–78.
- Kolbe, Friedrich, 1964: Die Liturgische Bewegung, Aschaffenburg.
- Krätzl, Helmut, 2006: Bibel und Liturgie, in: Andreas Redtenbacher (Hg.), Kultur der Liturgie. Grundfragen des Gottesdienstes heute, Ostfildern, 49–60.
- Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils „Sacrosanctum Concilium“ vom 4. Dezember 1963, in AAS 56 (1964) 97–138; hier: Nr.1.
- Parsch, Pius / Robert Kramreiter, 2010: Neue Kirchenkunst im Geist der Liturgie. Neu eingeleitet von Rudolf Pacik. Würzburg (PPSt 9).
- Parsch, Pius, 1948: Die Liturgische Predigt. Wortverkündigung im Geiste der liturgischen Erneuerung, I. Band: Grundlegung der Liturgischen Predigt, Klosterneuburg bei Wien.
- Parsch, Pius, 1951/2006: Messerklärung im Geist der liturgischen Erneuerung. Neu eingeleitet von Andreas Heinz [Neuausgabe der 3. Auflage 1951]. Würzburg (PPSt 4).
- Parsch, Pius, 1952/2004: Volksliturgie. Ihr Sinn und Umfang. [Neuausgabe der 2. Auflage 1952]. Würzburg (PPSt 1).

- Parsch, Pius, 1955/2008: Das Jahr des Heiles. Neu eingeleitet von Harald Buchinger [ergänzte Neuauflage der 17. Auflage]. Würzburg (PPSt 7).
- Poschmann, Andreas, 2001: Das Leipziger Oratorium. Liturgie als Mitte einer lebendigen Gemeinde. Leipzig (EThSt 81).
- Poschmann, Andreas, 2004: Klosterneuburg und Leipzig – zwei Zentren der liturgischen Bewegung, in: HfD 58, 133–141.
- Prosper Guéranger OSB, 1841–1866: L'Année liturgique I–IX, Le Mans – Paris (deutsch: Das Kirchenjahr, 15 Bde., Mainz 1888–1904).
- Redtenbacher, Andreas, 1998: Immer noch Zukunftsvision: „Volksliturgie“ nach Pius Parsch, in: Heiliger Dienst 52, 118–122.
- Redtenbacher, Andreas, 2002: Liturgie und Leben. Erneuerung aus dem Ursprung. Liturgiewissenschaftliche Beiträge, mit einem Vorwort von Franz Kardinal König, Würzburg.
- Redtenbacher, Andreas, Einführung in das Thema, 2005: in: Winfried Bachler / Rudolf Pacik / Andreas Redtenbacher (Hgg.), Pius Parsch in der liturgiewissenschaftlichen Rezeption. Klosterneuburger Symposion 2004, Würzburg (PPSt 3), 11–16..
- Redtenbacher, Andreas, 2006: 60 Jahre Liturgieentwicklung im Spiegel der Zeitschrift „Heiliger Dienst“ – Teil I: Von der Gründung bis zum Vorabend des Konzils (1947–1961): Volksliturgische Bewegung und offizielle Reformpolitik, in: HfD 60, 226–240.
- Redtenbacher, Andreas, 2008: Die Relevanz der Bibel für die Liturgie der Kirche, in: Rudolf Pacik / Andreas Redtenbacher (Hgg.), Protokolle zur Liturgie. Veröffentlichungen der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg 1/2008. Würzburg, 50–78.
- Redtenbacher, Andreas, 2010: „Die liturgische Predigt im Werk von Pius Parsch“, in: Bibel und Liturgie 83, 170–181.
- Redtenbacher, Andreas, 2012: 90 Jahre Volksliturgie, in: Gottesdienst 46, 102.
- Röhrig Floridus, 2001: Pius Parsch (1884–1954), Chorherr des Stiftes Klosterneuburg. Ein Leben für die Ehre Gottes in der Liturgie, in: Jan Mikrut (Hg.), 2001: Faszinierende Gestalten der Kirche Österreichs, Bd. 3, Wien, 225–249.
- Scheeben, Matthias, 1862: Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade, Freiburg i. Br.
- Scheeben, Matthias, 1865: Die Mysterien des Christentums, Freiburg i. Br.
- Schmid-Keiser, Stefan, 1985: Aktive Teilnahme. Kriterium gottesdienstlichen Handelns und Feierns. Zu den Elementen eines Schlüsselbegriffs in Geschichte und Gegenwart des 20. Jahrhunderts, 2 Bde. Frankfurt / New York (EHS.T 250).
- von Severus, Emmanuel, 1979: Pius Parsch – ein Schüler des Abtes von Maria Laach, in: Höslinger / Maas-Ewerd (1979), 257–263.
- Stafin, Roman, 2004: Eucharistie als Quelle der Gnade bei Pius Parsch. Würzburg (PPSt 2).
- Swoboda, Heinrich, 1909: Großstadtpastoral, Regensburg.
- Trapp, Waldemar, 1940: Vorgeschichte und Ursprung der Liturgischen Bewegung, Regensburg.
- Weigl, Norbert, 2009: Die liturgische Predigt seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Eine Untersuchung zur Messfeier in der Sonntagspredigt anhand der Zeitschrift „Der Prediger und Katechet“. Regensburg (StPaLi 21).
- Weigl, Norbert, 2010: Liturgie in der Verkündigung – fünf Thesen zur Liturgischen Predigt, in: Bibel und Liturgie 83, 160–170.
- Zulehner, Paul Michael [u. a.], 2004: Gottvoll und erlebnisstark. Für eine neue Kultur und Qualität unserer Gottesdienste, Ostfildern.

Michael Max, Neumarkt am Wallersee

Voraussetzungen für eine liturgische Predigt

Wie gelangt man zu einer ‚liturgischen Predigt‘ im strengen Sinn des Wortes? Durch eine konsequente liturgische Hermeneutik der Riten sowie der Gebets- und auch der Schrifttexte; das meint ein Verstehen und Erschließen der verschiedenen liturgischen Elemente von der Heilszuwendung Gottes her, wie sie sich in Worten und sinnenfälligen Zeichen in der Liturgie entfaltet – zum Segen und Heil der Menschen und zur Verherrlichung Gottes. (Redaktion)

Was eine „liturgische Predigt“ ist und was nicht, wurde an anderer Stelle schon ausführlich dargestellt. Zuletzt etwa durch Norbert Weigl in „Bibel und Liturgie“.¹

Ziel dieses Beitrages ist es, die Voraussetzungen für eine liturgische Predigt zu reflektieren. In seinem Beitrag schildert Norbert Weigl unterschiedliche Möglichkeiten, über Liturgie zu predigen, ohne dass jedesmal eine liturgische Predigt im engen Sinn das Ergebnis wäre. Sieht man die liturgische Predigt zum Beispiel als Erklärung eines Feierguschens, so ist dies wohl dem Motiv geschuldet, das Wissen der Zuhörer/innen über die Feierabläufe zu vermehren und so dazu beizutragen, dass sie diese auch bewusster mitvollziehen können. Eine andere Zugewensweise wäre die „Predigt in der Liturgie“, die davon motiviert ist, die Versammlung der Gemeinde als eine gute Gelegenheit zu sehen, um grundsätzlichen Überlegungen dogmatischer oder exegetischer Art nachzugehen. Dazu scheinen Predigten bei liturgischen Feiern an Hochfesten oder aber auch bei Begräbnissen besonders gut geeignet zu sein, da sich zu solchen Anlässen viele Menschen versammeln, die sonst nur schwer oder gar nicht erreicht werden könnten.

Will man diese beiden Zugewensweisen systematisieren, so könnte man sagen, dass es einerseits eine pädagogische Hermeneutik und andererseits eine pastorale Hermeneutik gibt, um ein liturgisches Geschehen zum Ausgangspunkt für eine Predigt werden zu lassen. Beide Hermeneutiken haben ihre Berechtigung und sind nicht von vornherein für die Liturgie ungeeignet.

Andererseits reichen beide Zugewensweisen aber nicht hin, um zu einer liturgischen Predigt im eigentlichen Sinn zu gelangen. Diese setzt nämlich eine liturgische Hermeneutik voraus.

Was ist mit liturgischer Hermeneutik gemeint? Liturgie ist die Vergegenwärtigung des Heilsgeschehens, das Gott durch Christus an uns im Heiligen Geist wirkt. So ist Liturgie einerseits – von Gott her – ein Öffnen des großen Horizontes der Geschichte der Liebe und des Heiles zwischen Gott und den Menschen, andererseits ist sie aber auch – von den Menschen her –, das Darin-Platz-Nehmen, das Hineinstellen der je eigenen Lebenssituation in diesen Horizont. Die klassischen Begriffspaare für dieses Beziehungsgeschehen sind „Rede und Antwort“ oder „Anamnese und Epiklesis“ oder auch „Erinnerung und Vergegenwärtigung“. Eine liturgische Hermeneutik versucht nun diese grundlegende Struktur in den einzelnen Elementen der Liturgie, in den sinnenfälligen Zeichen genauso wie in den Gebeten, aber auch

¹ Vgl. Weigl (2010) 160–170.

in den der Bibel entnommenen Schrifttexten aufzuzeigen und sie von dort her zu verstehen. Dieses Anliegen kann implizit auch bei Weigl wiedergefunden werden, wenn er am Schluss seiner Überlegungen folgert, dass jede gute liturgische Predigt auf Mystagogie abzielt:

„In der Liturgie ereignet sich in sinnenfälligen Zeichen auf vielfältige Art und Weise Gottes- und Christusbegegnung. Sie ist das eigentliche Mysterium, das es zu erschließen gilt. Vor dem Horizont der Renaissance der Vätertheologie, der Mysterientheologie Odo Casels und einer Rezeption der mystagogischen Katechesen der alten Kirche meint Mystagogie somit Hinführung zur heilshaften Begegnung zwischen Gott und Mensch in der Liturgie, Erschließung der Liturgie in ihren Worten und Zeichen als Vergegenwärtigung des Heilshandelns Gottes.“²

Womit die Mystagogie als klassischer Ort einer liturgischen Hermeneutik ausgemacht wäre.

Wie wirkt sich nun eine solche liturgische Hermeneutik im Herangehen an die unterschiedlichen Ausdrucksformen einer liturgischen Feier aus, oder anders gefragt: Wie verhilft sie mir zu einer liturgischen Predigt?

1 Die Riten in einer liturgischen Hermeneutik

Bei der Deutung der Riten ist die liturgische Hermeneutik zentral, da die für die Symbolhandlungen verwendeten Materialien der Alltagswelt entstammen und somit für eine vielfältige Interpretation offen stehen. Wasser, Wein, Brot, Öl, Gesten der Hände sind nicht aus sich heraus sofort eindeutig in ihrem Sinn festgelegt. Sie sind daher in der Feier der Liturgie stets mit Worten verbunden, die sie interpretieren. Von diesen Deuteworten her lässt sich auch ihr heilsgeschichtlicher Zusammenhang erschließen.

Ein schönes Beispiel dafür ist der Ritus des Trauungsversprechens. Die angehenden Eheleute nehmen einander bei der Hand, sie schauen sich an, sie stecken einander einen Ring an den Finger. Was bedeutet das? Das, was sie dabei sprechen macht es gleich in den ersten Worten deutlich. „N., vor Gottes Angesicht nehme ich dich an [...]“. Damit ist mehr gemeint, als dass Gott einfach ein Zeuge wäre, vor dem ein Geschehen abläuft. „Vor Gottes Angesicht“ meint viel mehr, dass ein Mensch den anderen von Gott her sieht und annimmt – in seiner Einzigartigkeit – (deshalb ist auch die Nennung des Namens wichtig) – und als Ebenbild Gottes. So wird im Lieben, Achten und Ehren nicht nur ein menschliches Tun und Verlangen angesprochen, sondern in der Art und Weise, wie Mann und Frau einander ansehen und bei der Hand nehmen, wird deutlich, wie Gott mit jedem Menschen umgeht. Von daher wird auch die Erwähnung der „schlechten Tage“ der „Krankheit“ und der Perspektive „bis der Tod uns scheidet“ wichtig, da Heilsgeschichte nicht nur „Sonnenscheingeschichte“ ist.

Im menschlichen Tun wird Gottes Tun sichtbar und spürbar. Das Deutewort öffnet den Horizont der Heilsgeschichte in diesem Fall von der ersten Seite der Bibel an. So wird auch der Ring zum Symbol, das über die Verbindung der Ehepartner und die Verpflichtung, die sie füreinander eingehen, hinausweist auf die Verbindung, die Gott mit den Menschen in Christus eingegangen ist, und für die verlässliche Verpflichtung seiner Liebe und Treue.

² Weigl (2010) 166.

2 Gebetstexte in liturgischer Hermeneutik

Da die eucharistischen Texte der römischen Liturgie meist einem klassischen heilsgeschichtlichen Schema folgen, ist es in der Regel nicht schwer und durchaus lohnenswert, sie mit einer liturgischen Hermeneutik zu lesen. Dem großen Erinnern an die Taten, die Gott früher getan hat, folgt die Bitte, die so gewordene Geschichte des Heiles und der Liebe mit den hier und jetzt Versammelten genau so weiter zu schreiben. Wird im „Lasset uns beten“ und der darauf folgenden Stille dem Bedürfnis nach persönlicher Verortung im Heilsgeschehen Rechnung getragen, so spannt das Amtsgebet, das das persönliche Beten abschließt, mit seiner Anamnese den großen Heilshorizont über all den einzelnen Anliegen aus, um sie von da her in der Epiklese auf ein gemeinsames Beten der Kirche auszurichten. Auf diese Weise wird deutlich, dass in der Feier der Liturgie der einzelne stets in der Gemeinschaft der Kirche betet, und die Gemeinschaft der Kirche mithineingenommen ist in das Beten ihres Herrn. Dieses Schema gilt gleichermaßen für die einfachen Gebete der jeweiligen Messformulare wie auch für die großen Hochgebete der sakramentlichen Feiern.

Als Beispiel kann das Tagesgebet vom Fest des heiligen Matthäus genommen werden:

Barmherziger Gott,

du hast deinen Sohn gesandt,

zu suchen, was verloren war.

In erbarmender Liebe hat er den Zöllner Matthäus zum Apostel berufen.

Hilf uns,

auf die Fürsprache dieses Evangelisten,

mit ganzer Treue Christus nachzufolgen, wie er es getan hat.

Darum bitten wir durch Jesus Christus unseren Herrn.

Der große Heilshorizont, der sich hier öffnet, ist die Erinnerung an einen Gott, der aus Barmherzigkeit dem Verlorenen nachgeht. Das nimmt ganz konkret Gestalt an in der Begegnung zwischen Jesus, dem Sohn Gottes, und dem Zöllner Matthäus, der in seiner Rolle als Zöllner ein Außenseiter schlechthin war. Im epikletischen Teil des Gebetes wird der Zusammenhang zwischen „ihm“ (Matthäus) und uns aufgezeigt: Der große Horizont des Heiles steht allen offen, die bereit sind, sich von der Barmherzigkeit Gottes finden zu lassen. Ein Horizont, der sich ausbreitet durch die, die in Wort und Tat bereit sind, davon weiterzuerzählen und so selbst zur frohen Botschaft für die Menschen zu werden.

In beiden Fällen wird deutlich, wie durch eine liturgische Hermeneutik die Riten eines Sakramentes oder das Tagesgebet eines bestimmten Festes zum Ausgangspunkt einer liturgischen Predigt werden können.

3 Schrifttexte und liturgische Hermeneutik

Am ungewöhnlichsten ist sicher die Herangehensweise an die für eine Feier vorgesehenen Schrifttexte aus einer primär liturgischen Perspektive. Meist wird eine solche Zugewandtheit als wenig zielführend angesehen und werden die Lesungstexte einer im Wesentlichen rein historisch-kritischen Hermeneutik anheimgestellt. Dem gegenüber gilt es jedoch festzustellen, dass die Schrifttexte derart konstitutiv für die jeweilige liturgische Feier sind, dass sie gerade deshalb in legitimer Weise auch „liturgisch“ gelesen werden können. Das ist keine unerhebliche

che Feststellung. Denn oft genug taucht der Vorwurf auf, dass – rein exegetisch gesehen – der wechselseitige Bezug der laut Leseordnung vorgesehenen Schrifttexte samt Antwortpsalm an Sonn- und Feiertagen als eher willkürlich festgelegt erscheint. Vor allem die oft getroffene thematische Abstimmung von erster Lesung und Evangelium wirke gekünstelt. Dagegen ist zunächst rein exegetisch auch nichts zu sagen. Und nichts soll gegen die Wichtigkeit gesagt sein, bei der Vorbereitung einer Predigt die jeweiligen Schrifttexte auch in ihrem literarischen und historischen Kontext zu sehen! Bleibt man aber dabei stehen und betrachtet die vorgelegten Schrifttexte nicht gleichzeitig auch als Teil des Gesamtkunstwerkes Liturgie und darin als Ereignis der Heilsgeschichte, so amputiert man sie einer zentralen Dimension!

Als Beispiel dafür kann die Leseordnung in der Osterzeit dienen: In der ersten Osterwoche sind in allen sechs Messformularen jeweils Evangelien der Auferstehung vorgesehen. Exegetisch gesehen eine Möglichkeit, die unterschiedlichen Darstellungsweisen in den vier Evangelien und die dort geschilderten Reaktionen der ersten Zeuginnen und Zeugen miteinander vergleichen und von da her auch Gemeinsamkeiten ausmachen zu können. Liturgisch gesehen stehen diese Unterschiede zunächst allerdings nicht im Vordergrund! Die versammelte Gemeinde bekommt vielmehr zu hören – Tag für Tag –, dass der Ostersonntag nicht vorüber ist, sondern, dass die Kirche die Auferstehung des Herrn eine Woche lang und darüber hinaus insgesamt fünfzig Tage lang bis Pfingsten als ein einziges großes Osterfest begeht. In dieser Perspektive wird auch klarer, dass von den Evangelien der Sonntage der Osterzeit zunächst drei von Begegnungen mit dem Auferstandenen handeln, die nächsten drei aus den sogenannten Abschiedsreden entnommen sind und somit den Saal des Letzten Abendmahles als Ort haben, bevor das Evangelium von Pfingsten wieder an den Abend des Ostersonntags zurückkehrt, um Auferstehung und Geistgabe als miteinander verbunden zu erzählen. Parallel dazu wird in den fünfzig Tagen der Osterzeit praktisch die gesamte Apostelgeschichte als mehr oder weniger durchgehender Erzählstrang in den Lesungen verkündet. Mit einer, exegetisch gesehen, völlig gegenläufigen Erzählabsicht: Die Apostel bleiben eben nicht im Abendmahlssaal sitzen, sondern Gottes Geist treibt sie an, die frohe Botschaft zu verkünden „in Jerusalem und in ganz Judäa und Samarien und bis an die Grenzen der Erde“ (Apg 1,8).

Exegetisch bleibt festzustellen, dass mit Lukas und Johannes zwei unterschiedliche Erzähltraditionen (und auch Chronologien) vorliegen, die nicht zu harmonisieren sind. In der Liturgie der Kirche wird durch die parallele Verkündigung beider Sichtweisen allerdings deutlich, dass Kirche nur dort österliche Heilsgemeinschaft sein kann, wo sie einerseits in der Kraft des Geistes nicht müde wird, die frohe Botschaft zu den Menschen zu tragen, wo sie andererseits aber auch in der Gewissheit leben darf, den Abendmahlssaal ihres Herrn nie verlassen, den Ostersonntag nie hinter sich gelassen zu haben. Die Liturgie verbindet beide Dimensionen – die vertikale johannäische und die horizontale lukanische – zur Feier des einen Paschamysterium.

Werden biblische Texte in der Liturgie verkündet, und ist nach der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils eine solche Verkündigung für jede liturgische Feier konstitutiv, so ist es auch legitim, sie unbeschadet jeder grundlegenden exegetischen Erkenntnis in einer liturgischen Hermeneutik auszulegen. Und sie so zu Ausgangspunkten liturgischer Predigten werden zu lassen.

Eine liturgische Hermeneutik ist eine Hermeneutik der Heilsgeschichte. Gott, der von Anfang an groß vom Menschen denkt und großartig am Menschen handelt, weil er ihn liebt, wirkt sein Heil an uns heute genauso, wie er es früher schon getan hat. Dies in der Sprache

der Riten, der Gebetstexte und der heiligen Schrift erinnernd zu vergegenwärtigen, bedeutet nicht einen lediglich nostalgischen Blick zurück. Es eröffnet die Möglichkeit, im Licht dieser Erinnerung die Gegenwart des Lebens als ein Stück Beziehungsgeschichte zu erfahren, die Gott im Hier und Heute mit uns schreibt. Riten, Gebete und Schrifttexte von daher zum Klingen zu bringen, ist eine wesentliche Voraussetzung für eine gelungene liturgische Predigt.

Literatur

Weigl Norbert, 2010: Liturgie in der Verkündigung – fünf Thesen zur liturgischen Predigt, in: Bibel und Liturgie 82, 160–170.

Gunda Brüske, Fribourg

„Damit sie im Leben festhalten, was sie im Glauben empfangen haben.“

Die Predigt als Teil der Liturgie¹

„Das Predigtwort steht unter dem Anspruch, so Teil der Liturgie zu sein, dass es gleichzeitig Christus gegenwärtig sein lässt.“ Das ist allein auf menschlicher Ebene nicht einzuholen. Gunda Brüske, Mitarbeiterin im Liturgischen Institut der deutschsprachigen Schweiz, zeigt auf, wie dies – theologisch verstanden – dennoch geschehen kann, wenn sie Predigt erschließt als Teil des liturgischen Erinnerungsgeschehens und des liturgisch inszenierten Ereignisses der Heilszuwendung Gottes. (Redaktion)

Die Predigt „gelingt so gut wie nie. Auch wenn sie von klugen und überzeugenden Priestern gehalten wird, bleibt sie das schwächste Glied in der Gottesfeier“ (Süddeutsche Zeitung vom 14.4.2000). Das Urteil ist hart und in seiner Pauschalität ungerecht. Immerhin: Die Predigt wird als ein Teil der Feier erkannt und deren andere Elemente werden weitaus positiver beurteilt. Die vernichtende Kritik hängt allerdings nicht einfach in der Luft. Eine Umfrage in der Erzdiözese Köln lieferte 1992 deutliche Indizien für eine hohe Unzufriedenheit mit der Predigt in der sonntäglichen Eucharistiefeier. Und eine 2003 in Wien durchgeführte Befragung von Gottesdienstbesuchern ergab: „Die Wahrnehmung von Gottesdienst und Predigt geht sichtlich gemeinsam vor sich. Beide Aspekte sind voneinander nicht zu trennen.“² Mit der Unzufriedenheit über die Predigt steigt die Wahrscheinlichkeit, dass jemand gar nicht mehr zur Kirche kommt. Oder positiv: Es gibt einen Zusammenhang zwischen Zufriedenheit mit dem Gottesdienst und Zufriedenheit mit der Predigt.

Wie gehört die Predigt in die Liturgie?

Der *locus classicus* zur Homilie ist Art. 52 der Liturgiekonstitution: „Die Homilie, in der im Laufe des liturgischen Jahres aus dem heiligen Text die Geheimnisse des Glaubens und die Richtlinien für das christliche Leben dargelegt werden, wird als Teil der Liturgie selbst sehr empfohlen.“ Die Instruktion *Inter Oecumenici* (1964) führt aus: „Unter ‚Homilie über einen heiligen Text‘ wird verstanden: die Erklärung der Schriftlesungen unter einem bestimmten Gesichtspunkt oder die Erklärung eines anderen Textes aus dem Ordinarium oder Proprium der Tagesmesse. Dabei kann der Akzent liegen entweder auf dem Mysterium, das gefeiert wird, oder auf den besonderen Bedürfnissen der Hörer.“³

¹ Der Beitrag erschien ursp. unter der Überschrift: Ein heilhaftes Geschehen, in: Gd 42. 2008, 89–91. Die Autorin spricht als Predigthörerin und Liturgiewissenschaftlerin. Sie ist selber nicht Predigerin.

² Zulehner u. a. (2004) 48.

³ *Inter Oecumenici*, Nr. 54 (= DEL [1983] 252).

Unter Homilie wird also nicht nur eine Satz für Satz die Lesung auslegende Schriftpredigt verstanden. Vielmehr kann die liturgische Homilie einen bestimmten Akzent der Schriftlesungen fokussieren oder einen liturgischen Text erklären. Umgekehrt heißt dies, dass eine Predigt, die Schriftlesungen wie liturgische Texte übergeht, nicht als liturgische Homilie bezeichnet werden kann. Es wird jedoch keine Vorentscheidung gesetzt, ob die liturgische Homilie mehr den Akzent auf das gefeierte Mysterium legen oder stärker auf die Bedürfnisse der Hörer ausgerichtet sein soll.

Einen neuen Aspekt bringt die Allgemeine Einführung in das Messlektionar (1981): „Die Homilie soll die Schriftlesungen oder einen anderen liturgischen Text auslegen und die Gemeinschaft der Gläubigen zu tätiger Mitfeier der Eucharistie hinführen, damit sie im Leben festhalten, was sie im Glauben empfangen haben“ (Nr. 24). Neu ist hier die Ausrichtung auf die tätige Mitfeier der Eucharistie, so dass eine direkte Verbindung mit einem auf die Homilie folgenden Teil der Messe erfolgt, und die Hinordnung von beidem auf das den Glauben herausfordernde Leben. Kon-Text der liturgischen Homilie ist also innerhalb der Eucharistiefeier insbesondere deren zweiter Teil, ebenso aber das Leben.

Einen weiteren Anspruch, der das Unternehmen Predigt menschlich beinahe unmöglich erscheinen lässt, stellt die Enzyklika *Mysterium fidei* (1965): „Auf eine andere Weise zwar, aber ganz wirklich ist er (Christus) seiner Kirche gegenwärtig, wenn sie predigt, da das Evangelium, das verkündet wird, das Wort Gottes ist, und nur im Namen und in der Autorität Christi, des fleischgewordenen Wortes Gottes, und unter seinem Beistand, verkündet wird, damit eine Herde sicher geborgen unter einem Hirten sei.“ Unmissverständlich benennt die Enzyklika das theologische Fundament für die Gegenwart Christi: Das gepredigte Wort verdankt sich der Autorität Christi, es ergeht in seinem Namen und unter seinem Beistand. Dennoch ist und bleibt das gepredigte Wort immer ein persönlich formuliertes Wort durch die Predigenden. Ihr je neues, eigenes Predigtwort steht also unter dem Anspruch, so Teil der Liturgie zu sein, dass es gleichzeitig Christus gegenwärtig sein lässt. Wie das geschehen kann, soll in drei Ansätzen vorgestellt werden, die sich auf die liturgische Zeitstruktur, den dialogischen Charakter der Liturgie und das liturgische Sprachspiel beziehen.

Erinnerung – Verheißung und Heute in der Verkündigung

Erich Feifel⁴ nennt als theologische Grundelemente der Verkündigung jene, die nicht nur die biblische Verkündigung, sondern ebenso die liturgische Zeit prägen: das *Erinnern* der in der Vergangenheit geschehenen Taten Gottes, an denen die Gemeinde noch heute erkennt, wer dieser Gott ist und damit die eigene Gegenwart an ihn bindet; die *Verheißung* als Ansage des Kommenden und Grund für Hoffnung; Gottes vielfältige *Gegenwart*. Auch wenn Feifel den Zusammenhang der drei genannten Zeitformen mit der liturgischen Anamnese als Vergegenwärtigung vergangenen Heils oder als beginnende Vorwegnahme eschatologischer Vollenendung im Heute der Feier nicht thematisiert, ist dieser unübersehbar, sofern man die Predigt im Gefüge der Liturgie wahrnimmt.

Für die Predigtarbeit ergeben sich damit folgende Möglichkeiten:

Anamnese des Vergangenen: Die Verkündigung, wie sich Gott in der Vergangenheit gezeigt hat, kann und soll erklären, wo und wie wir in der Liturgie uns an denselben Gott wenden

⁴ Feifel (1993) 331f.

und uns damit unsere Gegenwart von ihm her deuten lassen. Wo z. B. in der alttestamentlichen Lesung Gott als jener begegnet, der mit seinem Volk oder Einzelnen auf dem Weg ist, könnte die liturgische Homilie auf den Segen als Bitte um und Zusage von Gottes Mit-Sein eingehen.

Anamnese des Zukünftigen: Auch wenn die Vollendung der Zeiten noch aussteht, bricht mit vielen Verheißungstexten schon jetzt die erst noch kommende Zukunft an. Dasselbe gilt von der Liturgie: im Sanctus singen wir schon jetzt zusammen mit den himmlischen Heerscharen, wir empfangen schon jetzt in der Kommunion ein „Heilmittel der Unsterblichkeit“ (Ignatius von Antiochien).

Gegenwart im Heiligen Geist: Vergegenwärtigung in der Liturgie ist immer ein Werk des Heiligen Geistes. Er ist das lebendige Gedächtnis der Kirche⁵. Wo in der Verkündigung der Heiligen Schrift vom Wirken des Geistes die Rede ist, könnte es sich nahelegen zu zeigen, welche Bedeutung ihm im aktuellen liturgischen Handeln in Epiklese oder Hymnus zukommt.

Inhalt einer solchen Predigt könnten auch, ausgehend von den Schriftlesungen oder von liturgischen Sprachhandlungen, die verschiedenen Gegenwartsweisen Christi selbst sein. Eine liturgische Homilie, die das Wirken des Heiligen Geistes in der Gegenwart der Gemeinde, ihrer Feier und ihrem Leben, aufschließt oder Christi vielgestaltige Gegenwart im Geist zum Thema macht, zielt primär auf das gefeierte Mysterium und nähert sich damit der mystagogischen Predigt.

Katabatischer, diabatischer und anabatischer Charakter der Predigt

Eine andere Möglichkeit, die Homilie im dramaturgischen Gefüge der Liturgie gut einzupassen, geht aus von den Handlungs- oder Dialogrichtungen Katabase und Anabase sowie Diabase. Dieser Ansatz fragt direkt nach dem Ort der Predigt im Handlungsablauf der katholischen Liturgie.

Die Lesungen als Wort Gottes an die versammelte Feiergemeinschaft haben in erster Linie katabatischen Charakter. Das Credo und die Fürbitten wenden sich als Bekenntnis und Bitte an Gott, haben also primär anabatischen Charakter. Mit Diabase bezeichnet man das heilsame Verwandeltwerden durch Gottes Handeln, das zur Antwort herausfordert. Es ist also jener soterische Prozess, der zwischen Anrede und Antwort geschehen soll.

Da die Homilie zwischen dem katabatischen Lesungsteil und den nachfolgenden anabatischen Elementen steht, müsste sich eine liturgische Homilie in diese Dialog- oder Handlungsrichtungen einfügen. Es ginge bei diesem Ansatz also nicht um explizit inhaltliche Bezugnahme auf liturgische Texte oder rituelle Elemente. Auch eine reine Schriftpredigt oder eine Liedpredigt kann sich in diesen Spannungsbogen hineinstellen, wenn sie nämlich katabatische Akzente der Lesungen fortsetzt, diabatisch einen Prozess der Aneignung initiiert oder anabatisch in Bekenntnis, Lobpreis, Fürbitte oder Danksagung ausmündet. Viele Predigten werden passagenweise bewusst oder unbewusst diesen Dialog- und Handlungsrichtungen folgen. Wahrscheinlich wird eine gute Predigt sogar dichte Augenblicke aller drei Handlungsrichtungen enthalten.

Eine Predigt, die die katabatische Linie der Verkündigungen fortsetzt, realisiert wohl am stärksten den Christus gegenwärtig setzenden Akzent. Die Predigt erscheint hier als heils-

⁵ Vgl. Katechismus der Katholischen Kirche, Nr. 1099.

mächtiges Wort, sie proklamiert Gottes Wirken, das hier und jetzt durch Christus im Heiligen Geist den Sprecher wie alle Zuhörenden ergreifen und verwandeln will. Dieser Typus von Predigt setzt den paulinischen Anspruch fort, das Wort Gottes und nicht Menschenwort zu reden (vgl. 1 Thess 2,13). Eine solche Predigt kann sich z. B. entfalten als Zuspruch der guten Botschaft aber auch als prophetische Mahnrede. Sie ist Proklamation und hat damit performativen Charakter: „Wer Predigt als performativen Sprechakt versteht, versteht sie als rühmend-bekennende Mitteilung eines Geschehens, das hier und jetzt seine Wirklichkeit entfaltet. Proklamation ‚setzt‘ eine Wirklichkeit – weder verdeutlicht sie diese nur, noch behauptet sie sie bloß.“⁶ In der Predigtvorbereitung stellt sich dann nicht mehr die Frage, wie kann ich dieses und jenes meinen Hörern verdeutlichen, sondern: „Wie muß meine Predigt sein, daß sie an der Ansage des Heils mitwirkt?“⁷ Predigt als Proklamation in katabatischem Interesse hat stark ereignishaften Charakter. Sie redet aus dem Geschehen selbst, begibt sich nicht auf eine Metaebene über dem liturgischen Handlungsverlauf.

Einen etwas anderen Weg beschreitet eine Predigt, die die Aneignung des verkündeten Wortes fördert und so die Einstimmung in die anabatischen Akte der Liturgie vorbereitet, indem sie die Hörer und Hörerinnen in das Geschehen hineinzieht. Eine solche Predigt hat einen diabatischen Fokus. Anregende Impulse dazu vermittelt das Konzept einer dramaturgischen Homiletik von Martin Nicol:

„Beim Predigen setzen wir einander in die Worte, Bilder und Geschichte der Bibel. Da treten wir, wenn es Zeit ist, barfuß vor den brennenden Dornbusch, sitzen auf störrischen Eseltieren, schütteln den Kopf über verworrene Familiengeschichten, jagen außer Atem mit dem Sportler nach dem Ziel, vernehmen klingende Schellen, flüchten vor dem Drachen, begegnen unversehens einer Frau auf der Mondsichel und sehen verwundert eine Stadt vom Himmel kommen. [...] Tritt in das Bild ein! Die Bibel ist voll von bewegenden Worten, flammenden Bildern, dramatischen Geschichten. Tritt ein! Aufgabe der Predigt ist es, ihre biblische Vorgabe so zu inszenieren, dass ich eintreten kann.“⁸

Der Titel von Nicols Homiletik lautet dementsprechend *Einander ins Bild setzen*. Auch bei diesem Ansatz wird Predigt zum Ereignis, das performativen Charakter hat. In den Spannungsbogen der Liturgie wird hier nun die versammelte Gemeinde direkt eingesetzt. Sie soll sich aktiv am Geschehen beteiligen, den Weg mitgehen. Deshalb kann man sagen, daß ein derartiger Predigtansatz die diabatische Seite des liturgischen Sprachspiels besonders stark realisiert.

Die Predigt als Teil des anabatischen Handelns zu verstehen weckt vielleicht zunächst Verwunderung. Ist die liturgische Homilie selbst ein latreutischer Akt, hat sie den Charakter von Anbetung? Man könnte an Predigten denken, die stark meditativen Charakter haben. Weiter führt jedoch eine Beobachtung von Karl-Heinrich Bieritz: „Ein Prediger, der mit seiner Sprache und seinen Erfahrungen sich selbst als Person diesem Wort zur Verfügung stellt, gibt sich damit zugleich in das hinein, was wir als die Antwortseite dieses Dialogs gekennzeichnet haben: Das Wort, das er zu sagen hat, liegt seiner eigenen glaubenden Antwort voraus und geht doch zugleich aus ihr hervor, ist Vollzug dieser Antwort selbst. Seine Predigt wird – in einem grundlegenden und existentiellen, nicht nur verbalen Sinne – deshalb immer auch Dank und

⁶ Schuster (2002) 177.

⁷ Schuster (2002) 177.

⁸ Nicol (2002) 65f.

Lobpreis, Bitte und Bekenntnis sein.“⁹ Wird die Predigt zum Vollzug der eigenen Antwort auf das Wort Gottes, so werden die Predigenden zu glaubwürdigen Zeugen. Damit realisieren sie vermutlich, was Hörer von ihnen erwarten, nämlich Authentizität. Im Hinblick auf den liturgischen Spannungsbogen werden durch eine Predigt, die auch Dank und Lobpreis, Bitte und Bekenntnis ist, nachfolgende anabatische Akte wie Fürbitten und auch das Glaubensbekenntnis vorbereitet.

Predigt im intertextuellen Gefüge der Liturgie

Jeder Text in der Liturgie steht in einem vielfachen Dialog mit anderen Texten. Die Literaturwissenschaft nennt das Intertextualität. Je nachdem mit welchen anderen Texten ein Text interagiert, kommen neue Bedeutungen hinzu. Ein Psalmvers hat als Introitus eines Hochfestes andere Konnotationen als derselbe Vers bei der Rezitation im Stundengebet.

Außerdem gibt es natürlich den großen Kon-Text unseres alltäglichen Lebens. Ein Beispiel: Das Tagesgebet schließt mit der Formel: „[...] der mit dir lebt und herrscht [...]“. Herrschen ist heute eine schwierige Vokabel, weil sie im Kon-Text unserer täglichen Nachrichten mit Gewaltherrschaft, Machtmissbrauch oder Korruption verbunden ist. Eine Homilie könnte sich die Aufgabe stellen, den medialen Kon-Text mit den liturgischen Kon-Texten zu konfrontieren: Was bedeutet „der mit dir herrscht“ am Christkönigssonntag, was bedeutet es im Zusammenhang mit dem weihnachtlichen *rex pacificus*, was, wenn im Evangelium die Königsherrschaft Gottes verkündet wird, was, wenn Christus vom Holz herab regiert (vgl. den Hymnus *Vexilla regis*)? Predigt im intertextuellen Gefüge der Liturgie hieße also, die vielfachen textuellen Bezüge innerhalb eines liturgischen Formulars oder innerhalb eines Festes oder Festkreises herauszuheben.

Die drei genannten Ansätze beantworten ganz sicher nicht alle Herausforderungen, vor denen die liturgische Homilie heute steht. Sie zeigen aber mögliche Wege, wie die Predigt als Teil der Liturgie diese mit dem Leben verbinden kann – zur größeren Zufriedenheit der Hörenden, aber auch in Annäherung an die Zusage der Gegenwart Christi im gepredigten Wort.

Literatur

- Bieritz, Karl-Heinrich, 2004: Liturgik. Berlin.
- DEL, 1983: Dokumente zur Erneuerung der Liturgie. Dokumente des Apostolischen Stuhls
Band 1: 1963–1973. Hrsg. v. Heinrich Rennings unter Mitarbeit von Martin Klöckener.
Kevelaer.
- Feifel, Erich, 1993: Schriftsinn und Vermittlung, in: Theologisch-praktische Quartalschrift
141, 329–338.
- Nicol, Martin, 2002: Einander ins Bild setzen. Dramaturgische Homiletik. Göttingen.
- Schuster, Norbert, 2002: Kommunikation oder Proklamation? Vom Durchleben meines Lebens im Leben des Fremden, in: Bibel und Liturgie 75, 174–180.
- Zulehner, Paul M. u. a. (Hgg.), 2004: Gottvoll und erlebnisstark. Für eine neue Kultur und Qualität unserer Gottesdienste. Ostfildern: Schwabenverlag.

⁹ Bieritz (2004) 264.

Frank Walz, Salzburg

Homiletische Performanz

Zur Inszenierung der Predigt als Ereignis

Liturgie ist die Feier des Glaubens, sie ist rituell-darstellendes Tun. Dies gilt für die Liturgie als Ganzes ebenso wie für die einzelnen liturgischen Elemente. Die folgenden Überlegungen wollen die Liturgie der Predigt reflektieren und für eine homiletische Performanz sensibilisieren.

1 Predigt – zwischen Erwartung und Anspruch

1.1 Erwartungen an die Predigt

Ein Gottesdienst wird nicht selten (neben der musikalischen Qualität) nach der Qualität der Predigt beurteilt. Einige empirische Untersuchungen der letzten Jahre belegen dies, indem sie den besonderen Stellenwert der Predigt für das Gesamterleben der Liturgie unterstreichen.

Nach einer evangelischen Untersuchung zur Predigtrezeption¹ bewegt sich eine Predigt zwischen den Polen Glaube, Prediger und Hörer². Sie muss homiletisch-theologischen Anforderungen gerecht werden und stößt gleichzeitig auf gewisse Erwartungen seitens der Hörer (z. B. bezüglich Bibelauslegung und Lebensbezug, Lebendigkeit und Verständlichkeit, Kürze und Prägnanz, Predigtanstöße und Gratifikation). Als Ergebnis dieser Untersuchung halten die Autoren fest:

„(a) Für evangelische Kirchgänger besitzt die Predigt einen absolut zentralen Stellenwert im Bereich kognitiver Gottesdienstwahrnehmung; (b) sie sind insgesamt mit den Predigten zufrieden, können und wollen aus ihnen etwas für ihr Leben ‚mitnehmen‘; (c) der aus der Auslegung der Bibel gewonnene Lebensbezug der Predigt wird vor allem in den individuellen Lebenszusammenhängen, nur selten in gesellschaftlich-politischen Kontexten erwartet und wertgeschätzt; im erstgenannten Bereich wird der Predigt eine Orientierungsfunktion zugestanden; damit korrespondiert der Befund, dass den Predigenden als Bibelauslegern, nicht hingegen als politisch Kommentierenden Kompetenz zugesprochen wird; (d) Gestaltung, Form und Aufbau einer Predigt sind eher sekundär interessant; häufig greifen Hörende einen Impuls der Predigt auf, der sie dann weiterbeschäftigt, und kehren irgendwann mit ihrer Aufmerksamkeit wieder zur Predigt zurück; (e) die Kirchgänger berichten in großer Breite, aber gleichzeitig großer Allgemeinheit von der Wirkung der Predigt [...] (f) demgegenüber schätzen Evangelikale und ‚Nichtkirchgänger‘ die Predigten eher negativ ein.“³

Im katholischen Bereich gibt es u. a. eine empirische Untersuchung zur Predigtrelevanz im Gesamtkontext der Gottesdienstqualität, wonach sich bei 63% der Befragten vor allem zwei

¹ Schwier (2008); vgl. ebenfalls Gall (2011).

² Helmut Schwier überschreibt deshalb auch den ersten Abschnitt der Einführung in sein Buch zur Predigtrezeption mit „1.1 Die geglaubte, gepredigte und gehörte Predigt“ (1) (Schwier [2008] 1–6).

³ Schwier (2008) 5.

Ärgernisse finden⁴: zum einen die Verärgerung über die Art des Priesters – seine ‚(in)ars celebrandi‘ sowie die Verärgerung über die Qualität der Predigt – die fehlende ‚ars praedicandi‘.⁵ Das Ergebnis dieser Untersuchung wird in einigen These und Fragen festgehalten:

„Der Stellenwert der Predigt als Teil der Liturgie selbst ist selbstverständlich geworden [...] Die größte Herausforderung des Predigenden ist die persönliche Authentizität [...] Der ars celebrandi des Vorstehers entspricht eine ars celebrandi der feiernden Gemeinde: ist es Aufgabe des Priesters durch seine ganze Person den Raum Gottes zu erschließen, so macht auch bei den Mitfeiernden die innere Disposition aus, ob Gott hier zum Vorschein kommen kann oder ob die Mitfeier an vordergründigen Erwartungen hängen bleibt [...]“⁶.

Die Fragen, die sich aus dieser Untersuchung ergeben haben, sind vielfältig und beziehen sich konsequenterweise sowohl auf den Prediger als auch auf die Gemeinde:

„Die hohe Wertschätzung der Predigt macht nachdenklich: Tun sich manche Menschen mit dem Gottesdienst an sich schwer, sodass sie viele Erwartungen an der Predigt festmachen? [...] Sind die Gottesdienste allgemein und die Predigten besonders zu lieblich, sodass sie für Männer in geringerem Ausmaß ansprechend sind? [...] Wo erhalten Predigende in ihrer Praxis ein kontinuierliches Feedback auf ihre Predigt – wo haben sie die Möglichkeit, sich von den Lebenserfahrungen und Fragen der Menschen wirklich berühren zu lassen? [...] Thema der darstellenden Kunst war bei den Wortmeldungen kaum ein Thema. Ist das ein Hinweis, dass der Kontakt zur gegenwärtigen Kultur in irgendeiner Weise schwierig ist?“⁷

Es wird also deutlich: Die Predigt erfährt (sowohl im evangelischen als auch im katholischen Raum⁸) eine hohe Wertschätzung, die durchaus dem Stellenwert der Predigt, wie ihn die Liturgiekonstitution des II. Vatikanums wieder entdeckt hat, entspricht. Gleichzeitig offenbart sich das Potenzial der Predigt als wesentliches Element der Liturgie, in der Gott zum Heilsdialog einlädt.

1.2 Der homiletische Anspruch

Predigen, praedicare, meint zunächst einmal schlicht und einfach etwas ‚öffentlich bekanntmachen‘, etwas ‚laut sagen‘ (sermo, homilia). Im gegenwärtigen liturgischen Sprachgebrauch ist damit die Verkündigung im Gottesdienst gemeint, in der Regel im Anschluss an die Schriftverkündigung.⁹

⁴ Vgl. Zulehner (2004) 50ff.

⁵ Bei den unter 24-Jährigen ist dieser Ärger über Priester und Predigt übrigens mit 83% am ausgeprägtesten.

⁶ Zulehner (2004) 113.

⁷ Zulehner (2004) 116f.

⁸ Vgl. Steffensky (2006).

⁹ Der CIC versteht unter Homilie die Messpredigt (vgl. can. 767,1), die den Bischöfen als ius (vgl. can. 763), den Priestern und Diakonen als facultas (can. 764) aufgetragen ist. In der Alten Kirche war der Prediger ausschließlich der Bischof, wobei sich im 4. Jh. in der Kirche des Orients auch die ‚konzelebrierende Verkündigung‘ findet, insofern alle anwesenden Priester predigen und der Bischof dieselbe abschließt (vgl. Jungmann MS 1, 563f.). Diakone lesen in dieser Zeit (wenn keine Priester anwesend sind) lediglich aus den Väterhomilien, Laien sind als Prediger nicht vorgesehen. Zum Thema Laienpredigt vgl. Zerfaß 1974/ CIC 767/ ‚Glaubenszeugnis‘ (Würzburger Synode 71–75, GDS 139.196–201). Aufgrund der geforderten Leitungseinheit von Wort- und Mahlgottesdienst bleiben deshalb auch Diakone vom gottesdienstlichen Predigtdienst ausgeschlossen (Ausnahme: Konstantinopel, ab 6. Jh; Rom, Syrien); weitere Predigtformen wie Pedigtdialog oder Kinderpredigt empfiehlt das Direktorium für die Kindermessen, Art. 48 (= DEL 3162).

In der biblischen Tradition des AT wird die Predigt v. a. im Zusammenhang mit prophetischer Rede und Gottesdienst verstanden, im NT als die Zeugnis gebende Predigt des Johannes, bei den Evangelisten und Aposteln als Predigt vom Anbruch der Gottesherrschaft. Diese Aspekte von *Prophetie* und *Zeugnis* sind auch für unser modernes Predigtverständnis noch relevant. Auch die Tatsache, dass es bereits in der Alten Kirche verschiedene Predigtformen gibt, kann womöglich unsere heutige Predigtgestaltung motivieren. All diesen frühen Predigtformen war „eine typische Denkbewegung gemeinsam: Der Prediger geht v[om] äußeren Anlass [...] aus u[nd] deutet ihn mit Hilfe einer assoziativen Schriftexegese auf einen tieferen theol[ogischen] u[nd]/od[er] moral[ischen] Sinn.“¹⁰ Augustinus fordert dabei v. a. die Verständlichkeit des Predigers ein.¹¹ „Zudem soll der Prediger, selbst voll Freude, unterhaltsam predigen (delectare), damit die P[redigt] in Konkurrenz zu paganen Spektakeln ihr informatives (docere durch praecepta) u[nd] performatives Ziel (flectere durch exempla), den geistl[ichen] Nutzen, erreichen könne.“¹² Informativ, performativ und unterhaltsam soll die Predigt also sein.

Damit dies gelingt, braucht es eine entsprechende Erarbeitung der Predigt. Das LThK formuliert:

„Angemessene P[redigt]-Erarbeitung gehört z[ur] Spir[itualität] der Predigenden wie der geistl[ichen] Kommunikation in einer Gemeinde: Kompetent kommen die Predigenden ihrem Auftrag nach, wenn sie aus dem Horizont ihrer pers[önlichen] Erfahrung mit dem chr[istlichen] Kerygma im Blick auf die Zeichen je ihrer Zeit das irreversible Heilswort Gottes u[nd] seine inkarnator[ische] Aufgipfelung in Christus z[ur] Sprache bringen.“¹³

Predigen ist also geistliche Kommunikation in einer Gemeinde. Es ist ein dynamisches, dialoghaftes, vielfältiges Geschehen der Gotteskommunikation zwischen Prediger und Gemeinde.

Die neuere Predigtforschung interessiert sich vor allem für die Vielfalt der biblischen Gotteskommunikation. Sie sucht nach einer theologischen Hermeneutik, die sich interdisziplinär versteht und Wissenschaften wie z. B. die Literatur- und Kulturwissenschaft mit einschließt. In der Homilie „soll sowohl in der ‚Paraklese‘ [...] als auch in der ‚Paränese‘ [...] der Lebensbezug in einer Weise zu Wort kommen, dass die Sprachgestalt der H[omilie] sich v[on] den anderen Liturgietexten unterscheidet, indem sie ‚diskursiv‘ argumentiert u[nd] die Alltagssprache aufgreift.“¹⁴ Wie auch immer die Predigt konkret gestaltet wird, ob als Schriftauslegung, Spruchpredigt, Kasualpredigt, Zeichenpredigt oder Kinderpredigt: „[...] die Kunst guten Erzählens bleibt für alle P[redigt]-Formen unverzichtbar u[nd] lebt v[on]

¹⁰ Merkt (1999) 527.

¹¹ Vgl. Augustinus, De doct. christ. 4.

¹² Merkt (1999) 527f.

¹³ Müller (1999) 533.

¹⁴ Mödl (1996) 249. Die Predigt als eine eigene Sprechgattung unterscheidet sich von sonstigen Texten und Sprechakten außerhalb und innerhalb der Liturgie und verlangt deshalb auch nach einer eigenen Performanz, vgl. Grötzinger (2008) 283–328; Grötzinger (2008) 273: „Das Wort auf der Kanzel hat seine eigene Schnelligkeit – oder sagen wir besser: Langsamkeit. Das Wort auf der Kanzel hat – hoffentlich – seine eigene Nachdenklichkeit, die anderen Nachdenklichkeiten innerhalb und außerhalb der Kirche entgegentreten kann. Das Wort auf der Kanzel hat – und dies vor allem! – inmitten eines liturgischen Geschehens seine eigene Atmosphäre und Würde. Der Blick auf die Mediengesellschaft sollte uns nicht dazu verleiten, unsere Erwartungen an das Medium Predigt zu minimieren, sondern das Medium selbst zu profilieren. Ihr mediales Profil in der Mediengesellschaft wird die Predigt dadurch gewinnen, dass sie einen Raum der Nachdenklichkeit und der Freiheit eröffnet.“

der pers[önlichen] Sprachpflege des Predigenden“¹⁵ wie generell von seiner Persönlichkeit(s-Bildung). Die Person/Persönlichkeit des Predigers ist für das Gelingen der Predigt wesentlich, zumal die Predigt nach wie vor jenes liturgische Element ist, für das (wie ursprünglich für alle nicht-biblischen Texte vorgesehen) die völlige Freiheit der Formulierung gilt. Dies erfordert eine entsprechende Bildung und Kompetenz.

Die (mystagogische) Aufgabe der Predigt besteht darin, die Teilnehmer tiefer in die Feier der Liturgie hinein zu führen¹⁶. In alter Zeit geschieht dies vornehmlich durch eine exegetische Homilie oder eine thematische Predigt. Die Liturgiekonstitution des II. Vatikanums (SC 52), die die Predigt als „pars ipsius liturgiae“ versteht, spricht noch ziemlich exklusiv von der „Homilie aus dem heiligen Text“, während die 1. nachkonziliare Instruktion *Inter oecumenici* die thematische Predigt zumindest nicht ausschließt.¹⁷

1.3 Lehramtliche Aussagen zur Predigt

Der Prediger¹⁸ ist der mit der Verkündigung des Wortes Gottes Beauftragte. Diese Beauftragung¹⁹ kommt prinzipiell jedem Getauften und Gefirmten zu, in der amtlichen, öffentlichen Liturgie in ‚ordentlicher‘ Weise den dazu geweihten Bischöfen, Diakonen und Priestern, in ‚außerordentlicher‘ Weise z. B. bei Kindermessen²⁰ auch durch generelle oder ad-hoc-Beauftragung oder missio canonica legitimierten Laien²¹.

Die Liturgiekonstitution betont bereits in den „Allgemeinen Grundsätzen zur Erneuerung und Förderung der heiligen Liturgie“ des ersten Kapitels die besondere Bedeutung der Predigt für die Liturgie.²² Darüber hinaus formuliert sie (im Vergleich zu sonstigen Aussagen dieser Konstitution überraschend konkret) einige Vorgaben zur Erneuerung, die sich sowohl

¹⁵ Müller (1999) 534.

¹⁶ Dies fand an unterschiedlichen Orten der Liturgie statt. Nach der *Traditio Apostolica* 21 beispielsweise bezüglich der Messpredigt unmittelbar vor der Kommunion.

¹⁷ Vgl. *Inter oecumenici* (1964) Art. 55 (= DEL 253).

¹⁸ Vgl. Mertens (1986).

¹⁹ Das Kirchenrecht regelt diese Angelegenheit in den Artikeln CIC 762–764 über das Amt des Bischofs, Priesters und Diakons. Außerdem handeln die Liturgiekonstitution (LK), die *Allgemeine Einführung ins Messbuch* (AEM) und die *Pastorale Einführung in das Messlektionar* (PEML) darüber.
²⁰ *Direktorium für Kindermessen*, Art. 24 (= DEL 3138): „Es steht nichts im Wege, dass einer der an der Kindermesse teilnehmenden Erwachsenen im Einverständnis mit dem Pfarrer oder Kirchenrektor nach dem Evangelium eine Ansprache an die Kinder hält, vor allem wenn es dem Priester schwerfällt, sich dem Verständnis der Kinder anzupassen. Dabei sind die Weisungen der Kongregation für den Klerus zu beachten.“

²¹ Vgl. Walz (2009) 186–204.

²² Vgl. SC 9: „In der heiligen Liturgie erschöpft sich nicht das ganze Tun der Kirche; denn ehe die Menschen zur Liturgie hintreten können, müssen sie zu Glauben und Bekehrung gerufen werden: „Wie sollen sie den anrufen, an den sie nicht glauben? Wie sollen sie an den glauben, von dem sie nichts gehört haben? Wie sollen sie aber hören ohne Prediger? Doch wie sollen sie predigen, wenn sie nicht gesandt sind?“ (Röm 10, 14–15). Darum verkündet die Kirche denen, die nicht glauben, die Botschaft des Heils, damit alle Menschen den allein wahren Gott erkennen und den, den er gesandt hat, Jesus Christus, und daß sie sich bekehren von ihren Wegen und Buße tun. Denen aber, die schon glauben, muß sie immer wieder Glauben und Buße verkünden und sie überdies für die Sakramente bereiten. Sie muß sie lehren, alles zu halten, was immer Christus gelehrt hat, und sie ermuntern zu allen Werken der Liebe, der Frömmigkeit und des Apostolates. Durch solche Werke soll offenbar werden, daß die Christgläubigen zwar nicht von dieser Welt sind, daß sie aber Licht der Welt sind und den Vater vor den Menschen verherrlichen.“

auf die Reichhaltigkeit der Schriftlesungen, den liturgischen Stellenwert der Predigt und die generelle Unterweisung als auch die Bedeutung eigener Wortgottesdienste beziehen.²³ E. J. Lengeling erinnert in seinem Kommentar zur Liturgiekonstitution: „Zu den Zeichen, durch die das *Priestertum Christi* in der Liturgie in doppelter Richtung, von Gott her zu uns und von uns auch zu Gott, wirksam wird (vgl. Art. 7), gehört in erster Linie das *Wort*, vor allem das der Schrift, sodann das Wort der Kirche, des Predigers und des Kommentators (vgl. die Artikel 33 und 112) [...]“²⁴ und weiter: „In der Liturgie ist die Predigt Teil des heiligen Tuns. Sie muss also zur vollen Teilnahme daran führen, d. h. zur besseren geistigen und vor allem *erlebnismäßigen* [Hervorhebung FW] Erfassung des in der Feier enthaltenen Heiligen [...]“²⁵. Die Homilie wird in der Liturgiekonstitution klar als Teil der Liturgie bezeichnet²⁶, was die AEM²⁷ dann auch aufgreift. Ihre Aufgabe ist es, die Heilige Schrift zu deuten, die „von größtem Gewicht“²⁸ für die Liturgie ist. Ihr Ort ist nach dem Evangelium²⁹ an jedem Sonn- und Feiertag³⁰.

Im *Zeremoniale für die Bischöfe* [ZB] heißt es bezüglich der Inszenierung der Predigt:

„Nun setzen sich alle. Der Bischof nimmt Mitra und Stab, falls er es nicht vorzieht, ohne diese Insignien zu predigen, und hält die Homilie. Dazu nimmt er auf der Kathedra Platz oder begibt sich zum Ambo oder an eine andere geeignete Stelle, von der aus er von allen ohne Schwierigkeiten gesehen und gehört wird. Nach der Homilie kann gegebenenfalls eine kurze Stille gehalten werden.“³¹

Bezüglich der Vortragsweise ist ansonsten nur pauschal in AEM 18 die Rede davon, dass sie „der Eigenart des jeweiligen Textes entsprechen“ soll. Im Abschnitt über die Gesten und Haltungen (AEM 20–22) ist bezüglich der Predigt konkret nur davon die Rede, dass die Gläu-

²³ Vgl. SC 35.

²⁴ Lengeling (21965) 74.

²⁵ Lengeling (21965) 76f.

²⁶ Vgl. SC 52: „Die Homilie, in der im Laufe des liturgischen Jahres aus dem heiligen Text die Geheimnisse des Glaubens und die Richtlinien für das christliche Leben dargelegt werden, wird als Teil der Liturgie selbst sehr empfohlen. Ganz besonders in den Messen, die an Sonntagen und gebotenen Feiertagen mit dem Volk gefeiert werden, darf man sie nicht ausfallen lassen, es sei denn, es liege ein schwerwiegender Grund vor.“

²⁷ AEM 41: „Die Homilie ist ein Teil der Liturgie und wird nachdrücklich empfohlen, denn sie ist notwendig, um das christliche Leben zu stärken. Sie soll unter Berücksichtigung des Mysteriums, das gefeiert wird, und der besonderen Bedürfnisse der Hörer die Schriftlesungen oder andere Texte der Tagesmesse (Ordinarium oder Proprium) unter einem bestimmten Gesichtspunkt auslegen.“

²⁸ SC 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.“

²⁹ Vgl. SC 53.

³⁰ Vgl. AEM 42: „An Sonn- und gebotenen Feiertagen ist in allen Messen, an denen Gläubige teilnehmen, eine Homilie zu halten; sie darf nur aus einem schwerwiegenden Grund ausfallen; für die übrige Zeit ist sie besonders für die Wochentage des Advents, der Fasten- und Osterzeit empfohlen und auch für andere Feste und Anlässe, bei denen die Gläubigen zahlreicher zum Gottesdienst kommen. In der Regel soll der Priester, der den Gottesdienst leitet, selbst die Homilie halten.“ Im entsprechenden Artikel 66 der *Grundordnung des römischen Messbuchs* [= GORM] heißt es verschärfend: „In der Regel hat der zelebrierende Priester selbst die Homilie zu halten, oder sie ist von ihm einem konzelebrierenden Priester zu übertragen, manchmal gegebenenfalls auch einem Diakon, niemals jedoch einem Laien.“

³¹ *Zeremoniale für die Bischöfe* 55f. Die GORM 66 greift übrigens die dortige Empfehlung zur Stille nach der Homilie wieder auf: „Es empfiehlt sich, nach der Homilie eine kurze Stille zu halten.“

bigen zur Homilie sitzen sollen; vom Prediger wird in diesem Abschnitt nichts ausgesagt. Beispielhaft heißt es allerdings in *AEM* 131 über die Vortragsweise und Inszenierung des Evangeliums³² (quasi als Teilhandlung der nachfolgenden Predigt) durch den Diakon:

„Während das Halleluja oder der entsprechende andere Gesang vorgetragen wird, hilft der Diakon dem Priester gegebenenfalls beim Einlegen des Weihrauchs. Dann verneigt er sich vor dem Priester und erbittet mit den leise gesprochenen Worten den Segen: ‚Ich bitte um den Segen.‘ Der Priester segnet ihn mit den Worten: ‚Der Herr sei in deinem Herzen.‘ Der Diakon antwortet: ‚Amen.‘ Dann nimmt er das Evangelienbuch, sofern es auf dem Altar liegt, und geht zum Ambo. Falls Altardiener da sind, gehen sie ihm voraus; sie können Leuchter und Weihrauch mittragen. Am Ambo angelangt, grüßt er die Gemeinde, inzensiert das Buch und verkündet das Evangelium. Dann küsst er das Buch und betet still: ‚Herr, durch dein Evangelium‘ und kehrt zum Priester zurück. Folgt keine Homilie und auch kein Glaubensbekenntnis, kann der Diakon zu den Fürbitten am Ambo bleiben. Die Altardiener gehen an ihre Plätze zurück.“

Erst die *Pastorale Einführung in das Messlektionar* konkretisiert:

„In der Regel soll sie der Zelebrant halten [...] Die Homilie soll die Schriftlesungen oder einen anderen liturgischen Text auslegen und die Gemeinschaft der Gläubigen zur tätigen Mitfeier der Eucharistie hinführen [...] Durch diese lebendige Auslegung kann die Wirksamkeit des verkündeten Wortes und der gottesdienstlichen Feier zunehmen. Dazu muss die Homilie allerdings wirklich eine Frucht der Betrachtung und gut vorbereitet sein. Sie darf weder zu lang noch zu kurz sein und soll auf alle Anwesenden, auch auf Kinder und einfache Leute, eingehen.“³³

Für den Zelebranten ist als Ort der Predigt der Priestersitz (sitzend oder stehend) oder der Ambo vorgesehen.³⁴ Die besondere Verantwortung des Zelebranten/Vorstehers für die Predigt wird in den Texten immer wieder betont.³⁵

2 Predigt – Zwischen Inszenierung und Performanz

2.1 Inhalt und Form

Es wird also in den liturgischen Texten selber relativ wenig zu Inszenierung und Performanz der Predigt gesagt. Dennoch wird deutlich, dass es sich bei der Predigt um „ein gewichtiges

³² Vgl. Hahne (2011); Hahne stellt dort ein Beispiel der Kommunikation/ Inszenierung des Evangeliums in Wort, Tanz und Musik vor – eine Predigt der anderen ‚art‘.

³³ *PEML* 24.

³⁴ Vgl. *PEML* 26.

³⁵ Vgl. SC 41: „Seinen besonderen Auftrag und Dienst am Wort Gottes erfüllt der Vorsteher auch, wenn er die Homilie hält. In ihr vermittelt er seinen Mitchristen ein tieferes Verständnis der Heiligen Schrift. Er weckt in ihren Herzen den Dank für die wunderbaren Taten Gottes. Er stärkt ihren Glauben an das Wort, das in der Eucharistiefeier durch das Wirken des Heiligen Geistes zum Sakrament wird. Er bereitet sie auf einen fruchtbaren Kommunionempfang vor und ermutigt sie zu einem Leben aus dem Glauben.“ Interessant auch die Abgrenzung der Homilie zu den Mitteilungen an die Gemeinde in SC 27: „Etwa nötige kurze Mitteilungen an die Gemeinde gehören nicht zur Homilie“.

Element des Gottesdienstes“³⁶ handelt. Herbst/Schneider formulieren für die evangelische Liturgie folgende 3 Thesen:

1. „Die Predigt ist ein Teil des Gottesdienstes, den nicht der Pfarrer hält, sondern die Gemeinde feiert.“³⁷
2. „Der Gottesdienst ist nicht der mehr oder weniger notwendige Rahmen der Predigt, sondern die Predigt ist ein notwendiges und wichtiges Stück des Gottesdienstes.“³⁸
3. „Der Gottesdienst wird in enger Arbeitsgemeinschaft von Theologen und Musikern gemeinsam verantwortet [...]“³⁹.

Ausgehend von diesen Thesen machen Herbst/Schneider einen in Rubriken und Text aufgeteilten Vorschlag zur (evangelischen) Gottesdienstordnung.⁴⁰ Dort heißt es beim Abschnitt ‚Predigt‘: „Der Predigtauftritt ist ein in sich selbständiger, ‚kleiner‘ Gottesdienst (er stammt aus der Zeit, in der die Predigt aus der Messe auswanderte) und hat sich mit der Zeit durch immer weitere Elemente angereichert. Grundelemente sind der Gruß, die Verlesung des Predigttextes, evtl. ein Gebet, die Predigt selbst sowie der Kanzelsegen.“⁴¹ In den entsprechenden Rubriken heißt es konkreter: „Beim Lied vor der Predigt geht der Prediger/die Predigerin langsam zur Kanzel, legt sein/ihr Manuskript (und evtl. die Uhr) bereit, konzentriert sich noch einmal und spricht dann laut, deutlich und langsam [...]“⁴². Eine inszenierte Form der Predigt, die Form/Rubrik und Inhalt/Text zusammen bringt.

Nicole/Deeg versuchen dasselbe (v. a. für die Predigt-Ausbildung), indem sie die ‚lösungsorientierten‘⁴³ Ansätze der nordamerikanischen ‚New Homiletic‘⁴⁴ aus den 1970er Jahren, welche v. a. den Handlungscharakter der Predigt reflektiert, in den deutschsprachigen Raum übersetzen. Sie beschreiben in ihrem Praxisbuch *Dramaturgische Homiletik*, „Schritte zu einer Predigt, die sich aus dem ästhetischen Wechselschritt von Inhalt & Form erneuert“⁴⁵. Der Ansatzpunkt besteht darin, Predigt als bewegte Bewegung zu verstehen: „Die Bewegung des biblischen Wortes setzt sich fort im Move der Predigt. Keine Unterbrechung! Nicht: Explikation – Skopus – Applikation. Nicht: Bewegung – Stopp – Anstoß. Sondern: Der Ball der Texte rollt und stößt den Ball der Predigt an. Spannungen der Vorgabe werden zu Spannungsbögen der Kanzelrede. Das Wort der Bibel gibt seine Energie weiter an den Move der Predigt.“⁴⁶

³⁶ Herbst/Schneider (2001) 169.

³⁷ Herbst/Schneider (2001) 169.

³⁸ Herbst/Schneider (2001) 170.

³⁹ Herbst/Schneider (2001) 170.

⁴⁰ Vgl. Herbst/Schneider (2001) 173–191.

⁴¹ Herbst/Schneider (2001) 182.

⁴² Herbst/Schneider (2001) 182. Der Vorschlag mit der Uhr scheint mir allerdings kontraproduktiv, nachdem dadurch im Subtext die zeitliche Begrenztheit des nun folgenden Geschehens doch sehr in den Vordergrund gerückt wird.

⁴³ Vgl. Ricardo Park: www.homiletic.org: „New Homiletic is Problem-Solving Homiletic!“

⁴⁴ Vgl. http://store.fortresspress.com/media/downloads/0800696565_Introduction.pdf; vgl. Buttrick (1987); Lowry (1980); Lowry (1985).

⁴⁵ Nicol/Deeg (2005) Rückumschlag.

⁴⁶ Nicol/Deeg (2005) 21.

Inhalt und Form gehen nach diesem Konzept Hand in Hand⁴⁷, die einzelnen Teile der Predigt und die gesamte Struktur bedingen einander⁴⁸, die Bibeltexte korrespondieren mit der Predigtrede⁴⁹, die Predigtsprache lebt vom Austausch mit einer Vielfalt von Sprachen⁵⁰, die Predigt ist als Teil des Rituals eng mit dem Ritual verbunden⁵¹ und die Predigt wird in erster Linie als ein zwischenmenschliches Kommunikationsgeschehen verstanden⁵². Die „New Homiletic“ weiß sich „der integralen Einheit von Form und Inhalt der Predigt verpflichtet.“⁵³

⁴⁷ Vgl. Nicol/Deeg (2005) 45: „Predigt entsteht im Wechselschritt von Inhalt & Form, Gehalt & Sprachgestalt. Was ich sage und wie ich es sage – beides bedingt sich wechselseitig. Eine Aussage gibt es nicht jenseits, sondern nur im Medium von Sprache. Titel und Mittel sind nur im Wechselschritt zu haben [...] Die Kanzelsprache kann sich unterschiedlichster Mittel bedienen, und es gilt, mit Lust nach neuen Sprachformen Ausschau zu halten. Dies allerdings nicht, um die Predigt rhetorisch ein wenig attraktiver zu machen, sondern um im Wechselspiel von Inhalt & Form Sprache zu finden für die Weltwirklichkeit Gottes.“

⁴⁸ Vgl. Nicol/Deeg (2005) 73: „Predigt ist gestaltete Bewegung. „Move“: „Bewegung“ im Kleinen; Structure: Bewegung des Ganzen. Die einzelnen Moves werden zu Structure der Predigt gefügt. Move & Structure, die Teile und das Ganze – immer im Wechselschritt: Ändert sich die Ausrichtung des Ganzen, so hat dies Auswirkungen auf die Teile; verändern sich die Teile, bekommt das Ganze eine andere Richtung. Predigt ist gestaltete Bewegung, vom ersten bis zum letzten Move [...]“.

⁴⁹ Vgl. Nicol/Deeg (2005) 108: „Predigerinnen und Prediger setzen in ihrer Predigtrede das fremde Wort der Bibel und die eigene Kanzelsprache ins Verhältnis. Praktisch heißt das: Der Bibeltext ist im Verlauf der Predigt vielfältig präsent, etwa in Form von ausdrücklichen Zitaten. Im Verhältnis zum Bibelwort bewegt sich die Kanzelsprache zwischen der Skylla vereinnahmender Distanzlosigkeit und der Charybdis beziehungsloser Distanz. Das ist nicht ungefährlich. Aber zugleich bedeutet es für die Predigtmacher die Chance, zwischen beiden Extremen Wechselspiele von Bibelwort und Kanzelsprache zu inszenieren. In ihnen ist Bewegung. In ihnen kann der „heilige“ Text sein Potenzial, Sprache wie Wirklichkeit zu verändern, entfalten.“

⁵⁰ Vgl. Nicol/Deeg (2005) 129: „Predigt ist Kunst unter Künsten. Kanzelsprache entwickelt sich im Austausch mit einer Vielfalt von „Sprachen“ etwa aus Literatur, Feuilleton, Film, bildender Kunst, Architektur oder Musik. Selbstverständlich gerät dadurch auch die Bibel, integrales Element von Kanzelsprache, ins Wechselspiel mit Kunst. Künstler-„Wort“ begegnet in mancherlei Gestalt. Exemplarisch greifbar wird das Verhältnis von Kunst und Kanzel im Umgang mit literarischen Texten. Predigt und Literatur begegnen einander von Wort zu Wort. Grundsätzlich lautet die Devise fürs Predigtmachen im Nahbereich der Künste. Vom Beispiel zum Wechselspiel.“

⁵¹ Vgl. Nicol/Deeg (2005) 154: „In der Liturgie kommen Ritual und Rede zur Wechselwirkung. Ritual: gebundene Sprache, traditionelle Texte, Vielfalt der Zeichen, Spannungsfeld von Ordinarium und Proprium. Rede: individuelle Sprache, Zeitgenossenschaft, Wort-Zeichen, Spannungsfeld von Tradition und Situation. Predigt ist ein besonderes Genus von Rede. Sie ist Rede im Ritual. Dramaturgischer Homiletik liegt daran, dass sich die Predigt nicht als ein Ritual sprengendes Sondergeschehen etabliert, sondern als integrale Sequenz der liturgischen Gesamtbewegung. Ebenso aber wird sie darauf achten, dass die Predigt nicht einfach ins Ritual hinein verschwindet, sondern innerhalb der liturgischen Gesamtbewegung auch kontrapunktische Funktion wahrnimmt.“

⁵² Vgl. Nicol/Deeg (2005) 178: „Im Wechselspiel von Bibelwort, Prediger und Hörer entwickelt sich eine Dynamik, die letztlich kein Mensch in der Hand hat. Als Prediger kann ich nur eines tun: das biblische „Stück“ handwerklich solide inszenieren. Und die Personen in den Sitzreihen tun gut daran, sich auf das, was sie da hören, ihren eigenen Reim zu machen. Prediger und Hörer begegnen einander nicht irgendwo auf freiem Feld, sondern in markant geprägter Landschaft. Sie kommen aus verschiedenen Richtungen zusammen am dritten Ort: in der Kanzelinszenierung von Worten, Bildern und Geschichten der Bibel. Erwartungen auf gelingende Kommunikation bringen sie beide mit. Predigtmachen ohne die Aussicht, gehört zu werden – eine absurde Vorstellung. Nicht minder absurd: eine Predigt hören ohne die Aussicht, irgendwo den Fuß in die Tür zu bekommen. Aber „abgeholt“ werden müssen die Hörer nicht; sie kommen von selbst. Und der Prediger muss sich nicht präsentieren; er traut der Vorgabe, die es zu inszenieren gilt.“

⁵³ Nicol (2010) 21.

Im Unterschied zur traditionellen ‚Old Homiletic‘ verschieben sich dabei die homiletischen Grundlagen von deduktiv zu induktiv (statt die Wahrheit des Glaubens zu erklären, wird die Erfahrung des Glaubens geteilt), von statisch zu spannungreich, von definitorischem zu eröffnendem Sprechen, von linker zu rechter Gehirnhälfte, von einzelnen Punkten zu bewegten Sequenzen, von Fakten zur Imagination, von autoritärem Stil zum Miteinander, von der Isolation zur Zusammenarbeit⁵⁴. Das Paradigma der Predigt ist in der ‚New Homiletic‘ nicht länger die akademische Vorlesung mit Thesen und Argumenten, „sondern der Film mit seinen bewegten Bildern.“⁵⁵ Diesen Film gilt es präsent zu inszenieren!

2.2 Inszenierung und Präsenz⁵⁶

Die homiletische Kommunikation drückt sich also in einer homiletischen Performanz aus, die sowohl nach einer gerechten Inszenierung als auch nach einer entsprechenden homiletischen Präsenz sucht. Beide Begriffe gilt es voneinander zu unterscheiden, wenngleich sie in Bezug auf unsere Frage nach der homiletischen Performanz zusammengehören.

Präsenz meint den Einklang einer Person mit Sache und Form. Präsenz ist in gewisser Weise die „persönliche Komponente“⁵⁷ der Inszenierung. Präsent predigen heißt, im Hier und Jetzt zu predigen, damit die Predigt zum aktuellen Ereignis wird. „Wenn präsent gepredigt wird, herrscht im Gottesdienst eine gespannte und neugierige Aufmerksamkeit. Dann wird deutlich: Dieser eine Moment kommt nicht wieder. Jetzt geschieht etwas.“⁵⁸ Eine Predigt wird also nicht bereits fertig zum Gottesdienst mitgebracht, sie entsteht im Tun, die Predigt „hat ihr Wesen in der Aufführung“⁵⁹. Der Prediger predigt in gewisser Weise auch sich selbst, insofern sich ihm erst „im Angesicht des Hörers [...] ganz [erschließt], was er vorher bedacht hat. Die Resonanz der Gemeinde verfremdet und erneuert die erarbeiteten Einsichten.“⁶⁰ Die Zuhörer nehmen also nicht nur am fertigen ‚Predigtprodukt‘ teil, sondern auch an deren Entstehung und Entwicklung. Die Vorbereitung des Predigers dient lediglich der Identifikation mit dem Vorgetragenen, „aus der Identifikation [folgt] die Präsenz und aus der Präsenz die Wachheit des Hörers, das kostbarste rhetorische Gut.“⁶¹

Inszenierung dagegen meint, eine Sache in eine bestimmte Form zu bringen. Sie ist keine sekundäre Angelegenheit, im Sinne einer ‚Behübschung‘, sie stellt einen Inhalt dar, der unabhängig von einer konkreten Form überhaupt nicht existiert, sie präsentiert ihn und sie bedarf der Rezeption: „Die Sache gibt es nur, indem sie zum Zeichen wird, indem sie inszeniert und präsentiert wird, um rezipiert zu werden.“⁶² Inszenierungen stellen also dar und bewegen gleichzeitig: „Bei einer guten Inszenierung interpretiert der Zuschauer seine Realität als eine neue.“⁶³ Dies gilt für die Liturgie ebenso wie für das Schauspiel, wobei es freilich im Unterschied zum Schauspiel in der Liturgie keine Zuschauer, sondern nur „Mitspieler“ gibt. Es

⁵⁴ Vgl. Nicol (2010) 21.

⁵⁵ Nicol (2010) 25.

⁵⁶ Vgl. Meyer-Blanck (1997b), (2005b), (2007), (2010a), (2010b).

⁵⁷ Meyer-Blanck (1997b) 12.

⁵⁸ Deeg u. a. (2011) 7.

⁵⁹ Deeg u. a. (2011) 10f.

⁶⁰ Deeg u. a. (2011) 14.

⁶¹ Deeg u. a. (2011) 15.

⁶² Meyer-Blanck (1997b) 4.

⁶³ Meyer-Blanck (1997b) 6.

gehört also zur Inszenierung, auch die Mitfeiernden ins Spiel zu bringen. Es geht darum, das Spiel durch die Spielenden zur Darstellung zu bringen“⁶⁴. Und es geht darum, das Evangelium zu inszenieren – nicht sich selbst und auch nicht das unverfügbare Heilige! Das Wort, das keine Seins- sondern Geschehenskategorie⁶⁵ ist, muss inszeniert werden, damit es Evangelium wird.⁶⁶ „Wer predigt, soll sich bemühen, ein Kunstwerk zu gestalten, welches formal zur Wahrnehmung nötigt und inhaltlich neugierig macht [...] Es gilt Regisseur und Spielleiter zu sein, nicht autobiographischer Entertainer.“⁶⁷ Um diese Rolle gut ‚spielen‘ zu können, braucht es eine entsprechende (unbewußte) Kompetenz: „Liturgisch präsent ist, wer seine Rolle als Liturg annimmt, von seiner Rolle weiß und sie gleichzeitig vergessen kann“⁶⁸ – erst dann ergibt sich eine authentische Performanz.

3 „Performanz“ als Leitkategorie für das Verständnis der Predigt⁶⁹

3.1 Predigt als ‚performing art‘

„Wenn ich als Pfarrer meine Predigt vorbereite und mit Kommentar und Konkordanz den Text durcharbeite, so dass ich ganz genau zu wissen meine, was da steht, dann kann mich die Ratlosigkeit überfallen, weil ich nicht weiß, wie nun die Botschaft auszurichten ist [...]“⁷⁰. Die Botschaft ausrichten zu wollen, verlangt nach der Frage ihrer Gestalt(ung). Der Inhalt verlangt nach einer ihm entsprechenden Form, nach einer authentischen Inszenierung, nach einer voll-mächtigen⁷¹ Performanz. Wie die Inszenierung keine sekundäre Angelegenheit ist, so ist auch die Performanz Wesensmerkmal der Predigt; die Predigt existiert nur im Augenblick ihrer Performanz.⁷² Die Gestalt der Predigt oder ihre Performanz entsteht erst im Zusammenwirken von Inhalt und Form. Leider wird letzteres oft vernachlässigt. „Die Erneuerung unseres Verkündigens bedeutet, dass nur noch nach dem Was, nicht nach dem Wie unserer Verkündigung gefragt wird.“⁷³ Und dies, obwohl längst in Folge eines ‚performative turn‘⁷⁴ auch für die Liturgie bekannt ist: „Liturgie ist mehr als Text!“⁷⁵

Seit den 1990er Jahren wird Liturgie bereits wahrgenommen „als ein expressives Ganzes aus Gesten, Haltungen, rhythmischen Bewegungen, aus ‚etwas tun‘ mit Gegenständen, wie Wasser, Salbe, Weihrauch und zu dem auch ein Ambiente aus Musik, Gesängen, Momenten der Stille, aus Licht und Raum gehört.“⁷⁶ Dennoch hat dieser Perspektivenwechsel von der

⁶⁴ Vgl. Gadamer (1990) 108, in: Meyer-Blanck (1997) 16.

⁶⁵ Vgl. Meyer-Blanck (1997) 9.

⁶⁶ Meyer-Blanck (1997b) beschreibt die Entwicklung verschiedener historischer Phasen der Homiletik von einer Prediger- zu einer Hörer-Homiletik, die momentan bei einer „Predigt“-Homiletik, „welche im Rekurs auf Rhetorik und Semiotik die Predigt selbst, und zwar als Kunstwerk in den Blick nehmen will“ (10), angekommen ist.

⁶⁷ Meyer-Blanck (1997b) 11.

⁶⁸ Meyer-Blanck (1997b) 14.

⁶⁹ Vgl. das Themenheft: Gottesdienst als Geschehen: „Performance“ als (neue) Leitkategorie? Bibel und Liturgie 84 (2011).

⁷⁰ Bohren (1953) 207, zitiert nach Nierop (2008) 10f.

⁷¹ Vgl. Herbst (1990).

⁷² Vgl. Bieler/Gutmann (2008) 222.

⁷³ Schniewind (1981) 124; vgl. auch 138.

⁷⁴ Vgl. Bachmann-Medick (2009); vgl. <http://www.sfb-performativ.de/>.

⁷⁵ Jeggle-Merz (2011) 2.

⁷⁶ Jeggle-Merz (2011) 2; vgl. auch Bieritz (2010).

„Liturgie als Text“ zur „Liturgie als Geschehen“ nicht wirklich konsequent stattgefunden, wie-wohl man genau weiß, dass uns v. a. das ästhetische Geschehen, der sinnenhafte Anspruch nachhaltig ergreift. Es gilt nach wie vor: „Aus dem Fundus religiöser Traditionen werden vor allem jene Elemente nachgefragt (und angeboten), die unmittelbar die Sinne ansprechen und im Menschen einen ‚sensus‘ wecken wollen für die Sinndimension des Daseins.“⁷⁷ Es geht dabei um Ästhetik, um eine Ästhetik der Liturgie und in unserem Zusammenhang um eine Ästhetik der Predigt. Freilich stimmt „längst [...] nicht alles, wenn nur die Ästhetik stimmt“⁷⁸, dennoch ist die Beachtung der ästhetischen Komponente auch wichtig für eine gelingende homiletische Performanz, wobei diese Ästhetik letztlich nicht machbar ist. „Man muss sich von Gott ergreifen lassen! Bei allem eigenen Aufwand, sich für ein religiöses Geschehen zu disponieren, muss der Mensch das Entscheidende mit sich geschehen lassen.“⁷⁹ Der Prediger steht also weniger vor der Aufgabe, Gottesbegegnung ‚machen‘ zu müssen, als vielmehr jene immer schon zugesagte nicht zu verhindern!

Predigt ist Darstellung und Handeln⁸⁰ – „Wer predigt, tut etwas: nämlich predigen“⁸¹ – und wie jede andere sprachliche Kommunikation ist sie immer auch „szenisches Geschehen“⁸² mit einer bestimmten Intention und einer entsprechenden Wirkung. Bezüglich der Predigt besteht diese Wirkung idealerweise nicht in der bloßen Einwirkung auf den Hörer, sondern in der Verständigung mit ihm, im Dialog. Sie vollzieht sich wie jegliches soziale Handeln in bestimmten Rollen⁸³. Im Gesamtgeschehen Gottesdienst stellt die Predigt „ein Moment [...] [dar], das nicht unabhängig von diesem Gesamtgeschehen gesehen, begriffen, analysiert und konzipiert werden kann.“⁸⁴ Predigt wird als ‚performing art‘⁸⁵ verstanden, wie man von einer *ars celebrandi* spricht, so eben auch von einer *ars praedicandi*: „Eine *ars praedicandi* als Kunst des Lebens und als Kunst für das Leben, muss dann nicht nur Anstrengung bedeuten, sondern Menschen, die diese Kunst üben, erfahren darin selbst Inspiration und *empowerment*.“⁸⁶ Eine *ars praedicandi*, als Kunst des guten Predigens, kann sich nicht nur auf den Inhalt beschränken, insofern sie das Evangelium erklärt, sie muss auch vom kunstgerechten, den Regeln von Dialektik und Rhetorik folgenden Aufbau handeln.⁸⁷

⁷⁷ Höhn (2011) 4.

⁷⁸ Höhn (2011) 4f.

⁷⁹ Höhn (2011) 8.

⁸⁰ Vgl. Roth (2006); Plüss (2007a); Meyer-Blanck (1997a).

⁸¹ Grötzinger (2008) 290.

⁸² Grötzinger (2008) 290.

⁸³ Wir alle spielen an den unterschiedlichen Schauplätzen unseres Lebens unterschiedliche Rollen, selbst in unserer Gottesrede von den drei göttlichen „Personen“ ist die Theatermetaphorik zu finden und auch die Predigt ist ein „Akt der Darstellung im Gesamt-Drama Gottesdienst“ (Grötzinger [2008] 286)

⁸⁴ Grötzinger (2008) 295.

⁸⁵ Vgl. Grötzinger (2008) 297.

⁸⁶ Grötzinger (2008) 327; vgl. Reschke/Thiele (1990).

⁸⁷ Als Gattungsbeispiele einer ‚Ars Praedicandi‘ seien der „Liber sermonum“ und die „Ars praedicatoria“ des Alanus ab Insulis (um 1120–1204) genannt. Eines der verbreitetsten deutschsprachigen Werke ist das Riten- und Rubrikenbuch von Johann Baptist Müller. Vgl. zur Predigt beim feierlichen Hochamt Müller (1961), 75f: „Wenn Predigt ist, merke man folgendes: 1. C[elebrans] wartet, bis D[iaconus] und S[ubdiaconus] neben ihm stehen, macht dann mit ihnen Kniebeugung und geht zu den Sitzen. Während das Evangelium vorgelesen wird, nimmt man das Birett ab. Wenn der Prediger vor dem C Referenz macht, nimmt dieser mit D und S das Birett ab und verneigt sich zugleich etwas gegen den Prediger. 2. Predigt C selbst, so kann er das am Altar tun oder an der Kommunionbank

Zur ‚performing art‘ gehört es, die Predigt als eine kommunikative Bewegung zwischen Text, Hörer/Situation und Prediger zu begreifen.⁸⁸ „Wer das Herz seiner Hörer gewinnen will, muss, während er redet, in ihren Gesichtern lesen, wo ‚sich eine Brise zeigt‘, und danach das Segel setzen.“⁸⁹ Es geht bei der Predigt nicht um die Präsentation persönlicher Erkenntnisse, am wenigsten um einen gekonnten rhetorischen Auftritt. In gewisser Weise kann eine zu gute Rhetorik sogar hinderlich sein: „Je besser und je lieber man redet, desto mehr entspricht man seiner rhetorischen Aufgabe, weil ein Redner ‚wollen wollen‘ muss. Je besser und je lieber man redet, desto leichter genießt man aber auch seinen eigene Redefluss – und verfehlt damit seine Aufgabe.“⁹⁰ Meyer-Blanck nennt sieben Merkmale einer guten ‚Kanzelsprache‘⁹¹: sie soll künstlerisch, ästhetisch, einfach, situativ, traditional, pädagogisch und vulnerabel sein.

Zur ‚performing art‘ gehört auch die rechte Wahl des Predigtortes. Schließlich geht es darum, das Wort Gottes zu ‚verorten‘, dem Wort Gottes in der Predigt einen ‚Raum‘ zu geben⁹², die Predigt als ‚Lautung‘ zu erfassen, als Raummetapher in der (Predigt-)Sprache, in der Syntax liturgischer Stücke und als gesehene, inszenierte, anschauliche Predigt.⁹³ Der Hörer der Predigt soll wahrnehmen, was zu ihm gehört. „So oder so – predigen kann man nur *mit* dem Raum, *gegen* ihn bleibt selbst die versierteste Kanzelpredigt chancenlos.“⁹⁴ Die Predigt ist als eine Form szenischen Verstehens „auf Raum angewiesen“⁹⁵, wobei der Predigtort innerhalb des liturgischen Raumes je nach Gottesdienstform, Predigtart, Predigerpersönlichkeit oder Gemeinde ein unterschiedlicher sein kann.⁹⁶

(außer der Mitte), oder auf der Kanzel; wenn nicht am Altar, legt er meistens Messgewand und Manipel ab, setzt aber das Birett auf. Wenn keine Predigt gehalten wird, folgt nach der Inzensation des C unmittelbar das Credo.“ Zur Bischofsmesse finden sich folgende Hinweise ebda. 109: „Falls der Bischof nun predigt, spricht er vom Altar aus, stehend oder sitzend, mit der Mitra, während die Ministri sitzen. Predigt ein anderer so kommt dieser, die Stola auf dem Arm, zum Thron (Referenzen), küsst dem B die Hand, empfängt den Segen und die Stola und geht dann auf die Kanzel (Referenzen).“ Vgl. auch Müller (1961) 129: „Bei Predigten und Ansprachen während der Aussetzung ist das Ssmum durch einen Schleier (Fahne) zu verdecken [...]“. Vgl. ebda. 12: „Die Stola [...] ist vorgeschrieben [...] bei der Predigt, wenn es Brauch ist, jedoch nicht bei Leichenreden [...]“; und ebda. 138, Anm. 1: „Eine Leichenrede soll nicht nach dem Evangelium, sondern am Ende der Messe, vor der Absolutio, gehalten werden (Cer. Ep. II 11,7) in schwarzer Kleidung (Talar) ohne Stola [...]“.

⁸⁸ Vgl. Kapitel 1.1.

⁸⁹ Zerfaß (1992) 119f.

⁹⁰ Meyer-Blanck (2010b) 40.

⁹¹ Vgl. Meyer-Plank (2010b) 40–46.

⁹² Vgl. Klie (2010) 79–101. Metaphern des Raumes: Etwas einräumen, jemandem Raum geben, Platz schaffen, an seine Stelle treten, darlegen, durchgehen, vertiefen, aufstellen.

⁹³ Vgl. Klie (2010) 89ff.

⁹⁴ Klie (2010) 91. Vgl. Klie (2010) 94 und 95: Die Predigt in der Syntax liturgischer Stücke: „Innerhalb der liturgischen Verhältnisse beginnt mit dem Predigtauftritt noch einmal ein ganz eigenes Spiel [...] ein Spiel im Spiel.“ „Syntaktisch, also im Hinblick auf die Abfolge und die Logik der liturgischen Handlungen, erscheint die Kanzelrede allerdings weit weniger abgehoben, vielmehr ist sie auf vielschichtige Weise eingebunden in ihren Verlautbarungskontext.“ „Die gesehene Predigt. Von der Kanzel, von oben herab [...] Auf- und Abstieg.“ Vgl. auch Klie (2010) 98: „Auf sublimen Weise spiegelt die Kanzel die den Gottesdienst insgesamt begleitende Ambivalenz von Offenheit und Entzug [...]“.

⁹⁵ Klie (2010) 98.

⁹⁶ Der Ort der Predigt hat sich im Laufe der Geschichte v.a. aus akustischen Gründen vom Scheitel in der Apsis zum Ambo an den Chorschranken und dann zur Kanzel hin entwickelt. Die spätere Rückwanderung zum Ambo fördert die entscheidend wichtige Gesprächshaftigkeit der Predigt. Die ursprüngliche Körperhaltung war jene auf der Kathedra, dem Predigtstuhl sitzend; später aus akustischen und optischen Gründen stehend. Liturgische Vorschriften finden sich z.B. in den Modell-

Und schließlich gehört es zu einer ‚performing art‘, das ‚Handwerk‘⁹⁷ einer Predigt zu verstehen und beispielsweise die allbekannten Gesetze der Rhetorik und der (Lern-)Psychologie⁹⁸ auch anzuwenden.⁹⁹ Es gehört sowohl zu einer ‚performing art‘ zu wissen, was man tut, als auch zu tun, was man weiß!

3.2 Die Präsenz des Predigers

Für eine gelungene Predigt-Performanz braucht es konkrete liturgisch-rhetorische Kompetenzen und Präsenzen des Predigers. Michael Thiele¹⁰⁰ nennt beispielsweise: die rednerische, personale, sachliche, situierende, öffentliche, kommunikative, sprachliche, sprecherische, räumliche, körperliche¹⁰¹ und leibliche Präsenz. Dazu kommt die Notwendigkeit einer Wahrnehmungs- und analytischen Kompetenz, mit der räumlichen Präsenz ist eine künstlerische Kompetenz verbunden; außerdem braucht es emotionale und kritische, interpersonale und intrapersonale Kompetenzen. Was in dieser Dichte zugegebenermaßen nahezu utopisch anspruchsvoll klingt, heißt letztlich nichts anderes als: ganz bei mir, ganz bei der Sache und ganz beim anderen sein. Präsenz bedeutet demnach als Person gemeint sein und die Person meinen, hinsehen, beobachten, auf die Sache schauen, staunen, etwas benennen, ausstrahlen, anregen wollen, Resonanz haben, geistesgegenwärtig handeln.¹⁰²

Thomas Kabel¹⁰³ hat ein eigenes Konzept der ‚Liturgischen Präsenz‘ entwickelt, in dem er in erster Linie auf die *Gestalt* der Liturgie/der Predigt achtet und scheinbare ‚Nebensächlichkeiten‘ wie z. B. Outfit, Blickkontakt, Haltungen und Wege anspricht. „Liturgische Präsenz versucht, solche scheinbaren Nebensächlichkeiten ins Bewusstsein zu heben und macht klar,

predigten der Ritualien; s.a. die Angaben zur Vesperpredigt in AES 47f.

⁹⁷ Handwerk im Sinne von Hahne (1992) als Kunsthandwerk verstanden.

⁹⁸ Vgl. Bukowski (1990) 26–35; Loh (2007).

⁹⁹ Nach lernpsychologische Erkenntnissen soll die Predigt ein in fünf Phasen gegliederter strukturierter Spannungsbogen sein. Vgl. dazu Bukowski (1990) 27: „Die Phase der Motivation (1) mündet in die Darstellung eines Problems (2); nachdem verschiedene Lösungsmöglichkeiten genannt, erörtert und relativiert bzw. verworfen worden sind (3), folgt die Phase des „eigentlichen“ Lösungsangebotes (4), das schließlich (5) in einer Bedeutung für die HörerInnen aktualisiert und verstärkt wird [...]“. Freilich hören wir darin den Aufbau der klassischen Rhetorik: exordium, propositio, tractatio (confirmatio/refutatio), peroratio und ebenso die fünf Phasen der freien Predigt nach Arndt Elmar Schnepfer (Schnepfer [2010] 48–101. Vgl. auch Lehnert (2006/²2008). Er legt auf eine ganzheitliche Predigt wert, die alle Ebenen des Menschseins anspricht und beschreibt die Entstehung einer Predigt mit den folgenden 5 Schritten: 1. Inhalte finden (Herz: Bilder, Erzählungen, deutliche Worte; Kopf: Interessante Exegese, Dogmatische Zusammenhänge, Steinbruch Kirchengeschichte, Erfahrungsschatz Seelsorge, Aktuelle Bezüge, Problemanzeigen, Argumente, Zahlen, Zitate und Aphorismen, Wortspiele; Hand: an die Tat des Hörers appellieren, konkret werden, Empfehlungen aussprechen), 2. Stoffe gliedern („It’s not about tension but suspense.“ Ersteigen eines Turmes; Homilie, 3-Punkte-Predigt, Predigt als Lernprozess; Harmonie, Innere Balance, Konzentration, Schluss), 3. Sätze formulieren (Kurze Sätze; viele Verben, aktiv statt passiv, keine Angst vor Wiederholungen, persönlich anreden. Man, wir und ich, konkret, vitale Verben, Herzwörter (Barmherzigkeit, Vergebung [...]), freundliche Worte, 4. Gedanken meditieren (Innerung und Erinnerung, Auswendig: laut lesen, Gedanken, Bilder, Emotionen, durchspielen) und 5. In Aktion treten (Zuwendung: anschauen, lächeln, zugehen, Hände).

¹⁰⁰ Vgl. Thiele (2010) 175–189.

¹⁰¹ Vgl. Wenz (1996), Plüss (2007b).

¹⁰² Vgl. Thiele (2010) 186.

¹⁰³ Vgl. Kabel (2002)/(2007).

welche Bedeutung sie in der Summe für die Glaubhaftigkeit, für die Authentizität der liturgisch handelnden Personen haben. Nur wenn die Personen als glaubwürdig empfunden werden, wird die Gemeinde bereit sein, den Botschaften der liturgischen Akte zu folgen. Theologisch ausgedrückt: Ohne Übereinstimmung des/der Verkündigenden mit dem Verkündigtem verliert die Botschaft an Intensität und Bedeutung. Form und Inhalt sollen eine homogene, organische Einheit bilden und sich nicht einander [sic!] widersprechen.“¹⁰⁴ Es geht dabei weder um eine bloße Rhetorik, noch um eine sonstige Rede-Technik. „Liturgische Präsenz [ist] immer zugleich die Arbeit an der eigenen inneren Einstellung und Haltung gegenüber den liturgischen Handlungen.“¹⁰⁵ In diesem Sinne geht es also bei der Liturgischen Präsenz um die Inszenierung des Wortes Gottes, die Entzündung meiner selbst, um dann auch andere anstecken zu können, damit es schließlich zum Predigt-Ereignis kommt und sichtbar wird, was sichtbar werden soll.¹⁰⁶

3.3 Ein Ausbildungsmodell: Doctor of ministry in preaching¹⁰⁷

Ein sehr interessantes, praktisch-konkretes, ökumenisches Ausbildungs-Modell ist das „Modell Chicago: Doctor of ministry in preaching“¹⁰⁸, eine 3-jährige praxis-orientierte, homiletische Fortbildung, bei der Gemeindepredigt, wissenschaftliche Reflexion und predigtpraktische Supervision miteinander vernetzt werden. Es geht bei diesem Modell um die Erziehung zu einem ‚creative preaching‘, es geht darum die Neugierde auf die Hl. Schrift zu wecken und einen originellen, authentischen, persönlichen Predigtstil zu finden: „Become the Preacher God has called you to be“, heißt es zusammenfassend auf der homepage. Im deutschsprachi-

¹⁰⁴ http://www.clip-liturgische-praesenz.de/content_frameset.html.

¹⁰⁵ http://www.clip-liturgische-praesenz.de/content_frameset.html.

¹⁰⁶ Vgl. http://www.clip-liturgische-praesenz.de/content_frameset.html: „Im Gottesdienst gilt es, Gottes Wirklichkeit zu feiern und sein Wort in unser Leben zu übersetzen. In der Begrifflichkeit der Schauspiel- und Theaterarbeit ausgedrückt, bedeutet es, sein Wort „in Szene“ zu setzen. Seine Wirklichkeit zu „inszenieren“ meint, sie im Gottesdienst für die Gemeinde und für sich selbst erlebbar und erfahrbar werden zu lassen. Dabei geht es nicht um Kunst oder Künstlichkeit, sondern vielmehr darum, das Wort Gottes in unser Leben hineinsprechen zu lassen.“ Vgl. auch Meyer-Blanck (2005a).

¹⁰⁷ Vgl. Nicol (2002) 135–148; zum Modell Chicago direkt: www.lstc.edu; ein protestantisch deutsches Projekt: www.atelier-sprache.de.

¹⁰⁸ Vgl. <http://www.actsdminpreaching.com/>: „Journey of the Preacher: Growth in preaching involves curiosity, openness to the Holy Spirit, synthesis of imagination and reason, and power and authority to proclaim the Word of God. The ACTS (Association of Chicago Theological Schools) Doctor of Ministry in Preaching Program is designed to honor these dynamics and to help you become the preacher God is calling you to be in the context of your ministry.

The ACTS Doctor of Ministry in Preaching Program combines class work in Chicago over three consecutive summers and projects conducted in the context of one's local ministry. This work involves a rotation of three videotaped sermons, written reflection papers, and collaboration with members of one's ministry context. Participants normally complete the program in three years. This program is practical. Your education extends beyond the classroom into your ministry context, focusing concretely on your unique learning goals and the needs of the people you serve. You will collaborate with members of your ministry to develop competence in the area of ministry that congregations have rated as one of the most important pastoral responsibilities. Explore your call to proclaim God's Word. Through this program you will improve your understanding of and skills in preaching, discover your own pulpit hermeneutic, claim and nurture your preaching voice and reconsider preaching within a variety of contexts, mentored by preachers and master teachers of international reputation.”

gen Raum gibt es leider nur einige Ansätze in Einzelbereichen wie z. B. das bereits erwähnte Modell der Liturgischen Präsenz⁷ nach Thomas Kabel, keine derart umfassenden Aus- und Fortbildungs-Modelle.

3.4 „Freie Predigt“

Natürlich gibt es verschiedene Möglichkeiten, präsent zu predigen, die Predigt zum Ereignis werden zu lassen, eine homiletische Performanz zu erreichen. Nicht immer kann und muss dies eine „freie“ Predigt sein. Auch muss eine „freie“ Predigt nicht gänzlich ohne „Hilfsmittel“ (z. B. Stichwortkärtchen [...]) stattfinden. Ohne also eine Ideologie der ‚Freien Predigt‘¹⁰⁹ vertreten zu wollen, sprechen aber dennoch viele Gründe dafür: Die freie Predigt ist kommunikativ¹¹⁰, hörerfreundlich¹¹¹ weil dialogisch¹¹², sie entspricht dem Evangelium¹¹³, das in eine konkrete Situation hineingesprochen wird und sie ermöglicht eine große Sensibilität für den Heiligen Geist.¹¹⁴ Frei zu predigen heißt interpretieren und improvisieren, heißt in konzentrierter Weise offen für die konkrete Situation zu sein und damit eine einmalige, unwiederholbare Performanz zu ermöglichen¹¹⁵ – und dennoch ist es *eine* mögliche Form neben anderen.¹¹⁶

4 Schlussüberlegungen

Das Anliegen ‚Homiletische Performanz‘ findet sich im Gesamtanliegen einer ‚Liturgischen Performanz‘¹¹⁷ wieder. Wie bei der Liturgie als Ganzes handelt es sich auch bei der Predigt um ein darstellendes Geschehen in Wort *und* Zeichen. Die Predigt als Performanz zu verstehen bietet die Chance, sowohl dem Anspruch als auch den Erwartungen an eine Predigt gerecht zu werden. Predigt ist ein Live-Ereignis, verbunden mit körperlichen Reaktionen. Sie ist die konkrete Inszenierung eines biblischen Textes in eine konkrete Situation. Letztendlich ist die Predigt damit zwar ein transitorisches, flüchtiges Geschehen, allerdings mit einem transformativen Potenzial. Sie „hinterlässt nichts als die Erfahrung aller Beteiligten“¹¹⁸. Eine solche Erfahrung will die homiletische Performanz ermöglichen, indem sie mit Sprache Räume öffnet, in denen eigene Erfahrungen wiedererkannt und mit anderen, fremden konfrontiert werden.

Bei aller Begeisterung für diese Idee gilt es dennoch mit Ursula Roth¹¹⁹ der Versuchungen zu widerstehen, „Performativität“ als ein Allheil-Rezept für eine gelingende Predigt zu verstehen. Performanz ist primär ein Instrument der Analyse und Rekonstruktion von Performanzen. Man soll auch weiterhin andere Perspektiven auf die Predigt (wie z. B. die Semiotik oder

¹⁰⁹ Vgl. Deeg u. a. (2011).

¹¹⁰ Vgl. Schnepfer (2010) 16f.

¹¹¹ Vgl. Schnepfer (2010) 17f.

¹¹² Vgl. Schnepfer (2010) 20.

¹¹³ Vgl. Schnepfer (2010) 20f.

¹¹⁴ Vgl. Schnepfer (2010) 22f.

¹¹⁵ Vgl. Schnepfer (2010) 42ff.

¹¹⁶ Letztlich geht es darum präsent zu predigen. Konkrete Tipps finden sich z. B. bei Hirsch-Hüffell (2010).

¹¹⁷ Vgl. Kutzner (2007).

¹¹⁸ Roth (2010) 108.

¹¹⁹ Vgl. Roth (2010) 111.

die Rhetorik) zulassen.¹²⁰ All diesen Perspektiven gemeinsam ist das Bemühen, der Predigt den Stellenwert zu geben, den sie als Inszenierung des Evangeliums verdient, damit sich Predigt ereignet als Performanz des in seinem Wort lebendig gegenwärtigen Gottes.¹²¹

So möchte ich mit einer Einladung von J. Nierop diese Überlegungen zur Homiletischen Performanz abschließen:

„Wir sollen uns in der Homiletik und generell in der Praktischen Theologie mehr trauen, zu träumen von der Gegenwart Gottes. Wir sollen davon träumen, wie Gott durch seine Mitarbeiter zu uns spricht in der Predigt, wie er durch sie seelsorglich an uns handelt, wie er durch sie seine Gemeinde aufbaut. Kurzum, wir sollen davon träumen, was passiert, wenn Gott seine Menschen bei ihrer Arbeit in seinem Weinberg an die Hand nimmt und führt, ja, mit ihnen ‚tanzt‘ [...] Tanzend gehen wir auf Gott zu in der Hoffnung, dass Er kommt und die Führung übernimmt. Träumen, tanzen, *fliegen*. Wer träumt und tanzt, soll sich nicht wundern, wenn er auf einmal Flügel bekommt.“¹²²

Literaturverzeichnis

- Bachmann-Medick, Doris, 2009: Performative Turn, in: Dies. (Hg.), Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften. 3. Auflage, Reinbek, 104–143.
- Bieler, Andrea / Hans-Martin Gutmann (Hgg.), 2008: Rechtfertigung der „Überflüssigen“. Die Aufgabe der Predigt heute. Gütersloh.
- Bieritz, Karl-Heinrich, 1986: Gottesdienst als „offenes Kunstwerk“? In: Pastoraltheologie 75, 358–373.
- Bieritz, Karl-Heinrich, 2010: Zwischen Skript und Performance. Liturgische Bücher und die Inszenierung des Glaubensgedächtnisses, in: Kranemann, Benedikt / Helmut Jan Sobczko (Hgg.), Liturgie in kulturellen Kontexten. Messbuchreform als Thema der Liturgiewissenschaft. Opole (Colloquia theologica 14), 145–174.
- Bohren, Rudolf, 1953: Die Gestalt der Predigt, in: Hummel, Gert (Hg.): Aufgabe der Predigt. Darmstadt.
- Bukowski, Peter, 1990: Predigt wahrnehmen. Homiletische Perspektiven. Neukirchen-Vlyn.
- Buttrick, David, 1987: Moves and Structures. Augsburg Fortress Publishers.
- Childers, Jana, 1998: Performing the word. Preaching as theatre. Nashville.
- Deeg, Alexander / Michael Meyer-Blanck / Christian Stäblein (Hgg.), 2011: Präsent predigen. Eine Streitschrift wider die Ideologisierung der „freien“ Kanzelrede. Göttingen.
- Direktorium für Kindermessen, (1. November 1973). Kongregation für den Gottesdienst, in:

¹²⁰ Etwas weniger zurückhaltend argumentiert Krause (2010) 47: „Warum aber sollte eine Liturgiewissenschaft, die der theologischen und anthropologischen Unterschiede eingedenk ist, nicht vom heute allgemein rezipierten Modell der Theatralität (theatricality) lernen können, in der Rollendifferenz leibhafte Präsenz (Korporealität) einerseits und Repräsentation (Frage nach dem noch verborgenen Sinn) andererseits neu aufeinander bezogen zu denken?“; vgl. zur Korporealität Enzner-Probst (2008).

¹²¹ Letztlich geht es um die Frage der Qualität einer Predigt – vgl. dazu Thönnies (2011) –, die einfach ansteckend gut sein soll: „Was wollen Sie [...] mit einem Glauben, der schon in den Mündern derer, die ihn verkünden, so kleinlaut und mutlos ist, dass er nicht ansteckt?“ Wim Wenders, zitiert nach Meyer-Blanck u. a. (2010a), Rück-Umschlag.

¹²² Nierop (2008) 271f.

- Dokumente zur Erneuerung der Liturgie. Hrsg. v. H. Rennings u. Mitarb. v. M. Klöckener. Bd. I: Dokumente des Apostolischen Stuhls 1963–1973. Kevelaer, 1305–1322 (= DEL, Randnummern 3115–3169).
- Enzer-Probst, Brigitte, 2008: Frauenliturgien als Performance. Die Bedeutung von Corporealität in der liturgischen Praxis von Frauen. Neukirchen.
- Gadamer, Hans-Georg, 1990: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. 6. Auflage, Tübingen.
- Gall, Sieghard, 2011: Predigtrezeption. Erwartungen und Wahrnehmungen katholischer und evangelischer Hörer. München (Studien zur Rezeptionsforschung).
- Grözinger, Albrecht, 2008: Homiletik. Lehrbuch Praktische Theologie. Band 2. Gütersloh.
- Grundordnung des Römischen Messbuchs, 2007: Vorauspublikation zum Deutschen Messbuch (3. Auflage). Hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn (Arbeitshilfen 215).
- Hahne, Werner, 1992: Vom Handwerk und von der Kunst, einen Gottesdienst zu leiten, in: Gärtner, Heribert (Hg.), Leiten als Beruf. Impulse für Führungskräfte in kirchlichen Aufgabenfeldern. Mainz, 64–98.
- Hahne, Werner, 2011: Kommunikation des Evangeliums in Wort, Tanz und Musik. Zehn Jahre Bibelnächte in Sankt Maria Lyskirchen, Köln, in: Guido Schlimbach / Stephan Wahle (Hgg.): Zeit-Kunst-Liturgie – Der Gottesdienst als privilegierter Ort der Ästhetik. Aachen, 92–98.
- Härtner, Achim / Eschmann, Holger, 2008: Predigen lernen – Ein Lehrbuch für die Praxis. 2. Auflage, Göttingen.
- Herbst, Michael / Schneider, Matthias, 2001: [...] wir predigen nicht uns selbst – Ein Arbeitsbuch für Predigt und Gottesdienst. Neukirchen-Vluyn.
- Herbst, Michael, 1990: Mit Vollmacht predigen, in: Theologische Beiträge 30, 60–73.
- Hirsch-Hüffel, Thomas, 2010: Tipps für präsenzte Prediger, in: Michael Meyer-Blanck u. a., 2010a, 219–231.
- Höhn, Hans-Joachim, 2011: Inszenierte Ergriffenheit? Über Risiken und Nebenwirkungen ritueller Glaubenskommunikation, in: Bibel und Liturgie 84, 4–11.
- Inter oecumenici, 1964: Instruktion zur ordnungsgemäßen Ausführung der Konstitution »Über die heilige Liturgie« : latein. Text u. dt. Übersetzung. [Die Römische Instruktion vom 26. 9. 1964]. Ecclesia Catholica / Congregatio Rituum. Münster.
- Kabel, Thomas, 2002: Handbuch Liturgische Präsenz. Zur praktischen Inszenierung des Gottesdienstes. Band 1. Gütersloh.
- Kabel, Thomas, 2007: Handbuch Liturgische Präsenz. Zur praktischen Inszenierung der Kasualien. Band 2. Gütersloh.
- Klie, Thomas, 2010: Fremde Heimat Liturgie. Ästhetik gottesdienstlicher Stücke. Stuttgart.
- Klie, Thomas, 2011: Liturgisches Lernen zwischen Aufmerksamkeit und Performance, in: Bibel und Liturgie 84, 38–42.
- Krause, Cyprian, 2010: Zur Begründung von Ritualität angesichts des Absurden. Ein fundamentalliturgischer Essay zu Jean Anouilh's Antigone, in: Archiv für Liturgiewissenschaft 52, 1–51.
- Kutzner, Hans-Jürgen, 2007: Liturgie als Performance? Überlegungen zu einer künstlerischen Annäherung. Berlin.

- Lehnert, Volker A., 2006/²2008: „Kein Blatt vor'm Mund. Frei predigen lernen in sieben Schritten“. Neukirchen-Vluyn.
- Lengeling, Emil-Josef, ²1965: Die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie. Lateinisch-deutscher Text mit einem Kommentar. Münster (Lebendiger Gottesdienst 5/6).
- Loh, Johannes, 2007: Homiletik und Psychologie. Frankfurt.
- Lowry, El, 1980: The Homiletic Plot. Atlanta.
- Lowry, El, 1985: Doing time in the Pulpit. Nashville.
- Merkt, Andreas, 1999: Predigt. III. Alte Kirche, in: Lexikon für Theologie und Kirche, 3. Auflage, Freiburg, Bd. 8, 527–528.
- Mertens, Volker, 1986: Der Prediger – ein Anwalt des Textes, der Hörer, der Kirche, in: Gotteswort und Kirchenjahr. Heft 1, 10–16; Heft 3, 13–20.
- Meyer-Blanck, Michael, 1997a: Inszenierung des Evangeliums. Ein kurzer Gang durch den Sonntagsgottesdienst nach der Erneuten Agenda. Göttingen.
- Meyer-Blanck, Michael, 1997b: Inszenierung und Präsenz, in: Wege zum Menschen 49, 2–16.
- Meyer-Blanck, Michael, 2005a: Authentizität, Form und Bühne. Theatralisch inspirierte Liturgie, in: Pastoraltheologie 94, 134–145.
- Meyer-Blanck, Michael, 2005b: Liturgische Präsenz, in: Pastoraltheologische Informationen 25/1, 88–92.
- Meyer-Blanck, Michael, 2007: Die Dramaturgie von Wort und Sakrament, in: Pastoraltheologie 96, 160–171.
- Meyer-Blanck, Michael/Seip, Jörg/Spielberg, Bernhard (Hrsg.), 2010a: Homiletische Präsenz – Predigt und Rhetorik. München.
- Meyer-Blanck, Michael, 2010b: Bibel und Predigt aus homiletischer Sicht, in: Deeg, Alexander/Martin Nicol (Hgg.), Bibelwort und Kanzelsprache. Homiletik und Hermeneutik im Dialog. Leipzig, 31–46.
- Müller, Johann Baptist, ²⁴1961: Riten- und Rubrikenbuch. Für Priester und Kandidaten des Priestertums. Bearb. und hrsg. von Eugen Frei. Freiburg.
- Müller, Klaus, 1999: Predigt. VIII. Praktisch-theologisch, in: Lexikon für Theologie und Kirche, 3. Auflage, Freiburg, Bd. 8, 533–534.
- Mödl, Ludwig, 1996: „Homiletik“. II. Liturgisch, in: Lexikon für Theologie und Kirche, 3. Auflage, Freiburg, Bd. 5, 249.
- Nicol, Martin, 2002: Einander ins Bild setzen. Dramaturgische Homiletik. Göttingen.
- Nicol, Martin/Deeg, Alexander, 2005: Im Wechselschritt zur Kanzel – Praxisbuch Dramaturgische Homiletik, Göttingen.
- Nierop, Jantine, 2008: Die Gestalt der Predigt im Kraftfeld des Geistes. Eine Studie zu Form und Sprache der Predigt nach Rudolf Bohrens Predigtlehre. Homiletische Perspektiven. Band 4. Berlin.
- Oskamp, Paul/Geel, Rudolf, 2001: Gut predigen – Ein Grundkurs. Gütersloh.
- Plüss, David, 2007a: Gottesdienst als Textinszenierung. Perspektiven einer performativen Ästhetik des Gottesdienstes. Zürich.
- Plüss, David, 2007b: Körper und Kult. Gestisch-mimetische Kommunikation im ganz gewöhnlichen reformierten Gottesdienst, in: Aus der Au, Christina/David Plüss (Hgg.): Körper – Kulte. Wahrnehmungen von Leiblichkeit in Theologie, Religions- und Kulturwissenschaften, Zürich, 197–217.

- Plüss, David, 2011: Vom Wort zur Performance. Die Wiederentdeckung des Ritualen in der reformierten Theologie, in: *Bibel und Liturgie* 84, 28–37.
- Reschke, Thomas / Thiele, Michael, 1990: *Ars praedicandi?* In: *Theologia Practica* 2, 104–116.
- Roth, Ursula, 2006: Die Theatralität des Gottesdienstes, Gütersloh.
- Roth, Ursula, 2010: Die Predigt als Performance. Ein homiletischer Trend auf dem Prüfstand., in: Meyer-Blanck, Michael / Jörg Seip / Bernhard Spielberg (Hgg.): *Homiletische Präsenz. Predigt und Rhetorik*. München (Ökumenische Studien zur Predigt 7), 99–110.
- Schnepper, Arndt Elmar, 2010: *Frei predigen. Ohne Manuskript auf der Kanzel*. Witten.
- Schwieb, Helmut / Gall, Sieghard, 2008: *Predigt hören. Befunde und Ergebnisse der Heidelberger Umfrage zur Predigtrezeption*. Berlin.
- Schniewind, Julius, 1981: *Geistliche Erneuerung*. Göttingen.
- Steffensky, Fulbert, 2000: Was ist liturgische Authentizität? In: *Pastoraltheologie* 89, 105–116.
- Steffensky, Fulbert, 2006: Die katholische und die evangelische Predigt. Eine biographische Skizze, in: Garhammer, Erich / Ursula Roth / Heinz-Günther Schöttler (Hgg.), *Kontrapunkte. Katholische und protestantische Predigtkultur*. München (ÖSP 5), 26–36.
- Thiele, Michael, 2010: „Königin aller Dinge, die Rede“. Rhetorische Präsenz, in: Meyer-Blanck (2010), 175–189.
- Thönnies, Dietmar, 2011: Liturgie und Qualitätsmanagement? In: Schlimbach, Guido / Stephan Wahle (Hgg.): *Zeit-Kunst-Liturgie – Der Gottesdienst als privilegierter Ort der Ästhetik*. Aachen, 166–172.
- Walz, Frank, 2009: Gottes Heilshandeln feiern, in: Panhofer, Johannes / Sebastian Schneider (Hgg.), *Spuren in der Kirche von morgen. Erfahrung mit Gemeindeleitung ohne Pfarrer vor Ort – Impulse für eine menschnahe Seelsorge*. Ostfildern (Kommunikative Theologie 12).
- Wenz, Helmut, 1996: *Körpersprache im Gottesdienst. Theorie und Praxis der Kinesik*. 2. erw. Auflage, Leipzig.
- Winter, Stephan, 2011: Am Grund des rituellen Sprachspiels. Notwendige Klärungen zu „Performance“ und „Performativität“ in liturgiewissenschaftlichen Interesse, in: *Bibel und Liturgie* 84, 12–27.
- Zerfaß, Rolf, 1989 / 1992: *Grundkurs Predigt*. Band 1: Spruchpredigt, unter Mitarbeit von Klaus Roos, 2. Auflage / Band 2: Textpredigt, 1. Auflage, Düsseldorf.
- Zeremoniale für die Bischöfe in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes, 1998. *Caeremoniale Episcoporum <dt.>*. Hg. im Auftr. der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz sowie der (Erz-)Bischöfe von Bozen-Brixen, Lüttich, Luxemburg und Straßburg. Regensburg.
- Zulehner, Paul, 2004: *Gottvoll und erlebnisstark. Für eine neue Kultur und Qualität unserer Gottesdienste*. Ostfildern.

Christoph Freiling, Linz / Salzburg

„Und das Wort ist Fleisch geworden ...“ (Joh 1,14)

Das Nachsynodale Schreiben *Verbum Domini*
im Überblick und im Wortlaut zur Homilie

Von 5.–26. Oktober 2008 tagte im Vatikan die XII. Ordentliche Generalversammlung der Bischofssynode zum Thema: *Das Wort Gottes im Leben und in der Sendung der Kirche*. Mit dem Nachsynodalen Schreiben kommt Papst Benedikt XVI. der Bitte der Synodenteilnehmer nach, „den Reichtum, der in dieser Versammlung [...] zum Vorschein gekommen ist, und die in gemeinsamer Arbeit formulierten Weisungen dem ganzen Gottesvolk zu übermitteln“ (Nr. 1). Der Papst verbindet damit den Wunsch, „dass [...] die Ergebnisse der Synode auf das Leben der Kirche nachhaltig Einfluss nehmen: auf die persönliche Beziehung zur Heiligen Schrift, auf ihre Auslegung in der Liturgie und in der Katechese sowie in der wissenschaftlichen Forschung, damit die Bibel nicht ein Wort der Vergangenheit bleibt, sondern als lebendiges und aktuelles Wort wahrgenommen wird“ (Nr. 5).

Der Papst gliedert seine Überlegungen und Weisungen in drei große Abschnitte. Der erste Teil, *Verbum Dei* (Nrr. 6–83) entfaltet eine tiefgehende und umfassende theologische Meditation über das Wort Gottes, die vom Prolog des Johannes-Evangeliums als „Leittext“ (Nr. 5) ausgeht und auch in den weiteren Kapiteln immer wieder aufgenommen und weitergeschrieben wird. Dabei kommt deutlich zur Geltung, dass der Ausdruck ‚Wort Gottes‘ ein „analoger Begriff“ ist, dem eine ganze Synphonie von Bedeutungen eignet, die den Gläubigen besser erschlossen werden sollen (vgl. Nr. 7), wozu das Dokument selbst eine reichhaltige und fundierte Grundlage darstellt.

Die Gedankenführung innerhalb des ersten Abschnitts orientiert sich an der dialogischen Struktur der Offenbarung, die auch die gottesdienstliche Feier des Wortes Gottes prägt: *Der Gott, der spricht* (Nrr. 17–21) – *Die Antwort des Menschen an den Gott, der spricht* (Nrr. 22–28). Aus verschiedenen Perspektiven wird dabei die Beziehung zwischen Gott und Mensch bzw. zwischen Mensch und Gott beleuchtet und die Bedeutung „des Wortes“ für dieses Beziehungsleben herausgestellt. So heißt es schon einleitend zu diesen Gedanken: „Der Mensch wurde im [göttlichen] Wort erschaffen und lebt in ihm; er kann sich selbst nicht verstehen, wenn er sich diesem Dialog nicht öffnet“ (Nr. 22).

Ein dritter Unterabschnitt reflektiert ausführlich die *Hermeneutik der Heiligen Schrift in der Kirche* (Nrr. 29–49) und ruft als wesentliche Kriterien die Aussagen der Offenbarungskonstitution *Dei verbum* in Erinnerung (vgl. Nr. 34): Die Auslegung des Textes mit Rücksicht auf die *Einheit der ganzen Schrift*¹ (heute als kanonische Exegese bezeichnet), Berücksichtigung der *lebendigen Überlieferung der Gesamtkirche* und schließlich die „Beachtung der *Analogie des Glaubens*. „Nur dort, wo beide methodologischen Ebenen, die historisch-kritische und die theologische, berücksichtigt werden, kann man von einer theologischen Exegese sprechen, die allein der Heiligen Schrift [als Seele der Theologie] angemessen ist“, da die rechte Aus-

¹ Als unaufgebbbar werden die Einheit von Altem Testament und Neuem Testament hervorgehoben und der Dialog in Verbundenheit mit „unseren ‚bevorzugten Brüdern‘ im Glauben Abrahams“ (Nr. 47), den Juden.

legung der Schrift den Glauben voraussetzt und aus der Rückbindung an die Gemeinschaft der Kirche lebt. Im Fehlen einer Hermeneutik des Glaubens sieht der Papst im Hinblick auf die Homilie „manchmal ... Ratlosigkeit bei der Vorbereitung“ (Nr. 35). Allerdings verlangt der Papst in diesem Zusammenhang ausdrücklich einen Glauben, „der eine angemessene Beziehung zur rechten Vernunft unterhält und daher niemals zum Fideismus verkommt, der fundamentalistische Auslegungen der Schrift unterstützen würde. Andererseits bedarf es einer Vernunft, die sich bei der Untersuchung der in der Bibel vorhandenen historischen Elemente offen zeigt und nicht von vornherein alles zurückweist, was über den eigenen Maßstab hinausgeht“ (Nr. 36). Wesentlich und notwendig sei daher die „Überschreitung des ‚Buchstabens‘: Denn das Wort Gottes selber ist nie einfach schon in der reinen Wörtlichkeit des Textes da“ (Nr. 38). Deshalb sei die „von der fundamentalistischen Lesart befürwortete ‚Wörtlichkeit‘ [...] ein Verrat sowohl am wörtlichen als auch am geistlichen Sinn, indem sie den Weg für Instrumentalisierungen verschiedener Art öffnet“, und letztlich die Wahrheit der Menschwerdung nicht im vollen Sinn erst nehme (Nr. 44).

Weitere Überlegungen in diesem Abschnitt über die Hermeneutik der Schrift gelten unter anderen der Beziehung zwischen Altem Testament und Neuem Testament (Nrr. 39–41), der Beziehung von Christen und Juden² und der Ökumene (Nr. 46) sowie den „dunklen Stellen der Bibel“, der Papst fordert die Theologen und Seelsorger auf, sich die notwendigen Fachkenntnisse anzueignen, um allen Gläubigen helfen zu können, „auch an diese Stellen heranzugehen, und zwar durch eine Lesart, die ihre Bedeutung im Licht des Geheimnisses Christi offenbar werden lässt“ (Nr. 42).

Der zweite Hauptteil, ‚*Verbum in ecclesia*‘ nimmt einleitend (Nrr. 50–51) die theologische Meditation über das Wort Gottes aus dem Johannes-Prolog auf und versteht Kirche „als Wirklichkeit, die definiert ist durch die Aufnahme des Wortes Gottes, das Fleisch geworden ist [...]“ (Nr. 50) und als „Gemeinschaft, die das Wort Gottes hört und verkündet“ (Nr. 51). Im Leib der Kirche verwirklicht sich das Gegenwärtigsein Christi mit allen Menschen jeder Zeit (vgl. Nr. 51).

Mit ‚*Die Liturgie: Der bevorzugte Ort des Wortes Gottes*‘ (Nrr. 52–71) ist der zweite Unterabschnitt überschrieben, zu dem auch die unten im Wortlaut dokumentierten Aussagen zur Homilie gehören. Der Papst hebt hervor, dass jeder Gottesdienst von seinem Wesen her durch und durch von der Heiligen Schrift durchdrungen ist (vgl. Nr. 52) und verdeutlicht, dass die Liturgie, wo das Wort Gottes als aktuelles und lebendiges Wort gefeiert wird, der zentrale Bezugspunkt für die Hermeneutik des Glaubens in Bezug auf die Heilige Schrift (vgl. Nr. 52) ist. Das Dokument fordert die Seelsorger auf, den Gläubigen den „tiefen Sinn des Wortes Gottes [...], das sich in der Liturgie im Lauf des Jahres entfaltet und die grundlegenden Geheimnisse unseres Glaubens zeigt“ (Nr. 52), zu erschließen und ihnen zu helfen, „den performativen Charakter des Wortes Gottes in der Liturgie zu entdecken“, um so „das Wirken Gottes in der Heilsgeschichte und im persönlichen Leben [...] zu erfassen“ (Nr. 53).

In Zusammenhang mit der „Sakramentalität des Wortes“ (Nr. 56) wird der hl. Hieronymus zitiert wird mit den Worten: „Ich denke, dass das Evangelium der Leib Christi ist; [...] Und wenn er sagt: Wer mein Fleisch nicht isst und mein Blut nicht trinkt (Joh 6,53), dann kann man zwar diese Worte auch in Bezug auf das [eucharistische] Mysterium verstehen; dennoch

² Die „Bischofssynode [hatte] zum ersten Mal auch einen Rabbiner eingeladen, um von ihm ein wertvolles Zeugnis über die heiligen Schriften der Juden zu erhalten, die auch Teil unserer Heiligen Schrift sind“ (Nr. 4).

ist der Leib Christi und sein Blut wahrhaft das Schriftwort, die Lehre Gottes“ (Nr. 56). Das kann als wegweisender Impuls aufgenommen werden für die Argumentation des Verzichts auf die häufig selbstverständliche Kommunionausteilung bei Wort-Gottes-Feiern in den Gemeinden. Nach einigen Aspekten bezüglich des Dienstes am Wort (*„Die Heilige Schrift und das Lektionar“*, Nr. 57; *„Verkündigung des Wortes Gottes und Lektorendienst“*, Nr. 58) geht das Dokument ein auf die Bedeutung des Wortes Gottes in den Sakramenten der Versöhnung und Krankensalbung (Nr. 61), bei den Benediktionen (vgl. Nr. 63) und beim Stundengebet, dessen Förderung als Gemeindegebet der Papst den Pfarren und Ordensgemeinschaften nahe legt (vgl. 62). *Empfehlungen und konkrete Vorschläge für die liturgische Gestaltung* (Nrr. 64–71) gehen u. a. ein auf die Bedeutung von Wort-Gottes-Feiern, auf die Stille als wesentlichem Element im Verkündigungsgeschehen; sie thematisieren den Ambo als Verkündigungsort, auf den es „mit besonderer Sorgfalt“ zu achten gelte und der über die Liturgie hinaus Aussagekraft besitzen und das christliche Geheimnis vermitteln müsse (vgl. Nr. 68).

Ein dritter Unterabschnitt betrachtet *das Wort Gottes im kirchlichen Leben* (Nrr. 72–89) mit Blick auf Katechese, Ausbildung und Berufungspastoral. Anregend sind hier u. a. die Anleitung zur *Lectio divina* (Nrr. 86–87) und die Hinweise zu *Wort Gottes und marianisches Gebet* (Nr. 88).

Mit *„Verbum mundo“* hat der Papst den dritten Hauptteil überschrieben, in dem der Verkündigungsauftrag der Kirche (Nrr. 90–98) wiederum ausgehend von der Theologie des Wortes Gottes entfaltet wird. *Wort Gottes und Einsatz in der Welt* (Nrr. 99–108) benennt die soziale Verantwortung der Kirche und ihrer einzelnen Glieder, die sich aus der Verkündigung des Evangeliums ergibt in Bezug auf den Einsatz für Gerechtigkeit, Versöhnung und Frieden, mit Blick auf die Jugendlichen, auf Leidende und Arme und Migranten, aber auch auf die Bewahrung der Schöpfung. *„Wort Gottes und Kulturen“* (Nrr. 109–116) und *Wort Gottes und interreligiöser Dialog* (Nrr. 117–120) nehmen weitere aktuelle Themen- und Fragestellungen auf und geben dafür wichtige Anregungen.

Im Wortlaut: das Schreiben *Verbum Domini* über die Homilie

Die Bedeutung der Homilie

Nr. 59. „Die einzelnen [Mitfeiernden] haben auch in Bezug auf das Wort Gottes verschiedene Aufgaben und Dienste. Das Wort Gottes zu hören und zu bedenken ist Aufgabe aller Gläubigen, das Wort Gottes auszulegen ist allein Sache jener, die aufgrund der Weihe am Lehramt teilhaben oder aufgrund einer Beauftragung den Dienst der Verkündigung ausüben“,³ also die Bischöfe, Priester und Diakone. Von daher wird verständlich, warum dem Thema der Homilie in der Synode solche Aufmerksamkeit geschenkt wurde. Bereits im Nachsynodalen Apostolischen Schreiben *Sacramentum caritatis* habe ich in Erinnerung gerufen: „In Verbindung mit der Bedeutung des Wortes Gottes erhebt sich die Notwendigkeit, die Qualität der Homilie zu verbessern. Sie ist ja ‚Teil der liturgischen Handlung‘ und hat die Aufgabe, ein tieferes Verstehen und eine umfassendere Wirksamkeit des Wortes Gottes im Leben der Gläubigen zu fördern.“⁴ Die Homilie ist eine Aktualisierung der Botschaft der Schrift, durch die die Gläubigen bewegt werden,

³ Messlektionar, Pastorale Einführung, 55.

⁴ Messlektionar, Pastorale Einführung, 55.

die Gegenwart und Wirksamkeit des Wortes Gottes im Heute des eigenen Lebens zu entdecken. Sie muss zum Verständnis des gefeierten Geheimnisses führen und zur Mission einladen, indem sie die Gemeinde auf das Glaubensbekenntnis, das Allgemeine Gebet und die eucharistische Liturgie vorbereitet. Folglich muss jenen, die durch ihren besonderen Dienst mit dem Predigen betraut sind, diese Aufgabe wirklich am Herzen liegen. Zu vermeiden sind allgemein gehaltene und abstrakte Predigten, die die Einfachheit des Wortes Gottes verdunkeln, ebenso wie nutzlose Abschweifungen, bei denen Gefahr besteht, dass sie die Aufmerksamkeit mehr auf den Prediger als auf den Kernpunkt der Botschaft des Evangeliums lenken. Die Gläubigen müssen deutlich erkennen, dass es dem Prediger am Herzen liegt, Christus aufzuzeigen, der im Mittelpunkt einer jeden Predigt stehen muss. Die Prediger müssen daher mit dem heiligen Text vertraut sein und unablässig mit ihm in Kontakt stehen;⁵ sie müssen sich in der Betrachtung und im Gebet auf die Predigt vorbereiten, um mit Überzeugung und Leidenschaft zu predigen. Die Synodenversammlung hat dazu aufgerufen, sich folgende Fragen vor Augen zu halten: „Was sagen die Lesungen, die verkündigt wurden? Was sagen sie mir persönlich? Was soll ich der Gemeinde sagen, unter Berücksichtigung ihrer konkreten Situation?“⁶ Der Prediger muss sich „als erster vom Wort Gottes, das er verkündet, befragen lassen“;⁷ denn – wie der hl. Augustinus sagt – „wer das Wort Gottes äußerlich predigt und nicht in sein Innerstes hinein hört, wird zweifellos keine Frucht tragen“.⁸ Der Predigt an Sonn- und Feiertagen muss besondere Sorgfalt gewidmet werden; aber auch unter der Woche sollte es in der Messe *cum populo* nicht versäumt werden, dort, wo es möglich ist, kurze, der Situation angemessene Reflexionen anzubieten, um den Gläubigen zu helfen, das gehörte Wort anzunehmen und fruchtbar werden zu lassen.

Zweckmäßigkeit eines homiletischen Direktoriums

Nr. 60. Mit Bezug auf das Lektionar angemessen zu predigen ist wirklich eine Kunst, die gepflegt werden muss. In Kontinuität mit den Forderungen der vorausgegangenen Synode⁹ bitte ich die zuständigen Autoritäten, in Analogie zum eucharistischen Kompendium¹⁰ auch Werkzeuge und Hilfsmittel zu erarbeiten, die den Amtsträgern helfen können, ihre Aufgabe möglichst gut zu erfüllen – wie zum Beispiel homiletische Leitlinien, in denen die Prediger nützliche Hilfestellungen finden können, um sich auf die Ausübung ihres Dienstes vorzubereiten. Der hl. Hieronymus erinnert uns auch daran, dass die Predigt stets vom Zeugnis des eigenen Lebens begleitet sein muss: „Deine Handlungen sollen deine Worte nicht Lügen strafen, damit es nicht geschieht, dass, während du in der Kirche predigst, jemand in seinem Inneren überlegt: ‚Warum also handelst gerade du nicht so?‘ [...] Beim Priester Christi müssen der Geist und das Wort in Einklang stehen“.¹¹

⁵ Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei Verbum*, 25.

⁶ *Propositio* 15.

⁷ *Propositio* 15.

⁸ *Sermo* 179,1: PL 38, 966.

⁹ Vgl. Benedikt XVI., Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Sacramentum caritatis* (22. Februar 2007), 93: AAS 99, 177.

¹⁰ Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung, *Compendium eucharisticum* (25. März 2009), Vatikanstadt 2009.

¹¹ *Epistula* 57, 7: CSEL 54, 426–427.

Monika Scala, Klosterneuburg

Berichte und Notizen aus Liturgie und Liturgiewissenschaft

Wien – 50 Jahre II. Vatikanisches Konzil,
Internationales Symposium vom 11.–13. Jänner 2012

Das heurige Konzils-Jubiläum wurde an der Universität Wien mit einem dreitägigen Symposium unter dem Motto „Erinnerung an die Zukunft“ begangen. Namhafte Theologen wie Peter Hünermann (Tübingen), Albert Gerhards (Bonn), Christoph Theobald (Paris), Thomas Söding (Bochum), Ottmar Fuchs (Tübingen) und Eberhard Schockenhoff (Freiburg) nahmen bei der Eröffnungsveranstaltung zu diesem Thema Stellung. Aus liturgiewissenschaftlicher Sicht referierte A. Gerhards über „Gipfelpunkt und Quelle. Intention und Rezeption der Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium*“. Er legte die theologischen Kernaussagen der Liturgiekonstitution dar und betrachtete einige zentrale Aussagen aus systematischer Sicht. Hinsichtlich der Reform stellte er fest, dass die Liturgiekonstitution nach 50 Jahren kaum ausgeschöpft sei. Das Problem bestehe seiner Meinung nach darin, dass die Liturgiereform bisher hauptsächlich eine Reform der liturgischen Bücher sei. Die Zukunft der Liturgie sehe er im Ungewissen, sicher sei nur, dass die Liturgie eine Zukunft habe und die Liturgiekonstitution noch genügend Potenzial dafür enthalte.

Wien – „Institut für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie“
eingegliedert in das „Institut für Historische Theologie“

Im Rahmen der von der Universität Wien nachdrücklich verordneten Umorganisation der Fakultäten ist seit 1. Jänner 2012 auch das bisherige „Institut für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie“ gemeinsam mit den Instituten für „Kirchengeschichte“, „Theologie und Geschichte des christlichen Ostens“ und „Theologie der Spiritualität“ Teil des neugeschaffenen „Instituts für Historische Theologie“. Die Eingliederung erfolgte bei weitestgehender Beibehaltung der bisherigen Autonomie.

LKÖ – Neukonstituierung der Österreichischen Liturgischen Kommission in Rom

Die Mitglieder der Liturgischen Kommission Österreichs (LKÖ) unter der Leitung von Erzbischof Dr. Alois Kothgasser trafen sich vom 27. Februar bis 2. März 2012 zu ihrer konstituierenden Sitzung in Rom. Beeindruckend waren die unterschiedlichen Begegnungen: mit Erzbischof Piero Marini, dem ehemaligen Zeremoniar von Papst Johannes Paul II., mit Mons. Guido Marini, dem gegenwärtigen Zeremonienmeister für die liturgischen Feiern des Papstes, außerdem mit der Leitung des Päpstlichen Liturgischen Instituts Sant' Anselmo und dem

Präfekten der Gottesdienstkongregation. Thematisiert wurden dabei die Liturgiereform im Allgemeinen als auch die aktuellen Fragen um die zurzeit in Überarbeitung befindlichen neuen Ausgaben des Gebet- und Gesangsbuches „Gotteslob“, des Begräbnisrituales sowie der deutschen Übersetzung des neuen Messbuches. Die österreichische Delegation sah sich aus den Gesprächen ermutigt, sich aus Treue zum Zweiten Vatikanischen Konzil auch weiterhin um die Durchsetzung der konziliaren Reformanliegen zu bemühen.

Linz – 50 Jahre II. Vatikanisches Konzil, Interdisziplinäre Ringvorlesung vom 6. März – 19. Juni 2012

Professorinnen und Professoren der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz hielten anlässlich des 50-jährigen Jubiläums der Konzileröffnung im Sommersemester eine Ringvorlesung zum Thema „Das II. Vatikanische Konzil und die Wissenschaft der Theologie“. Die Vortragsreihe beleuchtete die durch das Konzil initiierten Neuorientierungen aus der Sicht der einzelnen Disziplinen. Am Abend des 8. Mai 2012 sprach Rektor Univ.-Prof. Dr. Ewald Volgger OT über die „bewusste und tätige Teilnahme“ als zentrales Anliegen der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils und erläuterte am Beispiel der Trauungsliturgie Bedeutung und Konsequenzen dieses vom Konzil wiederentdeckten und bestätigten Prinzips gottesdienstlichen Feierns.

Salzburg – Festakt anlässlich des 65. Geburtstags und der Pensionierung von Univ.-Prof. Dr. Rudolf Pacik im Rahmen des Symposions der Liturgischen Kommission Österreichs im Oktober 2012

Am 23. Juni feierte Rudolf Pacik, seit 2004 Universitätsprofessor für „Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie“ an der Paris-Lodron-Universität Salzburg, seinen 65. Geburtstag, mit Ende des Sommersemesters 2012 wird Prof. Pacik pensioniert. Zu einem Festakt laden aus diesem Anlass das Österreichische Liturgische Institut, der Fachbereich Praktische Theologie der Universität Salzburg und das Pius-Parsch-Institut Klosterneuburg am Montag, den 8. Oktober 2012, ab 19.30 Uhr im Rahmen des Symposions der Liturgischen Kommission Österreichs 2012. Dieses Symposium tagt zum Thema „Versammelt im Namen des Herrn“ im Bildungshaus St. Virgil-Salzburg (Anmeldung: Erzabtei St. Peter, Postfach 113, 5010 Salzburg, Tel. 0662 844576-84, Email: oeli@liturgie.at).

Salzburg – Probevorlesungen zur Neubesetzung der Professur für „Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie“

Seit Februar 2012 war die Stelle der Professur „Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie“ am Fachbereich Praktische Theologie der Katholisch-Theologischen Fakultät an der Paris-Lodron-Universität Salzburg in Nachfolge von R. Pacik ausgeschrieben. Zu Probevorlesungen (20. – 21. Juni 2012) wurden eingeladen: Harald Buchinger (Regensburg), Stephan Wahle (Freiburg i. Br.), Alexander Zerfaß (Münster), Stephan Winter (Erfurt/Osnabrück)

sowie Peter Ebenbauer (Graz) und Liborius O. Lumma (Innsbruck). Außer einem Fachvortrag von jeweils 25 Minuten zu einem Thema nach Wahl mussten die Bewerber 10 Minuten zu „Genderfragen und kirchliches Amt“ Stellung beziehen.

Innsbruck – Preisverleihung an Univ.-Ass. Dr. Liborius Olaf Lumma

Liborius O. Lumma, Universitätsassistent für Liturgiewissenschaft in Innsbruck, wird am 29. September 2012 in Orselina (Locarno/Schweiz) für seine Dissertation „Qui manducat carnem meam et bibit sanguinem meum. Theologische Implikationen der Gregorianischen Communio-Antiphonen de evangelio im Messproprium des Temporale“ der internationale Preis „*Premio Luigi Agostoni 2012*“ verliehen.
Herzliche Gratulation!

Graz – Univ.-Prof. Dr. Basilius Groen im Studienjahr 2011/12 in New Haven/USA

Das Studienjahr 2011/12 verbrachte Basilius Groen, Leiter des Institutes für Liturgiewissenschaft, Christliche Kunst und Hymnologie an der Katholisch Theologischen Fakultät der Universität Graz, im Rahmen eines Forschungsaufenthaltes am Institut for Sacred Music an der Yale University in New Haven/USA. Dort konnte er mit Teresa Berger, Bryan Spinks und weiteren international bekannten Liturgiewissenschaftlern erfolgreich an gemeinsamen Projekten arbeiten. Ende Juni ist Prof. Groen wieder von seinem Auslandsaufenthalt zurückgekehrt, um als Mitveranstalter am 4. Internationalen Kongress „Society for Oriental Liturgy“ vom 10. – 15. Juli 2012 an der Notre-Dame-Universität (Zouk Mosbeh/Libanon) mitzuwirken.

Klosterneuburg – Podiumsdiskussion zur „Pfarrer-Initiative“ in Österreich

Zum achten Mal fand am 26. Jänner 2012 im Stift Klosterneuburg die Jahrestagung der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft (LWG) statt. Großen Zuspruch fand die Podiumsdiskussion im Rahmen dieser vom „Pius-Parsch-Institut“ gemeinsam mit dem Bildungswerk der Erzdiözese Wien organisierten Veranstaltung. Pfarrer Helmut Schüller, Obmann der österreichischen Pfarrer-Initiative, und Univ.-Prof. Dr. Jan-Heiner Tück, Vorstand des Instituts für Dogmatik an der Universität Wien, stellten sich der öffentlichen Auseinandersetzung. H. Schüller vertrat die von der Pfarrer-Initiative geforderten Reformanliegen. J.-H. Tück hielt dagegen, dass der Ungehorsams-Aufruf der Pfarrer-Initiative zu weit gehe und einen „Riss“ im Fundament der Kirche verursacht habe, der sich möglicherweise zu einer echten Spaltung auswachsen könne. Die Diskutanten konnten sich am Ende darin einig werden, dass sich die Kirche in einem kritischen Zustand befinde und Reformen dringend notwendig seien. Hinsichtlich der konkreten Reformschritte für einen Ausweg aus der Krise blieben die Meinungen jedoch kontrovers.

Klosterneuburg – 90 Jahre Volksliturgie in St. Gertrud

Zum Fest Christi Himmelfahrt am 25. Mai 1922 hielt Pius Parsch, Chorherr von Klosterneuburg und Pionier der Liturgischen Bewegung in Österreich, die erste „Gemeinschaftsmesse“ in der Kirche St. Gertrud in Klosterneuburg. „Das war wohl die erste volksliturgische Messe im deutschen Sprachgebiet“, wie Parsch selbst diese Grundform der Messe mit dem Volk bezeichnete, die als „Betsingmesse“ ihren Siegeszug antrat bis zur Neuregelung durch das II. Vatikanische Konzil. Der monatliche Gottesdienst mit der Liturgiegemeinde in St. Gertrud war daher im Mai dieses Jahres dem Anlass des 90-jährigen Gedenkens der Volksliturgie und des Dankes an Pius Parsch gewidmet.

Österreich – Änderung im Hochgebet: Kelch Worte Jesu „für viele“

Kardinal Christoph Schönborn, Vorsitzender der Österreichischen Bischofskonferenz, erklärte, dass Papst Benedikt für eine größere Treue zu den biblisch überlieferten Worten Jesu Christi bei der Messfeier eintrete und daher eine Änderung der Übersetzung im Hochgebet der Messe veranlasse. Die Erklärung stehe im Zusammenhang mit dem geplanten gemeinsamen Gebet- und Gesangbuch „Gotteslob“ und der Neuübersetzung der deutschsprachigen Ausgabe des Messbuches. Im Brief an die Bischöfe der deutschsprachigen Diözesen bekräftigte der Papst „die Treue zum Wort Jesu“, so Kardinal Schönborn. Er lege fest, „dass künftig die Kelchworte Jesu aus dem griechischen Originaltext ‚hyper polôn‘ (im Lateinischen ‚pro multis‘) auf Deutsch mit ‚für viele‘ (bisher: ‚für alle‘)“ zu übersetzen seien. Bedingung für die Neuformulierung ist eine gründliche Katechese, in der die Bischöfe allgemein verständlich machen müssten, worum es geht. Bis zur Herausgabe des neuen deutschen Messbuchs gelte jedenfalls die derzeitige Formulierung.

Österreich – Beitrag zur Integration: Katholischer Gottesdienst in 28 Sprachen

Eine neue Broschüre, die im Auftrag der Bischofskonferenz von der Nationaldirektion der katholischen fremdsprachigen Seelsorge erschienen ist, bietet Katholik/inn/en, die aus anderen Ländern nach Österreich gekommen sind, die Texte für die Messfeier in 28 Sprachen – (von Albanisch über Arabisch, Englisch, Farsi, Französisch, Mandarin, Polnisch, Swahili bis Ungarisch und Vietnamesisch). Diese Handreichung ist in einer Gesamtauflage von 10.000 Stück erschienen und wird derzeit an die zahlreichen fremdsprachigen Gemeinden in ganz Österreich verteilt. (Bestellung: Nationaldirektion der katholischen fremdsprachigen Seelsorge in Österreich, Boltzmanngasse 9, 1090 Wien, Email: nationaldirektion@bischofskonferenz.at).

Österreich – Neue Richtlinien für ein kirchliches Begräbnis von Ausgetretenen

Neue Richtlinien der Bischofskonferenz betonen, dass von der römisch-katholischen Kirche Ausgetretene kirchlich begraben werden können, sofern die Angehörigen darum ersuchen und es dem Willen des Verstorbenen entspricht. Das Ziel der Regelungen besteht darin, den

gläubigen Familienmitgliedern des Verstorbenen bei der Feier des Begräbnisses Hilfe durch die Kirche in Form von Begleitung und Trost anzubieten und der Aufgabe christlicher Gemeinden gerecht zu werden, sich von einem Menschen zu verabschieden, „der durch die Taufe in den Leib Christi eingegliedert worden ist und daher immer mit der Kirche verbunden bleibt, selbst wenn er die kirchliche Gemeinschaft offiziell verlassen hat“. [Vgl.: Amtsblatt der Österreichischen Bischofskonferenz, Nr. 56 vom 15. Februar 2012, 7f.]

Trier / DLI – Eduard Nagel zum 70. Geburtstag

Der Hauptschriftleiter der Zeitschrift „Gottesdienst“, Dr. Eduard Nagel, feierte am 8. März 2012 seinen 70. Geburtstag. Dr. Nagel studierte und promovierte Theologie in Innsbruck und kam im Alter von 36 Jahren als „Wissenschaftlicher Rat“ und als „Referent für liturgische Fragen“ an das Deutsche Liturgische Institut (DLI) in Trier; er wurde in Nachfolge von Prof. Dr. Hansjörg Auf der Maur zum Hauptschriftleiter des Liturgischen Jahrbuchs bestellt (1979 – 1984). Sein Anliegen ist seither die liturgische Bildung in ihrem umfassenden Sinn als Hilfe zu einem vertieften Verstehen der Liturgie sowie als Impuls zu einer liturgischen Spiritualität. Seit 1984 stellte er sich den Herausforderung durch die Übernahme der Hauptschriftleitung der Zeitschrift „Gottesdienst“. Die Durchdringung und Aneignung der erneuerten Liturgie, eine mystagogische Liturgie oder eben eine liturgische Bildung durch geistliches Feiern sind stets seine Hauptanliegen, für die er sich publizistisch und persönlich engagiert.

Trier – 500 Jahre „Heilig-Rock-Wallfahrt“ vom 13. April – 13. Mai 2012

Der Heilige Rock, Jesu „Untergewand, das von oben her ganz durchgewebt und ohne Naht war“ (Joh 19,23), ist die bedeutendste Kostbarkeit des Trierer Doms, wo er verschlossen aufbewahrt und nur an den seltenen Wallfahrten – bisher in den Jahren 1933, 1959 und 1996 – der Öffentlichkeit gezeigt wird. Im Jahre 1512 wurde der Heilige Rock aus dem Hochaltar des Trierer Domes, wo er seit der Weihe des Altares 1196 deponiert war, erhoben und zum ersten Mal öffentlich gezeigt. Zum 500. Jahrestag hat der Bischof von Trier, Stephan Ackermann, erneut zu einer Wallfahrt unter dem Leitspruch „*und führe zusammen, was getrennt ist*“ eingeladen. Hunderttausende Pilger aus aller Welt sind in diesen Wochen nach Trier gekommen. Aber auch das Leitwort wirkte anregend. In einer Zeit der wachsenden Spannungen innerhalb der Kirche und der andauernden Spaltung der Christenheit versammelten sich Menschen zum gemeinsamen Gebet um Einheit. Dadurch wurde auch für jene, die an der Authentizität der Reliquie ihre Zweifel haben, die Heilig-Rock-Wallfahrt gleichermaßen zur Christuswallfahrt.

Maria Laach – Angelus A. Häußling OSB feierte seinen 80. Geburtstag

Der Benediktinermönch der Abtei Maria Laach, em. Professor für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie (Benediktbeuern), Ehrendoktor der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Fribourg/Schweiz (2000), seit 1967 Mitherausgeber des Handbuchs der

Liturgiewissenschaft „Gottesdienst der Kirche“ und seit 1975 / 1978 bis 2008 Mit- bzw. erster Herausgeber der Fachzeitschrift „Archiv für Liturgiewissenschaft“, feierte am 19. April 2012 seinen 80. Geburtstag.

Das „Archiv für Liturgiewissenschaft“ erschien erstmals nach dem 2. Weltkrieg um 1950 als Fortsetzung des *Jahrbuch für Liturgiewissenschafts* und stellt seither die wichtigste Publikation des Abt-Herwegen-Instituts der Abtei Maria Laach dar. A. Häußling ist von allen bisherigen Herausgebern wohl derjenige, der über den längsten Zeitraum mit dieser Verantwortung betraut gewesen ist. In all den Jahren hat er das wissenschaftliche Profil dieses Periodikums entscheidend mitgeprägt, hat es einerseits auf den Schwerpunkt Theologie und Geschichte der Liturgie hin verpflichtet und sich andererseits um eine breite interdisziplinäre Einbindung der Liturgiewissenschaft bemüht, wofür ihm zu gratulieren und Dank zu sagen ist.

Dublin – 50. Eucharistischer Weltkongress vom 10.–17. Juni 2012 „Die Eucharistie: Gemeinschaft mit Christus und untereinander“

Im Jahr 2012 feiert nicht nur die Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils ihr goldenes Jubiläum; auch der Eucharistische Weltkongress wird zum fünfzigsten Mal veranstaltet. Ziel dieser internationalen Veranstaltung ist es, die Verehrung der Eucharistie weltweit zu fördern und zu vertiefen. Das Kongressthema „Die Eucharistie – Gemeinschaft mit Christus und untereinander“ greift den auf dem Konzil zentralen Gedanken der *Communio* auf, nämlich inwieweit diese *Communio*-Reform des Konzils bisher verwirklicht wurde, sowohl innerkirchlich als auch in der Begegnung der Kirche mit allen Menschen. Indem der Kongress Pilger aus allen Teilen der Welt zusammenführt, soll er für die Welt zu einem authentischen Zeichen der *Communio* im Glauben und in der Liebe werden. „Mehr als je zuvor stehen wir vor der Herausforderung, die Kirche zum Haus und zur Schule der Gemeinschaft zu machen, und zwar auch in Bezug auf die Reform kirchlicher Institutionen“, hebt das Päpstliche Komitee für die Eucharistischen Weltkongresse die Dringlichkeit des Anliegens hervor. Der päpstliche Verantwortliche, Erzbischof Piero Marini, betont, der Eucharistische Kongress solle auch Anlass zur Einheit sein und „der Überwindung innerkatholischer Grabenkämpfe“ dienen. In Gemeinsamkeit könnten die Katholiken ein erneuertes Antlitz der Kirche schaffen, das sich heute gerade über die Liturgie vollziehe, denn auch heute sei die Eucharistie „ein Moment der Gemeinschaft, nicht der Spaltung“.

51. Eucharistischer Weltkongress „Herr, zu wem sollen wir gehen?“ (Joh 6,68) vom 5.–9. Juni 2013 in Köln

Ab sofort ist eine Homepage für den nächsten Eucharistischen Kongress in Köln 2013 eingerichtet, wo sich die aktuellsten Informationen rund um das große Glaubensfest im kommenden Jahr befinden. Die Großveranstaltung wird von der Deutschen Bischofskonferenz veranstaltet. Gastgeber ist das Erzbistum Köln unter der Leitung von Monsignore Robert Kleine. Anmeldungen und Programmübersicht können schon jetzt eingesehen werden.

[www.eucharistie2013.de]

Benedikt Rodler, Linz

AKL-Junior-Jahrestagung 2012

Kirchenraumgestaltung – Liturgische Orte in der Spannung zwischen Funktionalität und symbolischer Bedeutung

Eine zeitgemäße und ansprechende Gestaltung liturgischer Orte muss versuchen, das Liturgieverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils im Kirchenraum abzubilden, damit dieser integrierender Bestandteil liturgischen Feierns sein kann. Die Rede von „liturgischen Funktionsorten“ macht deutlich, dass Altar, Ambo, Sitze usw. im Dienst der liturgischen Handlung stehen. Darüber hinaus haben sie Bedeutung als räumliche Verdichtung der in der Liturgie gefeierten Gottesbegegnung, auf die eine entsprechende Gestaltung auch außerhalb der Feier verweisen kann.¹

Wie zeigt sich das Spannungsfeld von Funktion und symbolischer Bedeutung in Geschichte und Gegenwart? Welche Konsequenzen ergeben sich daraus für die Gestaltung der Räume, die pastoralliturgische Vermittlung und die Feierpraxis? Diesen Fragestellungen wurde bei der vom Institut für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie an der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz/Donau organisierten AKL-Junior-Jahrestagung vom 23.–26. Februar 2012 mit Nachwuchswissenschaftlern und Interessenten aus dem gesamten deutschen Sprachraum in Teilnehmerbeiträgen, Diskussionen und Exkursionen nachgegangen.

Christoph Freilinger (Linz) stellte in seinem Einführungsreferat klar heraus, dass ansprechend gestaltete liturgische Räume von sich aus zu denken geben² und so „das Heilige“ auch außerhalb der Liturgie erfahrbar machen. Damit ist der Kirchenraum für den Besucher nicht nur Museum, sondern stets ein lebendiger Raum, der Beziehung zu Gott schafft. Auch kirchenferne Menschen teilen solche Raumerfahrungen als Verweis auf eine transzendente Wirklichkeit sowie den damit verbundenen Reiz sakraler Bauten. Anders scheint dies bei den einzelnen liturgischen Orten zu sein. Sie als geronnene Erfahrung der Gottesbeziehung zu erfahren ist nur möglich, wenn den Gläubigen der Symbolgehalt liturgischer Orte entsprechend erschlossen wurde und die Symbole so Angelpunkte einer transzendenten Wirklichkeit sind.

Vor der näheren Einzelbetrachtung ausgewählter liturgischer Funktionsorte zeichnete Stefan Kopp (Wolfsberg) zunächst in seinem Überblick die kirchenbaugeschichtliche Entwicklung und die damit verbundenen theologischen Konzepte von der antiken Hauskirche zum Communio-Raum der Gegenwart nach und verdeutlichte so, dass die Kirche heute ihre Gottesdienste in einer großen architektonischen Vielfalt von liturgischen Räumen feiert, welche es auch trotz aller Neu- und Umgestaltungen unbedingt zu erhalten gilt (vgl. SC 123).³

Nicole Stockhoff (Essen) beleuchtete anschließend die Gestaltung von Sakralbauten aus soziologischer und liturgietheologischer Perspektive. So bleibt bei aller Diskussion über die Neu- bzw. Umgestaltung von liturgischen Räumen stets zu bedenken, dass nicht der Kirchenraum aus Stein das eigentliche Zentrum der Gottesverehrung ist, sondern die in ihm zum Gottesdienst versammelte Gemeinde selbst. Die Gläubigen sind als lebendige Steine die wahre Kirche Christi. Auch wenn der liturgische Raum als Haus zur Gemeindeversammlung und

¹ Vgl. Pacik (2006).

² Vgl. Ricoeur (1974), 163.

³ Vgl. Kopp (2011).

Christusbegegnung zunächst lediglich dienenden Charakter hat, wird er aber gerade dadurch zu einem Haus des Herrn (vgl. SC 7). Kirchengebäude lassen Menschen die Erfahrbarkeit Gottes annehmen. Kirchen sind also weder rein funktionale Gebäude, die neutral zur Gottesbeziehung wären, noch heilige Orte. Vielmehr sind sie institutionalisierte Orte, die Menschen sinn- und identitätsstiftend Gott in ihrem Leben räumlich erfahren lassen. Beim Bau von liturgischen Räumen „ist sorgfältig darauf zu achten, daß sie für die liturgischen Feiern und für die tätige Teilnahme der Gläubigen geeignet sind“ (SC 124). Das will sagen: Liturgie kann nicht gegen den Raum gefeiert werden! Wenn jedoch eine gelungene Raumgestaltung die Wahrnehmung für die Eigenbedeutung des Raumes schärft, kann sie den Gemeinschaftscharakter (z.B. durch Prozessionen, Anordnung von Funktionsorten) fördern sowie eine stimmige Liturgie inspirieren und unterstreichen. Da Glaube und Raum in einem engen (Erfahrungs-) Zusammenhang stehen, braucht Liturgie auch einen angemessenen Raum, der sich nicht primär durch seine Funktionalität, sondern vor allem durch seine Würde und die Symbolik überirdischer Wirklichkeit auszeichnet (vgl. AEM 253).

Im weiteren Verlauf wurden dann einzelne liturgische Funktionsorte wie Tauf- bzw. Bußort, Vorstehersitz, Ambo und Altar als Orte der Gottesbegegnung bzw. Christusgegenwart unter den vorher genannten Gesichtspunkten behandelt (vgl. SC 7). So nahm Martin Laskewicz (Koblenz) die Orte für Taufe (Taufbecken, Taufstein, Aufbewahrungsort der Heiligen Öle) und Versöhnung (Beichtstuhl, Aussprachezimmer) als Orte neuen Lebens hinsichtlich ihrer Entstehung, geschichtlichen Entfaltung und Gestaltungsmöglichkeiten unter Berücksichtigung der Funktionsgerechtigkeit für die heutige pastoralliturgische Praxis in den Blick.

Im Gegensatz zum Taufort findet der Vorstehersitz bei der Gestaltung von Altarräumen bisweilen oft wenig Beachtung. Josef Keplinger (Linz) befasste sich mit dessen symboltheologischer Bedeutung und seinem liturgischen Gebrauch. So ist der Vorstehersitz der primäre Leitungsort der gottesdienstlichen Versammlung, welcher nur dem Repräsentanten Christi als dem Lehrenden und Leitenden der Gemeinde, also dem Ortsbischof bzw. dem Ortspfarrer als dessen Vertreter zukommt.⁴

Nina Frenzel (Bonn) stellte den Ambo als Tisch des Wortes, sprich ausschließlich als Ort der Verkündigung des Wortes Gottes (Schriftlesungen und Homilie) und nicht als multifunktionales Lesepult für verschiedenste Ankündigungen (z. B. Verlautbarungen, Eröffnung) heraus. Die Gestaltung des einen Altares als Tisch des Brotes in Geschichte und Gegenwart beleuchtete abschließend Lukas Bonner (Frastanz).

Neben Teilnehmerbeiträgen und anregenden Diskussionen war das Spannungsfeld von Funktionalität und symboltheologischer Bedeutung im Hinblick auf die Gestaltung von liturgischen Funktionsorten und Kirchenräumen auch bei Exkursionen⁵ zu neu- bzw. umgestaltete Sakralbauten in Linz und Umgebung eindrucksvoll erfahrbar.⁶ Sowohl für die künstlerische Gestaltung als auch für die Vermittlung vor Ort gilt es, neben den oftmals kontroversen Ansprüchen und Vorgaben von Architektur, Denkmalpflege, Kunst, Pastoral, Theologie und Liturgierecht auch die Vorstellungen und Bedürfnisse der betroffenen Kirchengemeinden in

⁴ Vgl. Keplinger (2011).

⁵ Folgende Kirchenräume wurden im Rahmen der Tagung besichtigt: Krankenhauskapelle der Elisabethinen, St. Theresia, St. Michael, Marcel Callo, Seelsorgestelle Voest Alpine, St. Franz von Sales (Lichtenberg), St. Andreas (Puchenau), St. Konrad, Ursulinenkirche, Iganituskirche und Mariendom. – Vgl. Kirchen in Linz (2009).

⁶ Vgl. Lienhardt (Hg. 2004).

einem gemeinsamen Planungsprozess aller Beteiligten fruchtbar aufzulösen sowie verantwortungsvoll auszuloten.⁷

Literatur

- Keplinger, Josef, 2011: Der Vorstehersitz, in: *Heiliger Dienst* 65, 105–120.
- Kirchen in Linz, 2009: Hg. v. Dekanatssekretariat der Region Linz / Kunstreferat der Diözese Linz. Linz.
- Kopp, Stefan, 2011: Der liturgische Raum in der westlichen Tradition. Fragen und Standpunkte am Beginn des 21. Jahrhunderts, Wien / Berlin (Ästhetik - Theologie - Liturgik 54).
- Leisch-Liesl, Monika / Freilinger, Christoph / Rath, Jürgen (Hg.), 2003: Altarraum als Gemeinderaum. Umgestaltung bestehender Kirchen, Linz.
- Pacik, Rudolf, 2006: Die Gestaltung des Altarraums. Die liturgischen Funktionsorte und ihre Bedeutung für den Vollzug des Gottesdienstes, in: Redtenbacher, Andreas (Hg.): *Kultur der Liturgie. Grundfragen des Gottesdienstes heute*, Ostfildern, 260–272.
- Lienhardt, Conrad (Hg.), 2004: Sakralraum im Umbruch. Kirchenbau der Katholischen Kirche nach 1948, Linz (Reihe Kirchenbau 4).
- Ricoeur, Paul, 1974: Hermeneutik der Symbole und philosophische Reflexion I, in: Ricoeur, Paul (Hg.): *Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen II*, 162–195.

⁷ Vgl. Leisch-Liesl, Monika / Freilinger, Christoph / Rath, Jürgen (Hg. 2003).

Buchbesprechungen

Gall, Sieghard: Predigtrezeption. Erwartungen und Wahrnehmungen katholischer und evangelischer Hörer (Studien zur Rezeptionsforschung), Reactos®-Medienforschung, München 2011.

Lehr- und Arbeitsbücher zum Thema Predigt verlangen immer wieder quasi als Instrument der Qualitätssicherung die „Kontrolle der Predigt“¹ in Form eines qualifizierten Feedbacks, beispielsweise als Predigtenachgespräch oder Predigtanalyse². Letztlich ist damit ein theologisch-ekkesiologisches Argument verbunden: die Predigt richtet sich an den Hörer, der sein „Amen“ dazu sprechen soll. Deshalb haben z.B. Martin Nicol und andere sehr wohl recht, wenn sie vorsichtig fordern: „Eigentlich bedarf jede Predigt des Feedbacks durch die, die hörend an dem Geschehen beteiligt waren.“³

Sieghard Gall bietet eine solche „Qualitätskontrolle“ in Form eines qualifizierten Feedbacks an und präsentiert in seinem neuen Buch auf 180 Seiten (Text und Diagramme) Ergebnisse verschiedener Untersuchungen der letzten Jahre zur Predigtrezeption: Die „Untersuchungen zur ‚Katholischen Morgenfeier‘ (BR) 1995/1998/99“ (17–58), die „Befragung zu katholischem Gottesdienst/Predigt, Wien 2003“ (59–69), die „Untersuchung zu evangelischen Predigten, Baden 2006“ (70–78) und die „Untersuchung 2009, evangelische und katholische Predigten und

Hörer“ (79–128). Außerdem beschäftigt er sich mit „Faktoren der Predigtrezeption im konfess. Vergleich – Befunde 2009“ (129–168), um schließlich („Die Untersuchungen 1995–2009 zur Predigtrezeption – ein Resümee“, 169–180) die Ergebnisse zusammenzufassen. Eine angekündigte Verlagspublikation gemeinsam mit Helmut Schwier, in der „ein historisch/methodischer Überblick von Untersuchungen zur Predigtrezeption, praktisch-theologische Analysen zu den drei Predigten, aufbereitete Wortbeiträge evangelischer und katholischer Hörer aus den Gruppengesprächen zu den drei Predigten sowie Homiletische Konsequenzen der Befunde insgesamt“⁴ enthalten sein wird, darf gespannt erwartet werden.

Alle vorliegenden Untersuchungen wurden mit dem vom Verfasser entwickelten REACTOSCOPE®-Verfahren durchgeführt: „Dabei werden intuitive Eindrücke und spontane Antworten von Rezipienten audiovisueller Medien, Life-Darbietungen und Befragungen anonym und unabhängig voneinander in einer differenzierten Form erfasst, ohne den Wahrnehmungsprozess zu beeinflussen.“⁵

Gall fasst die Ergebnisse seiner Studien in folgenden Punkten zusammen⁶:

1. Unabhängig von Predigtart und Konfession der Hörer wird Predigt sehr unter-

¹ Härtner/Eschmann (2008) 155ff; vgl. zum Gesamtthema auch den Beitrag in diesem Heft: Walz (2012).

² Vgl. Herbst/Schneider (2001) 208–211.

³ Nicol (2002) 124.

⁴ Gall (2011) 14; vgl. dazu die Reihe Heidelberger Studien zur Predigtforschung, Band 1: Schwier/Gall (2008). Ergänzend auch die sehr lesenswerte Dissertation von Schaap-Jonker (2008).

⁵ Gall (2011) 9. Das Verfahren wurde ursprünglich für den pädagogischen Bereich entwickelt und dann in der Rezeptionsforschung, hauptsächlich in der Medienforschung eingesetzt. Vgl. dazu Gall

schiedlich aufgenommen, Predigtrezeption unterliegt einer starken Streuung.

2. Der Eindruck der Hörer von einer Predigt insgesamt wird meist bereits in den ersten Minuten bestimmt.

3. Qualitativer Umschlagpunkt der Predigtrezeption ist nicht die Mitte der Skala, ‚inwieweit von der Predigt angesprochen‘, sondern eine Position darüber.

4. Sinnvoller qualitativer Umschlagpunkt der Predigtrezeption ist die Skalenmitte des Maßes der in einer Predigt wahrgenommenen Impulse.

5. Ihren persönlichen Glauben und religiöse Momente schätzen evangelische und katholische Hörer recht ähnlich ein.

6. Evangelische und katholische Hörer unterscheiden sich in der Predigtrezeption, den Erwartungen und der Wahrnehmung von Gestaltung und Impulsen nur wenig.

7. Im Kontext dargebotene Predigten werden von den einzelnen Hörern zumeist jede für sich, unterschiedlich wahrgenommen.

8. Die Rezeption aktuell dargebotener ‚fremder‘ Predigten hängt nur bedingt mit der Rezeption gewohnter Gemeindepredigten zusammen.

9. Gruppengespräche nach Predigten können Anregungen bringen, für Aussagen zur Predigtrezeption sind sie allein nicht hinreichend.

10. Die Predigthörer sollten unmittelbar befragt werden, die Einschätzungen von Fachleuten stimmen nur bedingt mit denen der Zielgruppe überein.

11. Die individuelle Predigtrezeption wird nicht zuletzt durch die Einstellung der Hörer bestimmt und das Maß ihrer kritischen Haltung.

12. Über die Kerngemeinden sollten Menschen für Predigt interessiert werden und auch für Untersuchungen der Predigtrezeption.

Diese Zusammenfassung stellt gleichzeitig einige Fragen: beispielsweise nach den Ursachen und Konsequenzen der starken Streuung der Predigtrezeption („Milieudebatte“), nach der in der Rhetorik längst bewussten und gelehrten und in der Predigt offenbar noch immer nicht umgesetzten Bedeutung des rechten Anfangs, nach der ökumenischen Dimension der Predigt⁷, nach den Voraussetzungen des persönlichen Glaubens und der theologischen Bildung⁸, nach der von Gläubigen und Fachleuten unterschiedlichen Wahrnehmung einer Predigt, nach der generellen Einstellung der zur Predigt versammelten Gemeinde oder auch nach der missionarischen Dimension der Predigt, insofern sie nicht nur auf die Kerngemeinde hin formuliert ist. Diese Fragen gilt es erst noch zu beantworten, und obwohl sich der

(1998); Gall (2008); Gall (2011). Der Autor hat allerdings auch Untersuchungen aus dem Bereich Gottesdienst/Predigt vorgelegt: vgl. Gall (1999a)/(1999b)/(2005a)/(2005b)/(2005c). Eine Untersuchung zur Rezeption von Kirchenliedern wurde 2005 anhand von 30 traditionellen Kirchenliedern, mit einer gemischten Schola mit Orgelbegleitung auf Tonträger aufgenommen, mit 97 Teilnehmern durchgeführt, 2006 wurde diese Untersuchung zu Neuen Geistlichen Liedern, Liedern aus Taize, Gregorianik und Kirchenmusik mit 75 Teilnehmern fortgesetzt, vgl. Gall (2006).

⁶ „Die Untersuchungen 1995–2009 zur Predigtrezeption – ein Resümee“; vgl. 169–180.

⁷ Interessanterweise sind beispielsweise die Erwartungen katholischer Hörer (außer in Bezug auf Sprache, Lebendigkeit und Gedankenführung) generell höher (vgl. 150–158).

⁸ Vgl. das Kapitel 4. *Predigtrezeption und persönliche Momente* (131–168) und die darin enthaltenen Gedanken über die Affinität der Hörer zu spirituellen Themen, persönlichem Gebet, Beheimatung in der Kirche und Gemeinde, Einzelelemente des Gottesdienstes und des persönlichen Glaubens, Gottesbilder etc.

Autor sehr um eine allgemein verständliche Sprache bemüht, braucht es dazu auch die Kenntnis eines soziologischen Instrumentariums. Erst dann können die Ergebnisse dieser Untersuchungen auch fruchtbar in die liturgie-pastorale Praxis übersetzt werden.

Es braucht also eine weitere Interpretation vorliegender Ergebnisse, um die richtigen Konsequenzen im allgemeinen und für die Predigtperformanz im besonderen ziehen zu können. In der Wiener Umfrage ist dies gut gelungen, indem ganz konkrete Fragen und Thesen formuliert werden, die auf den Umfrage-Ergebnissen gründen⁹; in der Heidelberger Umfrage werden in einem eigenen Kapitel 6 „Homiletische Reflexionen und Konsequenzen“¹⁰ entsprechende Schlüsse aus den Erwartungen in den Gemeinden gezogen. Dies ist nicht die Aufgabe des vorliegenden Bandes, wohl aber dessen logische Konsequenz.

Es liegt also mit dieser Arbeit Material vor, das zur Weiterarbeit einlädt. Auf jeden Fall sensibilisiert sie den Leser für die Frage der Predigtrezeption im allgemeinen. Sie greift damit nicht zuletzt ein modernes Anliegen der Liturgiewissenschaft auf, die jeweils konkret vollzogene Liturgie und ihre Dynamik in den Blick zu nehmen. Die ganze Gemeinde als Hörende des Wortes wird ernstgenommen und damit die ekklesiologische und pneumatologische Dimension der Liturgie. Die Predigt als Teil der Liturgie „soll unter Berücksichtigung des Mysteriums, das gefeiert wird, und der besonderen Bedürfnisse der Hörer“ (AEM 41) das christliche Leben stärken. Je mehr auch die Erwartungen und Wahrnehmungen der Hörer in das Ereignis

Predigt mit einbezogen werden, desto besser wird dies gelingen.¹¹

In der Rezension zitierte Literatur:

- Gall, Sieghard, 1998: „Der Prinzipal“ unter'm REACTOSCOPE® – Reaktionen auf einen Film, in: tv diskurs. Heft 4, 92–97;
- Gall, Sieghard, 1999a: Reaktionen von HörerInnen auf eine Katholische Morgenfeier, in: Lebendige Seelsorge 50, 37–41.
- Gall, Sieghard, 1999b: Verkündigungssendung und junge Leute, in: KatBl 124, 419–420.
- Gall, Sieghard, 2005a: Wagnis Predigt – empirische Befunde, in: Die Anregung 57, 458–463.
- Gall, Sieghard, 2005b: Wahrnehmungen und Erwartungen von Gottesdienst. Eine empirische Untersuchung, in: Heiliger Dienst 59, 161–172.
- Gall, Sieghard, 2006: „Nun freut euch ihr Christen ...“ Rezeption traditioneller Kirchenlieder, in: Heiliger Dienst 60, 130–135.
- Gall, Sieghard, 2008: Der Prinzipal unterm REACTOSCOPE® – die Zweite, Reaktionen 14-Jähriger auf einen Film, 1998/2008 im Vergleich, in: tv diskurs. Heft 45, 54–57.
- Gall, Sieghard, 2011: Verbessertes Verständnis. Wie sich die Filmwahrnehmung innerhalb von zehn Jahren verändert, in: tv diskurs, Heft 55, 50–53.
- Herbst, Michael/Schneider, Matthias, 2001: ... wir predigen nicht uns selbst – Ein Arbeitsbuch für Predigt und Gottesdienst. Neukirchen-Vluyn.

⁹ Vgl. v. a. die Thesen 16–19 und die Fragen 5, 8–10 bei Zulehner (2004).

¹⁰ Vgl. Schwier/Gall (2008), 237–248.

¹¹ Darüber hinaus wäre es sicher auch interessant, dieses Feedback an Erwartungen und Wahrnehmungen der Hörer um jenes der Ansprüche, Erwartungen und Wahrnehmungen des Predigers zu ergänzen – schließlich geht es um ein dialogisches Geschehen.

Lütze, Frank M., 2006: Absicht und Wirkung der Predigt. Eine Untersuchung zur homiletischen Pragmatik. Leipzig (APrTh 29).

Schaap-Jonker, Hanneke, 2008: Before the Face of God. An Interdisciplinary Study of the Meaning of the Sermon and the Hearer's God Image, Personality and Affective State, Reihe: Homiletische Perspektiven, Bd. 6.

Schwier, Helmut/Gall, Sieghard, 2008: Predigt hören. Befunde und Ergebnisse der Heidelberger Umfrage zur Predigtrezeption. Berlin.

Walz, Frank, 2012: Homiletische Performanz. Zur Inszenierung der Predigt als Ereignis, in: Heiliger Dienst 66, 124–142.

Zulehner Paul M./Beranek, Markus/Gall, Sieghard/König, Marcus, 2004: Gottvoll und erlebnisstark. Für eine neue Kultur und Qualität unserer Gottesdienste. Ostfildern.

Frank Walz, Salzburg

Gunda Brüske/Josef-Anton Willa (Hgg.): Im Namen ... Amen. Liturgie in Stichworten. Im Auftrag des Liturgischen Instituts der deutschsprachigen Schweiz. Mit Illustrationen von Mo Richner. Freiburg/Schweiz: Paulusverlag 2012. 112 Seiten. 18 Abbildungen. ISBN 978-3-7228-0823-9.

Im vorliegenden Band versammeln Gunda Brüske und Josef-Anton Willa vom Liturgischen Institut der deutschsprachigen Schweiz als die beiden Herausgeber und Hauptautoren (daneben tragen auch Martin Brüske, Thomas Kohler, Peter Spichtig und Jürg Stuker einzelne Texte bei) 87 kleine Betrachtungen zu liturgischen Phänomenen, die sich nacheinander in die Kategorien Farben, Materie, Eucharistiefeier, Gegenstände, Kleidung, Tagzeiten, Maria und Volksfrömmigkeit, Klänge und Gesänge, Herrenjahr,

Initiation, Segnungen, Ehe und Gesten einteilen lassen (vgl. die dezente Gliederung im Inhaltsverzeichnis 5–6). Zu einzelnen Begriffen treten Schwarzweiß-Illustrationen von Mo Richner, in denen die bezeichnete Sache in einer reduzierten und gerade darin verdichtenden Formensprache dargestellt wird. Jeder Artikel umfasst genau eine Seite (ca. 150–200 Wörter) und bietet eine knapp geschriebene Betrachtung zu einem liturgischen Begriff. Manche davon sind aus keiner liturgischen Mystagogie wegzudenken (z.B. Brot [15], Kyrie [22], Ambo [46], Knieen [108]), andere bieten durch die Wahl der Überschrift einen umso überraschenderen Zugang (z.B. Biene [82] als Annäherung an Exsultet und Osternacht, Abrahams Opfer [83] ebenfalls zur Osternacht, „Komm!“ [73] zum Advent). Beginn und Schluss des Büchleins bilden die beiden titelgebenden liturgischen Formeln „Im Namen“ (8) und „Amen“ (110), die den liturgischen Kontext der behandelten Begriffe verlebendigen.

Man fühlt sich bei den Texten fast unweigerlich an Werke wie Romano Guardinis „Von heiligen Zeichen“ oder Karl Rahners „Kleines Kirchenjahr“ erinnert (wenngleich in modernisiertem Gewand), vor allem, wenn die Zugänge zu den einzelnen Themen anthropologisch gewählt sind und auf menschliche oder religiöse Ur-Erfahrungen rekurrieren (z.B. Rot [10], Brot [15], Sanctus [33], Handauflegen [102]). Großen Raum nehmen biblische Zugänge ein (z.B. Altar [45], Sonntag [72], „Komm!“ [73]); mehr noch allerdings liturgiegeschichtliche oder systematische Erklärungen, bei denen das Textgenus sich dann deutlich von der spirituellen Betrachtung hin zum populärwissenschaftlichen Kurzreferat verschiebt (z.B. Tagesgebet [24], Credo [27], Tabernakel [44], Stola [51], Messgewand [52]).

Nicht nur in der Orthographie, sondern auch im Inhalt scheint die helvetische Provenienz des Büchleins durch (z.B. Alpsegen

[66], Glocken [68], Erstkommunion [98]) – was kein Nachteil sein muss, sondern im Gegenteil die Verortung der Texte in der gelebten liturgischen Praxis bezeugt.

Jeder Text führt klug in wesentliche Grundzüge der beschriebenen Sache ein; alles ist für eine niveauvolle Liturgiekatechese geeignet. Angesichts der zum Teil sehr unterschiedlichen Herangehensweisen darf allerdings die Frage gestellt werden, wer die Zielgruppe des Büchleins sein soll. Für die, die zwar mit liturgischer Erfahrung, aber wenig Wissen an die Sache herangehen, mag mancher Begriff unbekannt sein (z. B. „Ambrosianischer Ritus“ [39], „Patene“ [42], „gültig zelebrieren“ [48], „Pessach“ [79], „Unterscheidungsalter“ [98]); wer ausschließlich geistliche Zugänge sucht, wird bei den eher historisch gehaltenen Artikeln das erbauliche Element vermissen; wer umgekehrt die Herkunft bestimmter Dinge wissen möchte, findet nicht immer eine Antwort. Womöglich wäre hier eine einheitliche Ausrichtung für die angezielte Verbreitung des Buches hilfreich gewesen.

Die persönlichen Lieblingsartikel des Rezensenten sind die einfühlsam geschriebenen Darstellungen zu Rot (10), Sanctus (33),

Abendlob (56), Palmsonntag (78), Christi Himmelfahrt (84) und Handauflegen (102). Der Begriff „Wasser“ fehlt leider als eigener Artikel, und über mögliche weitere Kandidaten kann man bei jeder derartigen Publikation vortrefflich diskutieren (z. B. „Prozession“, „Bilder“, „Gehet hin in Frieden“, „Sprechen“, „Singen“). Kleinere Anfragen des Rezensenten an die Beiträge zu Kyrie (22), Brotbrechung (40), Psalmen (57) und Lamm (80) seien hier nicht vertieft. Angemerkt sei aber, dass die Bezeichnung einer Anamnese als „Aussage“ (24) wohl doch eine zu starke Vereinfachung darstellt.

Wenn auch das Buch keine Zielgruppe exakt abdeckt, so bietet es doch für alle Interessierten und nicht zuletzt für Multiplikatoren in der liturgischen Bildung eine Fülle qualitativ hochwertigen Materials für die Vermittlung und Vertiefung der Zeichensprache römisch-katholischer Liturgie. Zweifellos ein im Format, im Preis, im Inhalt und in der sprachlichen Sensibilität der Einzelbeiträge empfehlenswertes Werk, dem Verbreitung in der liturgischen Bildung gewünscht werden darf!

Liborius Lumma, Innsbruck

Büchereingänge

Geschwister Harnoncourt (Hg.), ich du wir. Seltene Trinitätsbilder in der Steiermark. Bruck an der Mur: Eigenverlag Förderverein Heiligen-Geist-Kapelle Bruck an der Mur 2012. ISBN: 978-3-200-02696-4.

Ebenbauer, Peter; Renhart, Erich (Hg.), Trinität. Die Drei-Einheit Gottes im theologischen und künstlerischen Diskurs. Dokumentation des wissenschaftlichen Symposions vom 19. bis 22. Juni 2011 in Graz. Graz: Universitätsverlag 2012 (Allgemeine

wissenschaftliche Reihe 28). 24,0 x 16,8 cm (288 S.). Englisch Broschur. 24,20 Eur[D] , 24,90 Eur[A], 42,30 CHF. ISBN: 978-3-7011-0238-9.

Scala, Monika, Der Exorzismus. Ein liturgisches Ritual zwischen Film, Mythos und Realität. Regensburg: Pustet 2012 (StPaLi 29). 22,0 x 14,0 cm (496 S., 39 Farbabb.). Gebunden. 52,00 Eur[D] / 53,50 Eur[A] / 69,90 CHF. ISBN: 978-3-7917-2382-2.

Die Kirche gründet [...] auf dem Wort Gottes, sie entsteht und lebt aus ihm. [...] es ist Gabe und unverzichtbare Aufgabe der Kirche, die Freude zu vermitteln, die aus der Begegnung mit der Person Jesu Christi kommt, dem Wort Gottes, das mitten unter uns gegenwärtig ist.

(Benedikt XVI., Nachsynodales Schreiben Verbum Domini)

Vorwort

Liebe Leserin! Lieber Leser!

Vermutlich klingt mit dem Thema dieses Heftes bei Ihnen auch noch der Titel der letzten Nummer nach: „Christus ist in seiner Kirche gegenwärtig, wenn sie predigt“. Die Wiederentdeckung der Gegenwart des Auferstandenen in seinem Wort und in der Versammlung, die in dieser Gegenwart gründet, gehört wohl zu den wesentlichen Früchten des Zweiten Vatikanischen Konzils, dessen Eröffnung sich vor kurzem zum 50. Mal gejährt hat. Dass diese Gegenwart auf neue Weise auch von vielen Gläubigen tatsächlich immer tiefer erfahren wird, hat nicht zuletzt mit der zunehmenden Verankerung von „eigenen Wortgottesdiensten“ in vielen Gemeinden zu tun, deren Förderung die Konzilsväter insbesondere für Situationen der Abwesenheit eines Priesters gewünscht haben (vgl. Liturgiekonstitution 35,4).

Im Lauf der Jahre wachsen die Erfahrungen mit dieser Feierform, mit der Praxis kommen neue Fragen in den Blick und Details können genauer analysiert werden. Solchen Aspekten gehen die Beiträge des vorliegenden Heftes nach.

Den Reigen der thematischen Beiträge eröffnet Reinhard Meßner mit Überlegungen zur Inszenierung der Gegenwart des Auferstandenen durch die Verkündigung des Evangeliums und zwar im Wortgottesdienst der Messe. Es ist eine offene Frage, ob diese Überlegungen unmittelbar auch auf Wort-Gottes-Feiern übertragbar sind, wenngleich sich die Gestaltung dieser Feiern de facto im wesentlichen am Wortgottesdienst der Messe zu orientieren scheint. Um den „fatalen Eindruck einer Surrogatliturgie“ nicht aufkommen zu lassen, plädiert Meßner für gemeindegemäße Formen der Tagzeitenliturgie, wenn am Sonntag nicht Eucharistie gefeiert werden kann.

Die Gestaltung der Wort-Gottes-Feiern und der Schriftverkündigung in ihnen nimmt Marion Maier in den Blick. Sie vergleicht das für diese Feierform von den Bischöfen Österreichs und Deutschlands an die Hand gegebene Werkbuch mit dem Feierbuch für die deutschsprachige Schweiz, das bereits Ende der 1990er Jahre herausgegeben wurde und derzeit einer Überarbeitung unterzogen wird. Einem Detail der Wort-Gottes-Feiern am Sonntag geht Liborius Lumma nach: dem für diese Feiern konstitutiven Element des Lobpreises, für den in den Feierbüchern zahlreiche Texte neu geschaffen wurden und zur Auswahl angeboten sind. Lumma unterzieht die Lobpreistexte auf das Geschenk des Sonntags einer kritischen Analyse, deren Ergebnis er in alternative Formulierungsvorschläge münden lässt.

Andachten bieten mehr und andere Möglichkeiten für das meditative Verweilen bei einem Schriftwort und für das Betrachten von Glaubens- und Lebensthemen als

Wort-Gottes-Feiern, die primär auf Verkündigung ausgerichtet sind oder katechetischen Charakter haben. Winfried Haunerland arbeitet das spezifische Profil von Andachten heraus und sieht in dieser Gottesdienstform auch künftig eine fruchtbare Ergänzung zu Feiern, denen eher eine voranschreitende Dynamik eignet.

Die gemeinsame Feier der Tagzeitenliturgie über die Konfessionsgrenzen hinweg findet immer breitere Akzeptanz. Achim Budde reflektiert diese Feiern in ihrer Konsequenz für die Kirche als Leib Christi und stellt die Initiative „Ökumenisches Stundengebet“ vor als international wachsendes Netzwerk für eine liturgische Spiritualität.

Mit der Laudatio von Eduard Nagel auf den Salzburger Liturgiewissenschaftler, Universitätsprofessor Dr. Rudolf Pacik, zu dessen 65. Geburtstag gratulieren wir am Beginn des Heftes herzlich und sagen dem Mitglied unseres Redaktionsteams Dank für sein langjähriges, intensives Engagement für den HEILIGEN DIENST.

Wir hoffen, dass dieses Heft auf Ihr Interesse trifft und anregend ist bei weiteren Entwicklungen im Bereich der hier reflektierten Aspekte gottesdienstlicher Feiern.

Im Namen der Redaktion

P. Winfried Bachler OSB und Christoph Freiling

Eduard Nagel, Trier

Zäh und sanft

Laudatio auf Univ.-Prof. Dr. Rudolf Pacik
anlässlich seines 65. Geburtstags

Im Rahmen des Symposions der Liturgischen Kommission Österreichs am 8. Oktober 2012 luden der Fachbereich Praktische Theologie der Universität Salzburg, die Liturgische Kommission Österreichs und das Pius-Parsch-Institut Klosterneuburg zum Festakt anlässlich des 65. Geburtstags und der Pensionierung von Univ.-Prof. Dr. Rudolf Pacik ins Bildungszentrum St. Virgil/Salzburg. Als Festgabe¹ konnte dem Jubilar eine Neuausgabe von »Pius Parsch, Römisches Rituale. Deutsch« überreicht werden. Präsident Univ.-Prof. Dr. Franz Karl Praßl (Graz) überreichte im Namen der Österreichischen Kirchenmusikkommission dem Geehrten die Orlando-di-Lasso-Medaille. Die Laudatio von Dr. Eduard Nagel geben wir hier wieder. (Redaktion)

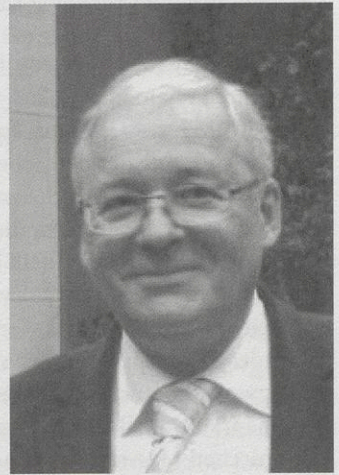


Foto: Privat
Univ.-Prof. Dr. Rudolf Pacik

Viele Dissertationen werden geschrieben, weil ein Professor sich für eine Frage interessiert, aber sich die Zeit nicht nehmen will oder kann, selbst nachzuforschen, und darum einen fähigen und willigen jungen Menschen darauf ansetzt. Es gibt auch Dissertationen, die man geradezu als eine Art Lebensprogramm ihres Autors verstehen kann, das sich im weiteren Leben bestätigen und entfalten wird. Es ist nicht schwer, im Leben von Rudolf Pacik einen roten Faden zu entdecken, der sich bereits im Titel seiner Dissertation angedeutet und bis heute durchgezogen hat: »Volksgesang im Gottesdienst. Der Gesang bei der Messe in der Liturgischen Bewegung von Klosterneuburg«. In dem Titel ist Musik drin – buchstäblich und im übertragenen Sinn –, und es geht um Liturgie: zwei Stränge, die sich in Rudolf Pacik zu einem Menschenleben vereinigt haben.

Wenngleich heute vor allem sein Abschied aus dem Berufsleben im Fokus steht, so lässt sich das, was er im Beruf getan und geleistet hat, nicht trennen vom Privatmann Rudolf Pacik – war doch selbst für Freunde lange Zeit nicht ganz klar, ob schlussendlich der promovierte und habilitierte Liturgiewissenschaftler oder doch noch der mit Konzertdiplom ausgestattete und weitergebildete Organist sich durchsetzen würde. Eine Unsicherheit in der Außenwahrnehmung, die sich zeitweise für seine Karriere als Stein im Weg erwiesen hat. Denn in den Augen von Kirchenmusikern galt er aufgrund seiner Tätigkeit am Lehrstuhl für Liturgiewis-

¹ Pius Parsch (Hg.), Römisches Rituale. Deutsch. Neu eingeleitet von Jürgen Bärsch. Festgabe für Rudolf Pacik. Würzburg: Echter 2012 (PPSt 10).

senschaft in Innsbruck als Liturgiker. Liturgiker aber hielt man in diesen Kreisen zwar für eine hochachtbare Zunft, ihnen wurde aber nach dem Konzil doch auch ein gerütteltes Maß an Verantwortung für bittere Verluste im eigenen Wirkungsbereich zugemessen. Und umgekehrt war in den Kreisen der Theologen und Liturgiewissenschaftler seine Qualifikation und Leidenschaft im Orgelspiel bekannt – wer kann bei so jemand schon wissen, welche Töne da möglicherweise erklingen werden?

Kirchenmusik und Liturgiewissenschaft

Dabei lag zu dieser Zeit von ihm bereits ein Opus vor, das er zusammen mit unserem gemeinsamen ehemaligen Chef und hoch verehrten Lehrer, Universitätsprofessor P. Dr. Hans Bernhard Meyer SJ, herausgegeben hatte: „Dokumente zur Kirchenmusik unter besonderer Berücksichtigung des deutschen Sprachgebietes“. Als sein Assistent hatte er die einzelnen Dokumente und vor allem die zahlreichen wenig bekannten und oft nur schwer auffindbaren Stellen zusammengetragen, die es in kirchenamtlichen Veröffentlichungen zur Stellung und Bedeutung der Kirchenmusik in der Liturgie und in ihrem Umfeld gab. Das Buch war zu der Zeit, als es erschien – 1981 –, von unschätzbarem Wert und ist es bis heute. Damals – das war die Zeit, als einflussreiche Vertreter der Kirchenmusik die Liturgiereform geradezu für ein Werk des Teufels hielten und alles ihnen Mögliche unternahmen, um die von ihnen mit dem Schlagwort *thesaurus musicae sacrae* – Schatz heiliger/sakraler Musik – bezeichnete Musik, also die traditionelle Kirchenmusik, deren Hauptkriterium in ihrer Verbindung mit dem tridentinischen Messritus bestand, in ihrer reinen Form – gegen diese Reform zu retten.

Um nur ein Beispiel für die damalige Situation zu nennen: Als 1984 die Arbeitsgruppe „Musik im Gottesdienst“ der Liturgiekommission der Deutschen Bischofskonferenz einen längeren Brief an die Kirchenmusiker und eine Handreichung zur Kirchenmusik in der erneuerten Liturgie erarbeitet hatte, war es nicht möglich, die beiden Dokumente im Namen der Liturgiekommission oder gar im Namen der Bischofskonferenz zu veröffentlichen. Das Ganze konnte lediglich vom damaligen Vorsitzenden der Liturgiekommission als Bischof von Trier für sein Bistum herausgegeben und in der Zeitschrift „Gottesdienst“ 1985 abgedruckt werden. Ich erwähne das, um zu zeigen, wie gespannt zu dieser Zeit das Verhältnis zwischen einem beträchtlichen Teil der Kirchenmusiker und der erneuerten Liturgie war. Sie ahnen, wie wichtig deshalb eine Zusammenstellung und Ausgabe aller einschlägigen Dokumente war, um Sachlichkeit und Objektivität in die Auseinandersetzungen zu bringen.

Damit bin ich bei einem Wort, auf das Sie angesichts des Titels dieses Vortrags vielleicht schon gewartet haben: „Zäh und sanft“ habe ich gewählt in Anlehnung an das Wort von Pius Parsch „Mit sanfter Zähigkeit“, das dem Band über diesen Pionier der liturgischen und biblischen Erneuerung der katholischen Kirche im 20. Jahrhundert in Österreich und weit darüber hinaus seinen Namen gegeben hat. „Zäh“ muss jemand sein, der Dokumente mit einer solchen Akribie zusammenträgt. Geplant war das Projekt ursprünglich als Fortschreibung eines Heftes, dessen 5. und letzte Auflage 1956 erschienen war und das 79 Seiten im Kleinformat umfasste; der Band, dessen Inhalt Rudolf Pacik zusammengetragen hat, hat 500 Seiten, davon allein 66 Seiten Register mit, grob geschätzt, zwischen 2500 und 3000 Stichwörtern. Nur wer einmal an einem Sachregister gearbeitet hat, kann ermessen, welcher Exaktheit und Ausdauer es bedarf, allein ein solches Register zu erstellen. Mir ist in meinem ganzen Leben kein einziges begegnet, das auch nur annähernd so differenziert und zugleich so praktikabel

– und so verlässlich! – ist wie dieses. Und ich bekenne gerne, dass mir dieses Werk bei der Beantwortung von Anfragen zur Kirchenmusik gerade in der heißen Phase der diesbezüglichen Auseinandersetzungen oft gute Dienste geleistet hat.

Ja, und „sanft“ – auch dieses zweite Adjektiv zur Kennzeichnung der Person und der Arbeit Rudolf Paciks lässt sich an diesem Buch festmachen. Während die Auseinandersetzungen damals weithin von Vorurteilen und Killerphrasen und von Intrigen bestimmt waren, haben die Herausgeber der Sammlung nicht in das laute Geschrei eingestimmt, sondern einfach auf den Tisch gelegt, was die Dokumente sagen. Da konnte nun jeder selbst nachlesen, was wirklich Sache war. Was die Dokumente hergaben zugunsten aller Formen von Kirchenmusik, sei es die Gregorianik, seien es die großen Messkompositionen oder Motetten, seien es alte und neue Gesänge und Kompositionen, sei es Instrumentalmusik jenseits der Orgel, sei es nicht zuletzt ganz allgemein die Bedeutung der Kirchenmusik, die vom Rang der Begleitmusik zu einem bedeutsamen Element der Liturgie aufgewertet worden war.

Innsbruck und das Werk Jungmanns

Mit dem Blick auf die Sammlung der Dokumente zur Kirchenmusik sind wir nun hineingesprungen in die Mitte des Lebens von Rudolf Pacik. Natürlich gibt es auch ein Davor und ein Danach. Und in beide Richtungen zieht sich der rote Faden der Verbindung von Liturgie und Musik. Nach Innsbruck kam Rudolf Pacik, weil Pater Hans Bernhard Meyer SJ einen Assistenten suchte. Da gab es zwar Bewerber, aber P. Meyer fragte auch bei seinen Kollegen an den Lehrstühlen, ob sie vielleicht einen förderungswürdigen Kandidaten hätten. Prof. Johannes Emminghaus empfahl ihm einen jungen Mann, der im Jahr zuvor eine bemerkenswerte Dissertation über den Gesang bei der Messe in der Liturgischen Bewegung von Klosterneuburg abgeschlossen und eben an der Musikhochschule in Wien das Konzertdiplom für Orgel erworben hatte. Neben der Qualität der Dissertation, die dann auch als Buch erschien, war diese doppelte Qualifikation für P. Meyer ein Grund, sich diesen Kandidaten näher anzuschauen und ihn für die Stelle an der alten Jesuitenuniversität in Innsbruck zu gewinnen. Denn während sich zu dieser Zeit Liturgiereform vor allem um das erneuerte Ritual und um Texte drehte, war Meyer bereits die Bedeutung der Ästhetik deutlich bewusst.

Und so stieg – wenn ich mich recht erinnere, an einem etwas verhangenen Septembertag im Jahr 1975 – in Innsbruck ein junger Mann, den man für einen Studenten halten konnte, aus dem Zug. Sein Gepäck: nicht mehr als ein Koffer und eine Tasche – einen zweiten Koffer hatte er bei der Bahn aufgegeben; das war kein großer Umzug. Entsprechend war dann auch sein erstes Quartier keine eigene Wohnung, sondern ein spartanisch einfaches Zimmer im Jesuitenkolleg – für den Übergang, bis er etwas Passendes gefunden hätte. Es dauerte dann eine ganze Weile, bis es so weit war, und, da er weder verheiratet war noch sonst eine engere persönliche Bindung erkennen ließ, tauchte mit der Zeit in seiner Umgebung da und dort ganz leise die Frage auf, ob er nicht vielleicht schlussendlich in der Gesellschaft Jesu Wurzeln schlagen würde. Zum Leben im Ordenshaus kam noch sein Engagement als Organist in der Jesuitenkirche, das den Jesuiten ebenso willkommen war wie ihm selbst, da er damit ein großes Instrument geradezu im Hause hatte, an dem er seine künstlerischen Fähigkeiten weiter entfalten konnte. Freilich gab es auch Signale, dass er seine Berufung nicht in einem Ordensleben sah – so pflegte er z.B. schon fast professionell den Volkstanz: Wenn jemand von Ihnen einmal sehen möchte, wie ein exakt getanzter Schuhplattler aussieht, laden Sie Rudolf Pacik

ein! – Dennoch dauerte es fast drei Jahre, bis eine eigene Wohnung sein Gefallen gefunden hatte.

Sanft und zäh – Rudolf Pacik ist nicht der Mann, der laut auf sich aufmerksam macht, sich vordrängt oder mit Ellbogen hocharbeitet, er überzeugt durch seine Leistung, er trifft nicht vorschnell Entscheidungen oder verkündet Ergebnisse, wo noch Klärungsbedarf besteht, sondern er geht einer Sache nach, bis einfach alles stimmt. Das trifft für seine Arbeit als Redakteur der renommierten „Zeitschrift für katholische Theologie“ ebenso zu wie für seinen anderen Schwerpunkt in der Innsbrucker Zeit: seine Arbeit über Josef Andreas Jungmann. Was kann uns das so genannte Konzilstagebuch dieses großen Liturgiewissenschaftlers, der mit seiner Arbeit wesentliche Grundlagen geschaffen hat für die Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils, was kann uns dieses Tagebuch verraten über das, was in jenen Tagen vor und hinter den Kulissen in Rom vorging? Diese Frage war schon Mitte der 1970er-Jahre höchst spannend, und die Antwort darauf ist heute als authentische Auskunft über den wahren „Geist des Konzils“ vielleicht noch spannender. Um sie zu klären, hat Rudolf Pacik am Beginn seiner Innsbrucker Zeit die „Gabelsberger Kurzschrift“ und deren persönliche Version Jungmanns lesen gelernt. Und er hat das Vertrauen der Jesuiten gewonnen, die ihm den Zugang zu den persönlichen Dokumenten Jungmanns gewährt haben. Aus seiner Beschäftigung mit Jungmann ging seine Habilitation hervor: „Last des Tages“ oder „geistliche Nahrung“? Das Stundengebet im Werk Josef Andreas Jungmanns und in den offiziellen Reformen von Pius XII. bis zum II. Vaticanum (Regensburg 1997).

Es war ja eigentlich mehr oder weniger ein Zufall, dass Rudolf Pacik zum Thema Jungmann kam, weil er bei P. Hans Bernhard Meyer SJ Assistent wurde, der aus naheliegenden Gründen als Nachfolger Jungmanns Interesse an dessen Werk hatte, das in der Liturgiereform des Konzils zu kirchengeschichtlicher Bedeutung gelangt war. Wenn ich heute die Habilitationsschrift Paciks in die Hand nehme, dann erkenne ich darin eine ähnliche Gründlichkeit, mit der eine fast unüberschaubare Fülle an Material aufgearbeitet und auf gut verständliche Weise dargestellt wurde, wie ich sie immer schon in Jungmanns Werk *Missarum sollemnia* bewundert habe. Da hat ein Thema seinen Autor gefunden, da stimmen Inhalt und Form perfekt überein.

Thematisch ist das wissenschaftliche Werk Paciks natürlich nicht auf die Kirchenmusik und Josef Andreas Jungmann beschränkt. Wer seine Literaturliste durchsieht, findet darin zu diesen Themen deutliche Akzente, aber daneben auch andere. Zu einem großen Teil drehen sich seine Publikationen um Fragen, die mit der Liturgischen Bewegung des 20. Jahrhunderts und der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils und ihrer Umsetzung zu tun haben wie etwa die *actuosa participatio* oder einzelne gottesdienstliche Elemente wie die Brotbrechung und die Kommunion unter beiden Gestalten oder Fragen des Kirchenraumes und seiner Ausstattung. Eines jedoch ist allen seinen Schriften gemeinsam: die Perfektion, mit der jede inhaltliche Aussage wissenschaftlich abgesichert ist, und die Akribie, mit der auch die letzte Anmerkung ausgeführt ist. Das macht auch verständlich, dass die Literaturliste nicht ganz so lang sein kann wie das Register des Dokumentenbandes zur Kirchenmusik.

Sachverstand, Wissbegier, Genauigkeit – und Humor

Wie die Arbeitsweise von Rudolf Pacik in der Praxis ganz konkret aussieht, kann ich an einem kleinen Beispiel erläutern: Vor ein paar Monaten erschien das *Gottesdienst extra* „Gottes Wort in Gottes Dienst“ mit Artikeln aus früheren Jahrgängen aus *Gottesdienst*, die für die neue

Veröffentlichung von der Redaktion z. T. erheblich überarbeitet wurden. Bei der Frage an die Autoren, ob sie mit der Überarbeitung einverstanden seien, erhielten wir von den meisten eine einfache Zustimmung, zwei oder drei hatten noch geringfügige Korrekturwünsche. Von Rudolf Pacik erhielt ich insgesamt sieben Mails, und wir haben mindestens zwei oder dreimal darüber telefoniert. So etwas ist zwar für den Redakteur und Herausgeber aufwändiger, aber das Ergebnis ist dann eben auch von einer selten anzutreffenden Präzision in den Aussagen, sodass sich der Aufwand lohnt.

Das Zögern von Rudolf Pacik, wenn es darum geht, sich schriftlich endgültig festzulegen, hat – wenn ich das recht sehe – wohl vor allem damit zu tun, dass er nicht einfach nachbetet, was andere behaupten. Wenn dann angesehene Autoritäten zu anderen Ergebnissen kommen und deren Meinung als Standard gilt, liegt es nahe, sich zu fragen: Habe wirklich ich Recht mit meiner abweichenden Theorie, habe ich nichts übersehen? Dazu ein typisches Beispiel: der Antwortpsalm. Während im deutschen Sprachgebiet – anders als im französischen – von maßgeblichen Leuten geradezu eine Ideologie vertreten wurde: Der Psalm im Wortgottesdienst der Messfeier sei nichts Anderes als eine Antwort auf die erste Lesung, an seiner Stelle könne genauso gut ein anderer mehr oder weniger passender Gesang – einfach ein „Zwischengesang“ – stehen, hat Pacik früh den Charakter des Psalms als Lesung erkannt – mit den entsprechenden Konsequenzen für die musikalische Gestaltung als Solovortrag im Unterschied zur Gemeindepsalmodie. Dafür hat er bis in die alten Karsamstagslesungen hinein geforscht. Spricht man ihn bei einer solchen Gelegenheit darauf an, dass er hier etwas Wichtiges sagt, das sonst niemand vertritt, wird er ganz verlegen: „Nein, das habe ich von dem und dem.“ Geht man dann dieser Spur nach, ist es oft wirklich nicht viel mehr als eine Spur: ein Wort, eine Randbemerkung ohne besonderen Nachweis, aber für Pacik Grund genug, akribisch nach allen erreichbaren Quellen zu suchen und diese auf ihre exakte Aussage hin zu prüfen.

Wissenschaftliche Arbeit solcher Art verlangt zweifellos eine große Zähigkeit, sie bedarf aber daneben noch einer anderen persönlichen Voraussetzung, und das ist eine fast grenzenlose Wissbegier. Nicht darauf warten, bis andere einem Informationen präsentieren, sondern einfach die Augen und Ohren offen halten für alles, was zu sehen oder zu hören ist, ganz gleich, wo etwas liegt oder von welcher Seite es kommt, gehört wohl zu Rudolf Paciks typischen Eigenschaften. Tatsächlich kommt man so zu neuen Erkenntnissen und Einsichten, und das bringt mitunter einen selbst oder auch andere im Leben weiter. So verdanke ich persönlich – das verrate ich jetzt hier und heute zum allerersten Mal – die Tatsache, dass mich der berufliche Weg nach Trier geführt hat, Rudolf Paciks besonderem Informationsbedürfnis, das ihn einen nicht an ihn adressierten Brief lesen ließ, der ihm zufällig offen unter die Augen kam. – Wofür ich bis heute dankbar bin.

Sanftheit hat auch mit Selbstlosigkeit zu tun. Dass es Rudolf Pacik immer vor allem um die Sache geht und nicht um eigenen Glanz und Ruhm, zeigt eine kleine Begebenheit aus jüngster Zeit. In einem Artikel in *Gottesdienst* hatte er ein Plagiat eines eigenen Artikels entdeckt. Die Klärung ergab, dass der Autor sich nicht mehr bewusst gewesen war, woher er seine Unterlagen ursprünglich zusammenkopiert hatte. Paciks Kommentar: „Johannes Brahms entdeckte in einer Liedsammlung eine eigene Komposition. Als Herkunftsangabe stand dabei: Volkslied. Brahms soll sich darüber gefreut haben ...“

Es hat wohl mit dem großen Interesse an der jeweiligen Sache und mit seiner Bescheidenheit in Bezug auf persönlichen Ruhm zu tun, wenn Rudolf Pacik in einer Reihe von Gremien

ein hoch geschätztes Mitglied war und ist. In diesem Kreis hier ist natürlich an erster Stelle die Liturgische Kommission für Österreich zu nennen, der er seit 1980 angehört – wahrscheinlich ist er damit das dienstälteste Mitglied. Damit verbunden war er seit 1995 bis zu deren Ende Mitglied der „Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet“ (IAG) und zuvor schon in der Arbeitsgruppe „Musik“ der „Studienkommission für die Messliturgie und das Messbuch“ der IAG sowie in einer Arbeitsgruppe, die von 1997 bis 2000 mit der Fortschreibung der Allgemeinen Einführung in das Messbuch betraut war. Deren Arbeit fand dann ein Ende, weil höherer Wille zu verstehen gab, dass die Zukunft nicht einer Fortschreibung, sondern der exakten Übersetzung römischer Dokumente gehöre. Auch dafür griff man bei der Übersetzung der Instruktion „*Liturgiam authenticam*“ und in der Folgearbeit auf Paciks Kompetenz zurück.

Gerade diese Tatsache, dass er für beides gefragt war: für die kreative Weiterentwicklung wie für die sehr genaue Übersetzung liturgischer Dokumente, zeigt, was ich im Zusammenhang mit der Wissenschaft bereits darzustellen versucht habe: Rudolf Pacik lässt sich nicht vereinnahmen, sondern leistet seinen Beitrag zur Sache und wird dafür geschätzt. Und weil das so ist, kann er es sich auch leisten, gelegentlich seine persönliche Meinung zu einer Sache auf hintergründig humorvolle Weise durchaus spitz zum Ausdruck zu bringen. Dazu als kleines Beispiel sein Kommentar zur neuen Übersetzung von „*pro multis*“: „Meinen Übersetzungsvorschlag hat man nicht akzeptiert: ‚für fast alle.‘“

Sein Sachverstand und die Bereitschaft, gleichsam Hintergrunddienst zu tun, also nicht ständig mit eigenem Namen in der ersten Reihe zu stehen, sowie sein Interesse an dem, was die Menschen bewegt, sind es auch, was ihn zur Mitarbeit in weiteren Kommissionen und in Redaktionen geradezu prädestiniert: in den diözesanen liturgischen Kommissionen zuerst in Innsbruck, dann in Salzburg, in der Subkommission der deutschen Liturgiekommission „*Gemeinsames Gebet- und Gesangbuch*“, in der Österreichischen Theologischen Kommission, in den Redaktionen der Zeitschriften „*Heiliger Dienst*“ und „*Bibel und Liturgie*“, in dem Internationalen Studienkreis für Gesang und Musik in der Liturgie „*Universa laus*“ sowie als Mitglied der zu diesem Abend miteinladenden Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg und als Mitherausgeber der Pius-Parsch-Studien.

Ja, und das werden vielleicht nicht alle wissen: Von 1976 bis 1987 war Rudolf Pacik auch Mitglied und zeitweise sogar Leiter der Arbeitsgruppe „*Sekten*“ im Bischöflichen Seelsorgeamt Innsbruck. Ich erwähne das deswegen, weil – und das wissen jetzt wohl schon sehr viele mehr – Pacik ein überdurchschnittliches Interesse an und Wissen über Gruppen am rechten Rand der katholischen Kirche hat und geradezu ein Spezialist ist, wenn es um Fragen im Zusammenhang mit dem außerordentlichen Ritus geht. Ich sehe darin etwas von dem, was das Adjektiv „*sanft*“ im Titel dieses Vortrags bedeuten soll: das ernsthafte Bemühen, die eigentlichen und tiefen Anliegen Andersdenkender zu verstehen, ohne sie deswegen für sich persönlich anzunehmen, anstatt einfach in allgemeine Vorurteile einzustimmen. Oder anders gesagt: die Toleranz gegenüber und die Achtung vor der Überzeugung anderer Menschen. Was gelegentliche humorvolle spitze Bemerkungen keineswegs ausschließt.

Nicht zuletzt sein umfassendes Interesse an der Praxis wie an der Theorie und der Einblick, den er durch seine vielfältigen Tätigkeiten in den real existierenden Kirchenbetrieb hat, waren sicher auch für ihn als Lehrer und für seine Studenten ein Gewinn. Ich habe selbst zwar nie eine seiner Vorlesungen gehört, aber wenn ich daran denke, wie viel Interessantes ich aus seinen Schriften und am Telefon oder über E-Mail von ihm schon erfahren habe, nehme ich

an, dass seine Vorlesungen für mich eine gute Fortführung und Erweiterung dessen gewesen wären, was ich seinerzeit bei Josef Andreas Jungmann und Hans Bernhard Meyer gehört habe. Seine Wertschätzung an der Universität und seine Bereitschaft, Aufgaben im Dienste aller zu übernehmen, kommt nicht zuletzt darin zum Ausdruck, dass er schon nach den ersten drei Jahren als Professor an der Theologischen Fakultät hier in Salzburg das Amt des Dekans und anschließend des Stellvertretenden Dekans ausübte.

„Verheiratet mit der Orgel“

Nach dem Blick auf die wissenschaftliche Arbeit und das (kirchen)politische Wirken von Rudolf Pacik gestatten Sie mir noch einmal einen eigenen Blick auf den Menschen, der natürlich der gleiche ist wie der Wissenschaftler, von dem bisher die Rede war. Einiges dazu ist ja schon angeklungen. Ich habe dazu im Vorfeld mehrere Personen befragt, die ihn aus der Nähe kennen. Die Person, die wohl am längsten mit ihm zusammengearbeitet hat, ist Frau Eva Neururer, die zu seiner Zeit in Innsbruck Sekretärin am Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft war. Sie zeichnete in ihrer Schilderung ein ähnliches Bild wie das, das ich zu vermitteln versucht habe, zugespitzt um einige reizvolle Details. Rudolf Pacik sei immer „kollegial, hilfsbereit in jedem Belang“ gewesen, in Fragen der Rechtschreibung so verlässlich wie der Duden, aber wesentlich einfacher zu handhaben als dieser, berichtete sie. Und überdies „humorvoll und geistreich“. Als die Computerei aufkam, sei er anfangs nicht so begeistert gewesen, weil nicht alles so einfach war, aber dann habe er sich am besten von allen damit ausgekannt und alle Probleme, mit denen die anderen nicht zurechtkamen, gelöst – Sie erinnern sich an das Wort „zäh“. Am Ende hätte er, so Frau Neururer, am liebsten ein eigenes Büro aufgemacht, um wissenschaftliche Arbeiten in perfekte Form zu bringen. Als Redakteur der Zeitschrift für katholische Theologie war er ja ständig konfrontiert mit unvollständigen, ungenauen und fehlerhaften Anmerkungen. Bei seinen eigenen Artikeln habe sein Perfektionismus manchmal andere etwas Nerven gekostet, weil er über einem Beitrag, der eigentlich fertig war, noch einmal wochenlang gebrütet habe. Ja, und er sei mit der Orgel der Jesuitenkirche verheiratet gewesen – eine plausible Erklärung für sein Singledasein bis heute, denn, so Frau Neururer: „gegenüber einer Frau wäre die Orgel wohl eifersüchtig gewesen“ – man beachte das Subjekt in diesem Satz!

Zum Teil fast wörtlich stimmen damit die Aussagen von Dozent Dr. Paul Weiß überein, der unter den Anwesenden Rudolf Pacik wahrscheinlich am allerlängsten kennt. Paul Weiß ist wenigstens den Älteren unter uns bekannt als der Initiator der „Machstraße“ in Wien, der Pfarrei St. Nikolaus von der Flüe, in der Anfang der 1970er-Jahre der Versuch unternommen wurde, auf der Grundlage von Basis-Gemeinden ein neues Konzept von Gemeinde zu verwirklichen. Hier hat Rudolf Pacik schon als Student und auch später in seiner Innsbrucker Zeit, als seine Mutter im Bereich dieser Pfarrei wohnte, an Gottesdiensten teilgenommen und mit großem Interesse verfolgt, was sich da liturgisch tat. Und als Paul Weiß sich später in Innsbruck weiter in die wissenschaftliche Welt vertiefte, war Rudolf Pacik ihm ein wichtiger Begleiter. Auch er schreibt über Pacik, „mit welcher akribischen Genauigkeit (er) ... den Anliegen einer korrekten Zitation und Stellenangabe bzw. der Rechtschreibung nachging“. Und auch davon, „wie genau er – der examinierte Konzertorganist – sich auf das oftmalige sonntägliche Orgelspiel durch Üben vorbereitet“. Ebenso schreibt Weiß von seiner großen Hilfsbereitschaft und der Bescheidenheit, die sich gelegentlich auch in Gestalt einer Verunsicherung äußerte, ob die

eigene wissenschaftliche Arbeit – etwa die Habilitationsschrift – „den Ansprüchen genüge“. Ja, Rudolf, sie hat genügt und viel mehr als das – das hat dir damals Paul Weiß gesagt und das mit vollem Recht.

(Glück-)Wünsche zum Schluss

Mit diesem Zuspruch komme ich zu dem, was an das Ende dieser Laudatio gehört: Rudolf! Deine eifersüchtige Geliebte wartet auf dich. Du hast jetzt mehr Zeit für sie. Erhöre ihren Ruf! Und du hast deine wissenschaftliche Tätigkeit in Innsbruck mit der Beschäftigung mit dem Tagebuch von Josef Andreas Jungmann begonnen. Du kennst alles, was es dazu zu sagen gibt, wie kein anderer. Wir alle möchten wenigstens ein wenig von diesem Wissen naschen. Du hast jetzt mehr Zeit, das auf Papier zu drucken, was sich diesbezüglich bei dir im Lauf von weit mehr als drei Jahrzehnten angesammelt hat. Und damit abzurunden, was dein Leben auf weite Strecken geprägt hat. Wir alle freuen uns darauf. Mach es – sanft und zäh! Dazu alles Gute!

Die Redaktion von „HEILIGER DIENST“ dankt dem Jubilar, Univ.-Prof. Dr. Rudolf Pacik, für sein vielseitiges und engagiertes Wirken in der Redaktion der Zeitschrift „HEILIGER DIENST“ und hofft zuversichtlich auf seine weitere Mitarbeit.
Mit den besten Wünschen zum 65. Geburtstag: Ad multos annos!

Reinhard Meßner, Innsbruck

Der Wortgottesdienst der Messe als rituell inszenierte Christusanamnese

Die Verkündigung der Schrifttexte ist – jedenfalls innerhalb der Messfeier – Medium der Heilsvergegenwärtigung in Jesus Christus. Reinhard Meßner, Ordinarius für Liturgiewissenschaft in Innsbruck, hat dies bereits bei einem Universa-Laus-Kongress 2004 in einem Vortrag herausgearbeitet, der 2005 auf Französisch in der Quartalsschrift *La Maison Dieu* abgedruckt wurde. Für die vorliegende Publikation auf Deutsch hat der Autor den Beitrag dankenswerterweise überarbeitet, mit zahlreichen weiterführenden Anmerkungen versehen und um die grundsätzliche Fragestellung erweitert, ob diese Dimension der Schriftverkündigung auch den Wort-Gottes-Feiern eignet bzw. eignen sollte. Die Redaktion dankt *La Maison Dieu* für die Möglichkeit zur Publikation. (Redaktion)

1 Verschiedene Typen des Wortgottesdienstes

Es ist in der Theologie und in der gottesdienstlichen Praxis noch wenig reflektiert, dass der Begriff „Wortgottesdienst“ äquivok ist, dass also gottesdienstliche Schriftlesung und Predigt ganz unterschiedliche Funktionen wahrnehmen können. Mit Paul F. Bradshaw¹ kann man drei Idealtypen von „Wortgottesdienst“ unterscheiden, die in der gottesdienstlichen Realität natürlich zumeist in vielfältigen Überschneidungen existieren:

- ◇ Im *katechetischen*² Wortgottesdienst geht es um das Kennenlernen der Schrift und ihres Inhalts. Der klassische Fall eines katechetischen Wortgottesdienstes sind die im altkirchlichen Katechumenat für die Täuflinge gehaltenen Katechesen mit der Auslegung erheblicher Teile des Alten Testaments; auch die Schriftlesung im jüdischen Synagogengottesdienst gehört von ihrem Ursprung im Torastudium wohl zunächst einmal hierher³. Typisches Kennzeichen dieser Art von Wortgottesdienst ist die kontinuierliche Lesung und Auslegung ganzer biblischer Bücher.
- ◇ Im *parakletischen* Wortgottesdienst ist die gottesdienstliche Verlesung und Auslegung der Schrift Quelle der Weisung für die christliche Lebensführung. Zu diesem Typus gehören etwa im Rahmen eines nachmittäglichen Gottesdienstes gehaltene Fastenpredigten.
- ◇ Im *anamnetischen* Wortgottesdienst haben die Schriftlesung und die Predigt repräsentative Funktion: Ihre gottesdienstliche Verlautung ist Medium der Vergegenwärtigung der in ihr erzählten Geschichte. Am deutlichsten ist die anamnetische Funktion der Schriftlesung im Festgottesdienst wahrnehmbar. Auch im heutigen Synagogengottesdienst stellt

¹ Bradshaw (1992) 35–52.

² Von Bradshaw wird dieser Typ „didactic“ genannt; im Deutschen wäre der Begriff „didaktisch“ aber zumindest sehr missverständlich.

³ Vgl. Langer (1998) 43–67.

die Rezitation der Tora durch ihre rituelle Inszenierung die Synagogengemeinde vor den sich am Sinai offenbarenden Gott⁴.

Der Wortgottesdienst der Messe ist, jedenfalls primär, anamnetischer Wortgottesdienst, dient dem Gedächtnis des geschichtlichen Ursprungs, aus dem die feiernde Gemeinde lebt, durch den sie in ihrem Dasein konstituiert wird. Entscheidendes Kennzeichen anamnetischen Wortgottesdienstes im konkreten Vollzug ist es, dass die Schrift nicht einfach vorgelesen und zur Kenntnis gebracht, sondern rituell inszeniert wird. In eben dieser Inszenierung realisiert sich das Gedächtnis der Kirche, das ritualisierte Schriftwort ist die konkrete Gestalt der Präsenz derjenigen Geschichte, deren gedacht wird – oder besser: der Person, die der Inhalt des Gedächtnisses der Kirche ist. Daher ist zuerst von der Bedeutung des Gedächtnisses im Allgemeinen und im Lebensvollzug der Kirche im Besonderen zu sprechen, darauf von der rituellen Gestalt des Wortgottesdienstes der Messe.

2 Gedächtnis / Anamnese⁵

2.1 Kulturanthropologisch

Indem das Gedächtnis den immer nur flüchtigen und ins Nichts einer endgültigen Vergangenheit entweichenden Moment der Gegenwart durch Erinnerung überschreitet und konserviert, schafft es Identität, indem es Geschichte herstellt. Durch das individuelle Gedächtnis des einzelnen Menschen werden die einzelnen, je vom Vergessen bedrohten Augenblicke des Lebens zur Biographie (Lebensgeschichte) einer Person verknüpft, was dieser erst eine Identität als Person verschafft. Dieses individuelle Gedächtnis kann freilich nur funktionieren, wenn es in den gemeinsamen Erinnerungsraum einer Gruppe bzw. Gesellschaft eingebettet ist, so wie der einzelne Mensch in diese Gesellschaft eingefügt ist und nur als Teil derselben existieren kann. Das individuelle Gedächtnis ist, wie vor allem Maurice Halbwachs aufgewiesen hat⁶, sozial bedingt, d. h. es bildet sich im Rahmen der Sozialisation der einzelnen Menschen im gemeinsamen Sozialraum und in Bezug auf gesellschaftlich geteilte Erinnerungen. Dieses kollektive Gedächtnis („*mémoire collective*“) schafft die Identität einer sozialen Gruppe in der und auf Grund der gemeinsam erinnerten Geschichte.

Das kollektive Gedächtnis funktioniert in zwei Zeitregistern:

- ◇ Als „kommunikatives Gedächtnis“ umfasst es den gemeinsamen Erinnerungsbestand der jeweils letzten drei bis vier Generationen (ca. 80 bis 100 Jahre), also im Wesentlichen der lebenden Zeitzeugen. In nicht-schriftlichen Gesellschaften entsteht dahinter eine Erinnerungslücke („floating gap“), welche in Schriftkulturen durch die Geschichtsschreibung aufgefüllt wird. Das kommunikative Gedächtnis erinnert die Ereignisse in der Alltagszeit und macht sie kommunikabel; es schafft damit unter den Mitgliedern einer Gedächtnisgemeinschaft Gleichzeitigkeit.
- ◇ Demgegenüber erinnert das „kulturelle Gedächtnis“⁷ den unvordenklichen Ursprung bzw. die urzeitliche Gründungsgeschichte einer Gesellschaft. Es gedenkt dessen, was die

⁴ Vgl. ebd. und die Fortsetzung dieser Studie: Langer (2005) 121–159.

⁵ Dieser Abschnitt ist (leicht bearbeitet) übernommen aus Meßner (2000) 210–222.

⁶ Vgl. Halbwachs (1966).

⁷ Das vor allem von Jan Assmann eingeführte Konzept des kulturellen Gedächtnisses ist inzwischen vielfach in den Kulturwissenschaften, auch in der Theologie rezipiert worden. Vgl. Assmann (1997); Assmann (1988) 9–19.

Gesellschaft begründet (fundiert) und in ihrem Alltagsleben und -verhalten normiert, was deshalb kanonisch gilt. Dieses begründende und normierende Geschehen steht nicht innerhalb der Chronologie der Alltagszeit, sondern ist das, was „im Anfang“ („in illo tempore“) geschieht. Damit dient das kulturelle Gedächtnis der Sinnstiftung und Identitätsgewinnung der Gruppe (in archaischen Gesellschaften auch dem Bestand der Welt), indem es das urzeitliche Geschehen in die Gegenwart hereinholt bzw. die jeweilige Gegenwart an den stiftenden Ursprung zurückführt. Inhalt des kulturellen Gedächtnisses sind nicht Ereignisse der Alltagszeit, sondern einer davon qualitativ verschiedenen „stiftenden Urzeit“, einer Gegenzeit und Gegenwelt, welche der Alltagszeit erst Sinn gibt. Das kulturelle Gedächtnis schafft somit eine ständige Ungleichzeitigkeit, in der der Mensch bzw. die Gesellschaft lebt. Um sinnvoll existieren zu können, bedarf es des ständigen Regresses in die Urzeit, die im kulturellen Gedächtnis aufbewahrt ist. Dieses wehrt damit einer totalitären Eindimensionalität der menschlichen Existenz, einem aussichtslosen Verhaftetsein des Menschen allein an das Heute.

Im Unterschied zum individuellen Gedächtnis ist das kulturelle Gedächtnis nicht eine Sache reiner Innerlichkeit, kein nur psychologisch beschreibbares Phänomen. Es funktioniert vielmehr – das ist für unser Thema von grundlegender Bedeutung – durch Objektivationen in symbolisch-rituellen Kommunikationsformen: durch die Verlautung heiliger Texte, welche die Ursprungsgeschichte erzählen (und deshalb den Charakter eines Mythos haben), durch die Versammlung an außeralltäglichen, heiligen Orten zu besonderen, heiligen Zeiten, durch das Hantieren mit heiligen Gegenständen usw. All dies dient der rituellen Inszenierung des Ursprungsgeschehens. Die primäre Organisationsform des kulturellen Gedächtnisses ist das Fest, welches durch die Inszenierung des nicht chronometrisch fassbaren Anfangs innerhalb der chronometrisch fassbaren Alltagszeit die andere, die „Gegen“-Zeit zur Geltung bringt und damit die Festteilnehmer zu Zeitgenossen der Götter und – da das Fest die alltäglichen Begrenzungen inklusive der Todesgrenze aufhebt – der Toten macht.⁸ Die Alltagszeit wird im Fest, im Ritual, auch im christlichen Gottesdienst durch die Vergegenwärtigung des uranfänglichen „illud tempus“ für eine Weile sistiert. Erst durch das Fest und die in ihm erinnerte Zeit wird die Alltagszeit zum sinnvoll erfahr- und begehbaren Zeitraum.

2.2 Biblisch-theologisch

Auch Israel und die Kirche leben aus einer stiftenden Urzeit, die das Geschehen in der Alltagszeit fundierend und normierend bestimmt, die deshalb auch in einem Kanon heiliger Schriften gespeichert ist. Die Besonderheit des jüdischen und christlichen kulturellen Gedächtnisses gegenüber archaischen bzw. mythischen Konzeptionen besteht freilich in der bemerkenswerten Tatsache, dass das die Gesellschaft begründende und der Geschichte Sinn verleihende Ursprungsgeschehen nicht schlechthin in einer völlig außerhalb der (Alltags-) Geschichte stehenden Vorzeit angesiedelt ist, sondern selbst ein historisches, freilich mythisch als Stiftungsgeschehen gedeutetes Ereignis ist, zumindest auf tatsächlichen historischen Erfahrungen beruht.⁹ Das Fest, in dem das kulturelle Gedächtnis bzw. sein Inhalt rituell

⁸ Vgl. dazu Assmann (1991) 13–30.

⁹ Dies gilt auch für die biblische Sinn- und Gedächtnisfigur des Exodus. Auch wenn, wie wahrscheinlich, hinter der biblischen Exoduserzählung kein partikuläres historisches Ereignis im neuzeitlichen Sinn – das Entkommen einer kleinen Menschengruppe aus Ägypten o. ä. – steht, hat sie doch zwei-

inszeniert wird, ist hier Anamnese eines besonderen Ausschnittes der Geschichte. Diese Geschichte wird erinnert als Medium der Begegnung mit Gott, dem Herrn der Geschichte, der selbst als Subjekt handelnd in das Geschehen eingegriffen hat. Jüdisch-christliche Anamnese ist Gedächtnis des geschichtlich handelnden – befreienden und erlösenden – Gottes.

2.2.1 Anamnese des Exodus

Israel lebt als Erinnerungsgemeinschaft aus dem Gedächtnis des Exodus als der Urheilstat Gottes, welche die Welt heil macht und mit Sinn erfüllt. Unter „Exodus“ ist dabei nicht bloß die Befreiung Israels aus Ägypten, sondern der ganze im Pentateuch erzählte Ereigniszusammenhang zu verstehen:

- ◇ die göttliche Tat der Befreiung Israels aus der inhumanen Gesellschaft Ägyptens;
- ◇ die göttliche Gabe der Tora am Sinai als gottentsprechende Lebens- und Sozialordnung für eine wahrhaft menschliche, weil an Gottes Weisung orientierte Gesellschaft;
- ◇ die göttliche Gabe des Landes als des paradiesischen Lebensraumes (das Land, das von Milch und Honig fließt), in dessen Zentrum sich der Ort der Gegenwart Gottes, also das Heiligtum auf dem Zion befindet.

Diese göttliche Urheilstat des Exodus begründet die Identität des Gottesvolkes („jeder ist aus Ägypten ausgezogen“¹⁰), ja sie wird zum Prädikat Gottes selbst, dessen Wesen darin besteht, der Gott zu sein, der gemäß der fundamentalen Selbstprädikation Gottes in der Präambel zum Dekalog (Dtn 5,16; Ex 20,2) sich als derjenige identifiziert, „der Israel aus Ägypten, dem Sklavenhaus, herausgeführt hat“.

Das Gedächtnis des Exodus schafft Heilerfahrung und Sinngebung in heillosen Gegenwart. Grundlegend ist dabei die von Gott vollzogene Anamnese: Gott ist es, der seiner Heilstat in unvorstellbarer Zeit, in der stiftenden Urzeit Israels gedenkt und als solcher um Heilshilfe angerufen werden kann:

Ps 74,2: Gedenke deiner Gemeinde, die du erworben hast in Urzeit (*qādām*¹¹), die du erlöst hast zum Stamm deines Eigentums, (gedenke) des Berges Zion, auf dem du Wohnung genommen hast.

Das „erworben in Urzeit“ spielt auf den Exodus an, das Wohnen auf dem Berg Zion auf dessen Ziel im verheißenen Land. Hier ist es Gott, der sozusagen der Träger des kulturellen Gedächtnisses Israels ist, indem er Israels „gedenkt“.

Der Anamnese Gottes entspricht die Anamnese Israels, das der grundlegenden Heilstat Gottes gedenkt:

fellos konkrete, auch in unserem Sinn historische Erfahrungen verarbeitet (politische Abhängigkeit von Fremdmächten – Ägypten, Assur, Babylon – und Phasen der Befreiung davon). Vgl. dazu knapp Utzschneider (2007) 215–220; ausführlicher Utzschneider (1996). Eine Übersicht über das Vorkommen des Exodusmotivs im Alten Testament gibt Herrmann (1982) 732–737. Für das Geschichtsgedächtnis, auch das biblische und damit das jüdische und christliche, allein entscheidend ist erzählte Geschichte, in „story“ transformierte „history“.

¹⁰ Vgl. Dtn 6,20f: „Wenn dich dein Sohn in Zukunft fragt: Was (bedeuten) die Zeugnisse und Vorschriften und Rechtsbestimmungen, die der HERR, unser Gott, euch geboten hat?, sollst du zu deinem Sohn sagen: Sklaven waren wir dem Pharao in Ägypten, und der HERR hat uns herausgeführt aus Ägypten mit starker Hand.“ Vgl. auch Ex 13,8.14f.

¹¹ Zur geschichtstheologischen Relevanz von *qādām* und verwandten Begriffen vgl. den fundamental wichtigen Beitrag von Koch (1991) 248–280.

Ps 77,6: Ich erwog die Tage von Urzeit (*miqqādām*), der Jahre von Weltzeiten will ich gedenken.¹²

„Am Tag meiner Drangsal“ (V. 3), angesichts drohender Resignation (V. 8: „Wird der Herr auf Weltzeit verwerfen und keine Gunst mehr erweisen?“) wendet das Gedächtnis der urzeitlichen Heilstaten Gottes die Situation des Beters:

Ps 77,12: Ich gedenke der Taten Jahs; ja, ich will gedenken deiner Wunder von Urzeit (*miqqādām*).

Dieses Gedenken erfolgt in der anamnetischen Proklamation der Befreiung beim Exodus (V. 15–21).¹³ Die Anamnese als Erinnerung der heilvollen Gegenzeit deutet und bewältigt die gegenwärtige Notsituation.

Der Exodus als Ursprungsgeschehen ist literarisch im Pentateuch gespeichert, der deshalb einen höheren kanonischen Stellenwert hat als die übrigen Bücher des Alten Testaments. Die in ihm erinnerte Zeit hat – als stiftende Urzeit – eine andere Bedeutung als alle andere im Alten Testament sonst besprochene Zeit. Bemerkenswert ist dabei die Tatsache, dass der Pentateuch nicht die ganze Geschichte enthält; er schließt mit dem Deuteronomium an der Schwelle – genauer: vor der Schwelle – zum verheißenen Land, also vor dem Einzug ab. Die Ursprungsgeschichte Israels ist im Pentateuch damit als unabgeschlossene Geschichte erzählt; sie bleibt offen auf je neue Zukunft hin. Alle weitere Geschichte Israels schließt unmittelbar an den Abschluss des Deuteronomiums an.¹⁴ Dieses Faktum weist auf einen weiteren, gerade für die christliche Anamnese höchst bedeutsamen Sachverhalt hin.

2.2.2 Eschatologisierung der Ursprungsgeschichte

In der Exilsprophetie und dann vor allem in der nachexilischen Redaktion der Prophetenbücher beginnt ein Prozess der Eschatologisierung der stiftenden Urzeit. Das vergangene Ursprungsgeschehen des Exodus wird zum Typus eines neuen, in der Zukunft angesiedelten Exodus.

Besonders wichtig sind hier einige Stellen, in denen der zukünftige Exodus mit dem Motiv des Gedenkens, genauer: des Nicht-mehr-Gedenkens an den ersten Exodus verknüpft ist.

Jes 43,18f: Gedenkt nicht des Früheren, und an das Ursprüngliche (*qadmoniyôt*) denkt nicht! Siehe, ich schaffe Neues! Jetzt sprosst es auf. Erkennt ihr es nicht? Ja, ich lege in der Wüste einen Weg an, in der Wildnis Ströme.

Die Deutung der Stelle ist nicht ganz unumstritten.¹⁵ Doch lässt der unmittelbare Kontext in V. 16f wohl kaum einen Zweifel daran, dass mit dem „Früheren“ und „Ursprünglichen“ der Exodus gemeint ist, nicht die heillose Zeit des Exils oder die ganze Geschichte Israels.¹⁶ Eine

¹² Mit der Septuaginta und der syrischen Version; andere Versabtrennung im masoretischen Text. Zur Problematik vgl. Weber (1995) 69–78. Der masoretische Text hat: „(6) Ich erwog die Tage von Urzeit, die Jahre von Weltzeiten. (7) Ich will gedenken meines Saitenspiels in der Nacht.“

¹³ Zur Bedeutung des Exodus (besonders Ex 15) in Ps 77 und zur Kohärenz des Psalms vgl. Kselman (1983) 51–58.

¹⁴ Auch für die Liturgiewissenschaft äußerst beachtenswerte Überlegungen dazu bei Lohfink (2005) 151–164.

¹⁵ Knappes Referat und Diskussion verschiedener Meinungen bei Elliger (1989) 350–353. Nach Elliger wäre die gesamte Geschichte Israels bis in die jüngste Vergangenheit gemeint.

¹⁶ Die Verteilung des „Früheren“ auf die Einnahme Babels (s. V. 14) und des „Ursprünglichen“ auf den Exodus (gemäß V. 16f) durch Berges (2008) 300 ist wohl eine Überinterpretation des Parallelismus.

andere Frage ist, ob das „Neue“, das „jetzt“ bereits zu sprossen beginnt, ein endgültiges, in diesem prägnanten Sinn „eschatologisches“ Handeln Gottes meint, das nicht mehr durch andere Taten überholt werden kann. Jedenfalls: Die Ablehnung der Anamnese des „Früheren“ und „Ursprünglichen“, damit des Exodus, impliziert, dass dieser seine unumstrittene Stellung als grundlegende, die Gegenwart fundierende und normierende Urzeit verloren hat, ein neuer, zweiter Exodus, die Rückkehr aus dem Exil, also ein zukünftiges Ereignis, die Funktion der stiftenden Urzeit übernehmen soll.¹⁷ Die Anamnese richtet sich auf die Zukunft. In diesem Sinn liest man gegen Ende des Jesajabuches:

Jes 65,17f: „Denn siehe, ich schaffe einen neuen Himmel und eine neue Erde. Und man wird nicht mehr gedenken des Früheren, und es wird nicht (mehr) in das Herz aufsteigen. Vielmehr freut euch und frohlockt allezeit über das, was ich schaffe!“

Hier ist das formative und normative Geschehen, die „stiftende Urzeit“, über die man sich freuen soll, ganz klar in die Zukunft verlegt, ja überhaupt als neuer Schöpfungsakt gesehen.

2.2.3 Neutestamentliche Christusanamnese

Eine radikale Eschatologisierung der stiftenden Urzeit in dem Sinn, dass das neue, zukünftige heilsbegründende Handeln Gottes einen Bruch mit der vergangenen Geschichte voraussetzt und den Charakter unüberbietbarer Endgültigkeit trägt, ist wohl erst in der Apokalyptik erfolgt.¹⁸ Hier sind auch Johannes der Täufer und Jesus anzusiedeln, die das Heil Israels nicht mehr durch die vergangenen Verheißungen Gottes (vgl. Mt 3,7–9 par Lk 3,7f), sondern nur durch sein demnächst zu erwartendes (Johannes) bzw. in der Gegenwart schon anhebendes Kommen (Jesus) gewährleisten sehen. Das Neue Testament bezeugt dieses endgültige Heil und neue Identität schaffende Geschehen der Vollendung der Geschichte im Anbruch der Herrschaft Gottes. Das Leben und Sterben und die Auferstehung Jesu Christi (als Auftakt zur allgemeinen Totenaufweckung) sind nun die „stiftende Urzeit“. Das Heil gründet im Glauben an Jesus Christus. Das endgültige Handeln Gottes, also seine eschatologische Offenbarung in Jesus begründet die Identität des endzeitlichen Gottesvolkes, der Kirche aus Juden und Heiden. Im Jesugeschehen ist die im Pentateuch erzählte, aber noch offen gebliebene Geschichte Gottes mit der Menschheit nunmehr an ihr Ziel gelangt. Auch das Neue Testament schließt unmittelbar an den Pentateuch an, dessen Geschichtserzählung an der Schwelle des heiligen Landes abbricht. Besonders deutlich ist das im Markusevangelium, nach dessen Prolog das „Evangelium“ im Alten Testament beginnt:

Mk 1,1–3: Anfang des Evangeliums Jesu Christi, [des Sohnes Gottes], wie in dem Propheten Jesaja geschrieben steht¹⁹: Siehe, ich sende meinen Boten vor deinem Angesicht her, der deinen Weg bereiten wird (vgl. Ex 23,20; Mal 3,1). Stimme eines Rufenden in der Wüste: Bereitet den Weg des Herrn, macht seine Pfade gerade (Jes 40,3).

Das Evangelium, dessen Anfang schon im Alten Testament zu lesen ist, kündigt den neuen, endgültigen Einzug in das Land an. Dessen Herold ist Johannes der Täufer, der an der Schwelle zum Heiligen Land, am Ostufer des Jordan, also gerade dort, wo Israel nach dem Exodus

¹⁷ So, allerdings ohne die Terminologie des Gedenkens, sondern in Gestalt der Schwurformel mit der Gottesprädikation „der die Söhne Israels aus Ägypten heraufgeführt hat“, auch in Jer 16,14f; 23,7f.

¹⁸ Vgl. Müller (1991) 35–173, bes. 105–109.

¹⁹ Zur sprachlichen Zusammengehörigkeit von V. 1–3 (gegen Deutungen, nach denen V. 1 die Überschrift ist und mit V. 2 ein neuer Satz beginnt) vgl. überzeugend Klauck (1997) 27–30.

aus Ägypten unter Josua eingezogen war, seine Predigt ausrichtet und die prophetische Symbolhandlung der Taufe vollzieht, indem er die Umkehrenden in den Grenzfluss hinein taucht und sie damit auf das Kommen Gottes und die Hineinführung in das Land vorbereitet.²⁰ Mit Jesus bricht dann das von Johannes für die allernächste Zeit erwartete Kommen Gottes endgültig in die Gegenwart herein, in seinen Exorzismen und Heilungen ist die Herrschaft Gottes schon hier und jetzt wahrnehmbar:

Lk 11,20: Wenn ich aber durch den Finger Gottes die Dämonen austreibe, dann ist die Herrschaft Gottes zu euch gekommen.

Die futurische Eschatologie wird durch eine präsentische ergänzt. Eine rein futurische Eschatologie gibt es im Neuen Testament wohl überhaupt nicht. Das Ende der Geschichte ist in die Geschichte selbst eingetreten. Im Sterben Jesu und in der Auferstehung des Gekreuzigten ist sie schon vollendet.

Die Kirche lebt seither als Erinnerungsgemeinschaft aus dem Gedenken an den gekreuzigten und auferstandenen Christus, freilich ohne die vorausgehende Geschichte Israels für bedeutungslos zu erklären, da die Jesusgeschichte ohne die Geschichte Israels, also ohne das Alte Testament („die Schrift“ im Neuen Testament) schlechthin unverständlich wäre. Ihr kulturelles Gedächtnis umfasst daher auch das auf Jesus hin neu gelesene kulturelle Gedächtnis Israels.

Freilich hat die christliche Eschatologie von Anfang an neben der präsentischen zugleich und weiterhin eine futurische Dimension. Die Vollendung der Geschichte in Kreuz und Auferstehung Jesu hat das endgültige Heil, die vollkommene Gesellschaft unter Gottes Herrschaft noch nicht öffentlich sichtbar gemacht. Die ersten Christen warteten auf die demnächst erfolgende eschatologische, öffentliche Manifestation des Reiches Gottes bei der Parusie des auferstandenen Gekreuzigten. Doch entgegen dieser ursprünglichen Erwartung ist die Geschichte weitergelaufen; ihre in Jesus schon erfolgte Vollendung bleibt unter den Bedingungen dieser Welt verborgen (Mysterium), wie die Offenbarung Gottes in Jesus auf der Ebene geschichtlicher Ereignisfolge unter dem scheinbaren Scheitern Jesu am Kreuz verborgen ist. In Christus ist das Ziel der Geschichte (und damit das Ende aller Leidens- und Todesgeschichte) innerhalb der weitergehenden Geschichte antizipiert.²¹ Seine auf der Ebene der Alltagszeit schon längst wieder vergangene Geschichte ist aber durch die Auferstehung der Vergänglichkeit und damit auch der Vergangenheit entrissen und in die Ewigkeit Gottes aufgehoben. Von da aus kommt sie – im historischen Zeitregister – aus der Zukunft und als letztgültige Zukunft, als die Vollendung der Geschichte aller Menschen, ja der Menschheit und der ganzen Welt, damit als die „stiftende“ und als solche Sinn und Identität begründende „Urzeit“ oder – nun besser – Endzeit, auf die Gegenwart zu.

Anamnese dieser neuen, in der Zukunft angesiedelten Ursprungsgeschichte ist damit zuerst nicht auf Vergangenheit, auch nicht auf eine unvordenkliche „Vorzeit“, sondern auf Zukunft gerichtet. Christliche Anamnese ist Erinnerung an die Zukunft, ist ein Modus symbolischer Antizipation der Vollendung der Welt im Reich Gottes. Sie kann das sein, da sie nicht einfach in der Erinnerung an eine historische Gestalt, sondern in der aktuellen Begegnung mit dem

²⁰ Diese hier angedeutete Sicht der Verkündigung und vor allem der Taufe des Johannes ist überzeugend ausgearbeitet bei Stegemann (1993) 292–313.

²¹ Dies ist bekanntlich eine Grundauffassung in der Theologie Wolfhart Pannenberg. Grundlegend, seinerzeit viel diskutiert, heute – m. E. ganz zu Unrecht – nur noch wenig beachtet ist Pannenberg (³1965) 91–114, bes. 103–106.

auferstandenen und als solchem gegenwärtigen Christus besteht. Freilich, da innergeschichtlich das Ende der Geschichte in Christus erst in der Weise der Antizipation gegeben ist, ist die Zukunftsanamnese nur vermittelt über die historische Person Jesus Christus – sein Leben und seinen Tod am Kreuz – möglich. Die christliche Anamnese gedenkt – antizipativ – der Zukunft, indem sie – rememorativ – des Übergangs Christi in das Reich Gottes gedenkt.²² Sie ist bestimmt vom *mysterium paschale*, dem österlichen Durchgang Christi vom Tod zum unvergänglichen Leben, dem Zugang aller Menschen (durch den Glauben) zum Übergang in das Reich Gottes, in den neuen Äon.

3 Anamnese im Wortgottesdienst der Messe

Die Anamnese im Wortgottesdienst der Messe geschieht durch Lesungen aus der Heiligen Schrift (dem kanonischen Speicher des kulturellen Gedächtnisses) und durch die Homilie, welche letztere die Lesungen, die als kanonische Texte in ihrem Wortlaut streng invariant sind, immer wieder neu in die Gegenwart hinein spricht. Diese Art des Wortgottesdienstes ist eine Weise des Vollzugs des kulturellen Gedächtnisses, ist daher anamnetischer Wortgottesdienst, in dem die Lesung (und die Predigt) – jedenfalls primär – nicht dem katechetischen Ziel eines Kennenlernens der Schrift dient, sondern der anamnetischen Vergegenwärtigung des in der Lesung erzählten oder in anderer Weise sprachlich kodierten Geschehens. Zwei Gestaltungsprinzipien bestimmen den anamnetischen Wortgottesdienst: die anlassbezogene Auswahl der Perikopen (nicht das Prinzip der *lectio [semi-]continua*²³) sowie vor allem die rituelle Inszenierung des Schriftwortes²⁴ über die bloße Textdarbietung hinaus.

Dies erklärt die Sonderstellung der evangelischen Lesung im Wortgottesdienst der Messe, ihre Unverzichtbarkeit und ihre durch die Person des Verkünders und die besondere rituelle Inszenierung gegenüber allen übrigen Schriftlesungen aus dem Alten und Neuen (!) Testament hervorgehobene Ästhetik. Im anamnetischen Wortgottesdienst der Messe geht es nicht um Belehrung, sondern um die je neue Vergegenwärtigung des Ursprungs der zur Eucharistie versammelten Kirche, also des Handelns Gottes an und in Jesus Christus, das in den vier Evangelien erzählt wird. Die evangelische Lesung ist *apostolisches Zeugnis* des eschatologischen Handelns Gottes in Christus *im Modus der Erzählung*. Als apostolisches Zeugnis ist das Evangelium, das in der Schrift aufbewahrt wird, aus der Erstoffenbarung an die Auferste-

²² Dies ist übrigens der Kern der rememorativen Liturgieauslegung des Theodor von Mopsuestia (und der antiochenischen Schrift- und Liturgieauslegung insgesamt): In Taufe und Eucharistie geschieht eine proleptische Teilhabe an der kommenden Katastase (d.h. an der Welt in ihrem erlösten Zustand); die Teilhabe ist vermittelt durch den vom göttlichen Logos „angenommenen Menschen“, also durch die Menschheit (nicht direkt durch die Gottheit) Christi, konkret durch *rememoratio*. Vgl. dazu Abramowski (1961) 262–293. Diese Art der Liturgieerklärung hat bekanntlich auch die lateinische Tradition lange Zeit geprägt.

²³ Dies gilt jedenfalls für den Festgottesdienst. Die Bahnlesung eines Evangeliums im Verlauf eines Jahres, wie in der geltenden römisch-katholischen Leseordnung vorgesehen, kann man als die über einen längeren Zeitraum gestreckte anamnetische Repräsentation des gesamten im Evangelium erzählten Geschehens verstehen, wobei in Hinblick auf die Perikopierung jedenfalls zu beachten wäre (was in der geltenden Leseordnung nicht immer der Fall ist), dass in jeder Einzelperikope etwas vom Ganzen des Evangeliums aufscheinen sollte.

²⁴ Vgl. dazu auch das Plädoyer von Martin Nicol für eine „Ritualität des Wortes“ im evangelischen Gottesdienst: Nicol (2010) 135–161.

hungszeugen (Apostel) erwachsen, der gegenüber jede weitere Bezeugungsgestalt in der Kirche (wie die aktuelle Predigt in der Eucharistiefeier) nur abgeleitet und vom Evangelium, wie es die Schrift bezeugt, normiert ist. Ein christlicher Wortgottesdienst ohne Schriftlesung – die als kanonischer Text durch keinerlei anderen Text ersetzt werden kann – ist daher undenkbar.

Was die Lesung aus den Evangelien von den übrigen neutestamentlichen Schriftlesungen unterscheidet, ist ihr narrativer Charakter. Die Vergegenwärtigung des Ursprungsgeschehens in Form von Erzählung ist Kennzeichen von menschlichem Ritual und Fest generell.²⁵ Es ist gegenüber eher reflektierenden Formen der Sprache, wie sie sich etwa in der neutestamentlichen Briefliteratur finden, der primäre und als solcher unersetzbare Modus sprachlicher Geschichtsdarbietung. Die Geschichte im Sinn von *history* wird repräsentiert in der Geschichte im Sinn von *story*. Die Erzählung von Leben, Sterben und Auferstehung Jesu Christi ist daher die zentrale Gestalt der verkündigenden Anamnese des christlichen Ursprungsgeschehens. Die evangelische Lesung holt die glaubenden Hörer in dieses herein. Die Kirche wird dadurch als Erzähl- und Hörgemeinschaft konstituiert; der durch die Lesung geschaffene Textraum²⁶ bildet den neuen, kanonischen Lebensraum der Hörenden, der Gemeinde. Wie für mythische Rede charakteristisch, fallen auch in der Lesung aus den Evangelien Erzählzeit und erzählte Zeit zusammen, wobei die erzählte Zeit die Erzählzeit qualifiziert (und nicht umgekehrt). Die Kirche als Erzählgemeinschaft wird im Glauben, der aus dem Hören kommt (vgl. Röm 10,17), zugleich Bekenntnis- und Gebetsgemeinschaft, indem sie die erzählte Ursprungsgeschichte als ihre eigene Geschichte im Bekenntnis anerkennt, dessen primäre Gestalt in der Eucharistie das eucharistische Hochgebet ist (das Glaubensbekenntnis ist demgegenüber nicht nur historisch, sondern auch sachlich sekundär).

Freilich wäre ein nur aus der evangelischen Lesung bestehender Wortgottesdienst in der Messe ganz ungenügend. Denn das Evangelium und die in ihm erzählte Christusgeschichte ist ohne die ihm vorausliegende Schrift, also ohne das Alte Testament, schlechthin unverständlich. So entstand das apostolische Zeugnis des Evangeliums auch aus dem rechten Verstehen der Schrift (vgl. Lk 24,45). Das Handeln Gottes in Christus ist die Vollendung der Geschichte Gottes mit Israel, ist der endgültige Abschluss der im Pentateuch gespeicherten, aber dort offen bleibenden Ursprungserzählung Israels vom Exodus. Deshalb muss zur evangelischen Schriftlesung die alttestamentliche treten.²⁷ Die nichtevangelischen neutestamentlichen Lesungen bilden demgegenüber eine dritte Schicht als apostolische Deutung des Evangeliums, die ergänzend und interpretierend zur evangelischen und zur alttestamentlichen Lesung hinzutritt.

²⁵ Vgl. Bieritz (2004) 15f. – Es kann daher ausnahmsweise, wie an Himmelfahrt und vor allem an Pfingsten, die narrative Lesung aus der Apostelgeschichte die eigentlich zentrale, den Ursprung vergegenwärtigende Lesung des Wortgottesdienstes sein, auch wenn dies in der rituellen Inszenierung nicht zur Geltung kommt.

²⁶ Das schöne und die Sache treffende Bild der „Begehung eines unterschiedlich konturierten Textraums“ verwendet Deeg (2010) 86.

²⁷ Dies ist bekanntlich nicht in allen historisch und gegenwärtig geltenden Leseordnungen der Fall. Vgl. den Überblick bei Brakmann (1997) 565–604. Die Einführung einer alttestamentlichen Lesung ist eine der ganz großen Errungenschaften des Ordo Lectionum Missae, ihre mehr oder minder regelmäßige Unterlassung in der gottesdienstlichen Praxis, auch ihre weitgehende Vernachlässigung in der Predigt sind gravierende Defizite. Eine andere Frage ist, ob die Auswahlprinzipien und die konkrete Perikopenwahl der alttestamentlichen Lesungen immer sehr glücklich sind. Über diese informiert knapp Nübold (1997) 605–617. Zu sehr bedenkenswerten Alternativen vgl. Franz (2002) sowie die Aufsätze von Georg Braulik und Norbert Lohfink in: Braulik/Lohfink (2005) 125–266.

4 Wortgottesdienst als rituelles Symbolgeschehen

Anamnetischer Wortgottesdienst ist nicht einfach ein Akt der Textverlesung. Die Darbietung des heiligen Textes wird vielmehr rituell inszeniert, ist eine symbolische Handlung, und zwar nicht nur, wenn natürlich auch in erster Linie eine Sprachhandlung. Dieser für die Ästhetik des Wortgottesdienstes entscheidende Punkt wird leider derzeit in der durchschnittlichen (westlichen) gottesdienstlichen Praxis viel zu wenig beachtet. Die anamnetische Verkündigung, die im Wortgottesdienst geschieht, ist symbolisches *Geschehen*, nicht ein thematisches Sprechen *über* irgend ein mehr oder minder interessantes oder lebensrelevantes Thema. In ihm geschieht über die Information hinaus eine Transformation, eine Wandlung der Hörenden in das proklamierte Geschehen hinein.

Die Inszenierung des Wortgottesdienstes geschieht durch eine Vielzahl von Elementen.

- ◇ Es gibt im Kirchenraum einen eigenen *Ort* für die Verkündigung, an dem nichts Anderes geschieht als eben Verkündigung: den Ambo.²⁸ Dieser ist kein Rednerpult (und dürfte auch nicht so gestaltet sein), er ist ein ausgesonderter Ort für die Verlautung der Schriftlesungen (einschließlich des Psalms, der trotz seiner responsorischen Ausführung zu den Lesungen zu zählen ist) und – heute wohl in aller Regel, aber nicht ausschließlich – der Predigt. Die verbreitete, auch kirchenamtlich als Alternative zulässige Verwendung des Ambo als Ort für den Vortrag der Gebetsanliegen im Allgemeinen Gebet (AEM 272; GORM 71. 138. 309) simuliert eine Verkündigungssituation und schwächt gleichzeitig die rituelle Inszenierung des Schriftworts.
- ◇ Es gibt besonders für den Dienst der Verkündigung beauftragte *Personen* (Lektoren, Psalmisten, Diakon für die Verkündigung des Evangeliums), die sich als Zeugen des Evangeliums zur Verfügung stellen und mit ihrer Person für das Bezeugte einstehen. Diese eminent wichtigen Dienste erfordern die dafür unbedingt nötige, nicht einfach als selbstverständlich vorauszusetzende menschliche Begabung (und ihre Aus- und Weiterbildung): die Fähigkeit des öffentlichen Proklamierens sowie im Fall des Psalmisten ein überdurchschnittliches gesangliches Talent; sie erfordern ebenso geistliche Eignung: den regelmäßigen persönlichen Umgang mit dem öffentlich zu verkündigenden Wort. Dass es vielerorts vor allem an Psalmisten (Kantoren) mangelt (und dementsprechend der Psalm durch irgendeinen, meist nicht geeigneten Gesang ersetzt wird), ist derzeit eines der gravierendsten Defizite der Messpraxis im deutschen Sprachraum.
- ◇ Die nichtevangelischen Lesungen werden durch die *Akklation* der Kenntnisnahme „Deo gratias – Dank sei Gott“ als Gottes Wort („verbum Domini“) anerkannt. Das ist kein mehr oder minder unverbindlicher „Dank“, sondern – als Akklamation – eine öffentliche, ritualisierte, gemeinschaftliche Kundgabe der Zustimmung zum verlauteten Wort Gottes. Akklamationen²⁹ sind Rechtsakte und binden als solche die Akklamierenden, sie haben den Charakter ganz elementarer Glaubensbekenntnisse. Die entsprechende Form ihrer Verlautung ist das kollektive, häufig rhythmisierte, stimmlich intensive Rufen bzw. Schrei-

²⁸ Vgl. den Überblick bei Gerhards (2011) 124–133 und das ganze Buch zur – leider häufig ganz unterschätzten – Bedeutung des Raumes für die Ritualität des Gottesdienstes.

²⁹ Vgl. die sehr knappen, aber sehr gehaltvollen Informationen von Häußling (1993) 289, der zu Recht die Bekenntnisfunktion christlicher Akklamationen hervorhebt. Hier findet sich weitere Literatur. Immer noch sehr wichtig ist Klauser (1950) 216–233.

en; insofern entsprechen sie sehr genau den aus dem Sport- und Konzertwesen bekannten „standing ovations“.

- ◇ Es gibt eine ritualisierte *Prozession* zur evangelischen Lesung. Das Evangelienbuch, das in dieser rituellen Sequenz den erhöhten Christus repräsentiert, wird vom Altar, wo es am Beginn der Messe deponiert worden ist, mit Leuchtern und Weihrauch abgeholt und zur Christophanie in der evangelischen Lesung zum Ambo geleitet. Damit diese Prozession auch angemessen – d. h. primär: in angemessener räumlicher Entfaltung – durchgeführt werden kann, bedarf es einer Gestaltung des Kirchenraumes, wo es tatsächlich einen Prozessionsweg zwischen der Sessio, von wo aus der Diakon das Evangeliar einholt, dem Altar und dem Ambo gibt. Noch einmal: Der Ambo ist kein Pult – dieses dient nur der Ablage des Buches zur Verlesung –, das man, wie häufig zu sehen, aus praktischen Gründen möglichst nahe dem Altar platziert, sondern ein ausgesonderter Ort eigener Würde und eigener Funktion, der sich nicht im „Altarraum“ (der per definitionem der Raum des Altars ist und sonst nichts), sondern im Gläubigenraum befindet. Nicht wenige historische Kanzeln könnten problemlos als Ambonen benützt werden, wodurch auch in den meisten Kirchen die elektronische Verstärkung der Stimme überflüssig würde. Lautsprecheranlagen schaden dem Charakter des Wortgottesdienstes als einer rituellen Inszenierung von Gottes Wort immens³⁰ – ein eigentlich bekanntes, unzählige Male schmerzlich erfahrbares Faktum, das aber regelmäßig in seiner Bedeutung ignoriert wird. Die Prozession zum Evangelium ist eine Inszenierung des „adventus Christi“, d. h. seines Kommens als Herr der Welt, ein präsentatives Symbol, das auf sein letztes Kommen „in Herrlichkeit“ vorausweist und dieses im Kommen in seinem Wort – dem Evangelium – rituell repräsentiert.
- ◇ Deshalb wird während der Evangelienprozession dem kommenden Christus mit dem *Alleluia* akklamiert. Gerade durch den Gesang des Alleluia wird das Evangelium zur Anamnese der Zukunft. Nur ein einziges Mal erscheint diese Akklamation im Neuen Testament, und zwar in hocheschatologischem Zusammenhang in Offb 19, wo in V. 6 der endgültige Herrschaftsantritt Gottes – also die öffentliche und endgültige Manifestation der Gottesherrschaft – und das eschatologische himmlische Hochzeitsmahl proklamiert werden.

Offb 19,6–9: Halleluia! Denn der Herr, unser Gott, der Allherrscher, hat die Herrschaft angetreten. Wir wollen uns freuen und jubeln und ihm die Ehre geben; denn gekommen ist die Hochzeit des Lammes, und seine Frau hat sich bereit gemacht. Und es wurde ihr gegeben, sich zu kleiden in strahlendes, reines Leinen [...] Und er spricht zu mir: Schreibe! Selig sind, die zum Hochzeitsmahl des Lammes gerufen sind.

Mit der Alleluia-Akklamation, die dem im Evangelium erscheinenden Auferstandenen gilt, wird die Eucharistie als symbolische Antizipation des himmlischen Hochzeitsmahls, also der endgültigen Zukunft und der Freude im Reich Gottes inszeniert. Das Evangelium spielt nicht einfach in der historischen Zeit Jesu, sondern „in illo tempore“, d. h. letztlich in jener – künftigen – Zeit, in der Gott die Menschheit endgültig unter seine Herrschaft sammeln wird.

Es ist daher ein für die Ästhetik des Wortgottesdienstes entscheidender Punkt, dass das Alleluia in seinem Bezug zum Evangelium zur Geltung kommt, als Begleitgesang der Ad-

³⁰ Das durchaus auch theologisch ernst zu nehmende Problem sei hier nur mit einem kleinen, zum Nachdenken anregenden Zitat illustriert: „Die Braut spricht zu ihrem himmlischen Bräutigam nicht durch einen Lautsprecher“ (Spämann [2008] 91).

ventus-Prozession zum Ambo, bei der Christus, im Evangelienbuch – nicht im Amtsträger! – repräsentiert, durch Lichter und Weihrauch geehrt, von seiner Gemeinde empfangen wird. Ein Alleluia als bloßer „Zwischengesang“, sozusagen als Pauseneinlage zwischen zwei Lesungen, ist ort- und funktionslos.

- ◇ Die evangelische Lesung ist in besonderer Weise durch Akklamationen ausgezeichnet. Sie finden sich bei ihr – im Unterschied zu den nichtevangelischen Lesungen – vor und nach der Lesung³¹, und es handelt sich nicht um die Akklamation der Kenntnisnahme („Deo gratias – Dank sei Gott“), sondern um die Akklamation der Huldigung an den im Evangelium selbst redenden Christus: „Gloria tibi, Domine – Ehre sei dir, o Herr“; „Laus tibi, Christe – Lob sei dir, Christus“.

Das Evangelium ist aktuelle Begegnung mit dem auferstandenen Christus; seine durch das verkündete Schriftwort vermittelte Gegenwart wird durch die Akklamation anerkannt. Er kommt als der zu Gott Erhöhte zu den Seinen, von dort, wohin schließlich auch die Seinen gelangen sollen: aus der den Glaubenden verheißenen Zukunft. Um diese Zukunft des Kommenden geht es im Evangelium, diese Zukunft wird im Alleluiagesang bejubelt.

- ◇ Schließlich werden die Schriftlesungen nicht einfach vorgelesen, sondern kantilliert. Die Kantillation dient in erster Linie der rhetorischen Gestaltung und damit der affektiven Erschließung des Textes.³² Sie schafft das für die Verlautung eines heiligen Textes nötige Pathos und ist insofern auch eine Hilfe für den Lektor zur Vermeidung eines den liturgischen Vollzug immens beeinträchtigenden falschen Pathos – wenn er die Regeln der Kantillation beherrscht, was allerdings auch bei ordinierten Amtsträgern, bei denen das zum unerlässlichen Handwerkszeug gehören müsste, alles andere als selbstverständlich ist. Außerdem dient sie einer gewissen Verfremdung des Textes. Dies ist hier freilich nicht im Sinn einer Minderung der Verständlichkeit gemeint, im Gegenteil. Gottesdienstliches Handeln ist – auch im Wortgottesdienst – rituelles Handeln mit eigenen, von den Weisen des Alltagshandelns markant verschiedenen Regeln der Kommunikation. Die Kantillation hebt das verlautete Wort Gottes vom alltäglichen Reden ab, in ihr gewinnt gegenüber allem menschlichen Reden Gottes Wort seine Lautgestalt, die – mit Martin Luther – darauf abzielt, dass die Hörer die Botschaft „im Herzen fühlen“³³. Die kantillierte Lesung verfremdet die gottesdienstliche Schriftlesung gegenüber alltäglichem Gerede. Es geht hier ja um das Wort, das dem Leben der Hörenden Gestalt geben soll und das daher selber angemessene Gestalt – Wortgestalt wie Klanggestalt – annehmen muss. In all dem dient die kantillierte Schriftlesung der Präsentation des Wortes Gottes. Das ist im wörtlichen Sinn zu verstehen: In diesem Wort, das anders vortragen wird als irgendein Bericht über irgend ein mehr oder minder relevantes vergangenes Geschehen, als irgend ein noch so hehrer moralischer Appell, in dem Wort, das aktuelle, jetzt geltende und die ganze menschliche Existenz in Anspruch nehmende Anrede ist, ist die Präsenz Gottes sinnlich – im Hören des Wortklanges – wahrnehmbar. Dieses Wort ist präsentatives – Gegenwart schaffendes – Symbol des Heiligen. Die Art der Verlautung hat dem zu entsprechen. Im kantillierten Schriftwort richtet sich die Lesung nicht bloß an den Intellekt, sondern setzt vor allem Af-

³¹ Auch für das Alleluia ist die Wiederholung am Ende der Evangeliumslesung äußerst bedenkenswert und wird auch in immer mehr Gemeinden praktiziert. Es bildet dann einen eschatologischen Rahmen um das Evangelium.

³² Vgl. dazu die vorzüglichen, für die Liturgiewissenschaft hoch bedeutsamen Ausführungen von Stolt (2000) 127–146 („Rhetorik und Musik in Luthers Deutscher Messe 1526“).

³³ Vgl. ebd. 55–57. 110–112.

fekte frei, die in ihm enthalten, sozusagen gespeichert sind, damit die Hörer diese zu ihren eigenen Affekten machen.³⁴ Noch einmal mit Martin Luther: Fruchtbare Schriftgebrauch besteht darin, „dass wir unsere Affekte an den Affekten der Psalmen ausrichten und an sie anpassen sollen“³⁵ und nicht umgekehrt.

5 Eine kleine Problemanzeige am Schluss

Schon im Titel dieses Beitrags kommt klar zum Ausdruck, dass sich die Ausführungen nicht auf „den Wortgottesdienst“ insgesamt, sondern speziell auf den Wortgottesdienst der Messe beziehen. Wie steht es mit den selbstständigen Wortgottesfeiern, die in immer mehr Gemeinden, wenn dort keine Eucharistie gefeiert wird, in unterschiedlicher Häufigkeit, bisweilen wohl schon einigermaßen regelmäßig am Sonntag gehalten werden? Sind auch sie anamnetische Wortgottesdienste, in denen das Wort der Heiligen Schrift rituell inszeniert wird? Sollen sie es sein? Es besteht kein vernünftiger Zweifel daran, dass man sinnvollerweise auch selbstständige Wortgottesdienste anamnetischen Typs mit einer starken Hervorhebung der Ritualität des Wortes feiern kann. Es gehörte etwa zu den besonderen Kennzeichen der spätantiken Jerusalemer Liturgie, dass das Kirchenjahr durch Gottesdienste dieser Art an den heiligen Stätten geprägt war, deren Kern „zu Ort und Zeit passende (apti diei et loco)“ Lesungen und Gesänge waren.³⁶ Diese „kerygmatischen Wortgottesdienste“³⁷ haben dann Eingang in das sabbatische und deshalb später in das byzantinische Offizium gefunden und prägen letzteres bis heute wesentlich mit. Allerdings stellt sich bei den heutigen sonntäglichen Wortgottesfeiern drängend die Frage nach ihrem Verhältnis zur Eucharistie. Bei all den unterschiedlichen – privaten wie offiziösen – Gestaltungsvorschlägen und -versuchen scheint man weitestgehend, häufig wohl wenig oder gar nicht reflektiert, vom Wortgottesdienst der Messe, seiner Ordnung und seiner rituellen Ästhetik auszugehen. Man übernimmt die Leseordnung der Messe, die Gesänge im Wortgottesdienst der Messe, man übernimmt oftmals – was ja in der Sache alles andere als selbstverständlich ist – die für die Messe spezifischen Eingangsriten mit ihren Gesängen (Kyrie eleison, Gloria in excelsis), man übernimmt das Glaubensbekenntnis usw. In ihrer Ästhetik wirken die sonntäglichen Wortgottesfeiern deshalb notwendigerweise – ob das so gewollt ist oder nicht – als Surrogate für die Eucharistie, nicht nur, aber natürlich erst recht, wenn sie mit Kommunionsspendung verbunden sind.

Ich halte es daher für sehr fragwürdig, die sonntäglichen Wortgottesfeiern, deren Problematik in diesem Beitrag nicht grundsätzlich zu erörtern ist, in ihrer Ordnung und in ihrem rituellen Vollzug am Wortgottesdienst der Messe auszurichten. Die römisch-katholische Kirche könnte darüber langfristig die Eucharistie als den sonntäglichen Hauptgottesdienst verlieren. Es wäre ernsthaft – jedenfalls intensiver als bisher meines Wissens geschehen –, zu erwägen, bei selbstständigen Wortgottesdiensten, gerade auch bei den sonntäglichen Wortgottesfeiern an dem in evangelischen Kirchen (als durchaus kostbares Erbe des Mittelalters) ja bis heute lebendigen Typ des Predigtgottesdienstes und seine vom Wortgottesdienst der Messe doch sehr verschiedene Ästhetik anzuknüpfen. Längerfristig wäre meines Erachtens

³⁴ Vgl. dazu das ausgezeichnete Buch von Bader (1995).

³⁵ Beginn eines allgemeinen Monitums zum rechten Verständnis der Psalmen am Ende der Auslegung von Ps 1 in den Operationes in psalmos: AWA 2, 62 Hammer / Biersack.

³⁶ Vgl. dazu Zerfaß (1968) 20–38.

³⁷ Zerfaß spricht von einem „kerygmatischen Typ des Wortgottesdienstes“ (ebd. 37) sowie von „Verkündigungsgottesdiensten“ (ebd. 37).

eine gegenüber der Wortgottesfeier sachlich befriedigendere Antwort auf die unbestreitbaren Probleme priesterloser Gemeinden eine gemeindegemäße Gestalt von Tagzeitenliturgie, als wesentlicher Bestandteil sonntäglichen Gottesdienstes nicht anstelle der Eucharistie, sondern prinzipiell unabhängig von ihr. Der fatale Eindruck einer Surrogatliturgie könnte dabei von vornherein nicht aufkommen.

Literatur

- Abramowski, Luise, 1961: Zur Theologie Theodors von Mopsuestia, in: ZKG 72, 262–293.
- Assman, Jan, 1988: Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität, in: Assmann, Jan / Tonio Hölscher (Hgg.), Kultur und Gedächtnis. Frankfurt/M. (stw724) 9–19.
- Assmann, Jan, 1991: Der zweidimensionale Mensch: das Fest als Medium des kollektiven Gedächtnisses, in: Assmann, Jan (Hg. in Zusammenarbeit mit Th. Sundermeier). Das Fest und das Heilige. Religiöse Kontrapunkte zur Alltagswelt. Gütersloh (Studien zum Verstehen fremder Religionen 1), 13–30.
- Assmann, Jan, ²1997: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München.
- Bader, Günter, 1995: Psalterium affectuum palaestra. Prolegomena zu einer Theologie des Psalters. Tübingen (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 33).
- Berges, Ulrich, 2008: Jesaja 40–48. Übersetzt und ausgelegt. Freiburg i. Br. (HThKAT).
- Bieritz, Karl-Heinrich, 2004: Auf dass die Stimme Gottes nicht verstumme ... Perikopenordnung in postmoderner Zeit, in: Arbeitsstelle Gottesdienst 18 Heft 2, 4–25.
- Bradshaw, Paul F., 1992: The Use of the Bible in Liturgy: Some Historical Perspectives, in: StLi 22, 35–52.
- Brakmann, Heinzgerd, 1997: Der christlichen Bibel erster Teil in den gottesdienstlichen Traditionen des Ostens und Westens. Liturgiehistorische Anmerkungen zum sog. Stellenwert des Alten / Ersten Testaments im Christentum, in: Franz, Ansgar (Hg.), Streit am Tisch des Wortes? Zur Deutung und Bedeutung des Alten Testaments und seiner Verwendung in der Liturgie. St. Ottilien (Pietas Liturgica 8), 565–604.
- Braulik, Georg / Norbert Lohfink, 2005: Liturgie und Bibel. Gesammelte Aufsätze. Frankfurt/M. (Österreichische Biblische Studien 28).
- Deeg, Alexander, 2010: Gehört wird – Homiletische und liturgische Gesichtspunkte für eine Reform der Lese- und Predigtperikopen, in: Auf dem Weg zur Perikopenrevision. Dokumentation einer wissenschaftlichen Fachtagung. Hg. v. Kirchenamt der EKD – Amt der UEK – Amt der VELKD. Hannover, 77–94.
- Elliger, Karl, ²1989: Deuteriojesaja. 1. Teilband: Jesaja 40,1–45,7. Neukirchen-Vluyn (BK 11/1) 350–353.
- Franz, Ansgar, 2002: Wortgottesdienst der Messe und Altes Testament. Katholische und ökumenische Lectionarreformen nach dem II. Vatikanum im Spiegel von Ordo Lectionum Missae, Revised Common Lectionary und Four Year Lectionary: Positionen, Probleme, Perspektiven. Tübingen 2002 (Pietas Liturgica Studia 14)
- Gerhards, Albert, 2011: Wo Gott und Welt sich begegnen. Kirchenräume verstehen. Kevelaer.
- Halbwachs, Maurice, 1996: Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen. Berlin (Soziologische Texte 34).
- Häußling, Angelus A., 1993: Akklamation I. Liturgisch, in: LThK³ 1, 289.

- Herrmann, Siegfried, 1982: Exodusmotiv I. Altes Testament, in: TRE 10, 732–737.
- Klauck, Hans-Josef, 1997: Vorspiel im Himmel? Erzähltechnik und Theologie im Markusprolog. Neukirchen-Vluyn (Biblisch-Theologische Studien 32).
- Klauser, Theodor, 1950: Akklamation, in: RAC 1, 216–233.
- Koch, Klaus, 1991: Qādām. Heilsgeschichte als mythische Urzeit im Alten (und Neuen) Testament, in: ders., Spuren des hebräischen Denkens. Beiträge zur alttestamentlichen Theologie. Gesammelte Aufsätze. Band 1. Hg. v. Janowski, Bernd/Martin Krause. Neukirchen-Vluyn, 248–280.
- Kselman, John S., 1983: Psalm 77 and the Exodus, in: JANES 15, 51–58.
- Langer, Ruth, 1998: From Study of Scripture to a Reenactment of Sinai. The Emergence of the Synagogue Torah Service, in: Worship 72, 43–67.
- Langer, Ruth, 2005: Sinai, Zion, and God in the Synagogue. Celebrating Torah in Ashkenaz, in: Langer, Ruth/Fine, Steven (Hg.), Liturgy in the Life of the Synagogue. Studies in the History of Jewish Prayer, Winona Lake (Duke Judaic Studies Series 2).
- Meßner, Reinhard, 2000: Die Kirche an der Wende zum neuen Äon. Vorüberlegungen zu einer Theologie der eucharistischen Anamnese, in: Hell, Silvia (Hg.), Die Glaubwürdigkeit christlicher Kirchen. Auf dem Weg ins dritte Jahrtausend. [FS L. Lies]. Innsbruck, 209–238.
- Müller, Karlheinz, 1991: Die frühjüdische Apokalyptik. Anmerkungen zu den Anfängen ihrer Geschichte, zu ihrem Erscheinungsbild und zu ihrer theologischen Wertung, in: ders., Studien zur frühjüdischen Apokalyptik. Stuttgart (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände 11), 35–173.
- Nicol, Martin, 2010: Weg im Geheimnis. Plädoyer für den Evangelischen Gottesdienst. Göttingen.
- Nübold, Elmar, 1997: Der Stellenwert des Alten Testaments in der nachvatikanischen Liturgiereform unter besonderer Berücksichtigung der Meßperikopen der Sonn- und Festtage, in: Franz, Ansgar (Hg.), Streit am Tisch des Wortes? Zur Deutung und Bedeutung des Alten Testaments und seiner Verwendung in der Liturgie. St. Ottilien (Pietas Liturgica 8), 605–617.
- Pannenberg, Wolfhart, 1965: Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung, in: Pannenberg, W. (Hg. in Verb. m. R. Rendtorff, U. Wilckens, T. Rendtorff), Offenbarung als Geschichte. Göttingen (KuD.B 1), 91–114.
- Spämann, Robert, 2008: Bemerkungen eines Laien, der die alte Messe liebt, in: Gerhards, Albert (Hg.), Ein Ritus – zwei Formen. Die Richtlinien Papst Benedikts XVI. zur Liturgie. Freiburg i. Br. (Theologie kontrovers), 75–102.
- Stegemann, Hartmut, 1993: Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus. Ein Sachbuch. Freiburg i. Br. (Herder Spektrum 4249).
- Stolt, Birgit, 2000: Martin Luthers Rhetorik des Herzens. Tübingen (UTB 2141).
- Utzschneider, Helmut, 2007: Gottes langer Atem. Erzählung, Fakt und Fiktion in Ex 1–14 (15), in: BiKi 62, 215–220.
- Utzschneider, Helmut, 1996: Gottes langer Atem. Die Exoduserzählung (Ex 1–14) in ästhetischer und historischer Sicht. Stuttgart 1996 (SBS 166).
- Weber, Beat, 1995: Psalm 77 und sein Umfeld. Eine poetologische Studie. Weinheim (BBB 103), 69–78.
- Zerfaß, Rolf, 1968: Die Schriftlesung im Kathedraloffizium Jerusalems. Münster (LQF 48).

Marion Maier, Sulzbach

Die Wort-Gottes-Feier

Von den Unterschieden in den Rollenbüchern

Wort-Gottes-Feiern werden mittlerweile in vielen Gemeinden regelmäßig gefeiert, und nicht selten äußern sich Gemeindemitglieder sehr lobend und wertschätzend zu dieser Feierform. Häufig kommt sie zum Einsatz, wenn aufgrund des Priestermangels keine Eucharistiefeier stattfinden kann. In manchen Gemeinden hat die Wort-Gottes-Feier aber auch neben der Eucharistiefeier einen ganz festen und eigenständigen Platz innerhalb der Gottesdienstordnung. Während in den 1970er Jahren diese Wort-Gottes-Feiern meist dem Wortgottesdienst der Messe glichen, dem man eine Kommunionfeier anfügte und den Gottesdienst dann mit den Fürbitten, dem Vaterunser und einer Segensbitte abschloss, begab man sich seit den 1980er Jahren immer mehr auf die Suche nach Gestaltungsmöglichkeiten, die zum einen die Verwechslung mit der Messfeier vermindern und zum anderen dieser Feierform ein eigenes Profil verleihen und den Wert des Wortes Gottes deutlicher hervorheben. Für den deutschsprachigen Raum sind für die Wort-Gottes-Feier am Sonntag bislang zwei Rollenbücher erschienen, welche im Folgenden vorgestellt und deren Unterschiede anhand von ausgewählten Beispielen beleuchtet werden sollen.

Das deutschschweizerische Modell: „Die Wortgottesfeier“ (WGFds)¹

Eine erste richtungsweisende Veröffentlichung zur Frage der Gestaltung von Wort-Gottes-Feiern erschien mit den von der deutschschweizerischen Ordinarienkonferenz 1987 veröffentlichten Richtlinien für sonntägliche Gottesdienste ohne Priester.² Kurz darauf kam im Jahr 1988 das römische Direktorium „Sonntäglicher Gemeindegottesdienst ohne Priester“ heraus. Es finden sich in beiden Dokumenten allgemeine Hinweise zur priesterlosen sonntäglichen Wort-Gottes-Feier, jedoch keine verbindliche Gottesdienstordnung, weshalb die Feiergestalt bis dato in den Gemeinden noch sehr variierte. Man erkannte bald schon, dass sich diese Unterschiede „als Nachteil erwiesen, als Folge davon auch als Nachteil für die *Communio* der Ortskirche. Denn in der Einheit des Gottesdienstes drückt sich die Gemeinschaft der Heiligen aus, jene tiefe Verbundenheit der Feiergemeinde mit der Ortskirche und ihrem Bischof. Eine liturgische Grundordnung ist immer auch Garant für diese Gemeinschaft.“³ Da es jedoch solch eine verbindliche Gottesdienstordnung für Wort-Gottes-Feiern nicht gab, hatte man

¹ Der folgende Text dieses Aufsatzes ist mit für diesen Aufsatz notwendigen Veränderungen übernommen aus meiner Dissertation: Dürr (2011).

² Vgl. Huonder (1998) 1.

³ Huonder (1998) 1.

wohl zudem die Sorge, mit der Wort-Gottes-Feier die Pforten zu einer beliebigen Feierform zu öffnen.⁴ Jedenfalls kann man dies zwischen den Zeilen heraus lesen, wenn es in WGFds eingangs heißt: „Nach einigen Jahren der Erfahrung mit diesen Feiern zeichnen sich neue Erfordernisse ab; vor allem zeigt sich, dass eine verbindliche Gottesdienstordnung notwendig ist.“⁵ Es wurde also deutlich, dass allein die Richtlinien zur Feier den Wortgottesdienstleitern⁶ keine adäquate Hilfe sind. Weiter ist anzunehmen, dass auch die Zeit gedrängt hat und man nun versuchte, möglichst rasch ein Werkbuch zu erstellen, das zum einen eine Grundordnung für Wort-Gottes-Feiern bietet und zugleich der Feier ein eigenes Profil verleiht. Und so gab die Deutschschweizerische Ordinarienkonferenz 1997 eine Überarbeitung der 1987 veröffentlichten Richtlinien zusammen mit dem von den deutschschweizerischen Bischöfen approbierten liturgischen Buch „Die Wortgottesfeier“⁷ heraus. Dieses wurde erarbeitet „von einer ad hoc gebildeten ‚Kommission für die Wortgottesfeier der Deutschschweizerischen Ordinarienkonferenz‘ (DOK), die überwiegend aus Bischofsvikaren der betreffenden Bistümer (...) bestand, (...), auffälligerweise ohne Beteiligung der Liturgischen Kommission der Schweizer Bischofskonferenz (SBK)“.⁸

„Von den ersten Richtlinien zu den neuen Weisungen zeichnet sich eine deutliche Entwicklung ab: Die Umschreibung ‚Sonntägliche Gottesdienste ohne Priester‘ wird vom genaueren Titel ‚Die Wortgottesfeier‘ abgelöst. Der Untertitel verdeutlicht, was mit der Wortgottesfeier gemeint ist, da er lautet ‚Der Wortgottesdienst der Gemeinde am Sonntag‘. Es geht nicht um irgendeinen sonntäglichen Gottesdienst ohne Priester, sondern um den eigentlichen Sonntagsgottesdienst. Der Ausdruck ‚Wortgottesfeier‘ soll somit jenen Wortgottesdienst kennzeichnen, der in einer außerordentlichen Situation an die Stelle der Sonntagseucharistie tritt.“⁹ Nach einer Reflexion über die Bedeutung des christlichen Sonntags als dem Auferstehungstag Christi und die Notwendigkeit der Versammlung der Gemeinde an diesem Tag zur Messe, welche aufgrund des hohen Stellenwerts der Freizeit des heutigen Menschen an Bedeutung verliert, wird deutlich hervorgehoben, dass die Messe am Sonntag die erste und wichtigste Feier der Christen ist und alle Anstrengung dahin gehen soll, dass möglichst überall die Messe gefeiert werden kann.¹⁰ Wo eine Messe am Sonntag jedoch nicht möglich ist, soll sich die Gemeinde dennoch zu einer Wortgottesfeier versammeln, welche von einem vom Bischof beauftragten Laien geleitet werden soll.¹¹ Es wird zudem deutlich gemacht, dass mit dem Besuch einer solchen Wort-Gottes-Feier mit dem Hinweis auf CIC can. 1248 § 2 auch das Sonntagsgebot als erfüllt betrachtet wird.¹² In dieser Feier, in der „dem Wort Gottes genügend Raum gegeben werden muss“¹³, wird außerdem die Chance gesehen, „sowohl den Wert des Wortes Gottes als auch der Eucharistie neu zu entdecken“¹⁴. Sehr betont wird

⁴ Vgl. Häußling / Klöckener / Neunheuser (1999) 172 (Klöckener).

⁵ *Die Wortgottesfeier* (1997) 1.

⁶ Wenn im Folgenden von ‚Wortgottesdienstleitern‘, ‚Vorstehern‘, ‚Lektoren‘ usw. die Rede ist, sind selbstverständlich immer beide Geschlechter gemeint.

⁷ Im Folgenden wird dieses Buch WGFds genannt.

⁸ Häußling / Klöckener / Neunheuser (1999) 172 (Klöckener).

⁹ Huonder (1998) 1; vgl. *Die Wortgottesfeier* (1997) 5.

¹⁰ *Die Wortgottesfeier* (1997) 4ff.

¹¹ *Die Wortgottesfeier* (1997) 7.

¹² *Die Wortgottesfeier* (1997) 8.

¹³ *Die Wortgottesfeier* (1997) 6.

¹⁴ *Die Wortgottesfeier* (1997) 5.

auch die Wahrung der Eigenart der Wort-Gottes-Feier. So soll sie im Regelfall nicht mit der Kommunion verbunden und es sollen auch keine speziell für die Messe typischen Gesänge (wie z. B. Sanctus oder Agnus Dei) verwendet werden, um jede Verwechslung mit dieser Feier zu vermeiden.¹⁵ Im Anschluss an diese Weisungen folgen die Einführung zur Wort-Gottes-Feier mit konkreten Hinweisen zur Feiergestalt und danach das eigentliche liturgische Buch „Grundordnung der Wortgottesfeier am Sonntag“.

Bei der kritischen Lektüre des Buches fällt auf, dass WGFds einen Spagat vollzieht: Es lehnt sich sehr stark im Feierverlauf und in den Angaben, die vielfach aus der AEM bzw. PEM übernommen oder an diese angeknüpft sind, an die Struktur der Messe an, um den engen Zusammenhang mit der Messfeier des jeweiligen Sonntags deutlich zu machen.¹⁶ Dennoch versucht man aber auch, die Feier durch verschiedene Elemente (z. B. das Lobpreisgebet) oder kleine Veränderungen in der von der Messe gewohnten Struktur (z. B. Schuldbekenntnis nach der Verkündigung oder Friedensgruß in der Eröffnung) zum einen von der Messe abzusetzen und zum anderen ihren Eigenwert herauszuheben. Abgesehen davon, dass diese Versuche der Profilierung der Feier an vielen Punkten fragwürdig und kritisch zu sehen sind, erkennt man darin doch das anfanghafte Begreifen, dass diese an sich alte Feierform ein neues Gesicht für veränderte Gemeindestrukturen braucht und das damit verbundene – noch etwas hilflose – Bemühen um eine angemessene Feiergestalt der Wort-Gottes-Feier. So spürt man in diesem Buch durch die der Messe sehr ähnlichen Struktur stark den Wunsch, zum einen den Gemeinden eine Feier anbieten zu wollen, die im Notfall als Ersatz für die Messe stattfinden kann. Andererseits aber möchte man mit allen Mitteln vermeiden, dass die Feier mit der Messe verwechselt werden könnte. Man klammert sich hier also sehr an die Struktur der Messe, ist aber trotzdem bemüht, wenn auch sehr zaghaft, diese aufzubrechen. Dass hier versucht wird, die Quadratur des Kreises zu zeichnen, ist evident. So wirkt das Buch in sich etwas steif, überrascht aber in manchen Punkten, in denen dieser Aufbruch gewagt wird (z. B. bei dem Vorschlag der Möglichkeit der Verehrung des Wortes Gottes durch die Gemeinde nach dem Verkündigungsteil oder die mögliche Stellung des Schuldbekenntnisses im Antwortteil) und enttäuscht, wenn naheliegende Gestaltungselemente wie z. B. die Möglichkeit der Evangelienprozession komplett vergessen werden.

2 Das Modell der liturgischen Institute Deutschlands und Österreichs: „Wort-Gottes-Feier. Werkbuch für die Sonn- und Festtage“ (WGF)

Neben vielerlei diözesanen Richtlinien¹⁷ erschien vom Deutschen Liturgischen Institut 1998/2000 das Heft „Wort-Gottes-Feiern am Sonntag“ mit ganz ähnlichen Weisungen wie in WGFds für die Bistümer Deutschlands. Im Vorwort wird hier die schwierige pastorale Lage deutlich:

„Die sonntäglichen Wort-Gottes-Feiern (entspringen) einer ‚Notsituation‘ (...), weil sonntägliche Gottesdienste ohne priesterliche Leitung keine bleibende Einrichtung werden dürfen. Es ist nicht gut, wenn sie im Bewusstsein der Gläubigen zum ‚Normalfall‘ werden. Trotzdem verdienen die Wort-Gottes-Feiern am Sonntag eine Gestaltung, die die Erfahrung ermög-

¹⁵ *Die Wortgottesfeier* (1997) 6f.

¹⁶ Vgl. *Die Wortgottesfeier* (1997) 2; vgl. Schwartz (2009) 15.

¹⁷ Eine Auflistung ist zu finden in: Deutsches Liturgisches Institut (Hg. 1998) 51ff.

licht, dass auch diese liturgischen Feiern ‚Dialog zwischen Gott und seiner Gemeinde‘ sind. Dazu will diese Veröffentlichung als ‚Pastoralliturgische Hilfe‘ anregen.¹⁸

Hierfür findet man in diesem Heft neben einer Analyse der pastoralen Situation Empfehlungen für die Wort-Gottes-Feier am Sonntag mit kurzen Angaben zum Ablauf und zur Gestalt der Feier. Dass diese Vorlage jedoch noch nicht der Weisheit letzter Schluss ist und nur als provisorische Hilfe verstanden wird, zeigt eine kurze Bemerkung am Ende des Vorworts zu diesem Heft: „Seit Dezember 1998 befasst sich eine Arbeitsgruppe mit der Erarbeitung eines Werk- und Feierbuches für die Wort-Gottes-Feier an Sonn- und Festtagen sowie an Werktagen. Mit der Veröffentlichung dieses Buches ist im Herbst 2001 zu rechnen.“¹⁹ Mit etwas Verspätung ist dieses Buch schließlich im Jahr 2004 unter dem Titel „Wort-Gottes-Feier. Werkbuch für die Sonn- und Festtage“²⁰ von den liturgischen Instituten Deutschlands und Österreichs im Auftrag der Deutschen und der Österreichischen Bischofskonferenz und des Erzbischofs von Luxemburg herausgegeben worden.²¹

Während in den Weisungen zu WGFds noch stark die Sorge um die Messfeier am Sonntag zum Ausdruck kommt und die Frage nach Ersatzgottesdiensten und deren Organisation ausführlich erörtert wird, steht in der pastoralen Einführung zu WGF deutlicher die Frage nach der Bedeutung der Wort-Gottes-Feier im Vordergrund. Die pastorale Situation wird nur kurz umrissen bevor darauf hingewiesen wird, dass auch die Wort-Gottes-Feier eine liturgische Feier ist, durch die die Gemeinde Weisung und Stärke erfährt und darauf in Gebet und Zeichen Antwort geben kann.²² Nach einem kurzen Hinweis, dass zur Leitung dieser Feier eine Beauftragung des Bischofs notwendig ist, folgt eine ausführliche mystagogische Hinführung zur Bedeutung der Wort-Gottes-Feier, in der der Dialog zwischen Gott und Mensch in der Feier deutlich gemacht wird.²³ Besonders hervorgehoben wird, dass in dieser Feier das Wort Gottes im Mittelpunkt steht, um das sich alles drehen soll. Aus diesem Grund soll die Feier so gestaltet sein, dass möglichst viele Sinne mit einbezogen werden und der Mensch so ganz dem Wunsch des II. Vatikanums entsprechend „bewusst, tätig und mit geistlichem Gewinn daran teilnehmen“ (SC 11) und somit auch das „innige und lebendige Ergriffensein von der Heiligen Schrift gefördert werden“ (SC 24) kann. Nach der Empfehlung, dass sich die Gemeinde neben der Messe bzw. Wort-Gottes-Feier auch zur Feier der Tagzeitenliturgie zum Gebet versammeln kann, schließt die pastorale Einführung mit dem Hinweis, dass die Wort-Gottes-Feier keine Alternative zur Messe darstellt und nur im Notfall an deren Stelle treten soll. Das Anliegen des Werkbuches ist es, mit den vorgelegten Feiermodellen jede Verwechslung mit der Messe zu vermeiden und „der Wort-Gottes-Feier in der Abfolge wie in der Gestalt der einzelnen Elemente ein eigenständiges Profil zu geben. So kann nicht der Eindruck entstehen, die Wort-Gottes-Feier sei der erste Teil der Messfeier, der die Mahlfeier fehlt.“²⁴ Es lassen sich hier nur noch hin und wieder Anklänge an AEM oder PEM erkennen und es ist auffällig, dass die Anweisungen zum Feiervollzug sehr viel ausführlicher und detaillierter gestaltet sind als noch in WGFds. So wird nicht nur eingehend die Gestalt der Evangelienprozession be-

¹⁸ Deutsches Liturgisches Institut (Hg. 1998) 3.

¹⁹ Deutsches Liturgisches Institut (Hg. 1998) 4.

²⁰ Im Folgenden wird dieses Buch WGF genannt.

²¹ Als Werkbuch für die Werktage erschien: *Versammelt in seinem Namen* (2008).

²² Vgl. *Wort-Gottes-Feier* (2004) 9ff.

²³ Vgl. *Wort-Gottes-Feier* (2004) 11ff.

²⁴ *Wort-Gottes-Feier* (2004) 16f.

schrieben, sondern es sind auch durchdachte Anweisungen für die Verwendung der Leuchter und des Weihrauchs zu finden sowie Hinweise zum Umgang mit den Büchern der Heiligen Schrift (z. B. der Ort des Buches nach der Verkündigung) – Regieanweisungen, die man in WGFds nur ansatzweise findet. Man möchte in WGF also den Wortgottesdienstleitern nicht nur die Abfolge und grobe Form der Feier an die Hand geben, sondern ihnen auch helfen, den Gottesdienst sinnenfällig, abwechslungsreich und feierlich zu inszenieren. WGF knüpft an WGFds an, indem es die Grundstruktur Eröffnung – Verkündigung – Antwort der Gemeinde – Schluss beibehält, zeigt jedoch mehr Mut, sich von den dort doch sehr engmaschigen Strukturen zu lösen. Im Folgenden soll dies an ausgewählten Beispielen beleuchtet werden.

Konkrete Beispiele zu den Unterschieden in den Rollenbüchern

Schon die Gegenüberstellung der Struktur der Wort-Gottes-Feier in den beiden Rollenbüchern zeigt deutliche Unterschiede:

Eröffnung in WGF	Eröffnung in WGFds
Einzug und Gesang zur Eröffnung	
Kreuzzeichen	
Liturgischer Gruß	
Einführung	
Christusrufe bzw. Kyrie-Litanei	Besinnung
	(Friedensgruß)
	(Schuldbekennnis evtl. mit Kyrierufen)
Eröffnungsgebet	Lobgesang
	Tagesgebet
Verkündigung in WGF	Verkündigung in WGFds
Erste Lesung	Erste Lesung
Psalm (Gesang)	Antwortpsalm
Zweite Lesung	Zweite Lesung
Ruf vor dem Evangelium	Ruf vor dem Evangelium
Auslegung und Deutung	Predigt
Stille	Bekennnis- oder Vertrauensgesang
Antwort in WGF	Antwort in WGFds
a) Glaubensbekenntnis b) Predigtlied c) Taufgedächtnis d) Schuldbekennnis und Vergebungsbitte e) Segnungen, die zum Sonn-(Fest-)Tag gehören	(Schuldbekennnis)
Friedenszeichen	Friedenszeichen

Antwort in WGF (Fortsetzung)	Antwort in WGFds (Fortsetzung)
Kollekte	
Sonn-(Fest-)täglicher Lobpreis	Feierliches Lob
Hymnus	
Fürbitten	Fürbitten
Vaterunser	Gebet des Herrn
Loblied/Danklied	Dankgesang
	Schlussgebet
Schluss in WGF	Schluss in WGFds
Mitteilungen	Mitteilungen
Segensbitte	Segensbitte
Entlassung	Entlassungsruf
(Abendlied, Morgenlied, Marienlied)	
Auszug	Auszug

Die Eröffnung

Betrachtet man zunächst die schlichte Form in WGF und die in WGFds angegebene Form der Eröffnung, so wird deutlich: Die Gemeinde versammelt sich, sie macht sich die Gegenwart Christi in ihrer Versammlung bewusst (Kreuzzeichen, liturgischer Gruß, Einführung), richtet sich auf ihn hin aus (Kyrie) und der Vorsteher beschließt diese Sammlung mit dem zusammenfassenden Tagesgebet und öffnet darin den Blick zum Wortteil der Feier. Mit wenigen und schlichten Elementen geschieht hier, was in der Eröffnung geschehen soll: Versammlung um Christus und Hinführung zum Wort Gottes. Schade allerdings ist, dass WGF außer nach der Gebetseinladung vor dem Tagesgebet keine Stille vorsieht, welche in WGFds 22 sehr sinnvoll nach der Einführung ihren Platz erhält. Nachdem sich die Gemeinde zusammengefunden und zusammengesungen hat, ist sie hier eingeladen, miteinander in Stille sich auch innerlich zu sammeln und das Herz auf den auszurichten, den sie dann im Kyrie als ihren Erbarmer anruft.

Der weitere Verlauf nach dieser Besinnung ist in WGFds allerdings als problematisch zu betrachten. Zwischen der Besinnungsstille nach der Einführung und dem Tagesgebet können hier nämlich noch einige Elemente in Auswahl eingefügt werden: der Friedensgruß, das Schuldbekenntnis (evtl. mit Kyrierufen) und der Lobgesang (entspricht dem Gloria), der an den Sonntagen außerhalb der Advents- und Fastenzeit immer vorgesehen ist. Wenn all diese Elemente tatsächlich in der Eröffnung enthalten sind, wird dieser nicht nur sehr in die Länge gezogen, sondern verliert dadurch auch sehr von der zum Hauptteil der Feier aufsteigenden und mitreißenden Dynamik, die dem Eröffnungsteil in der Dramaturgie der Feier eigen sein sollte.²⁵

²⁵ Vgl. Merz (1991) 45.

Desweiteren haben die Elemente Friedensgruß und Schuldbekenntnis in der Eröffnung zwar durchaus geschichtliche Vorbilder,²⁶ doch in ihrem Wesen bedürfen diese Elemente einem längeren Vorlauf: Der Mensch kann aus sich selbst heraus weder seine Schuldigkeit erkennen noch Frieden schaffen. Erst durch die befreiende Begegnung mit Christus, die sich in der Feier im Hören auf das Wort Gottes ereignet, kann sich der Mensch seiner Erlösungsbedürftigkeit bewusst werden und Gott und seinen Mitmenschen neu und versöhnt begegnen. Sowohl das Schuldbekenntnis als auch der Friedensgruß sind also im Antwortteil der Gemeinde sehr viel sinnvoller verortet.

WGF bietet für die Eröffnung außerdem noch das Taufgedächtnis und die Eröffnung mit dem Luzernar als weitere alternative Formen der Eröffnung an.

Die Verkündigung

Was den Verkündigungsteil betrifft, lassen sich zwischen den beiden Büchern allein in der Struktur kaum Unterschiede erkennen, außer an den unterschiedlichen Begriffen „Predigt“ – „Auslegung und Deutung“ und „Psalm“ – „Antwortpsalm“ die größere Nähe von WGFds zum Messbuch. Weitere Unterschiede finden sich in den konkreten Angaben in den Büchern:

So überrascht es beispielsweise, dass in WGF das Halleluja ausschließlich als Begleitgesang zur Prozession gesehen und ihm keine selbstständige Funktion zugesprochen wird,²⁷ was – bei konsequenter gedanklicher Fortführung dieser Bestimmung – im Umkehrschluss bedeuten würde, dass das Halleluja/der Christusruf ohne Prozession sinnlos wäre und in diesem Fall auch entfallen könnte.²⁸ Wohl ist diese Bestimmung in WGF nicht in dieser Konsequenz gemeint, da in WGF 62 auch der Fall angedacht ist, dass keine Evangelienprozession stattfindet und von einem Wegfall des Rufs vor dem Evangelium hier nicht die Rede ist. Umso erstaunlicher ist die Zuordnung dieses Rufs zu den Begleitgesängen. WGF 38 beruft sich dabei auf die Ordnung der Messfeier: „Wie bei der Messfeier unterscheidet man auch bei der Wort-Gottes-Feier zwischen Aktionsgesängen und Begleitgesängen“. Jedoch entspricht diese Zuweisung ganz und gar nicht den Vorgaben für die Messfeier: In AEM 17 bzw. GORM 37a und PEM 23 ist das Halleluja, bzw. der Christusruf, ganz klar ein selbstständiges Element und deshalb nicht in erster Linie Begleitgesang zur Evangelienprozession,²⁹ kann aber gemäß AEM 131/ GORM 175 während dieser Handlung gesungen werden. Dass diese Bestimmung sinnvoller und dem Gesang vor dem Evangelium entsprechender ist als die in WGF, ist einleuchtend: der Ruf vor dem Evangelium ‚benötigt‘ nicht zwangsläufig die Evangelienprozession, um sinnvoll zu sein, da sein Sinn doch schon alleine im Singen vorhanden ist.³⁰ Die Bestimmung also bezüglich des Rufs vor dem Evangelium als reiner Prozessionsgesang in WGF ist irreführend.

²⁶ Vgl. Dürr (2011), zum Friedensgruß in der Eröffnung Kapitel 1.1.1 und zum Schuldbekenntnis Kapitel 2.1.4.

²⁷ Vgl. *Wort-Gottes-Feier* (2004) 19; 38; 65.

²⁸ Vgl. Berger (2019) 429.

²⁹ Vgl. Eissing (2002) 100.

³⁰ Vgl. Fischer (2019) 65: „Unser Halleluja, besonders das musikalisch entfaltete, ist so etwas wie der Jodler des Alpenhirten, der in aller Herrgottsfrühe erlebt, wie die Morgensonne mit erstem zarten Rot die Schneegipfel anrührt. Was das Herz des Hirten in dieser Stunde bewegt, das kann er nicht mit wohlgesetzten Worten sagen, wie man sie in der Schule lernt, das muss er gleichsam hinausjodeln. So geht es uns Christen: im Blick auf die Sonne, die hoch über Dunkel und Kälte unseres Karfreitags aufgegangen ist, versagen alle wohlgesetzten Worte. Es bleibt uns nur das stammelnde, staunende, jubelnde Halleluja“.

Hier wiederum ist die große Nähe von WGFds zum Messbuch von Vorteil, denn dieses Buch schließt sich auch hier ausdrücklich der Ordnung des Messlektionars an („Für die Lesungen, Antwortpsalm und Rufe vor dem Evangelium gilt die Ordnung des Messlektionars“ [WGFds S. 14]) und räumt damit dem Ruf vor dem Evangelium seinen rechtmäßigen Stellenwert als wesentlichen Aktionsgesang ein. Zudem ist – insbesondere an Festtagen – eine Prozession zum Gesang des Halleluja mit dem Evangeliar zum Ambo sehr zu empfehlen, da sie sich zusammen mit dem Gesang und der Musik verbindet „zu einem Ensemble von Zeichen, das die Wahrnehmung der Sinne (das Schauen, Hören, Riechen [Weihrauch]) wie den gestischen Ausdruck (Schreiten, Aufstehen, Singen) gleichsam bündelt und die liturgische Handlung verdichtet zum feierlichen Begehen der Begegnung mit dem Herrn.“³¹

Als weiteres Beispiel fällt in WGF Nr. 7 und Nr. 57 die – wenn auch etwas versteckte – Möglichkeit auf, für die Feier eventuell ausschließlich das Messlektionar zu verwenden, welches sowohl die alttestamentlichen als auch die neutestamentlichen Schrifttexte enthält. Gerade in einer Feier, in der das Wort Gottes im Mittelpunkt steht, könnte dies den engen Zusammenhang und die Bezogenheit der beiden Testamente aufeinander, wie es vom II. Vatikanum gewünscht wird, unterstreichen. Dies würde durch die Verwendung nur eines Buches sinnenfällig deutlich werden. Nicht angesprochen wird in WGF jedoch, dass in diesem Fall aber auch eine veränderte inszenatorische Gestalt im Umgang mit der Heiligen Schrift erforderlich ist, die beiden Testamenten Ehre gibt und dennoch das Evangelium hervorhebt. Möglich wäre hier beispielsweise, das Evangelium durch den Ruf vor dem Evangelium, Leuchter, Weihrauchinzens, Erheben und Küssen des Buches hervorzuheben und eine Prozession zu Ehren des gesamten Wortes Gottes am Ende der Verkündigung zu vollziehen. Diese äußere Inszenierung der Einheit der beiden Testamente muss jedoch auch mit einer inhaltlichen einhergehen, weshalb zu überlegen ist, ob man für eine Wort-Gottes-Feier nicht auch eine andere Leseordnung verwenden kann, die alle Lesungstexte (inklusive Psalm und Hallelujavers) in inhaltlicher Konsonanz präsentiert. So würde in der äußeren wie auch inneren Gestalt die Einheit der Heiligen Schrift deutlich und es wäre gleichzeitig möglich, einen roten Faden durch die gesamte Feier zu ziehen.

Der Antwortteil

Während der Antwortteil der Wort-Gottes-Feier in WGFds mit seinen sechs Elementen (Friedensgruß, Feierliches Lob, Fürbitten, Gebet des Herrn, Dankgesang und Schlussgebet) sehr übersichtlich gestaltet ist, erscheint im Vergleich dazu der Antwortteil in WGF mit den fünf Auswahlelementen, den sieben obligatorischen Elementen und den möglichen zusätzlichen Zeichenhandlungen eher verwirrend. Eine Vielzahl von Wahl- und Kombinationsmöglichkeiten werden hier dem Wortgottesdienstleiter zugemutet, wodurch sich der eine oder andere durchaus überfordert fühlen kann.³² Positiv allerdings bedeutet die Fülle an Möglichkeiten auch, dass der Wortgottesdienstleiter gezwungen ist, speziell den Antwortteil der Wort-Gottes-Feier gut zu durchdenken und sinnvoll zusammenzustellen. Dadurch wird die Gefahr der routinierten Erstarrung, welche in WGFds eben aufgrund des recht starr vorgegebenen

³¹ Eham (1989) 186.

³² Vgl. Schäfer-Krebs (2009) 112: „Eine ansprechende Gestaltung der Wort-Gottes-Feier (WGF) verlangt ein hohes Maß an Feierkompetenz, was ehrenamtliche Leiter und Leiterinnen z. T. überfordert.“

Ablaufs leicht entstehen kann, gemindert und eine abwechslungsreiche und lebendige Gestaltung der Wort-Gottes-Feier mit thematischer Akzentsetzung ist möglich.

Eine andere Gefahr, nämlich die der Beliebigkeit, ist damit jedoch nicht gebannt: Die Auswahllemente Glaubensbekenntnis, Predigtlied, Taufgedächtnis, Schuldbekenntnis oder eine Segnung sind nicht einfach willkürlich austauschbar. Jedes Element hat seinen eigenen Charakter und gibt der Feier jeweils ein anderes Gepräge, worauf bei der Zusammenstellung der Elemente zu achten ist. Während Glaubensbekenntnis und Predigtlied Elemente sind, die sich harmonisch in beinahe jede Wort-Gottes-Feier einfügen lassen ohne sie in einer speziellen Weise zu färben, prägen Taufgedächtnis, Schuldbekenntnis und bestimmte Segnungen die Feier umso mehr. Deshalb sollten diese Elemente mit Blick auf die Kirchenjahreszeit, Situation und Gemeinde bewusst ausgewählt werden und auch die nachfolgenden Elemente dementsprechend zugeschnitten sein, was natürlich für die für diese Feier zuständigen Personen durchaus eine Herausforderung darstellen kann.

Der Schluss

Beim Schluss sind in den Büchern keine großen Unterschiede auszumachen, was schon in der äußeren Struktur erkennbar ist. Der Abschluss ist in beiden Büchern lobenswert kurz und knapp gehalten und schlägt der Gemeinde wieder eine Brücke in den Alltag.

Resümee

Es ist mit Recht zu sagen, dass WGFds ohne Zweifel Ehre gebührt insofern es das erste Werkbuch ist, welches über verschiedene schon bestehende Direktorien und Richtlinien zur Feier hinaus eine konkrete Gottesdienstordnung vorgibt und damit auch die Laien, die diesen Gottesdiensten vorstehen, würdigt und unterstützen will. Natürlich ist aber auch zu sehen, dass die Motivation zur Entstehung des Buches hauptsächlich darin lag, Ersatz zu schaffen für Messen, die aufgrund des Priestermangels nicht stattfinden konnten. Das zusätzliche Bemühen, der Wort-Gottes-Feier ein eigenes Profil zu geben, fällt durch die Fixierung auf die pastorale Notlage und die starke Nähe zum Messbuch etwas in den Schatten.

Zwar ist in der Liturgiekonstitution auch in SC 35,4 der Halbsatz zu finden, dass eigene Wortgottesdienste „besonders da, wo kein Priester zur Verfügung steht“ stattfinden sollen, doch es ist nicht schwer, in den Texten der Liturgiekonstitution das eigentliche Anliegen des II. Vatikanums zu erkennen: „Von größtem Gewicht für die Liturgiefeier ist die Heilige Schrift.“ Es muss daher „jenes innige und lebendige Ergriffensein von der Heiligen Schrift gefördert werden“ (SC 24). Es wird also darauf abgezielt, die Feier so zu gestalten, dass die Texte der Heiligen Schrift die Menschen anrühren und eine Bedeutung für ihr Leben haben. Aus diesem Grund gibt die Liturgiekonstitution in SC 35,4 weiter an, dass „eigene Wortgottesdienste an den Vorabenden der höheren Feste, an den Wochentagen im Advent oder in der Quadragesima sowie an den Sonn- und Feiertagen, besonders da, wo kein Priester zur Verfügung steht, (zu fördern sind).“ Aus diesen Angaben geht hervor, dass es dem II. Vatikanum nicht in erster Linie darum ging, für den Notfall, also für die Situation, in der kein Priester zur Verfügung steht, eine Notfallfeier zu schaffen, sondern darum, dem Wort Gottes einen größeren Raum zu geben, die Sonn- und Festtage damit zu bereichern und ihnen mit dem Wort Gottes mehr Gewicht und Glanz zu geben. Die Wort-Gottes-Feier wird als eine Feier mit

Eigenwert gesehen, eine Feier, die ihren Wert nicht durch Anleihen aus der Messe erhält, sondern aus der Begegnung mit Gott in seinem Wort. In der Vielfalt der Feierformen sollen die Menschen Gott in unterschiedlicher Weise begegnen. Denn „nicht wenige, die heute an den gottesdienstlichen Versammlungen teilnehmen, verlangen und suchen nach dem Glauben, zweifeln aber gleichzeitig und sind unsicher geworden. So fordert die unterschiedliche Situation auf dem Weg zum Glauben und in den Phasen seines Vollzugs vielfältige und verschiedene Arten gottesdienstlicher Zusammenkünfte“,³³ die auch dem ganz allgemein so vielfältig beschaffenen Leben der Menschen mit seinen unterschiedlichen Formen und Lebensmustern entsprechen würden. Die Vielfalt liturgischer Feierformen könnte einen Raum eröffnen, der unterschiedlichen Menschen mit verschiedenen Bedürfnissen³⁴ auch dementsprechende Möglichkeiten der Gottesbegegnung anbietet und ihnen dadurch eine innigere und tiefere Teilnahme an dem Höhepunkt christlichen Feierns ermöglicht oder sie dafür bereitet.

In den Jahren zwischen der Veröffentlichung von WGFds und WGF scheint dieses Anliegen wohl neu wiederentdeckt worden zu sein – jedenfalls ist nicht zu übersehen, dass es in WGF seinen Niederschlag fand: Das Wort Gottes steht deutlich im Mittelpunkt, es werden generell drei Lesungen und der Psalm vorgesehen (anders WGFds: „aus pastoralen Gründen“ ist es auch möglich, nur zwei Lesungen vorzutragen) und die Heilige Schrift wird mit Leuchtern, Weihrauch, Prozession und Angaben zum Ort nach der Verkündigung auch inszenatorisch hervorgehoben, wodurch nicht nur der Intellekt Nahrung erhält, sondern auch die anderen Sinne miteinbezogen werden und darin der emotionale Mitvollzug der Gemeinde erleichtert wird.

Die verschiedenen Möglichkeiten der Antwort der Gemeinde wachsen organisch aus dem Hören des Wortes heraus, verleihen der Feier sowohl ein eigenes Gepräge als auch Tiefe und gipfeln im Lob und Dank für die Begegnung mit Gott in seinem Wort. Diese Vielfalt der Feierformen birgt jedoch auch gleichzeitig die Gefahr der Überforderung und Verwirrung des Vorstehers der Feier in sich, was dadurch noch verstärkt wird, dass insbesondere die Zeichenhandlungen im hinteren Teil des Buches zu finden sind, worauf jedoch im vorderen Teil im Feierablauf nicht verwiesen wird. Es wäre deshalb sinnvoll, die Zeichenhandlungen in den konkreten Feierablauf deutlicher miteinzubeziehen und dem Vorsteher der Feier zugleich eine Übersicht an die Hand zu geben, aus der ersichtlich wird, welche Elemente sich für welche Feierform anbieten.

Somit ist WGF ein Buch, das WGFds um einiges an Kreativität, Mut und Stimmigkeit überlegen ist und den Wortgottesdienstleitern in neuer Weise die Möglichkeit bietet, sinnenfällige, in sich stimmige und der Kirchenjahreszeit entsprechende Wort-Gottes-Feiern zu konzipieren und zu gestalten. Dennoch ist auch dieses Buch, wie es oben an einigen Beispielen deutlich wurde, aus- und aufbaufähig und man darf gespannt sein, wie sich – auch angesichts der kirchenpolitischen Lage – die Wort-Gottes-Feier weiter entwickeln wird. Diese politische Grundentscheidung der Bischöfe zugunsten der Wort-Gottes-Feier (auch an Sonntagen) in überschaubaren Gemeindekontexten oder die Favorisierung von „Messzentren“ wird letztlich über die Weiterentwicklung wie Ausschöpfung des vorhandenen und zukünftigen Potentials der Rollenbücher entscheiden.

³³ *Beschluß: Gottesdienst* (1976) 198, OG I.

³⁴ Erfahrungsgemäß sind bei einer Wort-Gottes-Feier oft auch andere Gläubige anzutreffen als in der Eucharistiefeier (dies berichtete eine Pastoralreferentin der Erzdiözese München und Freising im Juni 2008).

Literatur

- Berger, Rupert, ²1999 : Neues Pastoralliturgisches Handlexikon, Freiburg i. Br.
- Beschluß: Gottesdienst*, ²1976: Bertsch, Ludwig u. a. (Hgg.), Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe I, hg. im Auftrag des Präsidiums der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz, Freiburg i. Br., 196–225.
- Die Wortgottesfeier*, 1997: Der Wortgottesdienst der Gemeinde am Sonntag. Vorsteherbuch für Laien, herausgegeben vom Liturgischen Institut Zürich im Auftrag der deutschschweizerischen Bischöfe, Freiburg Schweiz.
- Deutsches Liturgisches Institut (Hg.), 1998: Wort-Gottes-Feiern am Sonntag. Erfahrungen und Anregungen, Trier (Pastoralliturgische Hilfen 12).
- Dürr, Marion, 2011: „Brannte uns nicht das Herz...?“ Struktur und Gestaltung der Wort-Gottes-Feier an Sonn- und Feiertagen am Beispiel der Rollenbücher für das deutsche Sprachgebiet, Regensburg (Studien zur Pastoralliturgie 28).
- Eham, Markus, 1989: Ein Du-Ruf. Das Halleluja vor dem Evangelium, in: *Gottesdienst* 23, 185–187.
- Eissing, Dieter, 2002: Christus begrüßen. Der Ruf vor dem Evangelium nach den liturgischen Büchern, in: *Gottesdienst* 36, 101.
- Fischer, Balthasar, ²1979: Von der Schale zum Kern. Kurzansprachen zu Zeichen und Worten der Liturgie, Freiburg i. Br.
- Häußling, Angelus A. / Martin Klöckener / Burkhard Neunheuser, 1999: Der Gottesdienst der Kirche. Texte, Quellen, Studien, in: *ALw* 41, 166–265.
- Huonder, Vitus, 1998: Der Wortgottesdienst der Gemeinde am Sonntag, in: *SKZ* 38 = URL: <http://www.kath.ch/skz-1998/pastoral/pa38.htm> (abgerufen am 12.01.09).
- Merz, Michael B., 1991: Die innere Dynamik der Messfeier. Liturgietheologische Gedanken, in: Schützeichel, Harald, *Die Messe. Ein kirchenmusikalisches Handbuch*, Düsseldorf, 40–48.
- Schäfer-Krebs, Margret, 2009: Noch nicht ganz „zu Hause“. Ein Diskussionsanstoß zur neuen Form der Wort-Gottes-Feiern an Sonn- und Festtagen, in: *Gottesdienst* 43, 112.
- Schwartz, W., 2009: Die Wort-Gottes-Feier. Das Konzept der offiziellen Bücher, in: *Gottesdienst* 40, 113–115.
- Versammelt in seinem Namen*, 2008: Tagzeitenliturgie – Wort-Gottes-Feier – Andachten an Wochentagen. Werkbuch, hg. von den Liturgischen Instituten Deutschlands, Österreichs und der Schweiz im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz, der Österreichischen Bischofskonferenz, der Schweizer Bischofskonferenz und des Erzbischofs von Luxemburg, Trier.
- Wort-Gottes-Feier*, 2004: Wort-Gottes-Feier. Werkbuch für die Sonn- und Festtage, herausgegeben von den Liturgischen Instituten Deutschlands und Österreichs im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz, der Österreichischen Bischofskonferenz und des Erzbischofs von Luxemburg, Trier.

Liborius Olaf Lumma, Innsbruck

„Dies ist der Tag, den du uns durch dein Sabbatgebot geschenkt hast“

Das Sabbat- und das Sonntagsmotiv im Werkbuch „Wort-Gottes-Feier“¹

Der Artikel stellt kurz die unterschiedlichen theologischen Akzente des Sabbat und des Sonntags dar und untersucht dann die Verwendung des Sabbatmotivs und seine Beziehung zum christlichen Sonntag in den „Lobpreis“-Gebeten im Werkbuch „Wort-Gottes-Feier“, das in den österreichischen und deutschen Diözesen zur Verwendung in sonn- und festtäglichen Wort-Gottes-Feiern vorgesehen ist. Es zeigt sich, dass zumindest an drei Stellen unangemessen (in einem Fall sogar eindeutig falsch) mit dem Sabbatmotiv umgegangen wird. Für die kritisierten Textstellen werden abschließend Änderungen vorgeschlagen.

1 Sabbat und Sonntag in ihrer theologischen Akzentuierung

Die Beurteilung des Verhältnisses von Sabbat und Sonntag dürfte derzeit zu den schwierigeren Fragen gehören, denen sich eine biblisch fundierte Theologie stellen muss, die im Dialog mit dem Judentum Verantwortung tragen und zugleich die eigene dogmatische und liturgische Tradition ernst nehmen will: Auf der einen Seite steht der biblische Dekalog in seinen beiden Varianten von Ex 20,2–17 und Dtn 5,6–21, der den siebten Tag der Woche mit göttlicher Autorität aus den anderen Tagen der Sieben-Tage-Woche heraushebt und ihn für seine konkrete Ausgestaltung als einen wöchentlich wiederkehrenden, Gott geweihten Feiertag sichtbar erkennen lässt. Auf der anderen Seite steht die gewachsene christliche Tradition, in der der Sonntag, also der erste Tag der Woche, unter dem Einfluss spätantiker Gesetzgebung christlicher römischer Kaiser zum regelmäßigen Feiertag geworden ist²; der Sabbat hingegen ist in liturgischer Kultur, asketischer Disziplin und alltäglicher Wahrnehmung als ein durch göttliche Offenbarung gebotener Feiertag vollständig verschwunden.³

Konnte das christliche Urteil lange Zeit davon ausgehen, dass der alttestamentliche Sabbat durch die christliche Sonntagspraxis abgelöst wurde und der Sabbat keinen theologischen

¹ Bei diesem Artikel handelt es sich um eine überarbeitete Fassung eines Beitrags für den „Innsbrucker Theologischen Leseraum“ auf der Website der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck: Lumma (2006).

² Im Römischen Reich wurde der erste Tag der Woche durch ein Gesetz Kaiser Konstantins im Jahr 321 n. Chr. zum wöchentlichen Feiertag; vgl. dazu etwa die näheren Angaben bei Bärenz (1982) 32, oder bei Bieritz (2005) 61–62. Zur Vorgeschichte der christlichen liturgischen Sonntagspraxis, die zunächst noch nichts mit wöchentlicher Arbeitsruhe zu tun hatte, vgl. etwa Bärenz (1982) 26–30; zur biblischen Grundlegung Bärenz (1982) 22–23. Zur Rekonstruktion der historischen Entwicklung insgesamt ist besonders Carson (1982) hilfreich.

³ Vgl. auch hier Bieritz (2005) 61–62. Eine Ausnahme bildet allenfalls die gelegentliche ostkirchliche Praxis, nicht nur an Sonn- und Festtagen, sondern auch an Samstagen regelmäßige Eucharistie zu feiern.

Aussagegehalt beinhaltet, den der Sonntag nicht mindestens im selben Maße in sich aufgenommen hätte⁴, hat sich in den vergangenen Jahrzehnten die Erkenntnis durchgesetzt, dass nicht nur kalendarisch, sondern auch inhaltlich Sabbat und Sonntag verschiedene Tage sind, von denen der eine den anderen nicht gleichsam in sich aufnehmen kann. Es dürfte auch heute noch für die allermeisten Christen geradezu eine Selbstverständlichkeit sein, das Gebot der Sonntagsruhe, und mehr noch: der sonntäglichen Gottesdienstteilnahme ohne jede weitere Problematisierung auf den biblischen Dekalog zurückzuführen, obwohl dieser nicht vom ersten, sondern vom letzten Tag der Woche als einem Gott geweihten Ruhetag spricht.⁵

Ohne im Detail auf die Frage einzugehen, wie die christliche Kirche überhaupt zu dem Schluss kommen konnte, das biblische Sabbatgebot durch die Einhaltung eines wöchentlichen Feiertags am ersten Tag der Woche als erfüllt anzusehen, soll hier nur ganz kurz der je eigene theologische Gehalt beider Tage in wenigen Federstrichen skizziert werden.

1.1 Der Sabbat⁶

Der Sabbat wird in Gen 1 als siebter Tag der Schöpfungswoche dargestellt, an dem Gott von seinem Werk ruhte und es so vollendete. Daraus begründet Ex 20,8–11, dass auch das Volk Israel an diesem Tag allwöchentlich Ruhe einhalten soll. Der Brauch, am Sabbat zugleich liturgische Versammlungen abzuhalten, ist nicht unmittelbar auf das biblische Sabbatgebot rückführbar: Ex 20 verlangt keine liturgische Gemeindefeier.⁷ Einzige Besonderheit des Sabbats ist das Einhalten der Ruhe, parallel zur göttlichen Ruhe am Ende der Schöpfungswoche. Dieselbe Vorschrift, aber mit anderer Begründung, findet sich in Dtn 5: Hier bildet die Befreiung Israels aus der Sklaverei Ägyptens die theologische Grundlage für die Sabbatbestimmungen. Die Ruhe und – darin enthalten – der Verzicht auf Arbeit und somit auf jegliche „bürgerliche Hierarchie“, die durch das Verhältnis von Arbeitgeber-Arbeitnehmer, reich-arm, frei-versklavt geprägt ist, stiftet an diesem einen Tag der Woche jenseits gesellschaftlicher Machtverhältnisse eine Form von Gleichheit, in der die Freiheit als Ur-Topos jüdischen Gottesglaubens symbolisiert und erfahrbar gemacht wird. An diesem Freiheitszeichen haben auch die Ausländer teil; und darüber hinaus sogar die Nutztiere, die an diesem Tag nicht zur Arbeit eingesetzt werden dürfen. Das Gebot des Sabbats trägt demnach eminent sozialpolitische Implikationen in sich, die mit dem aus Schöpfung und Exodus herrührenden Glauben an einen befreienden Gott verknüpft sind.⁸

⁴ Vgl. Bieritz (2005) 62: „Der Sonntag sog gleichsam den Sabbat in sich auf.“

⁵ Als Beispiel sei hier der entlang des Dekalogs vorgehende „Erste Gewissenspiegel“ aus dem „Gotteslob“ (Nr. 61) zitiert: „Gedenke, daß du den Sabbat heiligst! Das ist für den Christen die Forderung, an der schöpferischen Ruhe Gottes teilzunehmen und im Gottesdienst dem Herrn für die Gaben der Schöpfung und die Gnade des Erlösungswerkes zu danken, wie es die Kirche vor allem in der sonntäglichen Feier der Eucharistie tut.“

⁶ Vgl. zum Folgenden aus der Fülle der exegetischen Literatur beispielsweise Dohmen (2004) 116–120; Schmid (1977) 48–49.

⁷ Darauf weist z. B. Scharbert (1989) 84–85, ausdrücklich hin.

⁸ Vgl. Braulik (1986) 51–52: Der Sabbat wird „mit der Befreiung aus Ägypten motiviert. In der für den Exodusgott geöffneten Arbeitsruhe soll ja die Freiheitserfahrung bis zu jenen durchschlagen, die sonst nicht daran teilnehmen, bis zu ‚deinem‘ Fremden und Sklaven. Hier ist der Sabbat wirklich ‚für den Menschen da‘ (Mk 2,27).“ Schon Gerhard von Rad nannte die Argumentationsweise in Ex „theologisch“, diejenige in Dtn „psychologisch“: Dtn 5 „sieht am Sabbat vornehmlich das Wohltätige“ (v. Rad [1964] 42).

1.2 Der Sonntag

Der Sonntag ist der christliche Festtag der Auferstehung Jesu. Es handelt sich dabei um den Tag nach dem Sabbat, also den ersten Tag der (neuen) Woche. Dieser Tag ist Symbol für den Beginn der Schöpfung und wird in konsequenter Fortführung auch als „achter Tag“ verstanden⁹, als Symboltag der endgültigen Neu-Schöpfung, die durch Gottes Macht den Tod überwindet und einen neuen, nicht mehr von menschlicher Sünden- und Todesverfallenheit, sondern vielmehr von eschatologischer Freiheit geprägten Äon eröffnet. Als Tag der pfingstlichen Geistaussendung¹⁰ erhält er auch pneumatologische und ekklesiologische Konnotationen. Der Sonntag ist – wie bereits gesagt – zugleich schon früh als Tag einer christlichen liturgischen Gemeindeversammlung bezeugt¹¹, hingegen wird er erst im 4. Jahrhundert im römischen Reich zum gesetzlichen Ruhetag.

Die großen christlichen Kirchen kennen heute nur noch den Sonntag als wöchentlichen Festtag. Das Ruhegebot aus dem Dekalog ist vom Sabbat auf den Sonntag übertragen worden, und die lehramtliche Tradition sieht dies als legitimen Schritt an: Das Sabbatgebot werde durch die Einhaltung der kirchlichen Sonntagsdisziplin erfüllt.¹² Davon unberührt bleibt aber – und dies erkennt das katholische Lehramt ebenfalls an –, dass Sabbat und Sonntag nicht einfachhin miteinander ident sind¹³; kalendarisch sind sie es ohnehin nicht, doch auch ihr je spezifischer Gehalt ist und bleibt unterschiedlich.¹⁴ Insbesondere ist das Gebot einer wöchentlich abzuhaltenden liturgischen Feier ein rein kirchliches Gebot; es lässt sich nicht auf den Dekalog zurückführen, schon gar nicht für den ersten Tag der Woche. Auch ist das Ruhegebot nicht ältester theologischer Kerngehalt des Sonntags; erst durch die staatliche Begünstigung des Christentums konnte diese – zugegeben für die Sonntagspflege höchst hilfreiche – Rahmenbedingung geschaffen werden, die dann inhaltlich auf das Sabbatgebot zurückgeführt werden konnte.

In diesen kurzen Bemerkungen sollte deutlich geworden sein, dass ein theologisch verantworteter Umgang mit der Thematik Sabbat/Sonntag zu berücksichtigen hat, dass der Aussagegehalt beider Tage nicht in eins fällt und die Spezifika von Sabbat und Sonntag nicht ausgetauscht oder unter einem der beiden Tage insgesamt subsumiert werden können. Dies ernst zu nehmen, muss schon im Interesse des Dialogs mit dem Judentum eine Selbstverständlichkeit sein. Doch auch innerchristlich ist um der Sache selbst willen eine allzu unvorsichtige Parallelisierung von Sabbat und Sonntag zu vermeiden, gilt es doch, gemäß dem theologischen Profil beider Tage je unterschiedliche biblische – und damit bleibend christliche – Glaubensaussagen zu verstehen, zu tradieren und zu kultivieren.

⁹ Vgl. die Angaben bei Bieritz (2005) 58–65; als lehramtliche Äußerung siehe KKK 349: „Der achte Tag. Für uns aber ist ein neuer Tag angebrochen: der Tag der Auferstehung Christi. Der siebte Tag vollendet die erste Schöpfung. Am achten Tag beginnt die Neuschöpfung.“

¹⁰ App 2.

¹¹ Vgl. die Zusammenfassung bei Bärenz (1982) 26–30.

¹² Vgl. KKK 2175, wonach der christliche Sonntag „in Erfüllung des Sabbatgebotes“ allwöchentlich am Folgetag des Sabbat gefeiert wird; der Sonntag erfüllt „den geistlichen Sinn des jüdischen Sabbats“. KKK 2190: „An die Stelle des Sabbats, des Gedenkens an die Vollendung der ersten Schöpfung, ist der Sonntag getreten, der an die neue Schöpfung erinnert, die mit der Auferstehung Christi angebrochen ist.“

¹³ Vgl. aber auch hier KKK 2175: „Der Sonntag unterscheidet sich ausdrücklich vom Sabbat [...]“.

¹⁴ Diese Einsicht ändert sich auch dann nicht, wenn man den Gehalt den Sonntags als „höherrangig“ gegenüber dem des Sabbat ansieht, wie sich dies etwa in KKK 349 zumindest andeutet.

2 Die Sabbatthematik in den neuen „Wort-Gottes-Feiern“

Im Auftrag der Bischöfe Deutschlands, Österreichs und Luxemburgs erschien mit Datum vom 25. März 2004 ein von den Liturgischen Instituten Trier und Salzburg herausgegebenes „Werkbuch“ für die Wort-Gottes-Feier an Sonn- und Festtagen.¹⁵

Die Wort-Gottes-Feier ist vielerorts als sonn- oder auch werktäglicher Gemeindegottesdienst ohne presbyteralen Vorsitz etabliert und hat durch das neue Werkbuch erstmals ein eigenes Profil erhalten.¹⁶ Die Wort-Gottes-Feier ist in ihrem Ablauf nun nicht mehr einer „Messe ohne Eucharistie“ gleichgestaltet – wenngleich zu konstatieren ist, dass die Ähnlichkeit zum Wortgottesdienst der Messfeier nach wie vor groß ist und für das Werkbuch auf den Entwurf von alternativen Liturgiemodellen, die sich z. B. am Paradigma der Tagzeitenliturgie orientieren, verzichtet wurde.¹⁷

Im Folgenden richte ich meinen Blick nur auf ein einziges, für das Werkbuch neu krei-ertes Element der Wort-Gottes-Feier: Es handelt sich um den „Sonntäglichen Lobpreis“¹⁸, der – wohl in bewusster Unterscheidung von den Strukturelementen der Messe – nicht als „Hochgebet“ bezeichnet wird, obwohl in einem weiten Begriffsverständnis durchaus dieser Terminus verwendet werden könnte. Es handelt sich dabei um ein von der Gottesdienstleiterin/vom Gottesdienstleiter vorzutragendes, mit Akklamationen der Gemeinde angereichertes Vorstehergebet, das fast ausschließlich von anamnetischen und doxologischen Elementen geprägt ist (während Eucharistische Hochgebete in höherem Maße epikletische und fürbittende Anteile enthalten). Dieser „Sonntägliche Lobpreis“ ist in sieben Formen ausformuliert¹⁹, in denen verschiedene Aspekte der Heilsgeschichte, des Wesens und Wirkens Gottes und Jesu Christi sowie des Sonntags zur Sprache kommen.²⁰ Darunter finden sich auch verschiedene Bezüge zum Sabbat, der in unterschiedlicher Weise in den Kontext des christlichen Sonntags gestellt wird. Einzig diesen Aspekt werde ich im Folgenden analysieren.

¹⁵ Vgl. *Wort-Gottes-Feier* (2004). Zur liturgiewissenschaftlichen Analyse vgl. besonders Kranemann (2006). 2008 folgte für die Wochentage *Versammelt in seinem Namen* (2008). Dieser Band entstand in Kooperation mit der deutschsprachigen Schweiz, die für die Sonn- und Festtage bereits 1997 eine eigene Edition erstellt hatte (vgl. *Die Wortgottesfeier* [1997], auf die das „Werkbuch“ verschiedentlich zurückgreift).

¹⁶ Vgl. *Wort-Gottes-Feier* (2004) 16–17 die Anmerkungen in der „Pastoralen Einführung“.

¹⁷ Die Schweizer Variante bietet hingegen zumindest einen konkreten Ablaufplan für den Fall, dass der sonntägliche Gottesdienst als Laudes, Vesper oder Vigil gestaltet wird. Vgl. *Die Wortgottesfeier* (1997) 83–86.

¹⁸ In der Schweizer Variante heißt dieses Gebet „Feierliches Lob“. Obwohl das Werkbuch auch an anderen Festtagen Verwendung finden kann und soll, ist doch auf S. 172 nur vom „Sonntäglichen Lobpreis“ die Rede, während die Seiten 28, 29 und 57 vom „Sonn-(Fest-)täglichen Lobpreis“ sprechen. Da sich gerade auf Seite 172ff die verschiedenen Formen finden, aus denen die Gottesdienstleiter/innen im konkreten Fall – also auch außerhalb des Sonntags – den Lobpreis auswählen können, ist dieser redaktionelle Fauxpas etwas verwirrend. Eine Unterteilung der Gebete nach „nur für Sonntage“ und „für Sonn- und Festtage“ wäre sicher hilfreich gewesen.

¹⁹ Die Schweizer Fassung enthält sechs Lobgebete.

²⁰ Im Gegensatz zur Schweizer Variante gibt es dabei bedauerlicherweise kein eigenes Gebet, das besonders dem Heiligen Geist gewidmet wäre, vgl. „Feierliches Lob VI“ in: *Die Wortgottesfeier* (1997) 48–50.

3 Sabbat und Sonntag in den sieben Formen des „Sonntäglichen Lobpreis“

Die sieben Entwürfe für den „Sonntäglichen Lobpreis“ sind mit A bis G bezeichnet. Dabei sind B („Lobpreis des dreieinigen Gottes“), D („Lobpreis und Dank für Jesus Christus“), E („Lobpreis und Dank für Gottes Wirken“) und F („Lobpreis und Dank für Gottes Wort“) nicht spezifisch auf den Sonntag bezogen. Zwar tauchen Auferstehung, Schöpfung/Neuschöpfung, Geistaussendung und andere Elemente der Heilsgeschichte auf, die dem christlichen Sonntag in besonderer Weise zugeordnet werden könnten; dennoch lassen sich diese Gebete auch außerhalb des Sonntags verwenden, ohne deplatziert zu erscheinen. Ich konzentriere mich daher auf die Formen A („Lobpreis und Dank für das Geschenk des Sonntags“), C („Lobpreis und Dank für Schöpfung und Neuschöpfung“) und G („Lobpreis und Danksagung für den Sonntag“).

3.1 Lobpreis A: „Lobpreis und Dank für das Geschenk des Sonntags“

Die Form A findet sich im Werkbuch in Teil I („Die Wort-Gottes-Feier“)²¹, während alle anderen Formen in Teil II („Auswahlelemente“) abgedruckt sind²². So erhält A redaktionell eine gewisse Vorrangstellung vor den anderen Gebeten, wobei dies nicht die erklärte Absicht der Editoren gewesen sein muss. Es steht aber zu vermuten, dass Gottesdienstleiter/innen, die nicht regelmäßig, sondern nur in Ausnahmefällen eine Wort-Gottes-Feier leiten, überwiegend Form A verwenden werden.

Der erste Satz beginnt gleich mit dem Topos des Schöpfungswerkes:

Gepriesen bist du, Schöpfer der Welt:
Am Sonntag gedenken wir deiner Güte,
mit der du Himmel und Erde erschaffen hast.
Du bist die Quelle und der Ursprung allen Lebens.

Hier ist der Beginn des Schöpfungswerkes, also der erste Tag der Schöpfungswoche (= Sonntag) impliziert. Allerdings ist die Zuordnung von „Sonntag“ und „Erschaffung von Himmel und Erde“ bei genauer Lektüre der biblischen Schöpfungsgeschichte nicht ganz unproblematisch, denn gemäß Gen 1,3 entsteht erst mit der Erschaffung des Lichtes der erste Tag, während die Erschaffung von Himmel und Erde in Gen 1,1 dem noch vorausgeht. Die Erschaffung des „Gewölbes“, das dann den Namen Himmel erhält, ist schließlich Bestandteil des zweiten Schöpfungstages (Gen 1,8).

Eigentlicher Gegenstand des Gedenkens ist allerdings nicht die (sonntägliche) Schöpfungstat als solche, sondern vielmehr die „Güte“ des Schöpfers. Der Text fährt fort:

Du hast am siebten Tag geruht von deinem Werk;
du lädst auch uns nach den Tagen der Arbeit ein,
an deiner schöpferischen Ruhe teilzuhaben.

²¹ Wort-Gottes-Feier (2004) 57–60.

²² Wort-Gottes-Feier (2004) 172–185.

Hier wird der siebte Schöpfungstag, also der Sabbat genannt, an dem Gott „ruhte“ (Gen 2,2). Der Dekalog in der Version von Ex 20 kennt ja diese Ruhe Gottes als Begründung für das Sabbatgebot.²³ Das Sabbat-„Gebot“ ist im Lobpreis zu einer „Einladung“ geworden. Im Vergleich mit Ex 20,11 ist diese Ausdrucksweise ein Euphemismus, den man aber im Lichte etwa von Mk 2,27 sowie aus pastoraltheologischer Reflexion kirchlicher Verkündigungspraxis wohl noch als sachgemäß ansehen kann.

Die Frage ist allerdings, wie der „siebte Tag“ der Schöpfung in diesen „Lobpreis und Dank für das Geschenk des Sonntags“ (so lautet ja der Titel) geraten ist. Natürlich ist es theologisch statthaft, zu jeglicher Zeit, also auch am Sonntag, „des siebten Tages der Schöpfung“ zu gedenken. Man wird aber nicht ernsthaft bestreiten können, dass die gewählte Formulierung den Eindruck evoziert, *der Sonntag selbst* sei dieser siebte Tag der Schöpfungswoche.

Zu diesem Eindruck einer unsachgemäßen Gleichsetzung von Sonntag und Sabbat trägt auch die Tatsache bei, dass im gesamten Gebet die Bezeichnung des Sonntags als „erster Tag“ vollkommen fehlt. Spätestens seit der bürgerliche Kalender den Beginn der Woche mit dem Montag ansetzt, ist das Verständnis für die Bedeutung des Sonntags als erstem (und achtem) Tag der Woche ohnehin im Schwinden begriffen.²⁴ Die Implikationen von Lobpreis A scheinen mir weder dem christlichen Sonntag gerecht zu werden (denn er wird nicht mehr als „erster“ bzw. „achter“ Tag der Schöpfung und Neuschöpfung profiliert) noch dem Sabbat (denn dieser wird zumindest beim unbedarften Hören mit dem christlichen Sonntag identifiziert, der ja im Bewusstsein vieler Christen „Wochenende“, also „siebter Tag“ ist). Das Bemühen der Editoren, vom christlichen Sonntag eine Verbindung zum Dekalog zu schlagen, führt bedauerlicherweise in Lobpreis A letztlich nur zu einer Verunklarung des je eigenen Profils des Sonntags wie auch des Sabbats.²⁵

3.2 Lobpreis G: „Lobpreis und Danksagung für den Sonntag“

Die Lobpreis-Form G²⁶ hat in ausgedehnter Form Sabbat und Sonntag zum Thema. Es handelt sich dabei um eine sowohl stark gekürzte als auch mehrfach umformulierte Variante zum Schweizer „Feierlichen Lob III“²⁷, die ich im Folgenden nicht eigens analysiere.²⁸ Durch die von der Gemeinde zu singende Akklamation „Dank sei Gott, Halleluja“²⁹ ist dieser Lobpreis

²³ Wieweit der Begriff „schöpferische Ruhe“ hier angebracht ist, soll nicht weiter problematisiert werden.

²⁴ Als symptomatisch hierfür kann die Praxis vieler Eucharistievorsteher genannt werden, im Eucharistischen Hochgebet nicht mehr vom „ersten Tag der Woche“, sondern vom „Sonntag“ zu sprechen. Dieses Vorgehen trägt gewiss nicht dazu bei, den theologischen Reichtum der Rede vom „ersten Tag“ in irgendeiner Weise liturgisch zu kultivieren.

²⁵ Der Sonntag wird im zweiten Abschnitt dieses Gebetes noch etwas deutlicher ausbuchstabiert, wenn es heißt: „Am Sonntag sammelst du deine Gemeinde um ihn [= Christus] und stellst sie in das Licht seiner Liebe. Am Sonntag erneuerst du den Bund der Treue, den du mit uns geschlossen hast in Christi Tod und Auferstehung“; allerdings fehlt hier dann jeder Bezug zur Sieben-Tage-Woche bzw. der Bedeutung des ersten/achten Tages.

²⁶ *Wort-Gottes-Feier* (2004) 184–185.

²⁷ *Die Wortgottesfeier* (1997) 39–41.

²⁸ Hingewiesen sei aber darauf, dass dieses Schweizer Gebet – anders als dasjenige im „Werkbuch“ – davon spricht, dass der Sonntag den Sabbat „übertrage“, was im Hinblick auf die theologische Gewichtigkeit des Dekalogs eine zumindest nicht unproblematische, wenngleich theologiegeschichtlich verbreitete Redeweise ist. *Die Wortgottesfeier* (1997) 41.

²⁹ Die Schweizer Variante sieht keine bestimmte Akklamation vor.

in vier Abschnitte untergliedert, wobei der erste ausschließlich auf den Sabbat, der zweite auf den Sonntag, der dritte auf die eschatologische Vollendung und der vierte auf „diesen Tag“, also den Sonntag als Feiertag bezogen ist. Der erste Abschnitt lautet:

Allmächtiger Gott,
den Sabbat hast du geheiligt
als Tag des Lobes und Dankes
für das Werk deiner Schöpfung.
Der Mensch soll ausruhen von der Arbeit,
dein Wort hören und deinen Namen preisen.
Dankbar erheben wir unsere Stimme: (Akklamation)³⁰

So gut dieser Abschnitt auch sprachlich gelungen sein mag, projiziert er doch christliche Sonntagspraxis in das biblische Sabbatgebot. Weder Ex 20 noch Dtn 5 noch irgendeine andere Schriftstelle kennen den Sabbat als „Tag des Lobes und Dankes für das Werk deiner Schöpfung“, an dem der Mensch „Gottes Wort hören“ und „seinen Namen preisen“ soll (insinuiert ist offenkundig eine liturgische Gemeindeversammlung). Wenn auch die jüdische Praxis zumindest in neutestamentlicher Zeit eine Form liturgischer Versammlung am Sabbat gekannt haben dürfte (vgl. Lk 4,16; Apg 13,14f), so macht diese doch nicht den eigentlichen Kerngehalt des Sabbat aus. Ferner finden im Lobpreis-Gebet weder das Volk Israel noch der Exodus Erwähnung. Dabei ist der Sabbat – z. B. nach Ex 31,16 – gerade ein Zeichen des Bundes zwischen Gott und Israel; und nicht etwa zwischen Gott und „dem Menschen“, wie es der Lobpreis impliziert.³¹

Obwohl der Text mit „Lobpreis und Danksagung für den Sonntag“ betitelt ist, nimmt der Abschnitt über den Sabbat immerhin ein Viertel des Textes ein; er ist in seiner Länge und sprachlichen Form dem folgenden Abschnitt über den Sonntag ähnlich.³² Dennoch verzichteten die Editoren darauf, den Sabbat auch im Titel zu erwähnen. So legt die Betrachtung des Textes den Verdacht nahe, der Sabbat diene hier nur als „Stichwortgeber“ für das Motiv der christlichen Sonntagsruhe und für das Gebot zur Teilnahme an der sonntäglichen gottesdienstlichen Versammlung, während mit dem Freiheitstopos eine Kernbedeutung des biblischen Sabbat ausgeblendet bleibt.³³ Ähnlich wie bei Lobpreis A werden zudem unbedarft Hörende den Eindruck gewinnen, der christliche Sonntag sei identisch mit dem biblischen Sabbat und habe nur durch die Auferstehung Jesu eine neue (Kern-)Bedeutung erhalten. Der von den Bearbeitern unternommene Versuch, die Sonntagsfeier in die Tradition der Heilsgeschichte Israels zu stellen, kann daher auch hier nur als wenig gelungen angesehen werden.

³⁰ *Wort-Gottes-Feier* (2004) 184. Dieser erste Absatz ist fast identisch mit dem „Feierlichen Lob III“ aus der Schweiz. Die Abweichungen beginnen erst danach.

³¹ Vgl. auch KKK 2171: „Gott hat Israel den Sabbat anvertraut [...]“

³² *Wort-Gottes-Feier* (2004) 184: „Den Sonntag hast du uns geschenkt, damit wir uns freuen und deines geliebten Sohnes gedenken. Er kam in die Welt als dein Wort. Er lebte mit den Menschen. Sie überlieferten ihn dem Tod. Du aber hast ihn gerettet. Darum feiern wir diesen Tag und gedenken seiner Auferstehung.“

³³ Sie fehlt auch in den folgenden beiden Abschnitten.

3.3 Lobpreis C: „Lobpreis und Dank für Schöpfung und Neuschöpfung“

Lobpreis C³⁴ konzentriert die Heilsgeschichte auf die Eckdaten Schöpfung, Kommen Jesu Christi, Auferweckung, Geistaussendung, Kirche. Im ersten Abschnitt findet sich zudem eine Zuordnung des Sabbat in den Kontext des Sonntags:

Gepriesen bist du, Herr, unser Gott,
für die Gabe des ersten Tages der Woche.
Dies ist der Tag,
an dem du das Werk der Schöpfung begonnen hast,
indem du Licht und Finsternis trenntest.

Gen 1,4-5 wird fast wörtlich aufgegriffen. Die Bezeichnung des Sonntags als „Gabe“ ist theologisch bemerkenswert und sprachlich gelungen.³⁵

Dies ist der Tag,
an dem du durch die Auferweckung deines Sohnes
mitten in der alten Schöpfung
die neue Schöpfung schon begonnen hast.

Hier wird der fundamentale Bezug des Sonntags zur Auferweckung Jesu hergestellt. Das Motiv von „alter“ und „neuer“ Schöpfung aus dem Titel taucht explizit auf und ist schlicht, aber zugleich theologisch gelungen ausgeführt, auch in seiner eschatologischen Spannung. Wenn auch das Theologumenon „achter Tag“ nicht explizit genannt wird, kommt doch der damit ausgedrückte Inhalt zur Sprache. Allerdings wird durch die Erwähnung der Auferweckung an dieser Stelle die heilsgeschichtliche Chronologie umgestellt, denn der Text fährt fort:

Dies ist unser Tag
der Ruhe und Unterbrechung,
den du uns allen am Berg Sinai
durch dein Sabbatgebot geschenkt hast.

Das allerdings ist nun auch bei großzügigster Hermeneutik nicht haltbar. Gott hat am Berg Sinai nicht „uns allen“, sondern seinem Volk Israel das Sabbatgebot geschenkt! Und auch wenn die Kirche das Gebot der Sabbatruhe auf sich bezieht und es durch die Einhaltung des christlichen Sonntagsgebots erfüllt sieht, so ist doch der Sonntag nicht dem Sabbat gleichzusetzen. Der Sonntag ist nicht der am Sinai eingerichtete und im Dekalog ausbuchstabierte wöchentliche Festtag. Gott hat am Sinai den Sabbat eingerichtet, nicht den Sonntag.

Denn du hast uns deinem geliebten Volk Israel
im Neuen Bunde zugesellt.
So halten auch wir einen Tag der Woche für dich frei.

³⁴ Wort-Gottes-Feier (2004) 174–177.

³⁵ Das Schweizer „Feierliche Lob III“ sagt ähnlich: „Wahrhaft, der Sonntag ist deine überragende Gnadengabe, dein Geschenk für uns“ (*Die Wortgottesfeier* [1997] 41).

Wie weit der Begriff „zugesellen“ das Verhältnis von Christen und Juden – etwa im Lichte von Röm 8–10 – angemessen beschreibt, wage ich an dieser Stelle nicht zu beurteilen. Eventuell wäre eine bescheidenere Ausdrucksweise („Anteil erhalten am Erbe Israels“, „auf wunderbare Weise mit aufgenommen sein in...“ oder dergleichen) angezeigt. Der zweite Satz jedenfalls geht höchst unsensibel mit der Bedeutung von Sabbat und Sonntag um. Es entsteht der Eindruck, man könne das Sabbatgebot dadurch erfüllen, dass man „einen Tag der Woche“ für Gott „freihält“ (die Redeweise ist dabei so unspezifisch, dass man sogar an „irgendeinen“ Tag denken könnte!). Das aber widerspricht gänzlich sowohl jüdischer als auch christlicher Tradition. Die hier hergestellte Parallelisierung von Sonntag und Sabbat lässt jeden spezifischen Gehalt des Sabbat (Freiheit, Ruhe, Schöpfung – die beiden Letzteren werden einfach auf den Sonntag projiziert) ebenso vermissen wie den spezifischen Gehalt des Sonntags (Schöpfungsbeginn, Auferstehung, Neuschöpfung, „achter Tag“).

Der Versuch, im christlichen nicht-eucharistischen Sonntagsgottesdienst auch die heilsgeschichtliche und theologische Bedeutung des Sabbat zur Sprache zu bringen, ist in Lobpreis C leider gänzlich misslungen, weil hier der Sabbat nicht auf der Grundlage seiner biblischen Quellen, sondern in einer nicht zu rechtfertigenden Projektion christlicher Sonntagspraxis dargestellt wird.

4 Ein Zwischenfazit

Dass in der christlichen Frömmigkeit das Heilshandeln Gottes an und in Israel unterbelichtet ist und die Kenntnis alttestamentlicher Topoi weitgehend akademischen Fachkreisen vorbehalten ist, ist leider immer noch eine Tatsache. Dass die Editoren des Werkbuchs den Versuch unternommen haben, in den hochgebetsähnlichen „Lobpreis“-Gebeten auch alttestamentliche Motive zur Sprache zu bringen, kann daher nur begrüßt werden; und es ist erfreulich, dass etwa der hier nicht näher behandelte Lobpreis F („Lobpreis und Dank für Gottes Wort“)³⁶ bei regelmäßiger Verwendung die Gläubigen mit einigen Eckdaten alttestamentlicher Heilsgeschichte besser vertraut machen kann. Auch ist es zunächst naheliegend, gerade den Sabbat als alttestamentlichen Topos auszuwählen, der in solchen wöchentlichen Wort-Gottes-Feiern zur Sprache kommen kann und soll. Das Ergebnis vermag jedoch nicht zu überzeugen. Gerade bei Form C mit ihren wenig sachgerechten Äußerungen über Sonntag und Sabbat kann man nur hoffen, dass dieses Gebet in der vorliegenden Form nicht ins kollektive Gedächtnis katholischer Kirchengemeinden eindringt.

5 Versuch einer Neufassung

Ich will mich abschließend nicht auf die Kritik der Arbeitsleistung anderer beschränken, sondern Alternativvorschläge anbieten. Es handelt sich hier nicht um vollständige Entwürfe oder gar eine fundierte Würdigung der Strukturelemente der Wort-Gottes-Feier insgesamt, sondern nur um kleine redaktionelle Umgestaltungen der von mir kritisierten Abschnitte, von denen ich meine, dass man ihren Gehalt mit wenig Aufwand angemessener zur Sprache

³⁶ *Wort-Gottes-Feier* (2004) 182–183; vgl. das identische, nur mit einer anderen Akklamation versehene „Feierliche Lob I“ in der Schweizer Fassung: *Die Wortgottesfeier* (1997) 33–35.

bringen kann, ohne in einer Zeit, in der die Wort-Gottes-Feier überhaupt erst einmal in den Gemeinden ankommen und dort angenommen werden muss, gleich „das ganze Paket auf-schnüren zu müssen“.

5.1 Form A

Da das ganze Gebet auf eine Ausfaltung der alttestamentlichen Heilsgeschichte verzichtet und das Sabbatmotiv nur in dem hier untersuchten Halbsatz präsent ist (einzig das Motiv der Ruhe kehrt im folgenden Satz wieder), tut es dem roten Faden dieses Gebetes keinen Abbruch, wenn man die Einrichtung des Sabbat gar nicht thematisiert und das Ausruhen Gottes nur kurz als Referenzmotiv für die sonntägliche Ruhe einfügt, ohne damit direkt Sabbat und Sonntag namentlich zu parallelisieren. Der Beginn des Gebetes würde demnach lauten:

Wort-Gottes-Feier 2004	Vorschlag Neuformulierung
Gepriesen bist du, Schöpfer der Welt: Am Sonntag gedenken wir deiner Güte, mit der du Himmel und Erde erschaffen hast. Du bist die Quelle und der Ursprung allen Lebens. Du hast am siebten Tag geruht von deinem Werk; du lädst auch uns nach den Tagen der Arbeit ein, an deiner schöpferischen Ruhe teilzuhaben. Du willst, dass wir das Leben feiern, das du uns immerfort schenkst. Du lässt uns ausruhen von Mühe und Hast uns aufatmen im Blick auf deine Treue zu uns und allen Geschöpfen.	Gepriesen bist du, Schöpfer der Welt: Am Sonntag gedenken wir deiner Güte, mit der du Himmel und Erde erschaffen hast. Du bist die Quelle und der Ursprung allen Lebens. Du willst, dass wir das Leben feiern, das du uns immerfort schenkst. So wie du selbst von deinem Werk geruht hast, lädst du uns ein, nach Tagen der Arbeit auszuruhen von Mühe und Hast und aufzu- atmen im Blick auf deine Treue zu uns und allen Geschöpfen. (Akklamation)

5.2 Form G

In der Gestaltung von Lobpreis G muss der Eindruck vermieden werden, Sabbat und Sonntag seien dasselbe. Wenn schon *am Sonntag des Sabbat gedacht werden soll*, muss gerade der Unterschied beider Tage und ihr jeweiliger Eigenwert deutlich gekennzeichnet sein, einzig in ihrem gemeinsamen Charakter als regelmäßige wöchentliche Festtage lassen sich beide parallelisieren. Die ersten beiden Abschnitte könnten dabei meines Erachtens wie folgt ausformuliert werden, so dass sie ausdrücken, dass der Sonntag als wöchentlicher Fest- und Ruhetag zwar in gewisser Hinsicht in der theologischen Tradition des Sabbat steht, jedoch mit diesem weder kalendarisch noch inhaltlich identisch ist:

Wort-Gottes-Feier 2004	Vorschlag Neuformulierung
Allmächtiger Gott, den Sabbat hast du geheiligt als Tag des Lobes und Dankes für das Werk deiner Schöpfung. Der Mensch soll ausruhen von der Arbeit, dein Wort hören und deinen Namen preisen. Dankbar erheben wir unsere Stimme: (Akklamation)	Allmächtiger Gott, deinem Volk Israel hast du den Sabbat ge- schenkt. Du hast ihn geheiligt als Tag der Ruhe, denn du selbst hast nach deinem Schöpf- ungswerk am siebten Tag geruht. Du hast ihn geheiligt als Tag der Freiheit, denn du selbst hast Israel aus der Sklaverei geführt. Mit allen, die dich als Schöpfer und Retter bekennen, erheben wir dankbar unsere Stimme: (Akklamation)
Den Sonntag hast du uns geschenkt, damit wir uns freuen und deines geliebten Sohnes gedenken. Er kam in die Welt als dein Wort. Er lebte mit den Menschen. Sie überlieferten ihn dem Tod. Du aber hast ihn gerettet. Darum feiern wir diesen Tag und gedenken seiner Auferste- hung.	Deiner Kirche hast du den Sonntag ge- schenkt. Du hast ihn geheiligt als den Tag, an dem wir deines geliebten Sohnes gedenken, der in die Welt kam als dein Wort. Er lebte mit den Menschen. Sie überlieferten ihn dem Tod. Du aber hast ihn gerettet am ersten Tag der Woche und durch ihn den Menschen neu geschaffen. Mit allen, die an diesem Tag dein Wort hören und deinen Namen preisen, erheben wir dankbar unsere Stimme: (Akkla- mation)

5.3 Form C

Die einfachste Lösung bestünde darin, den kompletten Abschnitt „Dies ist unser Tag der Ruhe und Unterbrechung [...] sehnen wir uns nach der Erfüllung deiner Verheißungen“ zu streichen; dafür kann das Motiv des ersten Schöpfungstages eingefügt werden. Es bliebe dann ein christologisch konzentriertes Dankgebet für den Sonntag als Tag von Schöpfung und Neuschöpfung übrig, das mit folgenden Worten beginnt:

Wort-Gottes-Feier 2004	Vorschlag Neuformulierung
Gepriesen bist du, Herr unser Gott, für die Gabe des ersten Tages der Woche.	Gepriesen bist du, Herr unser Gott, für die Gabe des ersten Tages der Woche. Dies ist der Tag, an dem du das Werk der Schöpfung begon- nen hast, indem du Licht und Finsternis trenntest.
Dies ist der Tag, an dem du durch die Auferweckung deines Sohnes mitten in der alten Schöpfung die neue Schöpfung schon begonnen hast. Dies ist der Tag der Ruhe und Unterbrechung, den du uns allen am Berg Sinai durch dein Sabbatgebot geschenkt hast. Denn du hast uns deinem geliebten Volk Is- rael im Neuen Bunde zugesellt. So halten auch wir einen Tag der Woche für dich frei. Wie dein Volk Israel sehnen wir uns nach der Erfüllung deiner Verheißungen. Wir vereinen uns mit allen, die deinen Na- men kennen, und rufen: (Akklamation)	Dies ist der Tag, an dem du durch die Auferweckung deines Sohnes mitten in der alten Schöpfung die neue Schöpfung schon begonnen hast. Wir vereinen uns mit allen, die deinen Na- men kennen, und rufen: (Akklamation)

6 Schlusswort

Meines Erachtens wäre es wünschenswert gewesen, in die Reihe der Lobpreis-Gebete zumin-
dest eines aufzunehmen, das sowohl die wichtigsten Topoi des Alten Testaments benennt
(Schöpfung, Exodus, Tora, Propheten, Weisheit) als auch die des Neuen Testaments (Mensch-
werdung, Wirken Christi, Passion und Auferstehung, Geistaussendung, Parusie). Besonders
die Lobpreis-Gebete C, D und F stellen hierfür in gelungener poetischer Sprache ausreichend
Material zur Verfügung. Leider konzentrieren sich die Lobpreis-Varianten auf nur jeweils
einen Schwerpunkt und die Verfasser haben darauf verzichtet, den Versuch eines solchen die
ganze Heilsgeschichte umfassenden Gebetes für die gottesdienstliche Verwendung zu prä-
sentieren. Es steht daher zu hoffen, dass das Bemühen der Bearbeiter des „Werkbuchs“, in
der Wort-Gottes-Feier vermehrt die Geschichte Gottes mit Israel zur Sprache und damit ins
Bewusstsein der Gläubigen zu bringen, mit der Herausgabe des Buches nicht beendet ist,
sondern in fruchtbarer Weise bedacht und fortgeführt werden kann. Als einen Beitrag dazu
möchte ich meine Überlegungen verstanden wissen.

Literatur

- Bärenz, Reinhold, 1982: *Das Sonntagsgebot. Gewicht und Anspruch eines kirchlichen Leitbildes*. München: Kösel.
- Bieritz, Karl-Heinrich, 2005: *Das Kirchenjahr. Feste, Gedenk- und Feiertage in Geschichte und Gegenwart*. 7. Auflage. München: Beck.
- Braulik, Georg, 1986: *Deuteronomium 1–16,17*. Neue Echter Bibel. Würzburg: Echter.
- Carson, Donald A. (Hg.), 1982: *From Sabbath to Lord's Day. A biblical, historical, and theological investigation*. Eugene: Wipf & Stock.
- Die Wortgottesfeier*, 1997: Der Wortgottesdienst der Gemeinde am Sonntag. Vorsteherbuch für Laien. Herausgegeben vom Liturgischen Institut Zürich im Auftrage der deutschschweizerischen Bischöfe. Freiburg/Schweiz: Paulusverlag.
- Dohmen, Christoph, 2004: *Exodus 19–40*. Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament. Freiburg/Brsg: Herder.
- Katechismus der Katholischen Kirche. Neuübersetzung aufgrund der Editio Typica Latina. München: R. Oldenbourg 2005.
- Kranemann, Benedikt (Hrsg.), 2006: *Die Wort-Gottes-Feier. Eine Herausforderung für Theologie, Liturgie und Pastoral*. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk.
- Lumma, Liborius Olaf, 2006: *Der Sabbat als theologischer Topos in der „Wort-Gottes-Feier“*. Zu den neuen Entwürfen eines „Sonntäglichen Lobpreis“. online im „Innsbrucker Theologischen Leseraum“ <http://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/texte/670.html>.
- von Rad, Gerhard, 1964: *Das fünfte Buch Mose. Deuteronomium*. Das Alte Testament Deutsch. Band 8. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Scharbert, Josef, 1989: *Exodus*. Neue Echter Bibel. Würzburg: Echter.
- Schmid, Rudolf, 1977: *Mit Gott auf dem Weg. Die Bücher Exodus, Levitikus, Numeri*. Stuttgarter Kleiner Kommentar. Altes Testament 3. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk.
- Versammelt in Seinem Namen*, 2008: *Tagzeitenliturgie – Wort-Gottes-Feier – Andachten an Wochentagen*. Herausgegeben von den Liturgischen Instituten Deutschlands, Österreichs und der Schweiz im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz, der Österreichischen Bischofskonferenz, der Schweizer Bischofskonferenz und des Erzbischofs von Luxemburg. Trier: Deutsches Liturgisches Institut.
- Wort-Gottes-Feier*, 2004: Werkbuch für die Sonn- und Festtage. Herausgegeben von den Liturgischen Instituten Deutschlands und Österreichs im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz, der Österreichischen Bischofskonferenz und des Erzbischofs von Luxemburg. Trier: Deutsches Liturgisches Institut.

Winfried Haunerland, München

Andachten – Gottesdienste der Betrachtung und Anbetung

Vor der Einführung der Abendmesse und der volkssprachigen Liturgie waren die sogenannten Volksandachten beim Volk im deutschen Sprachgebiet sehr beliebt. Wo sie nicht durch die Messfeier verdrängt wurden, stellte sich die Frage, ob die Andachten nicht durch selbstständige Wort-Gottes-Feiern, die vom Zweiten Vatikanischen Konzil gefördert wurden, zu ersetzen sind. Da solche Wort-Gottes-Feiern aber wesentlich auf die Verkündigung des Wortes Gottes ausgerichtet sind, können die Andachten als meditativ-betrachtende Gebetsgottesdienste weiterhin ein wichtiges Element des gottesdienstlichen Lebens sein. Dies setzt allerdings voraus, dass sie ein eigenes Profil behalten oder auch neu erhalten, durch das sie unverwechselbar Ausdruck vielfältiger Spiritualitäten sein können, die bei aller Unterschiedlichkeit auf die größere Gemeinschaft der Kirche und ihre Liturgie ausgerichtet bleiben müssen.

„Verarmt unser gottesdienstliches Leben?“ So fragte 1988 Kurt Küppers und dachte dabei vor allem an den massiven Rückgang der vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil im deutschen Sprachraum beliebten Volksandachten.¹ Was 25 Jahre nach der Verabschiedung der Liturgiekonstitution „Sacrosanctum Concilium“ zu beobachten war, stellt sich auch nach weiteren 25 Jahren nicht wesentlich anders dar: Von der Vielzahl der Andachten, die mit großer Selbstverständlichkeit zum gottesdienstlichen Leben der Pfarren gehörten, haben nur wenige überlebt. Wo weiterhin Marienandachten im Mai, Rosenkranzandachten im Oktober und Kreuzwegandachten in der Fastenzeit gepflegt werden, ist in aller Regel deren Häufigkeit massiv zurückgegangen.

Im Folgenden soll in einem ersten Schritt nach möglichen Ursachen für diese Entwicklung gefragt werden, weil nur so eine realistische Perspektive für eine Revitalisierung des Andachtswesens entwickelt werden kann. Vor diesem Hintergrund ist über den bleibenden Eigenwert klassischer Volksandachten im gottesdienstlichen Leben von Gruppen und Gemeinden zu handeln – auch in Abgrenzung von anderen Gottesdiensten. Abschließend ist zu überlegen, wie die traditionellen Strukturprinzipien der Andachten angemessen für die Zukunft weiterentwickelt werden können.

1. Die Wertschätzung der Andachten in der Vergangenheit

Um die Wertschätzung traditioneller Volksandachten bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts richtig verstehen zu können, sind einige Grundgegebenheiten des liturgischen Lebens der katholischen Kirche vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil in Erinnerung zu rufen.

¹ Vgl. Küppers (1988).

a) Von elementarer Bedeutung war, dass die Liturgie der Kirche in aller Regel allein auf Latein gefeiert wurde. Zwar gab es bei der Messfeier verschiedene Wege, um den Gläubigen einen Anschluss an das Tun des Priesters zu erleichtern (Messandachten, Betsingmesse, Deutsches Hochamt). Weit schwieriger war allerdings der Zugang zu den wechselnden Texten der Messliturgie, denn die Verwendung der Volksmessbücher oder die Beteiligung der Gemeinde durch die sogenannte Gemeinschaftsmesse waren keine allgemeine Praxis, sondern blieben auf liturgisch interessierte Kreise vor allem der Jugend und der Akademiker beschränkt. So erklärt sich leicht, dass der amtlichen Liturgie, die weitgehend als Sache des Klerus erfahren wurde, andere gottesdienstliche Feiern an die Seite gestellt wurden, die nicht den strengen Regeln römischer Liturgie folgen mussten, sondern den Gläubigen in der Volkssprache einen direkten Zugang eröffneten.

Die Liturgiekonstitution „Sacrosanctum Concilium“ und die nachfolgende Liturgiereform brachten hier eine grundlegende Wende. Nachdem die Liturgie grundsätzlich für die Volkssprachen geöffnet worden war² und die Messe schon ab 1967 vollständig in den Volkssprachen gefeiert werden konnte, brauchte die Messfeier zumindest aus sprachlichen Gründen die Ergänzung durch die Andachten nicht mehr. Natürlich blieben auch die deutschen Fassungen der liturgischen Texte von der Nüchternheit der lateinischen Liturgie bestimmt, so dass mit dem Rückgang der Andachten die in diesen ausgedrückte Emotionalität nach neuen Ausdrucksmöglichkeiten suchte. Es wäre zu prüfen, ob dies allein durch die weitere Integration des deutschen Kirchenliedes in die offizielle Liturgie gelungen ist, ob diese Bemühungen zu einer Überformung der Liturgie geführt haben oder ob mit dem relativen Abschied von den Andachten auch die emotionale Seite des gottesdienstlichen Lebens verkümmert ist.

b) Spätestens mit dem Missale Romanum von 1570 galt die Regel, dass die Messe nur am Vormittag gefeiert werden durfte. Durch diese auch in can. 821 CIC 1917 nur leicht modifizierte Vorschrift³ war eine Messfeier am Nachmittag oder Abend verboten. Als Nachmittagsgottesdienst bot sich theoretisch die Vesper aus der Tagzeitenliturgie an. Doch auch diese wurde als Teil des öffentlichen und offiziellen Gebetes der Kirche in lateinischer Sprache vollzogen, so dass selbst die Sonntagsvesper in der Pfarrkirche keine Sache der Gemeinde war, sondern häufig ein Wechselspiel zwischen Pfarrer und Organist. Die in lateinischer Sprache gefeierten Horen der Tagzeitenliturgie waren also schon aus sprachlichen Gründen keine volksgerechte Ergänzung des gottesdienstlichen Lebens am Nachmittag oder Abend. Wieder boten sich Andachten in der Volkssprache als Nachmittagsgottesdienste an.

Nachdem Papst Pius XII. 1957 grundsätzlich Messfeiern auch am Nachmittag und Abend ermöglicht hatte,⁴ waren Andacht und Vesper nicht mehr die einzigen Gottesdienstformen, die am Abend gefeiert werden konnten.⁵ Auch die Vesper selbst erhielt immer mehr Aufmerksamkeit, wünschte doch das Zweite Vatikanische Konzil, dass die Tagzeitenliturgie und vor allem die Vesper auch von den Laien vollzogen würden (vgl. SC 100). Da die Tagzeitenli-

² Vgl. dazu Selle (2001).

³ Nach can. 821 §1 CIC 1917 durfte die Messe frühestens eine Stunde vor Sonnenaufgang und nicht später als 13 Uhr gefeiert werden. Vgl. zum Zeitansatz der Messfeier auch Meyer (1989) 513–515.

⁴ Vgl. Pius XII., *Motu proprio „Sacram communionem“*, 19.03.1957, Nr. 1; zit. nach Braga/Bugnini (2000) Nr. 3055.

⁵ Willa (2004) 269f. nennt zwei Beispiele, wo die Andacht mit der Einführung der (sonntäglichen) Abendmesse verschwand.

turgie schon bald regelmäßig in der Volkssprache verrichtet werden konnte, fiel ein weiteres Element fort, das den Andachten eine große pastorale Bedeutung gegeben hatte.

c) Eine grundlegende Schwierigkeit ergab sich jedoch aus der Volkssprachigkeit und Volkstümlichkeit vieler Andachten. Texte in lebenden Sprachen sind immer davon bedroht, schneller nicht mehr als zeitgemäß zu erscheinen. Gerade wo Andachten moderne Spiritualitäten und Sprachformen aufgreifen und damit auch emotional viele Zeitgenossen ansprechen, wächst die Gefahr, dass sie bald überholt sind. Es wäre unter diesem Gesichtspunkt wünschenswert, die textliche Entwicklung unterschiedlicher Andachtstypen zu untersuchen.⁶ Zur Krise der Andachten in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts dürfte nämlich beigetragen haben, dass Sprache und Bilder der ersten Jahrhunderthälfte und des 19. Jahrhunderts für die nachwachsenden Generationen immer fremder wurden und deshalb auch nicht mehr vermittelbar waren. Es gehört zu den Tragiken des Einheitsgesangbuches „Gotteslob“, dass für seine Andachten in den frühen 1970er Jahren neue Texte gesucht oder geschaffen werden mussten, als nicht nur viele die Zeit der Andachten für beendet hielten, sondern auch die Suche nach einer angemessenen Gebets- und Betrachtungssprache noch keine gültigen Antworten hervorgebracht hatte.⁷

2. Sinn und Funktion der Andachten heute

Die Krise der Andacht war in der Tat bei der Arbeit am Einheitsgesangbuch „Gotteslob“ offensichtlich. Dabei ging es nicht nur um eine angemessene Sprache, sondern auch um ein klares Profil der Andachten im Kontext der anderen gottesdienstlichen Feiern. Hans-Bernhard Meyer hatte in dieser Phase versucht, den Unterschied zwischen den verschiedenen Formen nichtsakramentaler Gottesdienste herauszuarbeiten.⁸ Meyer wollte alle diese Gottesdienste „Wort-Gottes-Feier“ oder „Wortgottesdienste im weiteren Sinn“ nennen und bezeichnete als Untertyp die „Andacht“, den „Wortgottesdienst (im engeren Sinn)“ und das „Stundengebet (gesamtkirchlich: *sacra liturgia*)“.⁹

Dieser Sprachgebrauch hat sich nicht durchgesetzt, eine allseits befriedigende einheitliche Nomenklatur existiert allerdings im deutschen Sprachgebiet bisher nicht. Grundsätzlich könnte man natürlich alle diese nichtsakramentalen Gottesdienste als Wortgottesdienste bezeichnen. Doch hat sich dieser Begriff weitgehend als Übersetzung von *liturgia verbi* durchgesetzt. Mit dem Begriff *liturgia verbi* bezeichnen die römischen Bücher in der Regel die nicht-selbstständigen Verkündigungsteile der Liturgie der Sakramente und Sakramentalien. Die neue Übersetzung der Grundordnung des Römischen Messbuchs wählt dafür den deutschen Begriff „Liturgie des Wortes“, der um der Eindeutigkeit willen hier aufgegriffen wird.¹⁰

Von der (unselbstständigen) Liturgie des Wortes ist eine eigenständige liturgische Feier zu unterscheiden, in der es um die Verkündigung des Wortes Gottes geht. Sie wird in SC 35,4 als

⁶ Eine eingehende inhaltliche Interpretation entsprechender Texte bietet selbst die bisher beste Monographie zur Geschichte eines Andachtstyps nicht; vgl. Küppers (1987).

⁷ Vgl. Haunerland (2012) 288–290.

⁸ Vgl. Meyer (1974).

⁹ Vgl. Meyer (1974) 169.

¹⁰ Vgl. GORM 28 u. ö.

sacra Verbi Dei celebratio und in der deutschen Fachsprache mittlerweile als „Wort-Gottes-Feier“ bezeichnet.¹¹

Eigenständige Wortgottesdienste, die auch zur römisch geordneten Liturgie zählen, sind die Horen der Tagzeitenliturgie. Die verschiedenen Horen setzen dabei im Detail unterschiedliche Akzente. Grundsätzlich geht es in der Tagzeitenliturgie um das meditative Gebet, das seinen Ausgang vor allem von den Psalmen nimmt. In den meisten Horen ist die eigentliche Verkündigung auf eine biblische Kurzlesung konzentriert, die nur „einen Gedanken oder eine Aufforderung kurz und treffend zum Ausdruck bringen“ (AES 156) soll. Längere Lesungen finden sich dagegen in der Lesehore. Denn diese „soll dem Volk Gottes [...] die Meditation der schönsten Stellen aus der Heiligen Schrift und aus den Werken geistlicher Schriftsteller nahebringen“ (AES 55). So geht es auch hier um die Meditation, die aber stärker als in den übrigen Horen nicht nur von den Psalmen, sondern von den übrigen Schriftlesungen ausgehen soll.

Für die Wort-Gottes-Feiern gibt es inzwischen im deutschen Sprachgebiet verschiedene Modellbücher, die teilweise im Auftrag einzelner Bischöfe oder Bischofskonferenzen herausgegeben wurden.¹² Wort-Gottes-Feiern nach diesen Büchern wird man also zu den *sacra exercitia* der Teilkirchen zählen und theologisch also als Diözesanliturgie bezeichnen können.

Als das Zweite Vatikanische Konzil eigenständige Wort-Gottes-Feiern fördern wollte, geschah dies vor allem im Blick auf jene Orte, „wo kein Priester zur Verfügung steht“ (SC 35,4). Es ist zu bedauern, dass bis heute über Wort-Gottes-Feiern häufig nur dann nachgedacht wird, wenn eine Messfeier nicht möglich ist. Das Zeremoniale der Bischöfe hat dagegen ausdrücklich empfohlen, dass solche Wort-Gottes-Feiern (*verbi Dei celebrationes*) „insbesondere in der Kathedrale [...] unter Vorsitz des Bischofs vor allem an den Vorabenden der höheren Festtage, an einigen Werktagen im Advent und in der österlichen Bußzeit sowie an Sonntagen und Festtagen gefeiert werden“¹³. Man wird in Analogie dazu sagen können, dass eigenständige Wort-Gottes-Feiern auch zum gottesdienstlichen Leben einer Pfarrei oder eines größeren Seelsorgeraumes gehören sollen. Was aber ist deren spezifische Aufgabe?

Nach dem Zeremoniale der Bischöfe sind solche Wort-Gottes-Feiern „für das Leben der einzelnen wie auch der Gemeinschaft ein großer Gewinn. In ihnen werden der Geist und das geistliche Leben gestärkt, die Liebe zum Wort Gottes vertieft und gefestigt und die Feier der Eucharistie sowie der anderen Sakramente zu größerer Fruchtbarkeit entfaltet.“¹⁴

Wort-Gottes-Feiern können theologisch als liturgische Feiern interpretiert werden, in denen das Priesteramt Christi vollzogen und die Gegenwart des Pascha-Mysteriums gefeiert wird. Kennzeichen dieser Feiern ist es allerdings, dass in ihrer Mitte die Verkündigung des Wortes Gottes steht – im Verlesen der Heiligen Schrift und in der Homilie, die nach der Vorstellung des Zeremoniale die Schriftlesungen für die Gläubigen auslegen und auf ihr Leben beziehen soll.¹⁵ Wort-Gottes-Feiern sind also Verkündigungsgottesdienste, in denen es um die Gegenwart Gottes in seinem Wort geht (vgl. SC 7) – sie haben also anamnetischen Charakter. Zugleich können sie eine stärker belehrende Funktion haben, weil hier Auslegung und

¹¹ Vgl. Kriegbaum (2006) 22; zur Sache auch Kranemann (2006).

¹² Vgl. dazu Dürr (2011).

¹³ *Zeremoniale* (1998) Nr. 223 (dort steht allerdings noch der deutsche Begriff „Wortgottesdienste“); vgl. *Caeremoniale* (1995) Nr. 223.

¹⁴ *Zeremoniale* (1998) Nr. 222.

¹⁵ Vgl. *Zeremoniale* (1998) Nr. 226.

Predigt ein größeres Gewicht als in der Messfeier haben dürfen – Wort-Gottes-Feiern können also katechetischen Charakter aufweisen.

Von diesen beiden Formen selbstständiger Wortgottesdienste (Tagzeitenliturgie und Wort-Gottes-Feiern) sind die Andachten zu unterscheiden, die teilweise genuin aus der Volksfrömmigkeit stammen, ihre Entstehung häufig bestimmten Bruderschaften verdanken, teilweise allerdings auch durch bischöflich approbierte Ordnungen ihre Form gefunden haben. In der Differenzierung der Liturgiekonstitution gehören sie also entweder den gottesdienstlichen Feiern der Teilkirchen (*sacra exercitia*) oder den Andachtsübungen des christlichen Volkes (*pia exercitia*) an.¹⁶

Andachten sind – ähnlich wie die Tagzeitenliturgie – Gebetsgottesdienste. Hans-Bernhard Meyer hat schon 1974 darauf aufmerksam gemacht, dass alle Andachten der Meditation dienen. Daraus folgte für ihn: „wo ihnen in Anlehnung an die capitula des Stundengebetes Schrifttexte eingefügt wurden, ist deren Zweck nicht Verkündigung, sondern Erbauung [...] Das Element der predigtmäßigen Auslegung und Verkündigung ist ihnen im Grunde fremd“¹⁷.

Damit ist auch klar, dass der katholische Begriff der Andacht sich grundlegend von dem evangelischen Begriff unterscheidet. Mit dem Begriff der Andacht kann in der reformatorischen Tradition jeder kleine, nicht agendarisch festgelegte Gottesdienst im Alltag bezeichnet werden. Nicht selten nimmt man die Andacht als einen kurzen Wortgottesdienst wahr, „in dessen Mitte die Andacht im Sinne der Kurzpredigt als Auslegung eines Bibelabschnitts tritt, die auf die spezielle Gruppe oder den besonderen Anlass hin ausgerichtet ist“¹⁸. So bleibt die evangelische Andacht ein Predigt- und Verkündigungsgottesdienst, während die katholische (Volks-)Andacht von Meditation, Betrachtung und Gebet gekennzeichnet ist und von ihrem Ansatz her auf das Element der Belehrung verzichtet.

Entsprechend kommt es bei der Andacht an sich nicht auf immer neue Ideen und Gestaltungsimpulse an. Jedenfalls war Hans-Bernhard Meyer schon 1974 überzeugt, dass sich eine Andacht „im wesentlichen aus gleichbleibenden Textteilen zusammensetzt, die sich nicht von Mal zu Mal ändern, wie das bei den Lesungen, Fürbitten, Orationen eines Wortgottesdienstes selbstverständlich ist. Man soll deshalb dieser ‚Gebetsstunde der Gemeinde‘ nicht ihre gesammelte Ruhe nehmen, indem man zuviel und zu oft ändert. Die Gefahr der Gewohnheit wird aufgewogen durch die Chance der Vertrautheit und des immer tieferen Eindringens in die Heilsgeheimnisse.“¹⁹

Gerade weil die Andachten nicht zur amtlichen Liturgie gehören und damit auch nicht allen Gläubigen in gleicher Weise vorgeschrieben sind, können Andachten weit unbefangener als etwa die Tagzeitenliturgie ihren Ausgangspunkt bei Formulierungen unterschiedlicher spiritueller Traditionen nehmen. Mehr noch: Während die amtliche Liturgie eine zentrierende und einigende Funktion hat, dürfen Andachten auch partikulare Frömmigkeiten aufgreifen, solange diese nicht in einen Dissens mit der Großkirche führen und Spaltungen fördern. Das dürfte auch der Kern der Mahnung der Liturgiekonstitution sein, dass die *sacra* und *pia exercitia* „mit der heiligen Liturgie zusammenstimmen, gewissermaßen aus ihr herausfließen und das Volk zu ihr hinführen“ (SC 13) sollen. Denn es geht nicht nur um einen formalen Vorrang

¹⁶ Vgl. SC 13; dazu auch Haunerland (2006).

¹⁷ Meyer (1974) 161.

¹⁸ Merkel (2003) 923.

¹⁹ Meyer (1974) 175.

bestimmter liturgischer Ordnungen, sondern um die ekklesiale Überordnung jener Gottesdienste, die allen gemeinsam und für alle verbindlich sind, über jene Feiern, die soweit zu feiern und zu pflegen sind, wie sie der Frömmigkeit und dem christlichen Leben der Einzelnen oder bestimmter Gruppen zuträglich sind.

3. Grundstrukturen der Andachten

Da die Andachten nicht zur römisch geordneten Liturgie gehören, gibt es für sie keine überdiözesan verbindlichen Ordnungen. Einzelne Ortsbischöfe haben gelegentlich bestimmte Andachtsformen erlaubt oder vorgeschrieben. Auch der Abdruck konkreter Andachten in den amtlichen diözesanen Gesang- und Gebetbüchern oder im gemeinsamen Gebet- und Gesangbuch „Gotteslob“ verschaffte diesen „Feierordnungen“ einen überindividuellen Charakter. Doch hat es auf dem freien Markt ungezählte Modellbücher gegeben, die offensichtlich vielfach gekauft und verwendet wurden. Darüber hinaus gab und gibt es in verschiedenen Pfarren, Gemeinschaften oder Gegenden volkstümlich geprägte Formen, die neben den Vorlagen aus den Gebet- und Gesangbüchern Grundlage für die konkreten Feiern vor Ort waren und sind. Schließlich waren die Andachten auch das Feld, auf dem Kreativität erlaubt und geboten erschien, eine Kreativität, die im Kontext der römisch geordneten Liturgie als Wildwuchs oder Missbrauch qualifiziert worden wäre. Es ist nicht bekannt, dass ein deutschsprachiger Ordinarius die Feier der Andachten so klar zur Diözesanliturgie erhoben hätte, dass ihr Vollzug nur nach den von ihm approbierten Ordnungen erlaubt wäre.

Unter diesen Voraussetzungen ist es nicht möglich, von verbindlichen Ordnungen der Volksandachten zu sprechen und diese als amtlich vorgegebenen Maßstab zu präsentieren. Vielmehr soll auf jene Grundstrukturen aufmerksam gemacht werden, die für jeden christlichen Gottesdienst aus inhaltlichen Gründen normativ sind, und für ein Modell plädiert werden, das den Charakter der Andacht als eines meditativ-betrachtenden Gottesdienstes stärkt.

a) Unter verschiedenen Aspekten können katholische Andachten unterschieden werden. Für die Dramaturgie der Praxis ist vor allem bedeutsam, ob das Allerheiligste ausgesetzt und am Ende der Sakramentale Segen erteilt wird oder nicht. Wenn die Andacht mit der Eucharistischen Anbetung und dem Eucharistischen Segen verbunden wird, kann das Allerheiligste bereits am Beginn ausgesetzt werden. Vor allem wenn der Andachtsanlass nichteucharistisch ist (z.B. bei marianischen Andachten), gibt es auch die Tradition, dass der Aussetzung und Anbetung ein nichteucharistischer Teil vorausgeht.

Hier können unterschiedliche Gewohnheiten nebeneinander existieren. Die Monstranz mit dem Allerheiligsten drängt in gewisser Weise dazu, den lateinisch-meditativen Charakter auch in der Körperhaltung und in der Ausrichtung des gesamten Leibes zum Ausdruck zu bringen. Wo die Monstranz mit dem Allerheiligsten in die Knie „zwingt“, ist es offensichtlich, dass es nicht um Belehrung und Verkündigung geht, sondern um Gebet und Anbetung, um Lob, Dank und Bitte, die sich an Christus und durch ihn an den Vater richten.

b) Doch auch wenn die Andacht nicht von Verkündigung und Belehrung geprägt sein soll, so darf doch das Wort der Heiligen Schrift in ihr nicht fehlen. In der Tat sollte es keinen christlichen Gottesdienst ohne die Bibel als das vorgegebene Wort Gottes geben.²⁰ Während

²⁰ Vgl. Bärsch (2003).

bei der Feier der Messe und der übrigen Sakramente sowie in selbstständigen Wort-Gottes-Feiern förmliche Schriftlesungen obligatorisch sind, kann die Heilige Schrift die Andachten in unterschiedlicher Form prägen. Häufig werden es vor allem Kurzlesungen sein, die – wie in den Horen der Tagzeitenliturgie – zwar durchaus „echte Verkündigung des Wortes Gottes“ (AES 45) sind, dabei aber nur „einen Gedanken oder eine Aufforderung kurz und treffend zum Ausdruck bringen“ (AES 156). Damit dienen sie in den Andachten faktisch als Meditationsimpuls und geben den Anstoß für das folgende Gebet.

Wo mit der Andacht längere Schriftlesungen oder auch eine Predigt verbunden werden sollen, haben diese eher in einem eigenen Verkündigungsteil Platz, der dem eigentlichen Betrachtungsteil der Andacht vorausgeht. Insofern stellt sich die Frage, ob durch die Entscheidung für eine Ansprache nicht faktisch die Andacht mehr den Charakter einer Wort-Gottes-Feier annimmt.²¹

c) Für die meditativ-latreutische Grundausrichtung der Andacht und für eine betrachtende Teilnahme der Gläubigen ist es eher hinderlich, wenn jeder Mitfeiernde zu jeder Zeit die Gebetsvorlage verfolgen und alle Texte mitlesen muss. Deshalb bietet es sich an, in den Andachten verstärkt gleichbleibende Antworten der Gemeinde vorzusehen, die mehrfach wiederholt werden und so dem Einzelnen die Möglichkeit geben, in die Gebetsbewegung einzuschwingen. Als in den frühen 1970er Jahren an den Andachten für das bisherige „Gotteslob“ gearbeitet wurde, standen aber gerade litaneiartige Wiederholungen unter dem Verdacht eines geistlosen Ritualismus. Hier hat sich in den letzten Jahrzehnten doch die Erkenntnis wieder gefestigt, dass gerade das betrachtende Gebet durch Wiederholungen gefördert wird und dass gleichbleibende Gebetsformeln auch die innere Gebethaltung formen und stärken können.

Während diese Überlegung eher die Mikrostruktur bestimmter Gebetselemente betrifft, zielt ein zweiter Hinweis auf die Makrostruktur der gesamten Feier. Andachten, die eine meditativ-latreutische Grundausrichtung haben sollen, haben keine lineare Dynamik, sondern brauchen eher eine zyklische Struktur. Bei ihrer Feier geht es nicht um einen (Erkenntnis-) Fortschritt, sondern um eine geistliche Vertiefung. Wie bei der persönlichen Betrachtung ist es deshalb häufig hilfreich, immer wieder neu ansetzen zu können. Deshalb ist es für Andachten geradezu charakteristisch, dass sie aus mehreren ähnlich strukturierten Abschnitten bestehen, die das Gebetsanliegen unter verschiedenen Gesichtspunkten aufgreifen.

Sinnvoll ist es etwa, wenn nach einer kurzen motivischen Überschrift (Einleitung) ein kurzer Schrifttext folgt, der als biblischer Impuls das Betrachtungsanliegen an die Offenbarung rückbindet. Ein litaneiartiges Wechselgebet dient der betrachtend-betenden Vertiefung. Der jeweilige Abschnitt kann mit einem zusammenfassenden Gebet des Vorbeters oder der ganzen Gemeinde sowie einem Lied oder einer Liedstrophe beendet werden.

d) Die Entscheidung für einen zyklisch-kreisenden Aufbau des Hauptteils einer Andacht bedeutet freilich nicht, dass eine Andacht nicht auch einen emotional-dramaturgischen Höhepunkt braucht. Eine Andacht ist nicht schon deshalb zu Ende, weil drei oder fünf Andachtsabschnitte gebetet worden sind. Sie braucht einen Abschluss, der das meditative Gebet bündelt und zu einem angemessenen Ende kommen lässt. Unter diesem Gesichtspunkt ist natürlich der sakramentale Segen dramaturgisch höchst bedeutsam. Der Sakramentshymnus,

²¹ Vgl. dagegen *Versammelt in seinem Namen* (2008) 169–385; die dortigen Andachtsmodelle sind teilweise von sehr langen Schriftlesungen und Meditationstexten bestimmt.

der Inzens mit Weihrauch und der feierliche Segen heben in bewährter Weise das eher stille und ruhige Gebet auf: Sie bringen es zum Abschluss, geben ihm aber durch die liturgische Inszenierung zugleich einen höheren Glanz. Feierpsychologisch liegt es nach der damit verbundenen zelebrativen Steigerung durchaus nahe, dann getrost den Gottesdienst zu beenden.

Was hier an der liturgischen Inszenierung des Sakramentalen Segens gezeigt werden konnte, ist aber nicht an diesen gebunden. Denn es gibt auch andere Elemente, die als Höhepunkt erlebt werden (können). Zu denken ist zuerst an beliebte Litaneien. Sieht man von der Allerheiligenlitanei ab, so gehören alle anderen Litaneien grundsätzlich nicht zur römisch geordneten Liturgie (*sacra liturgia*), sondern sind Ausdrucksformen der Volksfrömmigkeit (*pia exercitia*). Diese liturgierechtliche Qualifizierung entspricht durchaus ihrer Beliebtheit im Volk. Zu denken ist etwa an die Lauretanische Litanei (GL 769) oder die „Grüssauer Marienrufe“, deren Aufnahme in das künftige Gotteslob sehr zu wünschen ist. Eine solche Litanei kann die litaneiartigen Gebete der einzelnen Andachtsabschnitte noch einmal aufgreifen, zusammenführen und so in intensivierter Form zum Abschluss bringen.

In Andachtsmodellen der Tradition war es häufig üblich gewesen, dass die Gemeinde in den einzelnen Andachtsabschnitten nach den kurzen Betrachtungsimpulsen des Vorbeters jeweils gleichbleibend drei Gebetsformeln sprach: „Vater unser“, „Gegrüßet seist du, Maria“ und „Ehre sei dem Vater“. Bei Andachten für Verstorbene wurde die kleine Doxologie durch das kurze Wechselgebet „Herr, gib ihnen die ewige Ruhe“ ersetzt.²² Es ist sicher Ausdruck einer großen Wertschätzung des Herrengebetes, wenn dieses nicht mehr als beliebige Gebetsformel verwendet wird. Umso mehr bietet es sich an, mit dem „Vater unser“ eine Andacht zu beschließen und so zum Ausdruck zu bringen, dass all unser Beten in dem einen Gebet zusammengefasst ist, das Jesus uns gelehrt hat. Was theologisch außer Frage sein dürfte, kann möglicherweise auch erlebt werden, wenn das Herrengebet in feierlicher Form gesungen wird und so sich auch noch einmal formal absetzt von den zuvor gesprochenen Gebetstexten.

4. Andachten als Bereicherung des gottesdienstlichen Lebens auch in der Zukunft

Obwohl manche der frömmigkeitsgeschichtlichen Gründe für die Beliebtheit der Andachten entfallen sind, können die Andachten auch in Zukunft einen Beitrag zu einem reichhaltigen und vielfältigen gottesdienstlichen Leben der Kirche leisten. Voraussetzung ist allerdings, dass der eigene Charakter der Volksandachten ernst genommen wird und diese nicht bis zur Unkenntlichkeit mit anderen Gottesdiensten vermengt werden. Sie brauchen ihre eigenen Strukturen und Charakteristika, damit sie nicht nur als die volkstümlichere Form der eigentlich gewollten Tagzeitenliturgie oder als Ersatz für die an sich vorgesehene Wort-Gottes-Feier oder heilige Messe angesehen werden. Andachten haben ihre eigene Aufgabe und bleiben sinnvoll, um das, was in der amtlichen Liturgie der Kirche gefeiert wird, im betrachtenden und anbetenden Gebet vorzubereiten, zu vertiefen und ausklingen zu lassen.

Es gibt allerdings gerade in der Gegenwart viele Gründe, dass sich die Gläubigen nicht nur unter der Anleitung ihrer Priester zum gemeinschaftlichen Gebet versammeln, sondern dass auch Laien gottesdienstliche Feiern leiten. Neben der Tagzeitenliturgie, die stark von den Psalmen geprägt ist und schon deshalb nicht allen in gleicher Weise zugänglich sein dürfte, bieten sich hier gewachsene und neuentstehende Andachten als angemessene Feierformen an. Wenn in absehbarer Zeit in den Diözesen Deutschlands und Österreichs sowie im Bis-

²² Vgl. mit Beispielen aus der Würzburger Tradition Haunerland (2012) 285–287.

tum Bozen-Brixen das neue „Gotteslob“ erscheinen wird, dann könnte dies einen wichtigen Impuls für eine Wiederbelebung des gemeinschaftlichen Gebetes und der Pflege der Andachten geben. Mit der Approbation des neuen „Gotteslob“ haben sich die beteiligten Bischöfe mittlerweile auch für einen Andachtsteil entschieden, der im Großen und Ganzen den hier vorgelegten Überlegungen entspricht.²³

Literatur

- Bärsch, Jürgen, 2003: „Von größtem Gewicht für die Liturgiefeier ist die Heilige Schrift“ (SC 24). Zur Bedeutung der Bibel im Kontext des Gottesdienstes. In: *Liturgisches Jahrbuch* 53, 222–241.
- Braga, Carlo / Annibale Bugnini, 2000: *Documenta ad instaurationem liturgicam spectantia 1903–1963*. Roma: CLV-Edizioni liturgiche.
- Caeremoniale, 1995: *Caeremoniale Episcoporum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatum*. Editio typica. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Dürr, Marion, 2011: „*Brannte uns nicht das Herz...*“ Struktur und Gestaltung der Wort-Gottes-Feier an Sonn- und Feiertagen am Beispiel der Rollenbücher für das deutsche Sprachgebiet. Regensburg: Pustet (StPaLi 28).
- Haunerland, Winfried, 2006: Ist alles Liturgie? Theologische Unterscheidungen aus praktischem Interesse, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 57, 253–270.
- Haunerland, Winfried, 2012: Die Andacht als volksnahe Gottesdienstform. Beobachtungen am Beispiel der Diözese Würzburg, in: Karl Hillenbrand / Wolfgang Weiß (Hgg.), *Reichtum des Glaubens. FS Friedhelm Hofmann*. Würzburg: Bistum Würzburg (Würzburger Diözesangeschichtsblätter 74), 283–296.
- Kranemann, Benedikt (Hrsg.), 2006: *Die Wort-Gottes-Feier. Eine Herausforderung für Theologie, Liturgie und Pastoral*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk.
- Kriegbaum, Christian, 2006: *Die „Sonntägliche Wort-Gottes-Feier“ – aus der Not geboren, zum Segen geworden*. St. Ottilien: EOS (Dissertationen Kanonistische Reihe 21).
- Küppers, Kurt, 1987: *Marienfrömmigkeit zwischen Barock und Industriezeitalter. Untersuchungen zur Geschichte und Feier der Maiandacht in Deutschland und im deutschen Sprachgebiet*. St. Ottilien: EOS (MThS.H 27).
- Küppers, Kurt, 1988: Verarmt unser gottesdienstliches Leben? Zur Vorgeschichte und Wirkung des Artikels 13 der Liturgiekonstitution, in: Theodor Maas-Ewerd (Hrsg.), *Lebt unser Gottesdienst? Die bleibende Aufgabe der Liturgiereform*. Freiburg – Basel – Wien: Herder, 248–264.
- Merkel, Friedemann, 2003: Die Andacht und verwandte „kleine Formen“ des Gottesdienstes, in: Hans-Christoph Schmidt-Lauber / Michael Meyer-Blanck / Karl-Heinrich Bieritz (Hgg.), *Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche*. 3., vollst. neu bearb. u. erg. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 923–928.
- Meyer, Hans Bernhard, 1974: Andachten und Wortgottesdienste. Zwei Grundtypen nicht-sakramentaler Liturgie? In: *Liturgisches Jahrbuch* 24, 157–175.

²³ Vgl. Haunerland (2012) 292–294.

- Meyer, Hans Bernhard, 1989: *Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral*. Regensburg: Pustet (GdK 4).
- Selle, Monika, 2001: *Latein und Volkssprache im Gottesdienst. Die Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Liturgiesprache*. Diss., München (URL: edoc.ub.uni-muenchen.de/3758/1/Selle_Monika.pdf; download 14.02.2012).
- Versammelt in Seinem Namen, 2008: *Versammelt in Seinem Namen. Tagzeitenliturgie – Wort-Gottes-Feier – Andachten an Wochentagen. Werkbuch*. Hg. v. d. Liturgischen Instituten Deutschlands, Österreichs und der Schweiz im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz, der Österreichischen Bischofskonferenz, der Schweizer Bischofskonferenz und des Erzbischofs von Luxemburg. Trier: VzF Deutsches Liturgisches Institut.
- Willa, Josef-Anton, 2004: Die Entwicklung der Andachten und Gebetsgottesdienste in den Pfarreien Brig, Glis, Naters (Oberwallis) seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in: Martin Klöckener / Bruno Bürki (Hgg.), *Tagzeitenliturgie. Ökumenische Erfahrungen und Perspektiven*. Fribourg: Academic Press, 267–273.
- Zeremoniale, 1998: *Zeremoniale für die Bischöfe in den Katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes*. Hg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz sowie der (Erz-) Bischöfe von Bozen-Brixen, Lüttich, Luxemburg und Straßburg. Solothurn: Benzinger u. a.

Achim Budde, Rothenfels

Ökumenisches Stundengebet – Motor der Einheit

Christus ist seiner Kirche gegenwärtig, „wenn die Kirche betet und singt“ (Liturgiekonstitution Art. 7). Die gottesdienstliche Versammlung ist demnach Sakrament des Auferstandenen; in ihr ereignet sich Kirche als Leib Christi. Achim Budde, Privatdozent für Alte Kirchengeschichte und Liturgiewissenschaft und Leiter der Bildungsstätte Burg Rothenfels, zeigt auf, dass dies nicht nur für die Eucharistiefeier gilt, sondern auch für die Feier der Tagzeitenliturgie. Dabei wird deutlich, dass es von kaum zu überschätzender ökumenischer Bedeutung ist und Konsequenzen haben muss, wenn sich Getaufte über die Konfessionsgrenzen hinweg im Namen Jesu Christi zum Gebet versammeln. Der Beitrag dokumentiert Erfahrungen vom gemeinsamen Tagzeitengebet katholischer und evangelischer Christen auf deutschen Kirchen- und Katholikentagen und stellt die Initiative „Ökumenisches Stundengebet“ vor: ermutigende Beispiele zur Verankerung und Belebung des Tagzeitengebets. (Redaktion)

In der katholischen Kirche führt die Fixierung auf das besondere Amt und die Sakramente immer wieder zu einer Unterbewertung der übrigen Gottesdienstformen. In vielen Köpfen scheint sich die Haltung festzusetzen, wofür man keinen Priester brauche, das könne schon nicht so wichtig sein. Die maßgeblichen lehramtlichen Dokumente sprechen da eine andere Sprache. Im Folgenden soll in Kapitel 1 zunächst dargestellt werden, dass auch Gottesdienste ohne Priester eine theologische und ekklesiologische Bedeutung haben, die kaum hinter der Eucharistie zurücksteht. Kapitel 2 zeigt die darin liegende Dynamik auf, die auf lange Sicht nicht ohne Auswirkungen auf die Frage der Eucharistiegemeinschaft bleiben kann. In Kapitel 3 wird ein Projekt vorgestellt, das auf dieser Grundlage versucht, ökumenische Fakten zu schaffen.

1 Singen und Beten: Der Leib Christi in Aktion

Gesang ist ein Vorgang, der den ganzen Menschen erfasst – den Körper bei der Klangerzeugung, den Verstand durch den Text und schließlich auch die emotionalen Tiefenschichten der Seele. Als umfassendste Ausdrucksmöglichkeit des Menschen ist Singen anthropologisch dazu prädestiniert, der vornehmste Modus der Gottesverehrung zu sein: konkret in der Liturgie, aber in der Vorstellung auch im Himmel und im Eschaton, wenn die Schöpfung zur Vollendung kommt.

Deshalb stellt man sich seit alters das Leben im Himmel und auch im Paradies am Ende der Zeiten bildhaft als Jubelgesang und Frohlocken vor. Und wenn die künftige, erlöste Existenz der Geschöpfe eine singende Gemeinschaft vor Gottes Angesicht ist, dann ist der irdische Gesang der Kirche ein symbolischer Vorgriff auf diese Vollendung. Wie bereits Psalm 148

den himmlischen und den irdischen Lobpreis parallel beschreibt, so hat die Kirche seit dem 4. Jahrhundert den biblisch überlieferten Liedtext der himmlischen Chöre in ihre Liturgie aufgenommen: das Sanctus aus Jesaja 6,3 in die Eucharistie und das Gloria aus Lukas 2,14 in das Stundengebet.

Da es nun also *das* große Programm der Heilsgeschichte Gottes mit seiner Schöpfung und somit der zentrale Heilsauftrag der Kirche ist, alle Menschen in den einen großen Lobgesang zu versammeln, kann es theologisch und ekklesiologisch nicht irrelevant sein, wenn Christen unterschiedlicher Konfession genau dies ganz real miteinander tun: Eine Gemeinde aus Protestanten und Katholiken kommt zusammen, stimmt den Lobpreis Gottes an, verschmilzt mit der Kirche im Himmel und antizipiert damit liturgisch jenen Zustand der Vollendung, dem das ganze Wirken der irdischen Kirche und letztlich auch die Eucharistie nur dienend und gewissermaßen „provisorisch“ untergeordnet sind. Christa Reich fragt zu Recht kritisch an, ob nicht aus der Leichtigkeit, mit der ökumenisches Liedgut auf einmal erstellt und gesungen werden durfte, auch eine Missachtung der theologischen Bedeutung spricht, die dem gemeinsamen Lobpreis Gottes eigentlich gebührt¹.

Noch ungleich größere ökumenische Relevanz hat das Bittgebet. Dies mag überraschen, weil die Fürbitten heute weder in der Messe noch im Stundengebet als besonderer Höhepunkt in Erscheinung treten. Das war früher anders.

Bekannt ist weithin, dass es in der Antike während der Eucharistiefeier – und zwar nach den Lesungen und vor Beginn des Allgemeinen Gebets und der eucharistischen Handlung – eine rituelle Entlassung all derer gab, die nicht in voller Gemeinschaft mit der Kirche standen (also Büsser, Katechumenen etc.). Die wenigsten aber wissen, dass präzise dieselben Entlassungen auch in der Tagzeitenliturgie, im Stundengebet, nach dem Psalmengesang und vor dem gemeinsamen Bittgebet vollzogen wurden. Dass es sich dabei sachlich um exakt denselben Vorgang und dieselbe theologische Dringlichkeit handelte, wird daran deutlich, dass die Apostolischen Konstitutionen (eine Kirchenordnung des 4. Jh.) in der Beschreibung des Abendgebets für den Wortlaut dieser Entlassungen kurzerhand auf die Texte zur Eucharistiefeier verweisen². Für die Teilnahme an den Fürbitten gelten somit präzise dieselben Zulassungsbeschränkungen wie für den Empfang der Eucharistie.

Den Denkhintergrund dafür geben die Apostolischen Konstitutionen preis, wo im 2. Buch die Verpflichtung der Gläubigen zur Teilnahme am Morgen- und Abendgebet eingeschränkt wird: Der Bischof solle das Volk ermahnen, „beständig in die Kirche zu gehen am Morgen und am Abend jeden Tages [...] und nicht die Kirche zu zerstümmeln, indem sie sich entziehen und den Leib Christi zerteilen“³. Dahinter steht die Überzeugung, dass die Kirche nicht nur in der Feier der Eucharistie der Leib Christi ist, sondern in ihrem gesamten liturgischen Leben. Konkret: Für das Heil der ganzen Welt vor Gott einzutreten, wird unter Rückgriff auf die neutestamentliche Diktion als der priesterliche Dienst Christi aufgefasst, den die Kirche als Leib Christi vollzieht. Nach antiker Vorstellung sollte der Leib Christi dabei unter sich sein.

Das Fernbleiben von der Tagzeitenliturgie deshalb als „Verstümmelung des Leibes Christi“ zu bezeichnen, ist die vermutlich drastischste Formulierung, die in der christlichen Literatur je gewählt wurde, um die Bedeutung des gemeinsamen Bittgebets zu unterstreichen. Aber in

¹ Vgl. Reich (1997) 24f. 54.

² *Constitutiones Apostolorum* 8, 35, 2 (= Sources Chrétiennes 336, 246; dt. BKV¹ 5, 69).

³ *Constitutiones Apostolorum* 2, 59, 1 (= Sources Chrétiennes 320, 324; dt. BKV¹ 104).

ihren Grundzügen ist diese Theologie auch in der Liturgiekonstitution⁴ und im Stundenbuch⁵ enthalten. Die antiken Zulassungsbeschränkungen erscheinen natürlich heute ohne ihren mentalitätsgeschichtlichen Hintergrund (Dämonologie) nicht mehr sinnvoll. Aber sie können doch sichtbar machen, welche ungeheure Wertschätzung das gemeinsame Stundengebet früher einmal erfuhr, weil ihm eine vergleichbare ekklesiologische Dignität eignet wie der Feier der Eucharistie.

2 Ein Dambruch mit Folgen

Heute sind diese Dimensionen des gemeinsamen Singens und Betens kaum jemandem bewusst. Aber es ist noch gar nicht lange her, dass aus genau diesem Grund jede Form gottesdienstlicher Gemeinschaft von katholischer Seite unterbunden wurde: Bis zum II. Vatikanischen Konzil war Katholiken die Teilnahme an allen Gottesdiensten anderer Kirchen grundsätzlich verboten: Im Codex des Kirchenrechts von 1917 heißt es: „Es ist den Gläubigen nicht erlaubt, in irgendeiner Weise aktiv bei Gottesdiensten von Nichtkatholiken anwesend zu sein oder teilzunehmen“⁶.

Und auch das Konzil selbst äußerte sich nur sehr zurückhaltend über das gemeinschaftliche Beten: Möglich sei es „zu besonderen Anlässen, zum Beispiel bei Gebeten, die ‚für die Einheit‘ verrichtet werden“⁷. Noch nach dem Konzil erklärten die deutschen Bischöfe, dass solche gemeinsamen Gebete bitte nicht im Kirchenraum stattfinden dürften und dass Geistliche bei ihnen auch keine liturgische Kleidung tragen sollten.⁸ Gemeinsam zu beten galt demnach nun in Ausnahmefällen zwar als legitim, vor einer liturgischen Form scheute man aber noch zurück.

Seit den späten 1960er Jahren hat sich in dieser Frage ein regelrechter Dambruch vollzogen. Im heute gültigen *Ökumenischen Direktorium* wird nicht nur die Feier im Kirchenraum und in liturgischer Gewandung zugelassen, sondern sogar ausdrücklich die Fürsprache für die Welt zur gemeinsamen Ausübung empfohlen⁹ – also präzise jener Vorgang, dessen theologische Bedeutung noch kurz vorher und seit der Antike jede Gemeinsamkeit ausgeschlossen hatte. Diese Offenheit ist möglich geworden, weil die theologischen Argumente von früher heute nur noch auf sakramentale Liturgien angewandt werden.

Für die Ökumene liegt darin eine Chance zur gottesdienstlichen Realisierung kirchlicher Gemeinschaft, die bislang kaum wahrgenommen wurde: Denn über Konfessionsgrenzen hinweg den priesterlichen Dienst Christi als sein Leib zu vollziehen und gemeinsam in jenen himmlischen und eschatologischen Lobpreis einzustimmen, dessen irdische Realisierung immerhin der zentrale Auftrag der Kirche ist, erscheint in diesem Licht ekklesiologisch höchst relevant: Jene Getauften, die sich zum Stundengebet oder zu nichteucharistischen Wort-Gottes-Feiern versammeln, sind Leib Christi und sind Kirche in einer Weise, die früher einmal für die Identität und Abgrenzung der Kirche ähnlich bestimmend war wie die Feier der Eucharistie.

⁴ Vgl. *Sacrosanctum Concilium* Art. 7 und Art. 84.

⁵ Vgl. *Allgemeine Einführung ins Stundenbuch*, Art. 6f. 13. 15. 17.

⁶ Vgl. *CIC* (1917) c. 1258 § 1.

⁷ Vgl. *Unitatis Redintegratio* 8.

⁸ Vgl. Sanders (1978) 186.

⁹ Vgl. *Ökumenisches Direktorium* (1993) Nr. 109. 112f.

Aus der heute bestehenden Inkonsequenz kann man zweierlei schließen: Entweder, dass Rom die ökumenische Öffnung der Liturgie besser unterlassen hätte und wieder rückgängig machen sollte, oder aber, dass es kaum begründbar ist, nun auf halben Weg stehenzubleiben. Gemessen am Anspruch einer konsistenten liturgischen Symbolsprache mutet es jedenfalls seltsam an, wenn evangelische Christen in dem einen Gottesdienst eingeladen werden, den in der Gestalt seiner Gemeinde real präsenten Leib des Herrn selbst mitzubilden, dann aber im anderen Gottesdienst nicht vom Leib Christi in der Gestalt von Brot und Wein empfangen dürfen.

3 Die Initiative „Ökumenisches Stundengebet“

Das Stundengebet muss heute in beiden Konfessionen neu erfunden werden. Auf katholischer Seite macht die dem Priester- und Personalmangel geschuldete Erosion von Werktagsmessen eine Wiederentdeckung priesterloser und nichteucharistischer Gottesdienstformen notwendig. Dem steht auf evangelischer Seite, besonders in Citykirchen, eine allmähliche Wiederentdeckung des liturgischen Alltags mit seiner Lebensnähe gegenüber. Beide Konfessionen stellen sich dabei der strukturanalogen Herausforderung, eine bislang noch weithin unbekannte Form von Gottesdienst im Kirchenvolk neu zu etablieren. Dafür ist es unerlässlich, die liturgische Überlieferung jeweils neu auf die aktuellen Bedürfnisse zuzuschneiden. Wo einstmals Kleriker oder Mönche auf der Basis einer jahre- oder sogar lebenslangen Schulung die Gottesdienste professionell durchführten, sollen heute meist ungeschulte, ehrenamtliche Liturginnen und Liturgen nicht überfordert sein. Wo früher eine tiefe Vertrautheit aller Mitfeiernden mit dem Regularium vorausgesetzt werden konnte, müssen heute die Vollzüge eine sachgemäße Reduzierung erfahren, damit auch Menschen, die erstmals einen Gottesdienst dieser Art miterleben, das Geschehen verstehen und, wenn sie möchten, aktiv mitvollziehen können.

Aus diesen Einsichten heraus wurde im Advent 2004 im Bonner Münster ein tägliches Mittagsgebet eingeführt, das seitdem durch ein Team von rund 30 Ehrenamtlichen getragen wird. Organisatorische Grundlage dafür waren neu konzipierte Gottesdiensthefte, die auf allen pastoralen Ebenen – vom Passanten bis zum Kantor – die nötigen Hilfestellungen geben. Diese Erfahrungen konnten inzwischen auch an anderen Orten die Praxis befruchten, z. B. im Rahmen von Tagungen auf Burg Rothenfels am Main. Dabei wurde deutlich, dass die in Bonn gefundenen Lösungen nicht überall funktionieren können. Aus den nötigen Anpassungen erwuchs ein reicher Materialfundus für unterschiedliche Gegebenheiten, von dem schon etliche Gottesdienste weiterer Standorte, Projekte und Anlässe profitiert haben.

Eine seit 2008 in Kooperation mit dem „Deutschen Liturgischen Institut“ (DLI) in Trier und der „Monatsschrift Magnificat“ auf Burg Rothenfels durchgeführte Tagungsreihe hat die Weiterentwicklung dieses Systems für neue Kontexte zum Ziel und vermittelt zugleich Kompetenzen gezielt an Ehrenamtliche weiter, die für die Vorbereitung und Durchführung solcher Gottesdienste Verantwortung tragen.

Seit dem Jahr 2010 hat das Projekt eine konsequent ökumenische Ausrichtung: Die Kooperation wurde auf das Amt der „Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands“ (VELKD) und deren „Liturgiewissenschaftliches Institut“ (LI) in Leipzig ausgeweitet, um auf dem Ökumenischen Kirchentag in München ökumenisches Stundengebet zu feiern und als Modell zur Nachahmung anzubieten. Während des gesamten Kirchentages luden wir viermal

täglich zu Gebetszeiten in die Dreifaltigkeitskirche ein. Dieses Kleinod barocken Kirchenbaus birgt eine Kuppelausmalung von Cosmas Damian Asam, die die *laus perennis*, den immerwährenden Lobpreis Gottes im Himmel darstellt (vgl. oben Kapitel 1). Direkt darunter versammelte sich in gleicher Anordnung nun die irdische Kirche aus Christen unterschiedlicher Konfessionen zum Stundengebet. Die oft über hundert Personen füllten die kleine Kirche bis auf den letzten Platz und erlebten dabei „versöhnte Verschiedenheit“: Konfessionelles Profil zeigte sich, indem wir morgens dem lutherischen und abends dem katholischen Ordinarium folgten. Dann aber nutzten wir gezielt auch die Gestaltungsspielräume innerhalb jeder Tradition zur ökumenischen Konvergenz: das Mittagsgebet mit Gesängen von Taizé und die gemeinsame Komplet ließen sich nicht mehr einer der Konfessionen zuordnen, sondern waren einfach der gemeinsame Gottesdienst aller. Eine solche gesamtchristliche liturgische Beheimatung ist bereits auf dem heutigen Stand konfessioneller Sozialisierung ohne Weiteres erreichbar. Schließlich machten auch die einheitlichen Gottesdiensthefte sichtbar, dass es sich in Struktur, Repertoire und Körpersprache um denselben Vorgang handelte. Die Münchner Gottesdienste haben nicht nur viele Menschen mit einer praktikablen und schönen Form des Stundengebets und ihren Materialien vertraut gemacht, sondern auch zu vielen neuen Kontakten geführt und dadurch das Netzwerk engagierter Gleichgesinnter verdichtet.

Die Rothenfelser Tagung versteht sich seitdem als „Werkstatt Ökumenisches Stundengebet“. Neue Partner sind zu der Initiative hinzugestoßen und bringen weitere wertvolle Perspektiven ein: Mit der evangelischen „Kommunität Casteller Ring auf dem Schwanberg“ stieß eine Gemeinschaft dazu, die ähnlich wie Burg Rothenfels aus jugendbewegten Anfängen und einer engen Bindung an das benediktinische Mönchtum eine auf Dauer tragende Stundengebetsordnung schuf, zu der auch ihre ständig wechselnden Hausgäste eingeladen sind. Das Gymnasium und die Abtei St. Stephan in Augsburg wiederum schlagen die Brücke zur jüngeren Generation, in der zwar das Anliegen einer regelmäßigen spirituellen Auszeit – dem wöchentlichen „Anstoß“ – auf Resonanz stößt, die konfessionellen Unterschiede und Trennungen hingegen kaum noch jemanden interessieren. Die Mannheimer Liturgieschule widmet sich der spirituellen Erschließung der Liturgie und bildete gemeinsam mit der dortigen KHG das entscheidende Bindeglied für die lokale Verankerung unserer Präsenz auf dem Mannheimer Katholikentag im Mai 2012. Die oben erwähnten Partnerschaften mit DLI, LI, VELKD und Magnificat bleiben natürlich bestehen. So wurde die Rothenfelser Werkstatt zu einer Art Think-tank, um das gemeinsame Anliegen in verschiedenen Stilen, Zielgruppen und Kontexten angemessen umzusetzen.

Auf dem Katholikentag in Mannheim führte die Initiative das offizielle Stundengebet des „Zentrum Ökumene“ durch. Als adäquater Ort dafür hatte sich die evangelische Trinitatis-Kirche in der Innenstadt gefunden – ein qualitätvoller, moderner Bau aus Glas, Beton und Stahl mit beeindruckender Atmosphäre und Akustik. Diese Verortung stellte einerseits die Gestaltung vor die Herausforderung, einen großen Einheitsraum stimmig für das Stundengebet zu nutzen. Andererseits unterstrich gerade dieser Bau auch die Notwendigkeit solcher Lösungen: Denn er wird als Kirche nicht mehr gebraucht und steht zum Verkauf und zur Profanierung bereit. Diese Konstellation machte in aller Dringlichkeit den Auftrag des Stundengebets deutlich, unsere Kirchen mit jener Sorte Leben zu füllen, die hineingehört, statt sie vorschnell aufzugeben. Die Prägung der Gottesdienste führte das Münchener Konzept in größerer Vielfalt fort: Am Morgen lag das lutherische Ordinarium zugrunde, am Mittag wurde die Struktur mit der Stilistik des Neuen Geistlichen Liedes gefüllt – mit einem Schwerpunkt

bei dem derzeit unter Druck geratenen Repertoire von Huub Oosterhuis. Abends feierte man die Rothenfelser Vespern nach katholischem Ordinarium, am Samstag wurde zudem ein neu erstelltes Abendlob mit Wochenschluss und Sonntagsbegrüßung nach einer Handreichung der VELKD vorgestellt. Zur Nacht leiteten die Augsburger Jugendlichen jeweils eine Schüler-Komplet mit Gospel und Taizé-Gesängen an. Der Besuch lag deutlich über den Münchner Zahlen und erreichte im Mittagsgebet Spitzenwerte von um die 200 Personen.

4 Ausblick

Der Katholikentag wirkt in mehrfacher Hinsicht nach und brachte neue Entwicklungen in Bewegung. Durch die vielen Anfragen und Gespräche im Umfeld der Gottesdienste wurde klar, dass das Interesse an Informationen und Kontakten dringend auch im Internet bedient werden muss. So entstand eine Homepage, die in wenigen, kurzen Texten das gemeinsame Anliegen darlegt und die Partner der Initiative vorstellt. Die Seite *www.oekumenisches-stundengebet.de* wurde Anfang September 2012 freigeschaltet und soll nach und nach ausgebaut werden.

Die diesjährige Tagung auf Burg Rothenfels fand Ende September mit über 40 Teilnehmenden mehr Anklang als in den Jahren zuvor. Die Arbeit an den Sachthemen und der Austausch über die Erfahrungen vor Ort wurden getragen von dem Bewusstsein, dass in der über- und gemischtkonfessionellen Feier der Tagzeitenliturgie die Einheit der Kirche Wirklichkeit wird. Neu war, dass die meisten Teilnehmenden aus Tagzeitenprojekten kamen. Dabei brachten die Teilnehmerinnen und Teilnehmer ganz unterschiedliche Erfahrungen mit: Tagungshäuser mit oder ohne tragende Kommunität; die Citypastoral und die kleine Ortsgemeinde; Schülerinnen und Studenten ebenso wie Mönche und Ordensschwestern, Pfarrerinnen und Pfarrer und die vielen ehrenamtlichen Liturginnen und Liturgen vor Ort; schließlich die liturgischen Institute der beiden großen Konfessionen, das DLI Trier und das LI Leipzig. In diesem Pool verschiedener Perspektiven und Kompetenzen konnten Verbindungen geknüpft, Erfahrungen abgefragt und Materialien ausgetauscht werden, die der Arbeit vor Ort zugutekommen werden. Es wurde vereinbart, die Tagung im kommenden Jahr länger dauern zu lassen, um mehr Zeit für alles zu haben: für Schulungen, die auf konkrete Bedürfnisse der Liturgenteams zugeschnitten sind, für mehr Vorträge zu den theologischen und historischen Hintergründen, für die liturgische Praxis, aber auch für die Begegnung, Austausch und persönliche Kontakte.

In den letzten Wochen sind weitere Projektpartner hinzugestoßen: die Berliner Melanchthonkirche, die katholische Kirchengemeinde in Calw, das ökumenische Morgengebet in Hilpoltstein und das Seminar für Liturgiewissenschaft der Universität Bonn. Weitere haben bereits Interesse angemeldet. Die weitere Entwicklung wird sich auf der Homepage, auf Kirchen- und Katholikentagen oder vom 2.–6. Oktober 2013 auf Burg Rothenfels weiterverfolgen lassen.

Literatur

- Constitutions apostolorum*, I: Introd., texte critique, trad. et notes par Marcel Metzger. Livres I et II. Paris 1985: Édition du Cerf (Sources Chrétiennes 320); deutsch: Die sogenannten Apostolischen Constitutionen und Canonen. Aus dem Urtexte übersetzt von Dr. Ferdinand Boxler. Kempten 1874 (Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 19).
- Constitutions apostolorum*, III: Introd., texte critique, trad. et notes par Marcel Metzger. Livres VII et VIII. Paris 1987: Édition du Cerf (Sources Chrétiennes 336); deutsch: Griechische Liturgien. Übersetzt von Remigius Storf; mit Einleitungen versehen von Theodor Schermann. München 1912 (Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 5).
- Ökumenisches Direktorium*, 1993: Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen, Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen: Direktorium zur Ausführung der Prinzipien und Normen über den Ökumenismus. Hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 110).
- Reich, Christa, 1997: Evangelium: klingendes Wort. Zur theologischen Bedeutung des Singens, hrsg. v. Christian Möller in Verbindung mit der Hessischen Kantorei. Stuttgart: Calwer.
- Sanders, Wilm, 1978: „Ökumenische Gottesdienste. Gedanken aus zwölf Jahren Praxis“, in: Ökumenische Rundschau 27, 186–202.

Monika Scala, Klosterneuburg

Berichte und Notizen aus Liturgie und Liturgiewissenschaft

Generalaudienz des Heiligen Vaters – Liturgie als Dienst, Teilnahme und Gebet

Im Zuge seiner Katechesenreihe über das Gebet stellte Papst Benedikt XVI. bei seiner Generalaudienz am Mittwoch, den 26. September 2012, vor den deutschsprachigen Pilgern, worunter sich viele Schüler und Jugendliche befanden, die Frage nach der Bedeutung von Liturgie. Er beantwortete sie einerseits als „Dienst des Volkes und für das Volk“ und andererseits als Teilnahme am Werk Gottes, das in seinem heilbringenden Wirken besteht und das im Paschamysterium, dem Tod und der Auferstehung Jesu Christi, seinen Höhepunkt hat. Dieses Geheimnis werde in der Liturgie vergegenwärtigt, besonders im Sakrament der Eucharistie. Damit Liturgie aber eine gute Feier werden kann, muss sie verstanden werden als ein Zwiegespräch mit Gott in „Übereinstimmung zwischen dem, was wir mit dem Mund sprechen, und dem was wir im Herzen haben“. Dazu bedürfe es des „Sursum corda“, der Zuwendung unseres Herzens zu Gott, um uns in betender Haltung mit dem Geheimnis Christi und seinem Zwiegespräch als Sohn mit dem Vater zu vereinen. Denn die Liturgie werde nur in rechter Weise gefeiert, „wenn wir in betender Haltung dem Herrn zusammen gegenüber treten, miteinander sind“.

Deutschland „Umbruch – Wandel – Kontinuität (312–2012). Von der Konstantinischen Ära zur Kirche der Gegenwart“

Unter diesem Titel wird vom 31.10.2012 – 30.1.2013 jeweils am Mittwoch Abend eine Ringvorlesung an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Würzburg veranstaltet. Im Zentrum der Thematik steht der Umbruch, den die so genannte Konstantinische Wende für die Kirche bedeutete, der Wandel, der sich seitdem vollzogen hat, und – im Gefolge des II. Vatikanischen Konzils – in der katholischen Kirche der Gegenwart erneut vollzieht, ohne dabei die Kontinuitäten zu übersehen, die diesen Wandel überdauert haben. Der Liturgiewissenschaftler Prof. Dr. Martin Stuflesser (Würzburg) hält am 28. November 2012 ein Referat mit dem Titel „Im Spannungsfeld von Kreuz und Krone. Liturgie im öffentlichen Raum“.

Universität Innsbruck – Ringvorlesung zum Zweiten Vatikanischen Konzil

Die Universität Innsbruck veranstaltet zum Anlass „50 Jahre Zweites Vatikanisches Konzil“ an der Theologischen Fakultät im Wintersemester 2012/13 und im SS 2013 eine Ringvorlesung. Am Donnerstag, 8. November 2012, referierte Univ.-Ass. Dr. Liborius Lumma zum Thema „SC 100 – eine ungenutzte Chance. Über eine lohnenswerte, aber bis heute ausstehende Konzilsrezeption“. Am 13. Juni 2013, 18.00–19.30 Uhr findet ein Gesprächsabend mit den Bischöfen Dr. Reinhold Stecher (Altbischof von Innsbruck) und DDr. Helmut Krätzl (em. Weihbischof in Wien) über deren persönliche „Erfahrungen mit dem Konzil“ statt.

15. Kölner Liturgische Tagung

Von 28. 11. – 1. 12. 2013 findet zum 15. Mal die Kölner Liturgische Tagung im Pfarrzentrum St. Gertrud von Herzogenrath bei Aachen statt. Hauptthemen sind die Erneuerung der Liturgie im Sinne der Konzilsväter sowie die Weichenstellungen der Liturgiekonstitution. Referenten und Teilnehmer bei einer Podiumsdiskussion sind u. a. Professor Dr. Helmut Hoping (Freiburg), Dr. Eduard Nagel (Trier), Dr. Eugen Daigeler (Pius-Parsch-Preisträger 2009).

Schweiz „Liturgie und Konfession“ – Liturgiewissenschaftliche Jahrestagung in Chur

Vom 3. – 7. September 2012 tagte die Arbeitsgemeinschaft katholischer Liturgikdozentinnen und -dozenten im Deutschen Sprachgebiet (AKL) an der schweizerischen Theologischen Hochschule Chur. Mehr als 70 angemeldete Tagungsteilnehmer/innen diskutierten über die „Grundfragen der Liturgiewissenschaft im interkonfessionellen Gespräch“. Fragen zu Theologie, Struktur und Praxis des Gottesdienstes in der Perspektive verschiedener theologischer Traditionen standen im Mittelpunkt des Programms.

Hirtenwort der Bischöfe Österreichs zum „Jahr des Glaubens“

Die Österreichischen Bischöfe möchten das Jahr des Glaubens als Chance zur „Belebung und Vertiefung unseres christlichen Glaubens“ nützen. Vor allem der Eucharistiefeier müsse „unser aller Sorge gelten“, weil gerade mit ihr der „Lebensnerv der Kirche berührt“ sei. Die Bischöfe stellen fest, dass in den vergangenen fünfzig Jahren bundesweit einerseits die Anzahl der angebotenen Eucharistiefeiern gestiegen, andererseits die Zahl der Mitfeiernden besonders an der sonntäglichen Eucharistie hingegen deutlich gesunken ist. Es wird betont, dass die klare Priorität der Eucharistiefeier dem Tag des Herrn unter der Vorstehung eines geweihten Priesters einzuräumen ist und die Grenzen zwischen Eucharistiefeier und Wortgottesfeier keinesfalls zu verwischen sind. In Zukunft könnte das „Herzstück des Sonntags“ die gemeinsame Eucharistiefeier „vielleicht von mehr als nur einer Gemeinde“ sein.

„Cultus – Feiertage“ – eine christlich-spirituelle Fernsehserie auf ORF III

Der österreichische Fernsehsender ORF III startete zu Allerheiligen am 1. November 2012 mit einer 26-teiligen Dokumentationsreihe über Feiertage in Österreich. Im Rahmen des von der katholischen Kirche weltweit begangenen „Jahr des Glaubens“ informieren Theologen über die jeweiligen Feiertage, und in Reportagen über die unterschiedlichen Klöster wird Einblick gewährt in das Leben und Glauben von Ordensgemeinschaften. Unterstützt wird dieses Projekt u. a. von der Superiorenkonferenz der Männerorden unter dem Vorsitzenden Propst Maximilian Fürnsinn vom Augustiner Chorherrenstift Herzogenburg (NÖ). Die Serie endet mit dem Reformationstag am 31. Oktober 2013.

Buchbesprechungen

VATER UNSER, Beterinnen und Beter in der Gebetsschule Jesu, hrsg. von Bernhard Sill und Reinhard Kürzinger mit Bildern von Karin Haslinger, 376 Seiten, Halbleinen, ISBN 978-3-8306-7444-3. EOS-Verlag, St. Ottilien 2011.

Bischof Gregor Maria Hanke OSB von Eichstätt schrieb diesem 395-Seiten starken Band ein Vorwort, worin er den Wunsch ausdrückt, dass viele Menschen in der Gebetsschule JESU einen „Lernort der Hoffnung“ für das alltägliche Leben finden und die beiden Herausgeber haben die große Hoffnung, dass beim Lesen so vieler Textinterpret/innen des Gebetes Jesu viele die Spannung erkennen können, welche tiefen Dimensionen dieses Gebet hat. Vielleicht soll noch besser herausgestellt werden, dass das „Vaterunser“ ein jüdischer Text ist, was nicht heißt, dass Jesus es in dieser Form einfach übernommen hätte, aber doch seine Wurzeln im Ersten Teil der Bibel hat und Jesus seine eigenen Akzente (der Barmherzigkeit und des Schuldvergebens) hinzugesetzt hat. Zudem muss man sagen: Es ist das Gebet der Christen, unterlag der Arkandisziplin und gehört unbedingt zur Taufvorbereitung, ja es wurde sogar als eine „gültige Glaubensregel“ gesehen. Zu selbstverständlich – leider – ist es auch ein Vorbereitungsgebet auf den Empfang der Heiligen Kommunion und somit ein Vergebungsgebet, wie Augustinus hervorhebt.

Es ist erstaunlich, welche eine Sammlung von Auslegungen in diesem Buch zusammengetragen sind, auch solche, die „Widertexte“ sind; aber vielleicht sind gerade sie es, die anregen, über die Sprengkraft dieses Gebetes wieder mehr nachzudenken. Ich hätte mir übrigens gewünscht, dass die „alten“ Kirchenväter (wie Tertullian, Cyprian oder Augustinus) mehr zu Wort kommen. Aber auch

die vielen Autoren des 20/21. Jh. (wie etwa Silja Walter oder Leonardo Boff) zeigen, dass das Gebet des Herrn Worte von wunderbarer dichterischer Qualität hervorbringt oder zu „systemkritischen“ Aussagen geradezu reizt. Dass es im Anhang eine Kurzbiographie zu den Autoren gibt, erleichtert den Zugang und das Verständnis der in diesem Buch gesammelten „Auslegungen“ zum Gebet des Herrn.

Salzburg, P. Franz Lauterbacher OSB

Kranemann, Benedikt / Raschzok, Klaus (Hgg.), Gottesdienst als Feld theologischer Wissenschaft im 20. Jahrhundert. Deutschsprachige Liturgiewissenschaft in Einzelporträts (LQF 98), Münster: Aschendorff 2011. Band I + II (1204). ISBN: 978-3-402-11261-8.

Prosopographie bezeichnet in der Geschichtswissenschaft die systematische Erforschung eines ausgewählten Personenkreises. Ausgewählt wurden in den vorliegenden beiden Bänden 95 Gelehrte des 20. Jahrhunderts aus dem deutschen Sprachraum, die sich in ihrer wissenschaftlichen Reflexion mit dem Gottesdienst der Kirche auseinandergesetzt haben. Auswahlkriterium war dabei nicht ausschließlich „die Leistung eines innovativen Forschungsbeitrags, sondern auch das forschungs- und fachorganisatorische Wirken und die vermittelnde Tätigkeit zwischen Wissenschaft und kirchlicher Praxis“ (15).

Wer diese durch Personenporträts gezeichnete Geschichte der Liturgiewissenschaft des 20. Jahrhunderts zur Hand nimmt, wird zunächst neugierig die Fotos am Beginn der Beiträge durchblättern, die so manchen bekannten Texten, so manchen Lehrpositionen ein Gesicht geben und einladen zum Lesen.

Die einzelnen Beiträge sind unterschiedlich lang in ihrem Umfang; sie sind alphabetisch geordnet, folgen also nicht einer lenkenden Systematisierung und auch nicht einer festgelegten einheitlichen Grundstruktur. Grundsätzlich geben aber alle Porträts einen Einblick in die Vita der Persönlichkeiten und vermitteln einen Überblick über deren Schaffen, das jeweils mit einer instruktiven Auswahlbibliographie dokumentiert ist. Dass hinter den Namen die Beiträge für die Liturgiewissenschaft in Zusammenhang mit Fügungen, prägenden Orten, Lehrern und Einflüssen zum Vorschein kommen, macht deutlich, „wie stark die Dimension des Biographischen wissenschaftliches Handeln und Tun bestimmt und mit ihm eine unverwechselbare Einheit eingeht“ (15f).

In der Vielfalt wird eine kurzweilige und anregende Lektüre geboten, die in der biographischen Auswahl einen weiten Horizont aufreißt, und zugleich bemerkenswerte Details sowie hilfreiche Überblicke bereitstellt: So findet man etwa – um nur zwei beliebig ausgewählte Beispiele herauszugreifen – eine komprimierte Übersicht der Baumstark'schen Gesetzmäßigkeiten samt einer kritischen Würdigung (vgl. 166–167) oder die spannende Einsicht eines Peter Browe aus der Erforschung der Kommunionbräuche, „dass die Dogmatik gar ihre ursprünglichen Satzungen aufgeben konnte, wenn diese ‚an der christlichen Basis‘ nicht durchsetzbar waren“ (214).

Ein spannendes Lesebuch und ein durch das Namensregister (1185–1204) erschlossenes hilfreiches Nachschlagewerk, das man gerne bei unterschiedlichsten Gelegenheiten in die Hand nimmt.

Salzburg/Linz, *Christoph Freilinger*

(Diese Rezension wurde bereits publiziert in der Theologisch-Praktischen Quartalschrift 160. Jahrgang 2012, 325.)

Laura Salvi, Das große Geschenk. Die heilige Messe für Erstkommunion-Kinder erklärt. Innsbruck/Wien: Tyrolia 2012, 60 Seiten, Euro 14,95; SFr.23,50.

Vor dem II. Vatikanum findet man das Thema „Messe“ in der Kinderliteratur fast ausschließlich in Religionsbüchern, in Liedsammlungen für den Gottesdienst mit Kindern (in der kirchlichen Umgangssprache „Schulgottesdienste“ oder „Kindermessen“ genannt) und in so genannten „Messbüchern“ für Kinder („Kinder-Schott“). Letztere waren ihrer Form und ihrem Umfang nach gedacht als (Mit-)Feierhilfe für Kinder beim Gottesdienst der Erwachsenen. Demgegenüber sind neuere einschlägige Publikationen stärker als Verständnis- und katechetische Vorbereitungs- oder Vertiefungshilfen konzipiert. Auch Behelfe für die Vorbereitung der Kinder auf ihre Erstkommunion orientieren sich heute oft weniger an einer durch die Dogmatik bestimmten Systematik als am Verlauf der Messfeier. In diese Entwicklung, die in Zusammenhang mit der Liturgiereform des II. Vaticanums zu sehen ist, fügt sich auch das vorliegende Kinderbuch ein. Es ist sowohl für die Vorbereitung auf die Erstkommunion wie auch zur nachbereitenden Vertiefung gedacht. Die Autorin ist Mitarbeiterin in Kinderpastoral und Kinderliturgie in der Diözese Bergamo (Norditalien) und Verfasserin einer Reihe italienischer religiöser Kinderbücher.

Auf den ersten Blick [...] wirkt das Buch fast wie ein Bilderbuch. Diesen Eindruck gewinnt man durch den festen, abwaschbaren Einband, durch die farbenfrohen Illustrationen, die durch klare Konturen und das Vermeiden überflüssiger Details dem kindlichen Bildverständnis entgegen kommen, sowie durch die formale Gestaltung von je zwei gegenüberliegenden Seiten als thematische Einheit. Kinder, die eine solche Doppelseite aufschlagen, werden allein schon durch de-

ren Gestaltung angesprochen werden. Positiv hervorzuheben sind die liturgiepädagogisch gut gewählten Themen der Doppelseiten. Diese sind in ihrem graphischen Aufbau einheitlich. In 24 Schritten dem Ablauf der Messe folgend, werden zentrale Gehalte, Worte und Symbole zu erschließen versucht. Zwei diesem Ziel dienende kurze Textfelder auf der jeweils rechten Seite und der prägnante Seitentitel entsprechen dem Erstlesealter und der Altersstufe der Erstkommunikanten.

Weniger trifft dies für den umfangreichen Lehrtext in einem hervorgehobenen Lesefeld auf der linken der Doppelseiten zu. Die zentralen liturgiepädagogischen Informationen sind dort wie mit Schreibmaschine, engzeilig und fortlaufend geschriebene Texte. Sie [...] gehen formal und inhaltlich über das Erstlesealter hinaus und fordern dadurch intellektuell begabte Achtjährige. Vielleicht ist dieser Textteil wenn schon nicht primär, so aber doch auch gedacht für jene, die die Erstkommunikanten bei ihrer Vorbereitung und Lektüre begleiten (Eltern, Tischmütter). Dass diesen für das Fruchtbar-Werden des Buches eine Rolle zukommt, verdeutlicht der – liturgiedidaktisch exzellent gefasste – Anhang des Buches (54f).

Sehr stark [...] ausgerichtet ist die eucharistische Unterweisung in diesem Buch auf ethische „Nutzanwendungen“ hin. Zum Positiven aber zählen neben schon Genanntem eine Reihe liturgiepädagogisch guter Ideen und Ansätze (3, 4, 8 u. a.). So führt es die Leser gut vom Verständnis der Kirche als Gebäude zur Kirche als Gemeinschaft, macht den Zusammenhang der Vergebungsbite mit unserer Vergebungsbereitschaft deutlich, findet bei den Illustrationen die rechte Mitte zwischen symbolischer und real-konkreter Darstellung, betont – altersspezifisch bedingt – zunächst den Mahlcharakter der Eucharistiefeier (9, 26), bringt aber auch den Opfercharakter zum Ausdruck (32f). Den Zusammenhang von Kreuz und Eucharistie sollte

man allerdings ebenso betonen, wie man dies bei der kindgemäß interpretierten Epiklese (28f) versuchte. Eucharistie und Kreuz sind tiefer miteinander verbunden als dies (10f) zum Ausdruck kommt.

Etwas eigenartig mutet die Überschrift des Textkastens „IM GEHEIMEN“ an [...] Man kann diese Texte erst lesen, wenn man die Seite um 180 Grad dreht. Offenbar wollte man damit durch einen Leseanreiz das besonders Merkens- und Bemerkenswerte hervorheben und zugleich einer alterstypischen Faszination an Geheimnisvollem entgegen kommen. Man ging davon aus, dass es im Gottesdienst „geheime Worte“ und „versteckte Botschaften“ gebe, die sich als Bibelstellen „hinter“ liturgischen Gebeten und Gesten verbergen. [...]

Manche Formulierungen sind nicht gerade glücklich gewählt. [...] Auch manche sprachlichen Wendungen könnte man treffender formulieren: [...]

◇ Ist Kommunion ein „mit Jesus essen“ (43)? Sie ist ja „Vereinigung“ (42) mit Jesus und das ist mehr als: „Jesus hat sein Brot mit uns geteilt“ (52). Leib und Blut sind zwar „Geschenk“ Jesu (53). Nach paulinischer Theologie aber bleibt in diesem Geschenk er selbst in uns lebendig und das nicht nur wie es 53 heißt: „Wenn wir beten“. Die Beispiele zeigen, dass es sinnvoll sein könnte, die Wendungen des Kinderbuches vor einer Neuauflage noch einmal liturgiepädagogisch zu durchdenken.

◇ An einigen Stellen des Buches fragt man sich: Was stellen Achtjährige sich wohl vor, wenn sie bestimmte Sätze lesen? Etwa auf Seite 29: „Der Heilige Geist ist selbst ein Geschenk von Gott – und jeden Tag bringt er uns neue Geschenke“ (29)? [...]

Über die [...] sprachlichen Unebenheiten kann man [...] geteilter Ansicht sein, nicht aber über einige „Fehler“ [...]:

◇ So beinhaltet das Apostolische Glaubensbekenntnis zwar den Glauben der Apostel, ist

aber keineswegs von diesen „verfasst“ (20). Seine Struktur ist nicht „Vater-Jesus-Kirche“ (20) [...] Sie sind auch nicht nur Erinnerung an Jesus, sondern Bekenntnis [...].

◇ Als Eintrittsritus in das Gotteshaus (10) wäre nicht nur das Kreuzzeichen, sondern auch das Weihwasser-Nehmen zu nennen.

◇ Der astronomische und der biblische „Himmel“ werden nicht so klar – wie es für Kinder im Weltraumzeitalter notwendig wäre – auseinandergehalten (36). In ein und demselben Absatz ist Himmel sowohl jener, von dem wir Sonne, Regen, Schnee und Wolken bekommen als auch jener, „der uns beschützt“ und in dem Gott lebt.

◇ An mehreren Stellen fällt auf, dass statt „Priester“ die Bezeichnung „Pfarrer“ steht (16, 36, 42, 46). [...]

◇ Und wer liturgisch streng analysiert, wird sich fragen: Ist Sitzen die rechte liturgische Haltung während des Sanctus (26), das die Präfation abschließt?

Kinder und Eltern werden natürlich über solche theologischen Probleme hinweg lesen. Schon das Layout des Buches wird sie ansprechen und sie können auch aus dem Inhalt viel Richtiges entnehmen. Der Religionspädagoge aber wird bei den genannten Beispielen nachdenklich und kommt bei einer fachwissenschaftlichen Analyse um kritische Fragen und Anmerkungen nicht herum. Vermerkt werden muss in diesem Zusammenhang allerdings, dass dem Rezensenten keine italienische Originalfassung (*Ecco il Dono di Gesu*, San Paolo Edizione 2008) vorlag und daher nicht festgestellt werden kann, wie weit kritische Fragen und Einwände das Original oder bloß die deutsche Fassung betreffen.

Graz, Edgar Josef Korherr

(Die vollständige Fassung dieser Rezension finden Sie auf www.liturgie.at/HeiligerDienst/Heft3-2012/Buchbesprechungen.)

Büchereingänge

Straub, Rainer, *Die singenden Steine von Monreale. Über die Geheimnisse des sizilianischen Kreuzgangs*. Salzburg: Anton Pustet 2012. Hardcover 21 x 21 cm (216 S.). 36,00 Eur[D]/36,00 Eur[A]. ISBN: 978-3-7025-0678-0.

Kranemann, Benedikt; Sternberg, Thomas (Hg.), *Christliches Fest und kulturelle Identität Europas*. Münster: Aschendorff 2012. Kartoniert (208 S.). 19,80 Eur[D]/20,40 Eur[A]. ISBN: 978-3-402-12997-5.

Vorwort

Liebe Leserin, lieber Leser!

Am 11. Oktober 1962 eröffnete Papst Johannes XXIII. das Zweite Vatikanische Konzil. Mit der Feier dieses Jubiläums sind wir eingetreten in das Jahr des Glaubens, das gerade auch hinsichtlich der Feier der Liturgie ein besonderes Jahr werden kann.

Es ist das Jahr der Einführung des neuen Gotteslob. Nach zehn Jahren der Erarbeitung gaben die Bischöfe Österreichs und Deutschlands sowie der Bischof von Bozen-Brixen im Dezember 2012 die Druckerlaubnis für dieses neue Rollenbuch der Gottesdienstgemeinde, das mit vielen neu aufgenommenen Liedern und Gesängen und einem vermehrten Angebot an Modellen für das gemeinsame Beten der Tagzeiten und für Andachten neue Impulse geben kann. Es ist auch ein Jahr der Vorbereitung auf das Jubiläum der Verabschiedung der Liturgiekonstitution, der ersten Frucht des Zweiten Vatikanischen Konzils, mit der viele Anliegen der liturgischen Bewegung gerade in ihrer österreichischen „volksliturgischen“ Ausrichtung auf weltkirchlicher Ebene zur Basis der Reformen wurden.

Die Liturgie als Feier des Glaubens wurde gerade in der Zeit der liturgischen Bewegung als „kleiner Katechismus“, als Gebets- und Glaubensschule, wiederentdeckt. Auf diesem Hintergrund könnte das Jahr des Glaubens zum Anlass werden, ausgehend von der Feier des Gottesdienstes den Glauben zu erschließen – in Predigten, bei Vorbereitungskreisen, durch eine Besinnung auf das Wesentliche des Feierns und eine entsprechende Gestaltung der Liturgie und ihrer einzelnen Elemente.

Anregungen dazu mag auch dieses Heft des HEILIGEN DIENST enthalten, das wir für Sie zusammengestellt haben. Die einzelnen Beiträge sind diesmal keinem gemeinsamen Generalthema zugeordnet, sie knüpfen teilweise an die vorausgegangenen Nummern dieses Jahrgangs an.

Cornelius Roth, Regens im Priesterseminar von Fulda, hat seine Antrittsvorlesung als Professor für Liturgiewissenschaft und Spiritualität an der dortigen Theologischen Fakultät für die Drucklegung überarbeitet. Er geht der Inkulturation des römischen Ritus nach und vertritt die These, dass die römisch katholische Kirche, die sich im Zweiten Vatikanischen Konzil erstmals wirklich als Weltkirche wahrgenommen hat, regionale Anpassungen fördern oder mindestens akzeptieren muss, wenn sie im Feiern des Glaubens die Herzen der Menschen erreichen will.

Mit dem Beitrag von Marion Maier ergänzen wir unser Themenheft in diesem Jahrgang über die Predigt. Ihre Ausführungen über die Predigt in der Wort-Gottes-Feier enthalten zudem einen Aufriss der Geschichte der Predigt.

Den Faden des Schwerpunkts über die Feier des Wortes Gottes nehmen Liborius Lumma und Stefan Gugerel auf. Lumma, Assistent an der Theologischen Fakultät in Innsbruck, zeigt an einem Detail des kirchlichen Nachtgebets die Bedeutung der *veritas horarum* auf und vermittelt dabei ein Stück liturgische Spiritualität. Militärkurat Gugerel ent-deckt die liturgische Bedeutung der alttestamentlichen Klagelieder. Auch sein Beitrag über das Einlassen einer oberösterreichischen Pfarrgemeinde auf

diese weitgehend unbekannte Dichtung zeigt die spirituelle – und politische – Dimension der Liturgie; außerdem ermutigt dieses Beispiel zum Lesen längerer zusammenhängender Abschnitte aus der Heiligen Schrift auch in der Gottesdienstfeier.

Den Themenbereich der Feier des Wortes Gottes ergänzt Alexander Zerfaß, Mainz, mit seinem Bericht von der Mainzer Studentagung des Vereins „Kultur – Liturgie – Spiritualität“ unter der Überschrift „Wort des lebendigen Gottes. Liturgie und Bibel“.

Die Reihe der in den letzten Heften jedes Jahrgangs schon Tradition gewordenen Vorstellung liturgiewissenschaftlicher Lehrstühle ergänzt in dieser Nummer Peter Ebenbauer: Graz. Den ebenfalls gewohnten Berichten und Notizen aus Liturgie und Liturgiewissenschaft von Monika Scala geht diesmal eine Würdigung des Gründers dieser Zeitschrift voraus: Der gegenwärtige Leiter des Österreichischen Liturgischen Instituts porträtiert P. Adalbero Raffelsberger OSB, dessen Todestag sich am 12. September zum 60. Mal jährte.

Anregende Lektürestunden wünschen Ihnen
im Namen der gesamten Redaktion
P. Winfried Bachler OSB und Christoph Freilinger

Lesen Sie in der nächsten Ausgabe die Dokumentation des Symposions der Liturgischen Kommission 2012: „Versammelt im Namen des Herrn. Herausforderungen für das liturgische Feiern in Seelsorgeräumen“.

Cornelius Roth, Fulda

Von der Globalisierung zur „Glokalisierung“

Anmerkungen zur Inkulturationsdebatte in der Liturgie¹

Die römisch-katholische Kirche hat einen globalen Anspruch, der sich auch in der Liturgie zeigt. Während in den ersten Jahrhunderten der Kirche eine Vielfalt von Riten und ortskirchlichen Eigenheiten die liturgische Landschaft prägte, kam es ab dem Frühmittelalter im Westen immer mehr zu einer Globalisierung der Liturgie im Sinne einer Vereinheitlichung. Heute ist die Kirche – wie andere Institutionen auch – vor die Aufgabe gestellt, Globalisierung in neuer Weise als „Glokalisierung“ zu verstehen. Global denken, lokal handeln – das gilt auch für die Kirche. Für die Liturgie bedeutet dies: Der Wahrung der Einheit des römischen Ritus im Wesentlichen (vgl. SC 38) steht die Förderung der Vielfalt liturgischer Traditionen in den einzelnen Ortskirchen gegenüber. Beides muss gut miteinander in Einklang gebracht werden. Vor diesem Hintergrund fordert die „Glokalisierung“ der Liturgie alle Beteiligten heraus: der Apostolische Stuhl als oberster Gesetzgeber auch in liturgischen Dingen hat die Vielfalt und liturgische Anpassung – z. B. in den Übersetzungen – zu beachten; die Bischofskonferenzen als Verantwortliche für die Liturgie in ihrem Bereich haben die Einheit mit der Gesamtkirche im Auge zu behalten; und die Seelsorger vor Ort haben zusammen mit ihren Gemeinden die Aufgabe, zwischen regionalen Sonderriten und gesamtkirchlichen Vorgaben eine Liturgie zu feiern, die den Menschen von heute mit dem Geheimnis Gottes in Verbindung bringt.

Hinführung

„Einheit der Liturgie – nicht Gleichmacherei“. So war ein Beitrag in der katholischen Wochenzeitschrift „Christ in der Gegenwart“ überschrieben. Hintergrund war das Begräbnisrituale von 2009², das nach den Prinzipien der römischen Instruktion *Liturgiam authenticam* (2001)³ übersetzt worden war und von Anfang an im deutschen Sprachraum auf breite Ablehnung stieß, sodass die Bischöfe schon sehr bald erklärten, „dass das neue Rituale in der vorliegenden Fassung als gescheitert gelten muss“⁴. Inzwischen haben die deutschen Bischöfe eine überarbeitete Fassung herausgegeben, und zwar bewusst nicht als „Rituale“, sondern als

¹ Der folgende Artikel stellt die überarbeitete Antrittsvorlesung des Verfassers als Professor für Liturgiewissenschaft und Spiritualität am 17.10.2011 an der Theologischen Fakultät Fulda dar.

² *Die kirchliche Begräbnisfeier* (2009). Zur Diskussion um das neue Rituale und die liturgischen Bücher zur Begräbnisfeier allgemein vgl. u. a. Klöckener (2011) 42–67.

³ Vgl. *Liturgiam authenticam* (2001).

⁴ Christ in der Gegenwart, Nr. 34/2010, 375.

„Manuale“.⁵ „Es ergänzt das liturgische Buch von 2009 und kann in Zukunft neben diesem überall dort verwendet werden, wo die pastoralen Bedingungen dies sinnvoll erscheinen lassen.“⁶

Woran stieß man sich bei dem Rituale von 2009? Neben dem unhandlichen Format, das es für die Praktiker weniger brauchbar erscheinen ließ, dem Fehlen eines Formulars für die Feier der Verabschiedung und anschließender Urnenbeisetzung und den einen oder anderen theologischen Akzentverschiebungen⁷ war es v. a. die Sprache, die Anstoß erregte, da wesentliche Texte wörtliche Übersetzungen aus dem Lateinischen sind und das deutsche Sprachempfinden nicht berücksichtigen. Besonders die „Ohren deiner (sc. Gottes, CR) Barmherzigkeit“ beim Verabschiedungsgebet der kirchlichen Begräbnisfeier⁸ wurden gleichsam zum Fanal und Beweis für die Unbrauchbarkeit des Buches.⁹

Auch bei der Neuerstellung des deutschen Messbuchs auf Basis der lateinischen Editio typica 2002 scheint von römischer Seite die Tendenz dahin zu gehen, nationale Besonderheiten in der Liturgie, die bisher toleriert, ja sogar als legitimer Ausdruck kultureller Vielfalt geschätzt wurden, unterbinden oder zumindest einzuschränken zu wollen.¹⁰

Hinter all diesen Auseinandersetzungen steht eine *Grundfrage*, die sich in der Kirche nicht nur, aber derzeit besonders in der Liturgie zeigt: Wie viel Einheit muss sein, wie viel Vielfalt darf es geben? Anders gefragt: Wie verhält sich die katholische Kirche, die mit Recht als „global player“ bezeichnet wird, *liturgisch* im Zeitalter der „Globalisierung“? Was ist unter Globalisierung im Kontext der Liturgie zu verstehen? Bevor wir versuchen, diese Frage zu beantworten, ist zunächst in aller Kürze der Begriff der „Globalisierung“ allgemein und im liturgischen Kontext zu klären (I), bevor wir einen Blick auf die „Globalisierungsphasen“ in der Liturgiegeschichte werfen (II). In einem weiteren Schritt soll die Inkulturationsdebatte in der Liturgie beleuchtet werden (III), um schließlich Kriterien für eine Einheit in der Vielfalt im Sinn einer sinnvollen „Glokalisierung der Liturgie“ aufzuzeigen (IV).

I. Was meint Globalisierung?

1. Allgemeine Beschreibung

Nach *Peter E. Fäßler* muss die Globalisierung¹¹ als ein Prozess verstanden werden, der im modernen Sinn erst im 19. Jahrhundert ansetzt, wobei Anfänge bis ins 15. Jahrhundert zu-

⁵ *Manuale* (2012). Vgl. dazu Haunerland (2012) 137–140.

⁶ Haunerland (2012) 137.

⁷ Hierbei ging es v. a. um die Übersetzung des Seelenbegriffs und die klassische Lehre der Trennung von Leib und Seele. Vgl. *Manuale* (2012), 10f. (Pastorale Einführung Nr. 13); vgl. zum Thema auch Hoving (2009) 71–88; Haunerland (2012) 139f.

⁸ *Die kirchliche Begräbnisfeier* (2009) 50, 101, 138 u.ö.

⁹ Vgl. Kranemann / Wahle (Hg. 2011). Dort wird im Zusammenhang mit den „Ohren der Barmherzigkeit“ allerdings auch auf die biblisch-anthropomorphe Redeweise dieses Begriffs verwiesen. Vgl. Lang (2011) 166.

¹⁰ Zur grundsätzlichen Problematik vgl. das Standardwerk von Harnoncourt (1974) v. a. 19–59; Haunerland (2002) 135–157, v. a. 150–152; Kranemann / Sobeczko (2010). Vgl. zur aktuellen Diskussion Haunerland (2010) 173–176.

¹¹ Als Einführung zu diesem vielschichtigen Thema mit seinen wirtschaftlichen, soziologischen, kulturellen und religiösen Aspekten vgl. Kaufmann (2001) 95–113. Vgl. auch den Wikipedia-Artikel zur Globalisierung in: http://de.wikipedia.org/wiki/Globalisierung#Kulturelle_Globalisierung

rückgehen. Er unterscheidet drei Phasen: eine erste Globalisierungsphase von 1840–1914, die durch die industrielle und kulturelle Revolution gekennzeichnet war sowie durch das Aufkommen multi- und internationaler Unternehmen; eine zweite Globalisierungsphase nach dem zweiten Weltkrieg (1945–1990), deren Protagonist die USA waren und die durch eine noch stärkere wirtschaftliche Vernetzung und die Bildung weltweiter ordnungspolitischer Organisationen (UNO, UNESCO, WHO, FAO etc.) geprägt ist, aber auch schon erste Regionalisierungstendenzen als Antwort auf eine zu starke Globalisierung kennt¹²; und schließlich die dritte (derzeitige) Globalisierungsphase (seit 1990), deren Hauptkennzeichen die Erosion verschiedenster Interaktionsbarrieren (politisch-ideologischer, wirtschaftlicher, v. a. informations- und kommunikationstechnischer) sowie der Wandel von einer bipolaren zu einer multipolaren Weltordnung sind. Wichtig sind zudem zwei weitere Beobachtungen: Zum einen kennt die Globalisierung als Prozess Phasen der Beschleunigung und der Entschleunigung (wie etwa die Zwischenkriegsphase), und zum anderen ist der Prozess als solcher irreversibel und kann nicht aufgehalten, wohl aber gestaltet und z. T. gesteuert werden.

Als Definition dessen, was Globalisierung allgemein meint, nennt Fäßler vier Merkmale¹³: Expansion, Netzwerkverdichtung, Reziprozität und Transformation. All diese Merkmale sind auch auf die katholische Kirche anwendbar, die „entsprechend ihres Selbstverständnisses einen globalen Geltungsanspruch“¹⁴ erhebt.

2. Globalisierung in der liturgischen Diskussion

Wie wird nun der Begriff der „Globalisierung“ im liturgischen Kontext gebraucht? Hier begegnen zwei ganz unterschiedliche Verständnisweisen. Auf der einen Seite kann man unter „Globalisierung“ im negativen Sinn eine Tendenz verstehen, die versucht, eine welteinheitliche Form des Gottesdienstes zu schaffen, an der sich alle Kulturen zu messen haben. So warnt etwa *Michael Kunzler* vor einer „Globalisierung der Liturgie“, und zwar in doppelter Hinsicht.¹⁵ Einerseits gibt es z. B. in den so reichen Liturgien des Ostens „Latinisierungsbestrebungen“, die sich etwa im Ritus der syro-malabarischen Kirche dadurch ausdrückten, dass man seit dem II. Vatikanum die jahrhundertelange Tradition der Gebetsostung aufgab und die zur Gemeinde hin ausgerichtete Zelebration einführte. Ähnliche Erfahrungen macht man z. T. auch in der griechisch-orthodoxen Kirche.¹⁶ Daneben kann man aber auch eine fragwürdige „Globalisierung“ der Liturgie im Sinn eines „Sammelsuriums“ verschiedener Traditionen beobachten, „eine ‚globalisierte Einheitsliturgie‘, die aus allen möglichen liturgischen Traditionen auswählend die Teile herausucht, die gerade en vogue und dem Zeitgeschmack

(letzter Zugriff 27.10.2012, dort auch Literatur). Wir beziehen uns im Folgenden v. a. auf Fäßler (2007).

¹² Der Soziologe Ronald Robertson hat dafür das Kunstwort „Glocalization“ geprägt (aus „Globalization“ und „Localization“), in: Robertson (1992) 173f. Vgl. auch Robertson (1998) 192–220. Dieser Begriff ist für die liturgische Debatte höchst aufschlussreich. Zur Hinführung vgl. <http://de.wikipedia.org/wiki/Glokalisierung> (letzter Zugriff 27.10.2012).

¹³ Vgl. Fäßler (2007) 30.

¹⁴ Fäßler (2007) 56.

¹⁵ Vgl. zum Folgenden Kunzler (2009) 188–191.

¹⁶ Vgl. Taft (2003) 140–149. Er beschreibt dort ein Erlebnis, wie ein Altar vor die Königliche Pforte der Ikonostase gestellt wurde, an dem der Priester der Gemeinde zugewandt zelebrierte.

am ehesten entsprechen, oder die der beabsichtigten ‚Aussage‘ des zu diesem und jenem Zweck gestalteten Gottesdienstes am meisten hilfreich sind.“¹⁷ Hier geht es also nicht um eine Latinisierung, sondern um eine Vermischung verschiedener Riten mit dem Ziel, möglichst allen „global“ gerecht zu werden. *Guido Fuchs* hat im Zusammenhang mit der Wiedereinführung des altkirchlichen „Luzernariums“ in den Gemeinden einmal zu Recht angemerkt: „Eine Zusammenstellung von altspanischen, kappadokischen und römischen Gebetsformeln, angereichert durch ostkirchliche Melodien und abgerundet mit einem Spritzer Taizé: so darf das liturgische Menu nicht aussehen.“¹⁸

Auch der evangelische Liturgiewissenschaftler *Karl-Heinrich Bieritz* setzte sich im Zusammenhang einer ökumenischen Liturgiewissenschaft eher kritisch mit der Globalisierung der Liturgie auseinander.¹⁹ Mit Kunzler teilt er die Warnung vor dem synkretistischen Charakter globalisierter Medienreligion und sieht als „eine mögliche Antwort“²⁰ auf die Identitätsverluste, die durch die Globalisierung gegeben sind, eine stärkere Profilierung und Identitätssicherung. Bieritz versteht darunter allerdings ausdrücklich keine konfessionelle Engführung und erst recht keine „Musealisierung“, kein „Zurück“ zu alten Riten und Formen. Dementsprechende Entwicklungen in der katholischen Kirche kritisiert er ebenso wie die manchmal in der protestantischen Kirche anzutreffende Tendenz, dass „sich evangelische Geistliche in unverständiger Weise mit katholischen Insignien schmücken“²¹. Vielmehr verbindet er damit „die Absicht, die Besonderheit der Selbstmitteilung Gottes vor Banalisierung und Nivellierung zu bewahren“²², wobei dies durchaus in unterschiedlichen kulturellen Kontexten geschehen kann. Immer schon hat es innerhalb der Liturgie Austausch zwischen den Kulturen gegeben (wir werden im zweiten Kapitel darauf eingehen), und das ist auch nicht zu kritisieren. Vielmehr gilt es, diese Globalisierungstendenzen durch eine „Conversio zur Mitte des christlichen Glaubens – das ist: eine Conversio zum Christusgeheimnis“²³ zu steuern. Dazu gehört für Bieritz auch eine Horizonterweiterung des berühmten Axioms „lex orandi – lex credendi“ auf eine „lex agendi“, denn es gehört ganz wesentlich zum christlichen Profil, dass aus dem Gottesdienst und dem Glauben das Handeln erwächst.²⁴

So kann man sagen: Der Begriff der Globalisierung wird bei Bieritz zwar nicht rein negativ verstanden, aber doch als Herausforderung, der sich die Liturgiewissenschaft zu stellen hat. Ökumenische Liturgiewissenschaft im Horizont der Globalisierung darf weder einer Regression noch einer besinnungslosen „Anpassung an den gesellschaftlichen und kulturellen Wandel“²⁵ das Wort reden, sondern sollte sich selbst als „gegenkultureller Impetus“ verstehen, der „seinerseits gestaltend – also sinn- und formgebend – auf den Wandel“²⁶ einwirkt und so zu einer Kultur des Miteinander beiträgt.

¹⁷ Kunzler (2009) 191.

¹⁸ Fuchs (1993) 84f. Dass ein solches Vorgehen lange Zeit geradezu ein Gestaltungsprinzip ökumenischer Gottesdienste war, sei nur am Rand vermerkt.

¹⁹ Vgl. zum Folgenden Bieritz (2008) 306–331; Bieritz (2010), v. a. 162–166.

²⁰ Bieritz (2008) 311.

²¹ Bieritz (2008) 315.

²² Bieritz (2008) 313.

²³ Bieritz (2008) 317.

²⁴ Vgl. zu diesem Themengebiet u. a. Stuflesser (2009).

²⁵ Bieritz (2008) 329.

²⁶ Bieritz (2008) 329.

Eine positivere Sicht auf den Begriff der „Globalisierung“ innerhalb der Liturgie begegnet bei den Autoren, die eine interkulturelle Liturgiewissenschaft vertreten. Allen voran ist hier *Teresa Berger* zu nennen.²⁷ Zwar wird auch bei ihr die „säkulare Globalisierung“ kritisiert.²⁸ Und das negative Globalisierungsverständnis Kunzlers erwähnt sie inhaltlich ebenso, wenn sie schreibt: „Für viele Jahrhunderte handelte es sich bei den verschiedenen Formen der (west)kirchlichen ‚Globalisierung‘ doch primär um ein ‚in alle Welt exportiertes abendländisches Christentum‘ – einschließlich seiner Liturgie.“²⁹ Doch öffnet sie den Horizont auch auf eine positivere Sicht, indem sie den dialogischen Charakter der Globalisierung hervorhebt bzw. einfordert. Näherhin müsse ein vierfacher Dialog geführt werden: der Dialog mit anderen Kulturen dieser Welt; der Dialog mit anderen konfessionellen Kulturen; der Dialog mit anderen religiösen Kulturen; der Dialog mit der verarmten 2/3-Welt.

„Globalisierung“ der Liturgie bedeutet für Berger vor diesem Hintergrund positiv die Öffnung auf alle Kulturen, Konfessionen, Religionen und Bevölkerungsschichten. Globalisierung ist also letztlich eine multikulturelle, polyzentristische Wirklichkeit, die der Tatsache Rechnung trägt, dass die katholische Kirche wirklich eine Weltkirche ist, die sich in verschiedenen Kirchen und Liturgien ausdrückt. Das schließt für Berger auch die „Schaffung neuer Ritusfamilien durch Inkulturation in den jungen Kirchen“³⁰ ein.

Dieser positive Ansatz wird von *Frank Walz* für den deutschsprachigen Raum aufgenommen.³¹ Ausdrücklich plädiert er für eine „Globalisierung der Liturgie“ im Sinn einer interkulturellen Liturgiewissenschaft im Anschluss an SC 37–40.³² Diese darf jedoch nicht nach dem säkularen Modell stattfinden, sondern muss die „Einheit in Vielfalt“ fördern. Auszurichten hat man sich dabei v. a. an den Kirchen der sog. „Dritten Welt“ in Asien, Afrika und Lateinamerika. Letztlich gehe es in der Diskussion um eine interkulturelle und inkulturierte Liturgiewissenschaft „um den Geist einer Katholizität im wörtlichen Sinne“³³. Die Liturgie habe sich an der kontextuellen Theologie auszurichten und die nötigen Konsequenzen daraus zu ziehen. Dazu gehört die Erkenntnis, dass die römische Liturgie „nicht *die* universale Liturgie

²⁷ Wir beziehen uns hier v. a. auf Berger (1989) 253–264; Berger (1995) 332–344.

²⁸ Vgl. Berger (1995) 339. Interkulturelle Liturgiewissenschaft „muß sich gegen den Strom der säkularen Globalisierung mit ihrer Orientierung an Konsum und Profit entwickeln“.

²⁹ Berger (1995) 336. Bewusst wird hier das Wort „Globalisierung“ in Anführungszeichen gesetzt.

³⁰ Berger (1995) 340. Es wäre zu fragen, ob Berger damit über das II. Vatikanum hinaus geht. Die Liturgiekonstitution spricht zwar vom Erhalt und der Förderung verschiedener, rechtlich anerkannter Riten und auch davon, dass diese „im Hinblick auf die Verhältnisse und Notwendigkeiten der Gegenwart mit neuer Kraft ausgestattet werden sollen“ (SC 4), nicht aber von der Schaffung neuer Riten. Fischer (1981) 265–275 macht allerdings geltend, dass die Wendung „omnes ritus legitime agnitos“ (alle rechtlich anerkannten Riten) in SC 4 Gegenwart und Zukunft umfasst und der Relator der Kommission, Bischof Joseph Martin aus Kanada, die Konzilsväter vor der Abstimmung ausdrücklich darauf hingewiesen habe, dass diese Formulierung auch futurisch gemeint sei (ebd. 272).

³¹ Walz (2002) 163–169.

³² Dass genau in diesen vier Nummern der Liturgiekonstitution der entscheidende „Sprengstoff“ für unsere Fragestellung liegt, zeigt der Vergleich von SC 38 („Wahrung der Einheit des römischen Ritus im wesentlichen“) und SC 40 („tiefer greifende und deswegen schwierigere Anpassung der Liturgie ist dringlich“), aber auch die Tatsache, dass sich die IV. Instruktion zur ordnungsgemäßen Durchführung der Konzilskonstitution über die Liturgie „Römische Liturgie und Inkulturation“ (25. Januar 1994) genau mit diesen 4 Artikeln beschäftigt (siehe unten).

³³ Walz (2002) 167.

der Weltkirche³⁴ ist, und die Suche „nach der transkulturellen Basis liturgischen Feierns“³⁵. Ziel sei letztlich der „Schritt von der Westkirche zur Weltkirche“³⁶. Genau das meint für Walz eine recht verstandene Globalisierung der Liturgie: regionale und gesellschaftliche Öffnung der Liturgie.

So können wir als Zwischenfazit festhalten: Versteht man „Globalisierung“ als Vereinheitlichung oder „Latinisierung“ der Liturgie bzw. als synkretistische Mischung aus verschiedensten Traditionen (wie Kunzler es tut), so muss man diesem Begriff gegenüber mit Recht skeptisch sein. Verbindet man aber „Globalisierung“ mit der Öffnung für die Welt und einer Anpassung an die regionalen Gegebenheiten, so kann man (mit Berger und Walz) eher eine positivere Anschauung dieses Phänomens gewinnen. Bei Bieritz schließlich scheint „Globalisierung“ als Gegenpol zu „Regression“ verstanden zu werden im Sinn einer Anpassung an die gesellschaftlichen globalisierten Gegebenheiten. Globalisierung wird dadurch zu einer Herausforderung, die eigene Mitte, das Christusgeheimnis, wieder ins Zentrum zu rücken.

II. Liturgische „Globalisierungen“ in der Geschichte

Für die Geschichte der Liturgie gilt nicht dasselbe wie für die wirtschaftliche Entwicklung. „Globalisierungen“ im Sinn von Vernetzungen und Vereinheitlichungen gab es nicht erst seit dem 16. und verstärkt seit dem 19. Jahrhundert, sondern weit früher. Dabei ist im Hintergrund immer das Thema der Inkulturation zu sehen. In gebotener Kürze soll hier auf die wichtigsten Etappen hingewiesen werden.³⁷

In der *frühen Kirche* (1.–3. Jh.) kann von einer „Globalisierung“ keine Rede sein, da man sich zunächst in der „Findungsphase“ befand. Profilschärfung und Konfrontation (Christenverfolgungen) bestimmten das Bild.³⁸

Ab Mitte des 3. Jahrhunderts beginnen erste Assimilierungsprozesse, etwa die Entwicklung von der griechischen zur lateinischen Liturgiesprache in Rom im Laufe des 3.–4. Jahrhunderts, womit der soziologischen Struktur der Gemeinden Rechnung getragen wurde, die nicht mehr aus griechisch, sondern aus lateinisch sprechenden Christen bestand.³⁹ In der *konstantinischen Zeit* (4.–6. Jh.) wird dann immer mehr altes, teils heidnisches, teils griechisch-römisches Erbe mit dem neuen christlichen Glauben verbunden. „In beträchtlichem Ausmaß nahm die christliche Liturgie Formen der griechisch-römischen Kultur an. In Raumgestaltung, Gewandung, Gebärde, Gesang und Sprache waren die Ausdrucksformen der antiken Liturgie die der eigenen, zeitgenössischen Kultur und daher jeder und jedem vertraut.“⁴⁰

³⁴ Walz (2002) 168.

³⁵ Walz (2002) 169.

³⁶ Walz (2002) 169.

³⁷ Vgl. dazu Angenendt (2001); Klauser (1965); Harnoncourt (1974) 37–50; Meyer (1988) 1–31.

³⁸ Vgl. Fürst (2008) 14f: „Generell hat sich das Christentum in seiner frühesten Zeit gegen die hellenistischen Religionen und Kulte [...] eher abgegrenzt. Als ein Beispiel einer solchen konfrontativen Haltung im liturgischen Bereich kann man etwa nennen, dass Altäre bis ins 3. Jahrhundert von der christlichen Gemeinde strikt abgelehnt wurden, weil man in ihnen einen Ausdruck des heidnischen Götterglaubens sah. Erst ab dem 4. Jahrhundert wurden feste Altäre errichtet und geweiht.“

³⁹ Es muss jedoch betont werden, dass die lateinische Liturgiesprache nicht der lateinischen Volkssprache entsprach, sondern sehr stilisiert war. Vgl. dazu Mohrmann, *Sakralsprache und Umgangssprache*, in: *ALW* 10 (1968) 344–354.

⁴⁰ Vgl. Fürst (2008) 15. Dies zeigt sich z. B. im Bau großer, repräsentativer Kirchenbauten seit dem 4. Jahrhundert, die an die antiken heidnischen Basiliken erinnern, oder auch an der liturgischen

So entwickelte sich langsam eine eigene römische Liturgie im fruchtbaren Austausch mit der Kultur der damaligen Zeit. Gleichzeitig kam es im christlichen Osten zur Herausbildung verschiedener Ritusfamilien nach dem altkirchlichen Metropolitansystem. Der byzantinische Ritus wurde auf sehr unterschiedliche Weise in den einzelnen Kulturen adaptiert, was sich nicht nur, aber auch an den verschiedenen Liturgiesprachen ablesen lässt (griechisch, west- und ostsyrisch, koptisch, altäthiopisch/Gêez, armenisch, später kirchenslawisch, russisch, rumänisch etc.). Einem aus verschiedenen Einflüssen entstandenen, aber – trotz der Existenz nicht-römischer westlicher Riten – doch weitgehend einheitlichen römischen Ritus im Westen stand also in der Spätantike eine Liturgie vieler Ritusfamilien im Osten gegenüber.

Während Papst *Gregor der Große* (590–604) bei der Missionierung der Angelsachsen durch den Missionar Augustinus noch eine erstaunliche Offenheit an den Tag legte⁴¹, forderte *Gregor II.* (715–731) bei der Missionsbeauftragung des *Bonifatius* am 15. Mai 719 diesen dazu auf, die Taufen ausschließlich nach dem römischen Taufformular (*ex formula officiorum sanctae nostrae apostolicae sedis*) zu spenden.⁴² Immer mehr wurde nun darauf Wert gelegt, die Gebete und Rubriken genau so einzuhalten, wie es in der Liturgie des Apostolischen Stuhles der Fall ist. Bonifatius hat sich mehrfach in rubrizistischen Fragen an Rom gerichtet.⁴³ Es ist zu vermuten, dass Bonifatius bei diesen Nachfragen nicht nur skrupulöse Ängste bzgl. der Gültigkeit plagten, sondern auch der Wille, eine einheitliche Liturgie in seinem ganzen Missionsgebiet zu implementieren. In diesem Sinn könnte man ihn durchaus als „Motor der Globalisierung“ bezeichnen.

Zu einer echten Vereinheitlichung im Sinn einer ersten „Globalisierungsphase“ kam es in der römischen Kirche erst unter *Karl dem Großen* (768–814).⁴⁴ Die richtige, einheitliche Ausführung des Gottesdienstes wurde aus verschiedenen Gründen in der karolingischen Epoche zu einem wichtigen Faktor. Zum einen gab es eine magische Vorstellung von der Wirkung der Worte, die korrekt ausgesprochen werden mussten, wenn sie das Heil vermitteln sollten, zum anderen war es aber auch die Orientierung an den Bräuchen und Riten der römischen Liturgie. Dabei spielte die Benutzung normgerechter liturgischer Bücher eine wichtige Rolle, deren Korrektur Karl dem Großen selbst so am Herz gelegen haben soll, dass er damit die letzten Jahre seines Lebens verbrachte.⁴⁵ Auch im Gesang zeigten sich solche Globalisierungstendenzen. So kann man in der *Admonitio generalis* Karls des Großen aus dem Jahr 789 lesen, dass jeder Kleriker den römischen Gesang lernen und im nächtlichen wie täglichen Stundengebetsdienst anwenden soll.⁴⁶

Gewandung, die römische Vorbilder (Tunika, Paenula) aufnahm.

⁴¹ Auf die Frage des Augustinus, der in Gallien eine von Rom abweichende Liturgie kennengelernt hatte, welche Form des Gottesdienstes denn in England eingeführt werden solle, hat Gregor – laut Beda – geantwortet: Aus Rom, aus Gallien oder von wo immer, was Gott am meisten wohlgefalle, das solle er in der jungen Kirche Englands einführen. Vgl. Angenendt (1992) 127f.

⁴² Vgl. Angenendt (1992) 126.

⁴³ Vgl. Angenendt (1992). So habe Bonifatius etwa angefragt, „ob bei der Meßzelebration zwei oder drei Kelche auf dem Altar stehen sollen, ob Pferdefleisch gegessen werden darf, ob eine Taufe bei falsch gesprochener Formel in nomine patria et filia et spiritus sancti gültig sei, [...] und wo genau im Meßkanon die Kreuze zu machen seien.“

⁴⁴ Vgl. dazu Angenendt (1992) 117–135; Angenendt (1997) v. a. 351–515.

⁴⁵ Angenendt (1992) 133.

⁴⁶ MGH, Cap. 1, 61⁵⁻⁸ (Nr. 80): „Omni clero. Ut cantum Romanum pleniter discant, et ordinabiliter per nocturnale vel gradale officium peragatur, [...] ob unanimatē apostolicae sedis et sanctae Dei ecclesiae pacificam concordiam.“

Bei alldem ist aber eines nicht zu übersehen: *De facto* entwickelte sich durch die Vermischung des antik-römischen mit dem germanisch-fränkischen Kulturkreis keine rein römische Liturgie, sondern eine römisch-fränkische „Mischliturgie“, die sowohl römische (v.a. Latein als Liturgiesprache) als auch fränkische Elemente (private Begleitgebete des Priesters, gestisch-zeremonielle Elemente) enthielt.⁴⁷ Diese wurde zur „globalen“ Liturgie im westlichen Abendland.

Ein weiterer Gesichtspunkt förderte die Vereinheitlichung im Westen: die Tatsache, dass die Liturgie immer mehr zur *Klerusliturgie* wurde. Das Volk verstand kein Latein und konnte, da es nicht aktiv an der Liturgie beteiligt war (was nicht bedeutet, dass es im privaten Gebet überhaupt nicht Anteil genommen hätte), nicht mehr gestalterisch auf die Abläufe des Gottesdienstes Einfluss nehmen, was eine lebendige Vielfalt in der Feiargestalt zur Folge gehabt hätte. Vielmehr wurde die Volksfrömmigkeit, die z. T. mit heidnischen Elementen durchsetzt war, ganz aus der offiziellen Liturgie in den Privatbereich abgedrängt. Die Eucharistie wurde zu einer Angelegenheit für spezialisierte Kleriker.

Dies blieb auch nach der *tridentinischen Reform* so, die in der Liturgiewissenschaft heute meist negativ bewertet wird. Der Gerechtigkeit halber sollte man aber bedenken, dass durch die Abschaffung einiger Missbräuche und die allgemeine Reinigung und Straffung der Liturgie die „globalisierende“ Vereinheitlichung in dieser Epoche durchaus eine Verbesserung brachte.⁴⁸ Durch die Gründung der römischen Ritenkongregation 1588 kam es zu einer Überwachungsinstanz, die auf die Einheitlichkeit und Gültigkeit der Eucharistie besonders achtete, was zu dieser Zeit vielleicht wichtiger war als wir heute meinen. Die Kehrseite der Medaille war allerdings: Inkulturationsprozesse gab es faktisch nicht mehr bzw. wurden unterbunden, was sich besonders in dem berühmten „Ritenstreit“ in China zeigte⁴⁹, aber auch in der bereits erwähnten „Latinisierung“ der syro-malabarischen Kirche.⁵⁰

Dass im II. Vatikanum – nach einem letzten „Globalisierungsversuch“ im *Missale Romanum* von 1962 – die „Anpassung an die Eigenart und Überlieferungen der Völker“ gefordert und geregelt wird (SC 37–40), hängt mit der damals schon politisch und wirtschaftlich voll im Gang befindlichen „zweiten Globalisierungsphase“ zusammen, in deren Rahmen z. B. seit Ende der 50-er Jahre des letzten Jahrhunderts die römische Kurie auch personell internationalisiert wurde. Seitdem wird in Fragen des Gottesdienstes „Globalisierung der Liturgie“ ein schillernder Begriff, der zwischen der „Wahrung der Einheit des römischen Ritus im wesentlichen“ und der berechtigten „Vielfalt und Anpassung an die verschiedenen Gemeinschaften, Gegenden und Völker, besonders in den Missionen“ (SC 38) oszilliert. Immerhin – epochal bleibt die Aussage: „In den Dingen, die den Glauben oder das Allgemeinwohl nicht betreffen, wünscht die Kirche nicht eine starre Einheitlichkeit der Form zur Pflicht zu machen, nicht einmal in ihrem Gottesdienst“ (SC 37). Man kann hier durchaus einen Bruch mit der seit Karl dem Großen vorherrschenden Tendenz zur Vereinheitlichung konstatieren. Eine andere Frage ist, inwieweit „Globalisierung“ im Sinn einer tiefer greifenden Inkulturation dadurch eben-

⁴⁷ Meyer (1989) 170.

⁴⁸ Vgl. hierzu Haunerland (2002) 436–465.

⁴⁹ Vgl. dazu Mungello (1994).

⁵⁰ Die berühmt-berüchtigte Synode von Diamper 1599, auf der die syro-malabarische Kirche sich ganz den Latinisierungsbestrebungen des Westens unterwarf, war allerdings nicht auf Betreiben Roms zustande gekommen, sondern eine Art „Räubersynode“ gewesen, die von Erzbischof Menezes von Goa initiiert wurde, um die Thomaschristen ganz dem portugiesischen Thron zu unterstellen. Von Rom wurden die Beschlüsse der Synode nie konfirmiert, hatten aber dennoch weitreichende Folgen.

so gewollt wird, und ob nicht in den Texten der Liturgiekonstitution selbst schon wieder eine globalisierende Tendenz im Sinn einer „einheitswahrenden“ Richtung vorhanden ist. Dass es ein sehr unterschiedliches Verständnis davon geben kann, was etwa in puncto Übersetzungen in die Volkssprache unter „Anpassungen“ an die Gegebenheiten der Völker gemeint ist, hat die Kontroverse zwischen *Reiner Kaczynski* und dem damaligen Kurienkardinal *Joseph Ratzinger* um die Instruktion *Liturgiam authenticam* gezeigt.⁵¹

III. Inkulturation der Liturgie als Antwort auf die Globalisierungstendenzen?

Wie weit kann heute die Inkulturation des Gottesdienstes gehen? Ist es z. B. möglich, in der katholischen Liturgie Indiens die 1. Lesung im Wortgottesdienst nicht aus dem Alten Testament, sondern aus den *Upanishaden* zu nehmen, weil dies ein heiliger Text Indiens ist, der als „Anweg“ zum Christusgeheimnis im Evangelium interpretiert werden könnte? Soll es erlaubt sein, statt Brot und Wein in anderen Kulturen andere Lebensmittel für die Eucharistie zu verwenden (etwa Reis und Wasser)? Wie sieht es mit den Liedern, Gewändern, Tänzen, Haltungen des Priesters aus? Kann ich erwarten, dass in einem Dorf in Westuganda dieselbe römisch-katholische Liturgie gefeiert wird wie im Petersdom in Rom?

All diese Fragen der Inkulturation des Gottesdienstes haben insofern mit der „Globalisierung der Liturgie“ zu tun, als es um das Verhältnis von Wahrung der Einheit und der Anpassung an die kulturellen Gegebenheiten der Völker geht. Man könnte – um den Begriff von *Robertson* aus der Globalisierungsdebatte aufzugreifen⁵² – auch von der Herausforderung der „Glokalisierung“ der Liturgie sprechen. Wie ist diese umzusetzen?

Die römische Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung hat bereits 1994 mit der IV. Instruktion zur ordnungsgemäßen Durchführung der Konzilskonstitution über die Liturgie eine Antwort zu geben versucht.⁵³ Insgesamt zeigt sich darin eine deutliche Ambivalenz. Grundsätzlich wird der Inkulturationsprozess des römischen Ritus – denn nur um den geht es in der Instruktion – positiv beurteilt. Geschichtlich habe dieser häufig bewiesen, dass er fähig ist, andere Texte, Gesänge, Gesten und Riten zu integrieren, wobei es immer auch „Zeiten gab, wo das Bemühen um liturgische Einheitlichkeit die Oberhand gewann“ (Nr. 17). Wichtig sei eine Offenheit für alle Völker und Länder bei gleichzeitiger Vermeidung eines „rassischen oder nationalen Partikularismus“ (Nr. 18). Eine wichtige Markierung zu eventuellen interkulturellen Streitfragen (wie z. B. die Ahnenverehrung in der afrikanischen Liturgie) gibt das Dokument, wenn es schreibt: „Die Liturgie muß – wie das Evangelium – die Kulturen achten, aber gleichzeitig fordert sie zur Reinigung und Heiligung auf“ (Nr. 19). Die Inkulturation dürfe nicht zu einem „Rückfall in einen Zustand vor der Evangelisierung“ (Nr. 32) führen. Sie warnt vor einem „Synkretismus“, würde man biblische Lesungen einfach durch Texte und Gebete aus anderen Religionen ersetzen (Nr. 47)⁵⁴ oder Riten aufnehmen, „die sich mit Magie, Aberglauben, Spiritismus, Rache oder sexuellen Vorstellungen verbin-

⁵¹ Vgl. Kaczynski (2001) 651–668; Ratzinger (2001) 837–843.

⁵² Siehe oben Anm. 12.

⁵³ Vgl. Kongregation für den Gottesdienst (1994). Die Nummern im Text beziehen sich im Folgenden auf diese Instruktion.

⁵⁴ Mit Bezug auf das Apostolische Schreiben *Dominicae cenae* von Johannes Paul II. (24. Februar 1980) wird aber ausdrücklich darauf hingewiesen, dass solche Texte (aus anderen Religionen) in der Homilie ihren Platz haben können.

den“ (Nr. 48). Entscheidender Maßstab ist und bleibt die Hl. Schrift, d. h. das Alte und Neue Testament. Diese kann „durch keinen anderen, noch so ehrwürdigen Text ersetzt werden“ (Nr. 23). Dementsprechend beginnt die Inkulturation auch nicht mit dem Kennenlernen der anderen Kultur, sondern mit der „Aneignung der Hl. Schrift durch eine bestimmte Kultur“ (Nr. 28). Allerdings spricht die Instruktion von einer doppelten Kompetenz „sowohl in Fragen der liturgischen Tradition des römischen Ritus als auch hinsichtlich der Bewertung der örtlichen kulturellen Werte“ (Nr. 30).

Eine klare Absage wird Inkulturationsbemühungen im Sinn der Neukreierung von lokalen Ritusfamilien gegeben.⁵⁵ „Das Bemühen um Inkulturation strebt nicht die Schaffung neuer Ritus-Familien an; wenn den Bedürfnissen einer bestimmten Kultur entsprochen werden soll, geht es um Anpassungen im Rahmen des römischen Ritus“ (Nr. 36). Zudem muss immer die zuständige Autorität beachtet werden, wobei hier der Reihe nach der Apostolische Stuhl, die Bischofskonferenzen und der einzelne Bischof genannt werden (Nr. 37).⁵⁶

Positiv gewendet spricht die Instruktion aber auch davon, was konkret geändert werden kann: In Sprache, Musik und Gesang, Gesten und Haltungen, Körperbewegungen (Tanz, Prozessionen), Kunst (Farbe der Gewänder, Form der liturgischen Gefäße) und bestimmten Formen der Volksfrömmigkeit muss es keine starre Einheitlichkeit geben. Bei all dem gilt das Gebot der Klugheit und das Prinzip eines „organischen Wachstums“. Zudem soll man bei den Anpassungen nicht immer nur auf die Eucharistie schauen. Vielmehr gibt es gerade im Bereich der sakramentalen Feiern und Sakramentalien (Trauung, Krankensalbung, Beerdigung), der Segnungen, des liturgischen Kalenders und der Stundenliturgie (v. a. hinsichtlich der 2. Lesung der Lesehore) zahlreiche Anpassungsmöglichkeiten, so dass man mit etwas gutem Willen durchaus von einer Vielfalt innerhalb des römischen Ritus sprechen kann. Gegen Ende beschwört die Instruktion im Verhältnis von Apostolischem Stuhl zu den nationalen Bischofskonferenzen den „Geist vertrauensvoller Zusammenarbeit und gemeinsamer Verantwortung“ (Nr. 64).

Vor dem Hintergrund dieser wichtigen Instruktion lassen sich mit *Hans Bernhard Meyer* einige Grundsätze und Methoden zur Inkulturation des Gottesdienstes festhalten⁵⁷:

- ◇ Die Inkulturation des Gottesdienstes sollte zunächst mit dem Verständnis der eigenen christlichen Liturgie beginnen, und dann zum Kennenlernen der Riten und Bräuche der betreffenden Kultur führen. Dabei geht es um einen „organischen“ bzw. natürlichen Dialog, der über Jahrzehnte und Jahrhunderte gehen kann. Um ein organisches Wachsen zu ermöglichen, ist es nicht sinnvoll, am Schreibtisch einfach „neue“ Liturgien zu entwickeln. Vielmehr sollte man sehr sensibel für die natürlichen Assimilations- und Transformationsleistungen der jeweiligen Bevölkerung sein.
- ◇ Die Inkulturation des Gottesdienstes muss Hand in Hand gehen mit Inkulturationsbemühungen auf anderen Gebieten wie der Verkündigung, der Theologie und der Katechese. Inkulturation ist etwas Ganzheitliches.

⁵⁵ Vgl. oben Anm. 30.

⁵⁶ Kaczynski macht hinsichtlich der Approbationsvollmacht im Verhältnis von Apostolischem Stuhl und Bischofskonferenz darauf aufmerksam, dass aus der „Bestätigung“ (*confirmatio*) der liturgischen Beschlüsse einer Bischofskonferenz durch den Hl. Stuhl (in SC 36 und noch in dieser Instruktion Nr. 36) seit dem CIC 1983 eine „Prüfung“ (*recognitio*) wurde, so auch in der V. Instruktion zur ordnungsgemäßen Ausführung der Liturgiekonstitution *Liturgiam authenticam* von 2001. Vgl. Kaczynski (2001) 664; vgl. zum Ganzen Kaczynski (2011) 33f.

⁵⁷ Vgl. dazu Meyer (1988) 26–31.

- ◇ Die Inkulturation des Gottesdienstes sollte immer die Einheit im Blick haben, sowohl innerhalb der Kultur (also im Verhältnis zu den nichtchristlichen Traditionen) als auch innerhalb der Kirche und Gemeinden. Das heißt zweierlei: Zum einen muss Liturgie bei aller spezifischen christlichen Ausrichtung des Gottesdienstes die Köpfe und Herzen der feiernden Menschen erreichen. Das kann sie aber nur, wenn sie in einer Form und Sprache vollzogen wird, welche der betreffenden Kultur entspricht. Zum anderen ist die Einheit der Weltkirche nicht aus dem Blick zu verlieren. *Hans Bernhard Meyer* meinte deshalb schon vor 25 Jahren: „Vielleicht ist es aufs Ganze gesehen oder jedenfalls in der gegenwärtigen Phase der Kirchengeschichte sogar notwendig, daß die für die Einheit verantwortlichen Ämter und Organe der Kirche ihr Gewicht gegenüber den die Vielheit und Fülle der Kirche repräsentierenden Orts- und Teilkirchen geltend machen, um Einseitigkeiten zu verhindern oder falschen Entwicklungen vorzubauen. [...] Es geht um die Weltkirche, in der alle Christen [...] aus allen Völkern und Kulturen und mit all ihren Reichtümern Heimatrecht haben sollen, und zwar nicht auf Kosten der Einheit, sondern als deren Fülle.“⁵⁸
- ◇ Die Inkulturation des Gottesdienstes sollte an den „Randbereichen“ der Liturgie beginnen (Sakramentalien, Prozessionen, Andachten) bzw. nicht unmittelbar die innere Struktur und den Inhalt der sakramentlichen Feiern berühren. In Gesten, Kleidung und Musik drückt sich ohnehin ganz besonders die Eigenart einer Kultur aus. Daher ist der Ablauf der Eucharistie kein gutes Feld für den Beginn der Inkulturation des Gottesdienstes.⁵⁹

Fallbeispiel: Das *Officio Divino das Comunidades* im Nordosten Brasiliens

Als ein Beispiel gelungener Inkulturationsbemühungen im Bereich der Stundenliturgie soll hier kurz auf das „göttliche Amt“ der Gemeinden *Officio Divino das Comunidades* im Nordosten Brasiliens eingegangen werden.⁶⁰ Ziel dieses Stundenbuches für die Gemeinden ist eine „wechselseitige Befruchtung“ zwischen (offizieller) Liturgie und Volksfrömmigkeit, wobei es ihm weniger auf rein äußerliche Änderungen und Zusätze ankommt (obwohl am Ende des Buches Gebete aus der jüdischen, islamischen, hinduistischen, indigenen und afrikanischen Tradition aufgeführt werden), sondern v. a. darum, die „spürbare Sehnsucht nach mehr Gebet in der Liturgie“⁶¹ ernst zu nehmen. Dies wird u. a. durch häufigere Wiederholungsgesänge bei der Eröffnung, den Kehrversen der Psalmen und der Antwort auf die Fürbitten erreicht. „Die Wiederholung macht ein Feiern möglich, ohne gleichzeitig lesen zu müssen, sie befreit so den Blick, konzentriert die Aufmerksamkeit des Herzens.“⁶² Auch die Musik spielt eine wichtige Rolle. Die Melodien der Psalmen haben ihre Wurzeln in Volksmelodien des Nordostens Brasiliens, wo v. a. der starke Einfluss afro-brasilianischer Kultur spürbar ist. Es ist eine „Mischung von Melancholie und Zuversicht, von Rhythmen und Herzwieh, Freude und Schmerzen, von Afrika und Brasilien.“⁶³ Ein drittes Element – neben den Wiederho-

⁵⁸ Meyer (1988) 30f.

⁵⁹ Das Problem ist freilich, dass viele Gläubige heute faktisch nur die Hl. Messe als Gottesdienstform erleben.

⁶⁰ Vgl. dazu Carpanedo (2004) 185–189.

⁶¹ Carpanedo (2004) 188.

⁶² Carpanedo (2004) 189.

⁶³ Carpanedo (2004) 189.

lungen und der Musik – ist die Einbeziehung eines „Katholizismus der Armen“, der sich (da häufig ohne Priester auskommend) durch seinen gemeinschaftlichen Charakter, seine starke mündliche Tradition und seine Spontaneität auszeichnet. Der Raum für freie, persönliche Gebete (vor der Eröffnung, aber auch im Anschluss an die Fürbitten) ist daher sehr wichtig, außerdem sind als rituelle Elemente eine „Besinnung auf das alltägliche Leben“ zu Beginn (zwischen Eröffnung und Hymnus) – ähnlich der Gewissenserforschung der Komplet – und eine Meditationszeit nach der Lesung ausdrücklich eingefügt.

Bei all dem will sich das Stundengebet der Gemeinden nicht von der biblischen und liturgischen Tradition der Kirche lösen. Von der Struktur her ist das „göttliche Amt“ der Gemeinden mit Eröffnung, Hymnus, Psalm, biblischer Lesung, neutestamentlichem Canticum, Bitten/Fürbitten (die auch spontan formuliert werden können), Vater unser, Schlussoration und Segen ganz dem offiziellen Stundengebet der Kirche verpflichtet, nur wird diese Struktur durch Wiederholungen, eigene Melodien, Zeiten des Schweigens und der Meditation und des freien Gebetes gleichsam „aufgebrochen“.⁶⁴ So bietet es einen Ritus an, „der den Reichtum an Elementen, die zur biblischen Tradition und zur liturgischen Tradition der Kirche gehören, dem Volk zurückgibt, und ihm wirklich zugänglich macht, auch gerade jene Elemente, die für das kirchliche Leben in Lateinamerika typisch sind.“⁶⁵

IV. Einheit in Vielfalt – Plädoyer für eine „Glokalisierung“ der Liturgie

Zum Schluss wollen wir versuchen, einige Kriterien für eine sinnvolle „Globalisierung“ der Liturgie zu benennen. Wir haben gesehen, dass sich die Kirche auch in ihrer Liturgie der Globalisierung stellen muss und dabei in einer ähnlichen Situation ist wie andere „global player“, die einerseits einen weltweiten Anspruch haben (mit einer weltweiten Erkennbarkeit⁶⁶), andererseits aber auch der Situation vor Ort Rechnung tragen müssen. Vielleicht kann man auch in der Liturgie von einer solchen „Glokalisierung“ sprechen – *think globally, act locally*: Glokalisierung als Maxime für die pastoralliturgischen Bemühungen der Kirche.⁶⁷

Die Einheit in der Liturgie bei gleichzeitiger Vielfalt ihrer Formen (und zwar sowohl in altherwürdigen Riten als auch in jungen Kirchen mit ihrer je eigenen Kultur) ist schon von verschiedener Seite angesprochen worden. Grundsätzlich hat Papst Paul VI. bei seinem Jerusalembesuch 1964 vor den anwesenden Patriarchen und Bischöfen betont: „Die Einheit ist nicht katholisch, wenn sie nicht die rechtmäßige Verschiedenheit eines jeden einzelnen respektiert. Aber ebenso ist die Verschiedenheit nicht katholisch, wenn sie nicht ihrerseits ein Maß bewahrt, durch das sie die Einheit respektiert, der Liebe und dem Aufbau des heiligen Volkes Gottes dient.“⁶⁸ Gerade im Verhältnis zu den Ostkirchen spielt aber die Liturgie eine

⁶⁴ Ein Download (portugiesisch) zu Aufbau und Inhalt des Oficio divino das comunidades findet sich unter http://www.liturgiadicampanha.com/site/index.php?option=com_remository&Itemid=36&func=startdown&id=134 (letzter Aufruf 27.10.2012).

⁶⁵ Carpanedo (2004) 187.

⁶⁶ Man denke etwa an die Logos großer Unternehmen (z.B. Google), die weltweit gleich sind, aber doch eine regionale Ausprägung haben können.

⁶⁷ Zum Ganzen vgl. die interessanten Ausführungen des evangelischen praktischen Theologen Christian Grethlein: Grethlein (2002) 280–292. Er spricht von einer „Verbindung der Tendenz zur Globalisierung und der Bedeutung von Regionalität, die gleichsam ein grundsätzliches Vorzeichen für verantwortliche liturgische Reform bildet“ (ebd. 291).

⁶⁸ Paul VI., Ansprache an alle katholischen Patriarchen, Bischöfe, Priester, Ordensleute und Laien. Jerusalem, 4. Januar 1964. Zitiert bei Harnoncourt (1974) 52.

besondere Rolle. Die „rechtmäßige Verschiedenheit eines jeden einzelnen“ ist hier eine je neu zu respektierende Pflicht der *Catholica*.

Etwas anders sieht es mit den liturgischen Akkomodationen in den jungen Kirchen aus. Zunächst einmal kann gesagt werden, dass eine solche Anpassung legitim ist und theologisch als Konsequenz der Inkarnation verstanden werden kann. Aber es sollte klug und kritisch – im Sinn einer geistlichen *diakrisis* – darüber gesprochen werden, was sie bedeutet und wie weit sie gehen kann. Hilfreich scheinen mir in diesem Zusammenhang die Ausführungen der „Erklärung von Nairobi über Gottesdienst und Kultur“ des Lutherischen Weltbundes 1996 zu sein, in denen die Beziehungsmöglichkeiten zwischen Gottesdienst und Kultur auf vierfache Weise beschrieben werden⁶⁹:

- Gottesdienst ist *kulturübergreifendes* Geschehen, d.h. es gibt unveränderliche Kennzeichen christlichen Gottesdienstes in den verschiedenen Kulturen;
- Gottesdienst ist *kontextuelles* Geschehen, d.h. durch „kreative Assimilation“ soll der christliche Gottesdienst in einen bestimmten kulturellen Kontext eingebunden werden;
- Gottesdienst ist „*kontrakulturelles*“ (*kulturkritisches*) Geschehen, d.h. es geht um das Wahrnehmen und die Veränderung der dem Evangelium widersprechenden Verhältnisse;
- Gottesdienst ist *kulturell wechselwirkendes* Geschehen, d.h. es besteht eine ökumenische und kulturelle Wechselwirkung liturgischer Traditionen.

Von katholischer Seite beschreibt es *Emil Joseph Lengeling* ähnlich: „Anpassung vollzieht sich in zwei Richtungen, [...]: Herabsteigen des Göttlichen und Aufstieg des Menschlichen, das heißt: Veränderungen (Adaptationen) in der bestehenden Liturgie, soweit die substantielle Einheit dies zulässt, aber auch, ja mehr noch ‚taufende‘ Aufnahme (Adoption) und Heiligung von einzelnen Elementen des ‚Brauchtums‘, wie es die verschiedenen Völker aus ihren ‚geistigen Anlagen‘ entwickelt haben, soweit es nicht ‚unlöslich mit Aberglauben und Irrtum verflochten‘, sondern mit ‚dem wahren und echten Geist der Liturgie vereinbar ist‘ (LK 37). So ist es ja in den Anfängen der christlichen Liturgie nicht selten geschehen.“⁷⁰

Inkulturation ist also ein Geben und Nehmen: Es wird sowohl der römische Ritus in bestimmten Dingen modifiziert (z. B. hinsichtlich der Musik und der liturgischen Kleidung), als auch die Kultur, in die der römische Ritus sich hinein begibt (z. B. die Ahnenverehrung in der afrikanischen Liturgie).⁷¹ Für die „Glokalisierung“ der Liturgie bedeutet dies: Sie fördert zum einen Anpassungen an die Gegebenheiten einer Ortskirche, damit der Gottesdienst so gefeiert werden kann, dass die Menschen vor Ort mit dem Geheimnis Gottes in Berührung kommen. Dazu gehört in entscheidender Weise auch die Volkssprache. Zum anderen meint sie aber – im Sinne Kunzlers – immer auch das Bemühen der Kirche, „Standards der Erkennbarkeit“ und Einheitlichkeit in der Liturgie zu gewährleisten und im Notfall einzufordern. Diese beiden Aspekte gehören zusammen und sollten nicht gegeneinander ausgespielt werden.⁷²

⁶⁹ Vgl. Grethlein (2002) 285f mit Bezug auf Stauffer (1996/1997) 29–35.

⁷⁰ Lengeling (1964) 90*.

⁷¹ Bezogen auf die volkssprachlichen Übersetzungen heißt dies, „dass das wahre liturgische Gebet nicht nur vom Geist der Kultur geprägt wird, sondern dass es selbst zur Prägung der Kultur beiträgt“ (*Liturgiam authenticam* [2001], Nr. 47). Ziel ist die „Entstehung einer volkstümlichen Sakralsprache“ (ebd.). Vgl. dazu Brüske (2011) 170–183.

⁷² Vgl. Haunerland (2002) 151: „Es wäre [...] fatal, wenn es nur die Alternative von weltkirchlicher Uniformität oder ortskirchlicher Individualität gäbe. Territoriale Einheiten, die durch Sprache und soziokulturelle Entwicklung weitgehend verbunden sind, bieten sich ohne Gefahr der Beliebigkeit auch als Gebiete an, in denen sich je eigene Traditionen des Römischen Ritus entwickeln können.“

Soweit die Theorie, die wohl ziemlich unstrittig ist. Der „Teufel“ liegt im Detail bzw. in der konkreten Umsetzung dieses Prinzips. Nach welchen Kriterien kann die Einheit in der Vielfalt oder die Vielfalt in der Einheit – schon die Formulierung verrät die Schwerpunktsetzung – umgesetzt werden?⁷³ In diesem Zusammenhang könnte ein Kriterium wieder ins Blickfeld rücken, das schon von Anfang an in der Kirche galt: dass sie nämlich als liturgischer Gesetzgeber vor allem dann auftritt, wenn es gilt, Missbräuche abzustellen. So schreibt Philipp Harnoncourt in Bezug auf die Alte Kirche: „Ein Verhalten, das dem Glauben, der christlichen Sitte oder dem Sinn christlichen Gottesdienstes widerspricht, wird nicht geduldet. Ein derartiges Eingreifen der kirchlichen Autorität ist schon sehr früh festzustellen. So rügt schon Paulus die Gemeinde von Korinth, daß ihre Eucharistiefeier nicht dem Auftrag des Herrn entspricht (1 Kor 11). Wir haben also festzustellen, daß die Autorität der Kirche von Anfang an auch liturgischer Gesetzgeber ist. Aber sie bietet nicht einen ausgearbeiteten Gottesdienst an, den sie verpflichtend vorschreibt, sondern sie greift lediglich ein, um Unfug abzustellen.“⁷⁴

Wenn wir dieses Kriterium auf die derzeitigen Auseinandersetzungen um die Liturgie übertragen, könnte man sich wünschen, dass die römische Gottesdienstkongregation nicht grundsätzlich in die Gestaltung der Liturgie oder Übersetzung der liturgischen Texte eingreift, sondern die bischöflichen Kommissionen in den Ländern zunächst im „Geist vertrauensvoller Zusammenarbeit und gemeinsamer Verantwortung“⁷⁵ arbeiten lässt, und nur dann eingreift, wenn es wirklich darum geht, Missstände abzuschaffen, die sich in der einen oder anderen Form in den einzelnen Ortskirchen (auch in Deutschland) einschleichen können. Nach diesem Kriterium wäre die vieldiskutierte Instruktion *Redemptionis sacramentum* (25. März 2004) – bei aller Diskussion der einzelnen Kritikpunkte – von ihrem Ansatz her durchaus berechtigt, denn es ging ihr um die Abstellung von Missbräuchen.⁷⁶ Auf der anderen Seite ist eine enge Auslegung von *Liturgiam authenticam*, wie sie jetzt im Zusammenhang mit dem Beerdigungsrituale und Messbuch Anwendung gefunden hat bzw. findet, vom Prinzip „Einschreiten bei Missbrauch“ nicht gedeckt, weil es ja hier weniger um Fragen der Treue zum Ritus als um die Verstehbarkeit der liturgischen Texte geht.⁷⁷ Auch wenn der Vergleich hinkt: Die Firmenzentrale von McDonald's wird die Umsetzung ihrer Werbung in Deutschland auch nicht von einem Manager in den USA machen lassen, der kein Deutsch spricht, sondern von loyalen Mitarbeitern vor Ort. Die können erstens besser Deutsch, und kennen zweitens besser die Mentalität ihrer Kunden. Sicher – die heilige Liturgie ist kein Wirtschaftsunternehmen, sondern Geheimnis der Begegnung und des Dialogs zwischen Gott und Mensch. Insofern ist eine behutsame, textgetreue Übersetzung der jahrhundertealten lateinischen Gebete schon ein Gebot der Ehrfurcht. Aber weil es Gebete sind, die von den Menschen innerlich auch mitvollzogen werden sollen⁷⁸, gilt es, auf eben diese Menschen vor Ort Rücksicht zu

Dabei regt Haunerland – im Anschluss an einen älteren Vorschlag G. Greshakes – „eine dritte Ebene zwischen Rom und den einzelnen Diözesen“ analog zu den ostkirchlichen Patriarchaten auch für das liturgische Leben an (ebd.).

⁷³ Vgl. die ähnliche Frage bei Haunerland (2011) 107: „Wie viel Einheitlichkeit oder Gleichförmigkeit braucht die Liturgie um der katholischen Einheit willen? Aber auch: Wie viel Verschiedenheit und Variationen braucht die Liturgie, damit die Einheit Bestand hat?“

⁷⁴ Harnoncourt (1974) 43.

⁷⁵ *Römische Liturgie und Inkulturation*, Nr. 64.

⁷⁶ Vgl. *Instruktion Redemptionis sacramentum* (2004) 6 (Nr. 4).

⁷⁷ Vgl. Klöckner (2011) 233; zu *Liturgiam authenticam* als „schiedsrichterliche Instanz“ im globalen Kontext vgl. Ratzinger (2001) 840f.

⁷⁸ Vgl. die *Erste Instruktion über die Übersetzung liturgischer Texte für Feiern mit dem Volk* vom 25.

nehmen und den nationalen Autoritäten – sprich den Ortsbischöfen, die durch *Liturgiam authenticam* nun noch stärker in die Pflicht genommen sind – Vertrauen entgegen zu bringen.

So fordert die „Glokalisierung“ der Liturgie alle heraus: den Apostolischen Stuhl in Rom, der auf die kulturellen und mentalitätsgeschichtlichen Eigenheiten vor Ort Rücksicht nehmen muss, gleichzeitig aber eine Verpflichtung für die Wahrung der Identität des römischen Ritus „im wesentlichen“ hat; die Ortskirchen, die einerseits das Recht auf nationale Eigenheiten in der Feier der Liturgie haben, andererseits in manchen Punkten sich auch korrigieren lassen müssen, wenn sich bei ihnen Abläufe im Gottesdienst eingeschlichen haben, die dem Wesen der Liturgie oder dem christlichen Glauben insgesamt zuwiderlaufen; und den einzelnen Gläubigen, der sich bei aller Berechtigung der regionalen Eigenheiten immer auch vor Augen halten muss, dass Liturgie nicht etwas ist, was „je neu“ von uns zu gestalten wäre, sondern eine identitätsstiftende Funktion für alle (katholischen) Christen hat.

Literatur

- Angenendt, Arnold, 1992: Libelli bene correcti. Der „richtige Kult“ als ein Motiv der karolingischen Reform, in: Ganz, P. (Hg.), *Das Buch als magisches und als Repräsentationsobjekt*, Wiesbaden, 117–135.
- Angenendt, Arnold, 1997: *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt.
- Angenendt, Arnold, 2001: Liturgik und Historik. Gab es eine organische Liturgie-Entwicklung? Freiburg (QD 189).
- Apostolisches Schreiben *Dominicae cenae* von Johannes Paul II. (24. Februar 1980).
- Berger, Teresa, 1989: Inkulturation der Liturgie, in: *Liturgisches Jahrbuch* 39, 253–264.
- Berger, Teresa, 1995: Liturgiewissenschaft interkulturell. Beobachtungen aus den USA – Herausforderungen für den deutschsprachigen Raum, in: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 117, 332–344.
- Bieritz, Karl-Heinrich, 2008: Zurück in die Steinzeit? Perspektiven ökumenischer Liturgiewissenschaft zwischen Globalisierung und Regression, in: *Archiv für Liturgiewissenschaft* 50, 306–331.
- Bieritz, Karl-Heinrich, 2010: Zwischen Skript und Performance. Liturgische Bücher und die Inszenierung des Glaubensgedächtnisses, in: Kranemann, Benedikt/H. J. Sobeczko (Hgg.), *Liturgie in kulturellen Kontexten. Messbuchreform als Thema der Liturgiewissenschaft*, Opole, 145–174.
- Brüske, Gunda, 2011: „Kein verkleidetes Latein“. Sinn und Grenze sakraler Sprache in volkssprachlicher Liturgie, in: Wahle/Kranemann (Hgg.), „...Ohren der Barmherzigkeit“. Über angemessene Liturgiesprache, Freiburg, 170–183.
- Carpanedo, P., 2004: Das „göttliche Amt“ der Gemeinden – eine Erfahrung, in: H. A. M. Müller (Hg.), *Neues erahnen. Lateinamerikanische und europäische Kirchen im Gespräch*, Ostfildern, 185–189.

Januar 1969 (Comme le prévoit), Nr. 15, in: Kranemann/Wahle (2011) 15: „Die verwendete Sprache soll die des täglichen Umgangs sein, also angepaßt an die Gesamtheit der Gläubigen, welche die gleiche Sprache gebrauchen und sich regelmäßig zum Gottesdienst versammeln, eingeschlossen die Kinder und die einfachen Leute“ (Paul VI.).“ Vgl. auch Nr. 20 (ebd.): „Das Gebet der Kirche ist stets Gebet von Menschen, die hier und jetzt beten.“

- Die kirchliche Begräbnisfeier*, 2009: Die kirchliche Begräbnisfeier in den Bistümern des deutschen Sprachgebietes. Zweite authentische Ausgabe auf der Grundlage der Editio typica 1969, Freiburg.
- Fäßler, P. E., 2007: Globalisierung, Ein historisches Kompendium, Köln.
- Fischer, Balthasar, 1981: Liturgie oder Liturgien?, in: Trierer Theologische Zeitschrift 90, 265–275.
- Fuchs, Guido, 1993: Singet Lob und Preis. Stundengebet mit der Gemeinde feiern, Regensburg.
- Fürst, Alfons, 2008: Die Liturgie der Alten Kirche, Münster.
- Grethlein, Christian, 2002: Der Gottesdienst zwischen Globalisierung und Regionalität, in: Pastoraltheol. 91, 280–292.
- Harnoncourt, Philipp, 1974: Gesamtkirchliche und teilkirchliche Liturgie. Studien zum liturgischen Heiligenkalender und zum Gesang im Gottesdienst unter besonderer Berücksichtigung des deutschen Sprachgebiets, Freiburg.
- Haunerland, Winfried, 2002: Authentische Liturgie. Der Gottesdienst der Kirche zwischen Universalität und Individualität, in: Liturgisches Jahrbuch 52, 135–157.
- Haunerland, Winfried, 2002: Einheitlichkeit als Weg der Erneuerung. Das Konzil von Trient und die nachtridentinische Reform der Liturgie, in: Klöckener, Martin/Benedikt Kranemann (Hgg.), Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes, Bd. I: Biblische Modelle und Liturgiereformen von der Frühzeit bis zur Aufklärung, Münster (LQF 88), 436–465.
- Haunerland, Winfried, 2010: Das eine gescheitert, das nächste gescheitert? Zwölf Anmerkungen zur Rezeption eines liturgischen Buches, in: Gottesdienst 44, 173–176.
- Haunerland, Winfried, 2011: Katholisch und deutsch – zur volkssprachigen Liturgie in der Gegenwart, in: Kranemann/Wahle (Hgg.), „...Ohren der Barmherzigkeit“. Über angemessene Liturgiesprache, Freiburg, 99–111.
- Haunerland, Winfried, 2012: Eine Ergänzung für die Pastoral. Zum Manuale „Die Kirchliche Begräbnisfeier“, in: Gottesdienst 46, 137–140.
- Hoping, Helmut, 2009: Begraben auf Hoffnung hin. Die Identität des Verstorbenen im Spiegel der kirchlichen Begräbnisliturgie, in: ders. / S. Wahle, Der Herr aber wird dich auferwecken. Begleitbuch zum neuen Begräbnisrituale, Freiburg, 71–88.
- Instruktion Redemptionis sacramentum* über einige Dinge bezüglich der heiligsten Eucharistie, die einzuhalten und zu vermeiden sind, 25. März 2004, Bonn (VAS 164).
- Kaczynski, Rainer, 2001: Angriff auf die Liturgiekonstitution? Anmerkungen zu einer neuen Übersetzer-Instruktion, in: Stimmen der Zeit 219, 651–668.
- Kaczynski, Reiner, 2011: Die Sprache in der Liturgie. Kommentar zu SC 36, in: Kranemann/Wahle, „... Ohren der Barmherzigkeit“, 30–40f.
- Kaufmann, Franz Xaver u. a., ³2001: Art. „Globalisierung“, in: LThK 11, 95–113.
- Klauser, Theodor, 1965: Kleine abendländische Liturgiegeschichte. Bericht und Besinnung, Bonn.
- Klöckener, Martin, 2011: Auf der Suche nach einer „angemessenen Liturgiesprache“. Perspektive für eine ungelöste Problematik, in: Kranemann/Wahle (Hg.), „...Ohren der Barmherzigkeit“. Über angemessene Liturgiesprache, Freiburg, 222–235.
- Klöckener, Martin, 2011: Das eine Rituale und die vielen Feiern. Die Begräbnisliturgie in der Diskussion, in: Heiliger Dienst 65, 42–67.

- Römische Liturgie und Inkulturation, 1994: Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung, Römische Liturgie und Inkulturation. IV. Instruktion zur ordnungsgemäßen Durchführung der Konzilskonstitution über die Liturgie (Nr. 37–40), 25. Januar 1994, Bonn (VAS 114).
- Kranemann, Benedikt / H. J. Sobeczko (Hgg.), 2010: Liturgie in kulturellen Kontexten. Messbuchreform als Thema der Liturgiewissenschaft, Opole.
- Kranemann, Benedikt, 2006: Die diakonale Dimension der Liturgie, Freiburg (QD 218).
- Kranemann, Benedikt / Stephan Wahle (Hgg.), 2011: „...Ohren der Barmherzigkeit“. Über angemessene Liturgiesprache, Freiburg.
- Kunzler, Michael, 2009: Liturge sein. Entwurf einer ars celebrandi, Paderborn.
- Lang, Uwe Michael, 2009: Überlegungen zur Verständlichkeit liturgischer Sprache, in: Kranemann, Benedikt / Stephan Wahle (Hgg.), 2011: „...Ohren der Barmherzigkeit“. Über angemessene Liturgiesprache, Freiburg, 159–169.
- Lengeling, Emil Josef, 1964: Kommentar zur Liturgiekonstitution, Münster (Reihe Lebendiger Gottesdienst 5/6).
- Liturgiam authenticam*, 2001: Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung. Der Gebrauch der Volkssprache bei der Herausgabe der Bücher der römischen Liturgie *Liturgiam authenticam*. Fünfte Instruktion zur ordnungsgemäßen Ausführung der Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie (zu Art. 36 der Konstitution). Lateinisch-Deutsch, 28. März 2001, Bonn 2001 (VAS 154).
- Manuale*, 2012: Die Kirchliche Begräbnisfeier. Manuale. Hrsg. im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz der Österreichischen Bischofskonferenz und der Schweizer Bischofskonferenz sowie des Bischofs von Bozen-Brixen und des Bischofs von Lüttich, Trier.
- Meyer, Hans Bernhard, 1988: Inkulturation der Liturgie, in: Zeitschrift für Katholische Theologie 105, 1–31.
- Meyer, Hans Bernhard, 1989: Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral, Regensburg (Handbuch der Liturgiewissenschaft 4).
- Mohrmann, Christine, 1968: Sakralsprache und Umgangssprache, in: ALw 10, 344–354.
- Mungello, David E. (Hg.), 1994: The Chinese rites controversy. Its history and meaning, Nettetal.
- Ratzinger, Josef, 2001: Um die Erneuerung der Liturgie. Antwort auf Reiner Kaczynski, in: Stimmen der Zeit 219, 837–843.
- Robertson, Roland, 1992: Globalization. Social theory and global culture, London.
- Robertson, Roland, 1998: Glokalisierung: Homogenität und Heterogenität in Raum und Zeit, in: U. Beck (Hg.), Perspektiven der Weltgesellschaft, Frankfurt, 192–220.
- Stauffer, A. (Hg.), 1996/1997: Christlicher Gottesdienst: Einheit in kultureller Vielfalt, Genf/Hannover.
- Striet, Magnus (Hg.), 2007: Gestorben für wen? Zur Diskussion um das „Pro multis“, Freiburg.
- Stuflesser, Martin (Hg.), 2009: „Ahme nach, was du vollziehst...“. Positionsbestimmungen zum Verhältnis von Liturgie und Ethik, Regensburg (Studien zur Pastoraltheologie 22).
- Taft, Robert, 2003: Vierzig Jahre nach Sacrosanctum Concilium. Die Liturgiereform und der christliche Osten vor, während und nach dem 2. Vatikanischen Konzil, in: ContacOr 5, 140–149.
- Walz, Frank, 2002: Liturgiewissenschaft interkulturell, in: Stimmen der Zeit 6, 163–169.

Marion Maier, Sulzbach

Die Predigt in der Wort-Gottes-Feier

Bedeutung, Geschichte und Gestalt

Nicht selten bekommt man heute nach einem Gottesdienst zu hören: „Ich gehöre ja eigentlich nicht zu dieser Pfarrei, aber ich komme trotzdem immer hierher zum Gottesdienst, weil hier viel besser gepredigt wird als in meiner Heimatpfarrei.“ Dieses Verhalten kann man durchaus auch kritisch sehen, doch eines wird daran deutlich: Die Predigt nimmt für viele Gläubige eine sehr prominente Stellung im Gottesdienst – sei es eine Messe oder eine Wort-Gottes-Feier – ein. Ganz gleich, ob sie sich von ihr neue spirituelle Impulse, Anregungen für das Glaubensleben oder bibelwissenschaftliche Auslegungen erhoffen: Die Mitfeiernden möchten „etwas mitnehmen“ für das Herz, für den Geist, für ihr Leben – und dafür nehmen einige es auch gerne auf sich, eine weiter entfernte Kirche zum Gottesdienst aufzusuchen. Das Wort Gottes und seine Auslegung scheinen auch heute noch „in“ zu sein und durchaus Anklang zu finden. Auch in der Wort-Gottes-Feier ist die Predigt vorgesehen, unterliegt hier jedoch etwas anderen Bedingungen als in der Messfeier. Aufbauend auf den Begriff und die Geschichte soll in diesem Aufsatz die Bedeutung und Gestalt der Predigt in der Wort-Gottes-Feier untersucht werden.

1 Die Predigt¹

1.1 Begriffsklärung

Von ihrem Ursprung her sind die Begriffe ‚Predigt‘ und ‚Homilie‘, die heute meist gleichermaßen für die Bezeichnung der Schriftauslegung nach dem Evangelium oder einer gottesdienstlichen Ansprache verwendet werden, unterschiedlich gefärbt.

Das Wort ‚Predigt‘ leitet sich ab von dem lateinischen Wort ‚*praedicare*‘ (= laut verkünden) und „meint jede lebendige Proklamation des Heilswillens Gottes nicht durch bloßes Verlesen des Schriftwortes, sondern durch die Verkündigung des Gotteswortes, die der dazu Bevollmächtigte in der Kraft des Geistes aus seinem Herzen formt.“² So ist die Predigt eine prophetische Rede: „Verkündigung der Gegenwärtigkeit von Gottes Eingreifen in Jesus Christus. [...] Die bevorzugte Form dafür ist das Zeugnis, d. h., der Akt dessen, der sich in seinem Wort engagiert und sich dafür verbürgt“³.

¹ Der folgende Text ist (mit kleinen Veränderungen) entnommen aus meiner Dissertation: Dürr (2011).

² Berger (1999) 413.

³ Gelineau (1966) 77.

Desweiteren ist die christliche Predigt von Anfang an auch mystagogische Rede und hat so „ihren Sitz (...) in der ‚Erstverkündigung‘, in der missionarischen Darstellung der Heilsbotschaft Gottes vor Menschen, die noch nicht zum Glauben gelangt sind. Sie wendet sich aber auch an die bereits gläubig gewordenen und getauften Gemeindeglieder, um den Ruf Gottes und die antwortende Umkehr lebendig zu erhalten.“⁴

Wohl hauptsächlich aus diesem Grund stand die Predigt, wie Justin es beschreibt,⁵ schon in frühester Zeit in den meisten Fällen zwischen den Lesungen und der Mahlfeier. Der Ansatz der Predigt in der *Traditio Apostolica* direkt vor der Kommunion⁶ hatte allein diese mystagogische Funktion. „Vor allem in der Osternacht müssen die Neugetauften, die infolge der strengen Arkandisziplin über die Eucharistie noch nicht unterrichtet sind, an dieser Stelle das Notwendigste über die letzte Stufe ihrer Initiation erfahren.“⁷

In jüngerer Zeit hat der Begriff der Mystagogie ein Comeback erfahren (vor allem durch Karl Rahner) und wird noch viel weiter gefasst: Er ist nicht nur zu verstehen als Auslegung und Deutung der gefeierten Mysterien, sondern er meint zudem die Hinführung des Menschen zu einem Bewusstsein, dass er „es [...] immer schon mit dem absoluten Geheimnis, Gott genannt, zu tun hat“⁸ und mit ihm und von ihm her schon immer in einer Beziehung zu Gott steht.⁹ Dem Menschen soll durch die mystagogische Predigt Glaubenshilfe gegeben werden, die darin besteht, den Menschen „zur immer reflexeren Wahrnehmung seiner unableitbaren Verwiesenheit auf das Geheimnis, das wir ‚Gott‘ nennen“¹⁰ hinzuführen und ihm zu helfen, sein eigenes Leben im Glauben zu deuten.¹¹

Der Begriff ‚Predigt‘ ist also verwendbar für jede Art von verkündigender gottesdienstlicher Rede (weshalb er auch im weiteren Verlauf dieses Beitrags hauptsächlich Verwendung finden wird), meint im engeren Sinn jedoch auch die liturgische Rede in einem eigenständigen Gottesdienst (Prädikantengottesdienst – siehe unten). Diese ist thematisch viel freier angelegt als die Homilie (Lehnwort aus dem Griechischen: *homilia* = Unterhaltung, Gespräch, Rede, Unterricht), welche eine Predigtform bezeichnet,¹² die enger auf die Schrifttexte, einen liturgischen Text oder auf die mit ihnen verbundenen Riten und Symbole bezogen, in eine liturgische Feier eingebettet ist und tiefer in die Texte und die Feier hineinführen will.¹³

⁴ Berger (1999) 413. Ähnlich bei Adam (1976) 247: „Mystagogie bedeutet ja ursprünglich, den Mythen, d.h. den Eingeweihten und Eingegliederten, Geleite zu geben, sie zum inneren Verstehen und Erleben der Mysterien und zu einem von ihnen geprägten Leben zu führen.“

⁵ Vgl. Justin, Erste Apologie, Justin der Märtyrer (PTS 38, 31–133 Marcovich) 67; deutsche Übersetzung in: Bibliothek der Kirchenväter 1, 65–138.

⁶ Vgl. *Traditio Apostolica*, Nr. 21.

⁷ Vgl. Fischer (1990) 90. Die Arkandisziplin ist „der Brauch der alten Kirche vom 3. bis zum 5. Jh., über die heiligen Worte (Glaubensbekenntnis, Vaterunser, Heilige Schrift), Riten und Zeichen (Eucharistie) vor Ungetauften Stillschweigen zu bewahren. Den Katechumenen [...] wurden die heiligen Worte in einem feierlichen Gottesdienst zum Auswendiglernen übergeben, die Mysterien der Taufe und Eucharistie in den Mystagogischen Katechesen der Osterwoche aufgeschlossen“ (Berger [1999] 37).

⁸ Rahner (1966) 269.

⁹ Vgl. Haslinger (1991) 59.

¹⁰ Haslinger (1991) 59.

¹¹ Vgl. Haunerland (2007) 25; Richter (1989) 114.

¹² Vgl. c. 767 § 1 CIC § 1: „Unter den Formen der Predigt ragt die Homilie hervor.“

¹³ Vgl. Berger (1999) 208; Jungmann (2003) 587.

1.2 Ein kurzer Abriss der Predigtgeschichte

1.2.1 Frühes Judentum und Frühchristentum

Die Form der eng auf die Schrifttexte bezogenen Auslegung findet sich schon in der synagogalen Liturgie (vgl. Lk 4,16ff, Mk 1,21),¹⁴ in der die Predigt auf die Lesung der Thora folgt: „Da die Schrifttexte hebräisch verlesen wurden, folgte der Lesung die Übertragung in die Volkssprache; aus dieser Sitte entstand allmählich die kommentierende Auslegung, eine mehr oder weniger am Text orientierte Ansprache,“¹⁵ die Targumim.

Predigten¹⁶ aus dem frühen Christentum neutestamentlicher Zeit liegen nicht vor (wenn auch der Hebräerbrief Predigtstrukturen aufweist und der 1. Petrusbrief eine urchristliche Taufansprache enthalten mag), weshalb ein wirkliches Bild der urchristlichen Predigt nicht zu ermitteln ist.¹⁷ Klar ist aber, dass sich die Predigt im Urchristentum in ihrem Selbstverständnis von der synagogalen Predigt, die hauptsächlich der Gesetzesunterweisung diente,¹⁸ verschieden ist, denn „sie versteht sich [...] als Gottes Wort, als Ort und Mittel für die Präsenz Jesu“,¹⁹ wie es in 1 Thess 2,13 auch gut zum Ausdruck kommt: „Darum danken wir Gott unablässig dafür, dass ihr das Wort Gottes, das ihr durch unsere Predigt empfangen habt, nicht als Menschenwort, sondern als Gottes Wort angenommen habt, was es in Wahrheit ist. Und jetzt ist es in euch, den Gläubigen, wirksam.“²⁰

Die Predigt ist hier „Verkündigung von Heilsgeschehen, in der immer neu Heil sich ereignet“²⁰. Die Intention der Prediger ist es, dass das gehörte Schriftwort aufgenommen und auf das eigene Leben übertragen werden soll, wie es auch bei Justin zu lesen ist: „Hat der Vorleser aufgehört, so gibt der Vorsteher in einer Ansprache eine Ermahnung und Aufforderung zur Nachahmung all dieses Guten.“²¹

Die älteste uns überlieferte Gemeindepredigt ist der sog. Zweite Clemensbrief, der vor 150 n. Chr. in Korinth verfasst und von einem Presbyter in einem Gottesdienst vorgelesen wurde. Es wird hier keine bestimmte Perikope ausgelegt, sondern der Predigttext, der „mit einer zum Gemeindegebet überleitenden Doxologie schließt“²², stützt sich auf viele Bibel- und Herrenworte.

Im 4./5. Jahrhundert wird auch der zeitliche Rahmen der Predigt immer größer – eine bis zwei Stunden sind durchaus üblich. Oft predigten in den Kirchen des Ostens auch mehrere Presbyter in einem Gottesdienst nacheinander, wobei der Bischof den Abschluss bildete.²³ Diese ausufernde Predigtstätigkeit im Osten ließ jedoch schon im 5. Jahrhundert stark nach, so dass „die Trullanische Synode 692 [...] im Canon 19 und 20 den Bischöfen und Presbytern das Predigen zur Pflicht machen [muss]“²⁴.

¹⁴ Vgl. Jungmann (2003) 584.

¹⁵ Meyer (1989) 56; vgl. Schütz (1972) 6.

¹⁶ Im folgenden ist mit dem Wort ‚Predigt‘ jede Art von lebendiger Proklamation des Heilswillens Gottes gemeint.

¹⁷ Vgl. Schütz (1972) 7.

¹⁸ Vgl. Hahn (1970) 46.

¹⁹ Schütz (1972) 7.

²⁰ Schütz (1972) 7; vgl. Nagel (1970) 19.

²¹ Justin Apol. I, 67.

²² Schütz (1972) 8; vgl. Pratscher (2006), Der zweite Clemensbrief.

²³ Vgl. ConstAp II,57,9 (*Sacrosanctum Concilium* 320, 315 Metzger); ebenso auch Egeria 25,1.

²⁴ Schütz (1972) 23.

1.2.2 Mittelalter

Im frühen Mittelalter ließ die Wortverkündigung allgemein stark nach. Die Predigtstätigkeit im römischen Liturgiebereich war kaum noch vorhanden und in einzelnen orientalischen Gegenden überhaupt nicht mehr üblich.²⁵ Die ersten römischen Darstellungen der Messliturgie, die überhaupt die Predigt erwähnen, sind der *Ordo ecclesiae Lateranensis* aus dem 12. Jh. und der *Ordo Stefanesis* aus dem 14. Jh., in Deutschland der *Ordo ‚Postquam‘* der Bischofsmesse.²⁶ Sicher aber war auch vorher die Predigt schon Bestandteil der Messfeier, wie wir es etwa durch die Predigtstätigkeit von Chrysostomus, Ambrosius oder Augustinus bezeugt finden.

In den germanischen Ländern ist jedoch zur gleichen Zeit eine gegenläufige Entwicklung festzustellen, da „die Missionierung der germanischen Völker [...] nach einer intensiven, stark katechetisch ausgerichteten Predigtstätigkeit [verlangte].“²⁷ Von großem Wert für die Volkspredigt in der Landessprache waren die Bemühungen Karls des Großen, der im 8. Jahrhundert nicht nur die regelmäßige Predigt forderte,²⁸ sondern auch veranlasste, Homiliare mit Väterhomilien (z. B. von Chrysostomus, Augustinus, Ambrosius, Gregor I., Leo I. und Maximus von Turin) zu verfassen,²⁹ welche nicht nur in der Lesehore des Stundengebetes (damals wie heute) Verwendung fanden,³⁰ sondern auch für die Predigtstätigkeit der Presbyter notwendig waren: Vom frühen Christentum an war die Predigt üblicherweise dem Bischof als Vorsteher der Feier vorbehalten. In Gallien jedoch, wo nicht in jeder Kleinstadt (wie in Italien oder Nordafrika) ein Bischof verfügbar war, „sprach das Konzil von Vaison (529) auf Betreiben des hl. Cäsarius den Presbytern in Stadt und Land ausdrücklich das Recht zu predigen zu“³¹ und auch von anderen Orten sind uns ja von Presbytern wie Origenes, Hippolyt von Rom, Hieronymus oder Chrysostomus Predigten überliefert.³² Da jedoch die Presbyter oft wegen zu geringer Bildung nicht imstande waren, selbstständig zu predigen, verlasen sie in den Messen häufig die Väterhomilien.³³

Während es im 4. Jahrhundert im Orient sogar Sitte war, dass mehrere Presbyter hintereinander predigten (s. o), wurde jedoch an anderen Orten das Predigen den Presbytern nicht erlaubt. So beispielsweise in Alexandria seit dem Fall des Arius, in Nordafrika (erst zur Zeit Augustinus wurde das Predigtverbot aufgehoben), ähnlich auch längere Zeit in Italien.³⁴

Im 12. Jahrhundert tritt die Väterhomilie immer mehr zurück „zugunsten der sermones, thematisch aufgebauten und kunstreich gegliederter Predigten. Die Kathedralschulen in Paris, Tournai, Poitiers und Reims und die Klöster werden die Pflanzstätten dieser neuartigen Predigt. Auch die schlichteren Mönchspredigten übernehmen die künstliche Gliederung der fröhscholastischen Schulpredigten.“³⁵

²⁵ Vgl. Jungmann (2003) 586; Meyer (1989) 234; Thümmel (1994) 117.

²⁶ Vgl. Bieritz (2004) 401; Jungmann (2003) 585.

²⁷ Meyer (1989) 234.

²⁸ Vgl. Schütz (1972) 47.

²⁹ Vgl. Schütz (1972) 46f.

³⁰ Vgl. Berger (1999) 207.

³¹ Jungmann (2003) 586; vgl. Nagel (1970) 110f.

³² Vgl. Jungmann (2003) 584.

³³ Vgl. Berger (1999) 207; vgl. Meyer (1989) 234; Schütz (1972) 46f.

³⁴ Vgl. Jungmann (2003) 585.

³⁵ Schütz (1972) 52.

Im 14. Jahrhundert wurde die Predigt aus der Messfeier ausgegliedert. Zum einen galt sie als in der Volkssprache gehaltene Rede im Empfinden der Gemeinden ohnehin eher als Einschaltung in die Liturgie und weniger als wesentlicher Bestandteil der Feier,³⁶ zum anderen wurde den Bettelorden die Predigt im Pfarrgottesdienst verboten und „nach dem Niedergang der Mendikantenpredigt seit dem Ende des 14. Jh. [sind] immer mehr Predigtpründen gestiftet worden [...], deren Inhaber zwar mit Zustimmung des Pfarrers auch in der Gemeinmesse predigen konnten, aber häufig eigene Predigtgottesdienste hielten“³⁷. So wurde es nach und nach allgemein üblich, die Predigt in eigenständige Predigtgottesdienste, sogenannte Prädikantengottesdienste, zu verlegen.³⁸ „Die sonntägliche Hauptpredigt war bis in das 20. Jahrhundert hinein nicht selten eine solche Art von Prädikantengottesdienst, indem sie vor dem Hochamt oder zwischen zwei gut besuchten Messfeiern gehalten wurde, ein Zustand, der noch vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil fast überall zugunsten einer in den Sonntagsgottesdienst eingebauten Predigt abgeschafft wurde, allerdings noch vielfach als Unterbrechung von der Messfeier abgehoben durch Ablegen der Messgewänder, Auslöschen der Kerzen u. a. m.“³⁹, da die Predigt keinen Bestandteil des Messritus bildete.

Ihren Platz hatte die Predigt meist nach dem Evangelium (wenn auch eine erste ausdrückliche Vorschrift, die die Predigt auf das Evangelium folgen lässt, erst 1604 durch Clemens VIII. in das Missale Romanum eingefügt wurde),⁴⁰ doch auch nach dem Credo,⁴¹ im Zusammenhang mit dem Offertorium,⁴² nach dem Sanctus, bzw. nach der Elevation (als eine Art Kommunionansprache).⁴³ Letzteres finden wir in der *Traditio Apostolica* in Kapitel 21 bezeugt. Durch die jeweilige Anordnung der Predigt in den Ablauf der liturgischen Feier ändert sich auch deren Funktion: Während die Predigt bei Justin sich vermutlich, wie in dieser Zeit allgemein üblich, mehr auf die zuvor gehörte Schriftlesung konzentrierte und auch die mystagogische Aufgabe hatte, in die folgende eucharistische Feier hineinzuführen, ist die Predigt in der *Traditio Apostolica* 21 hauptsächlich darauf ausgerichtet, den Neugetauften (die Beschreibung bezieht sich ja auf die Tauffeier), die erstmalig am Herrenmahl teilnahmen, Sinn und Bedeutung der liturgischen Handlungen in der Messfeier zu erläutern.⁴⁴

1.2.3 Zeit der Reformation

Ein noch nie da gewesenes Aufblühen der Predigt wurde in der Zeit der Reformation erreicht. Für Martin Luther ist Christus Mitte der Heiligen Schrift und deshalb der eigentliche Gegenstand seiner Predigten, die sich meistens eng an den Schrifttext binden. „Glaube und Werke, Gesetz und Evangelium, Rechtfertigung und Gehorsam, [...] Wort und Sakrament, [...] alle gewaltigen Themen reformatorischer Theologie kommen in ihnen in schlichter, eindringli-

³⁶ Vgl. Bieritz (2004) 401; Jungmann (2003) 583.

³⁷ Meyer (1989) 235; vgl. Nagel (1970) 110f.

³⁸ Vgl. Jungmann (2003) 583; Meyer (1989) 235.

³⁹ Berger (1999) 413.

⁴⁰ Vgl. Jungmann (2003) 584.

⁴¹ So bei Durandus (zitiert aus: Jungmann [2003] 583).

⁴² So nach dem Ordo der Laterankirche im 12. Jh., auch in der niederdeutschen „Laienregel“ des 15. Jh., zur gleichen Zeit ähnlich auch das Pontifikale von Noyon (ebd., 583).

⁴³ Vgl. Meyer (1989) 235; vgl. Jungmann (2003) 583f.

⁴⁴ Vgl. Fischer (1990) 90.

cher und volkstümlicher Weise zur Sprache.⁴⁵ Auch Luthers Überzeugung, dass der Glaube vom Hören kommt, gibt der Predigt überhaupt ein größeres Gewicht als zuvor.⁴⁶

Auch das gesungene Wort war für Luther von großer Bedeutung. Zum einen war es ein wirksames Mittel, die evangelische Lehre im Volk zu verbreiten, zum anderen stand dahinter auch die Überzeugung, dass das Wort Gottes nicht nur wirkt, wenn es gelesen oder gehört wird, sondern besonders auch im Singen.⁴⁷ So schreibt Luther an Georg Spalatin, Beichtvater und Geheimsekretär des Kurfürsten: „Ich habe die Absicht, nach dem Exempel der Propheten und der alten Väter der Kirche deutsche Psalmen für das Volk herzustellen, das heißt, geistliche Lieder, damit das Wort Gottes auch durch den Gesang unter den Leuten bleibe.“⁴⁸

Die Psalmen, die für Luther von besonderem Interesse waren, übertrug er teils selbst in die Form von Gemeindeliedern, teils beauftragte er weitere Dichter damit.⁴⁹ Diese neue Art des verkündigenden Gemeindegesangs in deutscher Sprache, das sogenannte Predigtlied, verbreitete sich rasch und es entstanden „weitere reformatorische Liederzentren [...] u.a. [in] Konstanz und Straßburg, wo auch Calvin zu eigenen biblischen Dichtungen auf Straßburger Melodien angeregt wurde. Nach Genf zurückgerufen führte Calvin dort 1542 den Kirchengesang mit einem Psalmlied vor und nach der Predigt ein“⁵⁰. Nach und nach wird auch das Evangelium selbst vertont:

„Zuerst, gegen Ende des 16. Jahrhunderts, sind es Spruchmotetten: Innerhalb des kantilierten Evangeliums hebt der Chor einzelne Verse durch mehrstimmigen Vortrag hervor. Später geschieht dies in einem eigenen Stück nach dem Evangelium: der Evangeliumsmusik. Aus ihr entwickelt sich das Geistliche Konzert: Seit Mitte des 17. Jahrhunderts enthalten Evangelienmusiken neben dem Text der Tagesperikope einen weiteren, zum Evangelium passenden Bibelabschnitt oder nur diesen: auch geistliche Dichtungen, vor allem Liedstrophen, werden verwendet. Die mehrteiligen Konzerte und umso mehr die sie ablösenden Kantaten verbinden Textdarstellung, -ausdeutung (explicatio) und -anwendung (applicatio), sind also eine Art zweiter Predigt.“⁵¹

Bis heute ist vor allem im evangelischen Bereich das Predigtlied im Anschluss an die Predigt üblich. Es greift in verdichteter Form das zuvor Gehörte auf und bringt es bei guter Liedwahl nochmals auf den Punkt.⁵²

Um den reformatorischen Kirchengesang in den Gemeinden lebendig zu erhalten, wurde neben Liedplänen und Kirchenordnungen, die die Kirchenlieder mit inhaltlicher Abstimmung auf die jeweiligen Lesungen des Sonntags über das Kirchenjahr verteilten, auch die neue Gattung der Liedpredigt geschaffen. Luther selbst hat „immer wieder Liedstrophen in kleineren und größeren Auslegungseinheiten in seinen Predigten verwendet“,⁵³ den Schritt aber zur eigentlichen Liedpredigt, die einen Liedtext in die Mitte stellt, ihn beleuchtet und auslegt, unternahmen andere: Johann Toltz, Leonhard Jacobi, Johann Spangenberg und Georg Rhaw waren die ersten Prediger, die zu dem aus vorreformatorischer Zeit schon be-

⁴⁵ Schütz (1972) 90.

⁴⁶ Vgl. Schütz (1972) 90.

⁴⁷ Vgl. Möller (2000) 69.

⁴⁸ Martin Luther (hg. 1987) 582.

⁴⁹ Vgl. Möller (2000) 71.

⁵⁰ Möller (2000) 69.

⁵¹ Pacik (1996) 60f.

⁵² Vgl. Evangelisches Gesangbuch (1994) 671.

⁵³ Rössler (1976) 48; vgl. Franz (2005) 182.

kannte Lied „Ein Kindelein so löblich“ Liedpredigten im eigentlichen Sinne hielten.⁵⁴ Im 17./18. Jahrhundert erlebte die Liedpredigt ihren Höhepunkt in Fest-, Katechismus-, und Bestattungspredigten.⁵⁵ Mit der Aufklärung allerdings wurde der Liedpredigt mit der Kritik an Traditionen die Grundlage entzogen: „Mit der Erweichung des Kirchenjahres, aus dem die Liedpredigt ihre Kräfte zog, und mit dem Absterben der Nebengottesdienste, bei denen sie hauptsächlich gepflegt wurde, hatte die Liedpredigt keine Funktion mehr.“⁵⁶ Mit Martin Rössler wurde erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts die Liedpredigt „zunächst im akademischen, dann auch zunehmend im praktischen Bereich wieder entdeckt“⁵⁷.

1.2.4 Neuzeit

Mit der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils wurde nicht nur der Wert der Heiligen Schrift neu entdeckt, sondern auch die Auslegung derselben wurde endlich wieder „Teil der Liturgie und wird nachdrücklich empfohlen“⁵⁸. Gefordert wird jetzt wieder „die Homilie aus dem Heiligen Text“ (*Sacrosanctum Concilium* 52), was jedoch nicht nur die Predigt zu den Texten der Heiligen Schrift meint, sondern auch „eine Auslegung eines anderen Textes aus dem Ordinarium oder aus dem Proprium der Tagesmesse unter Berücksichtigung des Mystereums, das gefeiert wird, und der besonderen Bedürfnisse der Hörer“⁵⁹ einschließt.

Das Predigtlied ist im neuen Messbuch nicht vorgesehen, es steht ihm jedoch auch nichts entgegen. Es kann „als Zusammenfassung, Bekräftigung und gemeinsame Antwort auf das soeben vernommene Gotteswort gelegentlich von großer Eindruckskraft (sein)“⁶⁰.

2 Die Predigt in *Die Wort-Gottes-Feier*“ [WGF]⁶¹ und *Die Wortgottesfeier* [WGFds]⁶²

Zur Predigt, die laut WGF Nr. 21 nach den Schriftlesungen „in der Regel“ stattfinden soll, gibt WGF Nr. 67 an: „Auslegung und Deutung des Wortes Gottes geschehen in einer der in Nr. 21 beschriebenen Formen“⁶³. Dort werden folgende Möglichkeiten aufgeführt:

- „Predigt (Homilie): Im engen Anschluss an die Schriftlesung wird versucht, die Aussagen der Schrift fruchtbar zu machen für den Glauben und das Leben der Mitfeiernden. Für den Predigtdienst bedarf es einer besonderen Beauftragung.“
- Lesepredigt
- Dialogpredigt
- „Glaubenszeugnisse: In Verbindung mit dem Schriftwort bringen Einzelne persönliche Glaubenserfahrungen zur Sprache.“
- „Geistlicher Impuls: Im Wechsel von geistlichen Gedanken und Zeiten der Stille soll den Mitfeiernden geholfen werden, sich in das Schriftwort zu vertiefen.“

⁵⁴ Vgl. Rössler (1976) 55ff.

⁵⁵ Vgl. Rössler (1976) 205ff; Franz (2005) 182.

⁵⁶ Rössler (1976) 263.

⁵⁷ Franz (2005) 182.

⁵⁸ AEM 41 bzw. GORM 65.

⁵⁹ AEM 41 bzw. GORM 65.

⁶⁰ Berger (1999) 414.

⁶¹ Wort-Gottes-Feier (2004).

⁶² Die Wortgottesfeier (1997).

⁶³ Wort-Gottes-Feier (2004) 37; zu Nr. 21 vgl. ebd. 25.

- „Bildliche und musikalische Elemente: Sie helfen der Gemeinde, das Wort Gottes ‚mit allen Sinnen‘ aufzunehmen.“

Diese Elemente können nach WGF Nr. 21 auch beliebig miteinander verknüpft werden. In WGF Nr. 67 wird auch noch darauf hingewiesen, dass bei Verwendung bestimmter Zeichenhandlungen (z. B. Predigtlied, Taufgedächtnis oder bestimmte Segnungen) in der Predigt darauf hingeführt werden soll. Dass die Predigt nicht zwangsläufig Bestandteil der Wort-Gottes-Feier sein muss, macht WGF Nr. 61 deutlich, wenn es dort heißt, dass Auslegung und Deutung „gegebenenfalls“ stattfinden können.

WGFds 36 hält sich im Bezug auf die Predigt knapper und lässt auch offen, in welchen Formen die Predigt gehalten werden kann. Hier wird nur angegeben, dass die Predigt an allen Sonn- und Feiertagen vorgeschrieben und von dem Vorsteher zu halten ist. Sollte der Vorsteher ein Laie sein, der keine Predigtbeauftragung hat, kann er einen Text des für die Pfarrei zuständigen Seelsorgers verlesen. Nach WGFds 26 ist es in diesem Fall aber auch möglich, die Predigt entfallen zu lassen und stattdessen eine längere Einführung in die Feier zu geben.

Diese Angaben zur Predigt in den beiden Büchern sollen im Folgenden näher betrachtet und diskutiert werden.

2.1 Die Predigt als Resümee der Schriftlesungen

Beide Werkbücher sehen für den regulären Ablauf der Wort-Gottes-Feier am Sonntag ganz selbstverständlich die Predigt vor, wie sie für die Sonn- und gebotenen Festtage nach *Sacrosanctum Concilium* 52 und auch AEM 42 bzw. GORM 66 ja auch für die Messfeier vorgeschrieben ist. In ihrem Stellenwert ist die Predigt in der Wort-Gottes-Feier von nicht geringerem Wert.

In der Frage, welche Aufgabe der Predigt heute zukommt, stimmt WGF Nr. 67 mit *Sacrosanctum Concilium* 52 im Wesentlichen überein: In der Homilie werden „im Laufe des liturgischen Jahres aus dem heiligen Text die Geheimnisse des Glaubens und die Richtlinien für das christliche Leben dargelegt“ (*Sacrosanctum Concilium* 52). Die Predigt sollte also ihren Grund im Schriftwort haben und daher homiletischer Art sein, jedoch darf sie „unter Berücksichtigung des Mysteriums, das gefeiert wird, und der besonderen Bedürfnisse der Hörer“⁶⁴ laut AEM 41 und GORM 65 auch Texte des Ordinariums oder Proprium der Messe unter einem bestimmten Gesichtspunkt darlegen, was im Falle der Wort-Gottes-Feier sicher auch für die dort verwendeten Texte gilt; WGF Nr. 67 nimmt diesen Gedanken jedenfalls auf, wenn es hier heißt, dass die Predigt auf die ihr nachfolgenden Zeichenhandlungen bereits hinführen soll. Die Aufgabe der Predigt ist somit schon abgesteckt: Sie soll als prophetische Rede Christus, das Wort Gottes, zum Inhalt haben. Dabei soll sie aber nicht ein exegetischer Vortrag sein, der aus den Gottesdienstteilnehmern Experten macht, sondern die Predigt hat – wie schon im frühen Christentum – eine mystagogische Aufgabe: sie soll die Gläubigen hinführen zu einer inneren Beziehung zu Christus und der liturgischen Feier, in der er selbst aufscheinen und erkannt werden will.⁶⁵

Insofern „davon auszugehen (ist), dass im Normalfall nur diejenige Lesung im Gedächtnis der Hörenden überlebt, die auch Thema der Predigt ist,“⁶⁶ ist auch für die Predigt die Konsonanz der zuvor vorgetragenen Schriftlesungen von großem Wert: Da alle Texte the-

⁶⁴ AEM 41 und genauso auch in GORM 65, hier jedoch statt „Bedürfnisse“ das Wort „Erfordernisse“.

⁶⁵ Vgl. Guardini [1942] 158.

⁶⁶ Franz (2002) 301.

matisch zusammen hängen, kann sich nun in der Predigt der rote Faden, der sich durch die Schrifttexte zieht, fortsetzen. Der Dialog der Texte schafft schon im Vortrag der Lesungen eine gegenseitige Auslegung – die Predigt hat so gesehen also schon mit der ersten Lesung begonnen. Die eigentliche Predigt nach dem Evangelium ist dann nicht nur Predigt allein über das Evangelium oder der Versuch, thematisch unterschiedliche Texte irgendwie miteinander in Verbindung zu bringen, sondern sie ist das Resümee, das der Prediger aus den gehörten Texten zieht und der Gemeinde anbietet – er stellt Zusammenhänge her, stellt Fragen und versucht zu antworten, verknüpft die Schriften mit Beispielen des alltäglichen Lebens unserer Zeit, bringt auf den Punkt und gibt Zeugnis. Von der ersten Lesung spannt sich da der Bogen bis in die Predigt hinein – und kann sogar noch in einem darauf folgenden Predigtlied weiter klingen.

2.2 Die Gegenwart Christi im gepredigten Wort

Auffallend ist die Einordnung der Predigt in WGF: Sie wird hier der Verkündigung zugeordnet,⁶⁷ wodurch sie ihren ursprünglichen Stellenwert, den sie im Urchristentum hatte, zurück erhält, den aber das Zweite Vatikanum nicht gewagt hat, ihr ausdrücklich zukommen zu lassen: die Gegenwart Gottes im gepredigten Wort. In *Sacrosanctum Concilium* 7 ist lediglich von Christi Gegenwart im gelesenen Wort die Rede, nicht aber von der Auslegung der Heiligen Schrift, was allerdings im Entwurf der Liturgiekonstitution noch enthalten war.⁶⁸ „Immerhin wird in einer Reihe von anderen Aussagen (vgl. *Sacrosanctum Concilium* 6. 9. 24. 33. 35. 48. 52. 56) der Zusammenhang von Schriftlesungen und Homilie, also von gelesenen und gepredigten Wort, implizit oder explizit festgehalten. Wenn *Sacrosanctum Concilium* 35,2 feststellt, dass ‚die Predigt ein Teil der liturgischen Handlung ist‘ (ebenso *Sacrosanctum Concilium* 52: Homilie ist ‚Teil der Liturgie selbst‘), muss auch für das gepredigte Wort gelten, was den liturgischen Vollzug im Ganzen kennzeichnet: dass hier in Wort und Antwort Christus selber wirksam gegenwärtig ist.“⁶⁹ Dies macht auch die Enzyklika *Mysterium Fidei* deutlich:

„Auf eine andere Weise zwar, aber ganz wirklich ist er seiner Kirche gegenwärtig, wenn sie predigt, da das Evangelium, das verkündet wird, das Wort Gottes ist, und nur im Namen und in der Autorität Christi, des fleischgewordenen Wortes Gottes, unter seinem Beistand, verkündet wird.“⁷⁰

Auf diesem Hintergrund sprechen heute viele Theologen von der Gegenwart Christi im gepredigten Wort,⁷¹ da sich die Predigt auf die Heilige Schrift gründet und damit das Wort Gottes „für den Lebens- und Verstehenskreis der versammelten Gemeinde“⁷² übersetzt. Auch der Prediger leiht dem Schriftwort nicht nur seine Stimme, sondern „in einem eigentlichen Sinne seine Sprache und mit ihr all jene Erfahrungen, die in diese Sprache eingegangen sind, die ihm in dieser Sprache gegenwärtig sind und ihn als Menschen in seiner konkreten Existenz begründen und bestimmen. Das heißt: Der Prediger stellt sich als Person – in allen seinen

⁶⁷ Vgl. Wort-Gottes-Feier (2004) 21; 61; 67; S. 44.

⁶⁸ Vgl. Lengeling (1971) 172.

⁶⁹ Bieritz (1990) 70; ähnlich auch Adam (1976) 244.

⁷⁰ Papst Paul VI., Enzyklika *Mysterium Fidei* (1965) 227.

⁷¹ Vgl. z. B. Berger (1999) 524; Bieritz (1990) 72f; Adam (1976) 243; Werbick (2002) 17.

⁷² Berger (1999) 524.

Bezügen – diesem Wort zur Verfügung. „Gottes Wort in Person“⁷³ ist die Predigt, ob sie nun die Heilige Schrift direkt auslegt oder eine Glaubensfrage oder liturgische Handlung darlegt.⁷⁴

„In dem lebendigen Zeugnis der Predigt tritt der Anspruch Gottes konkret und fordernd vor den einzelnen hin und zwingt ihn zur Entscheidung. Auch von der Predigt gilt: Sie ist nicht menschliche Überredungskunst, sondern Aufweis (Fassbarwerden) des Geistes, der lebendigen Wirklichkeit; sie redet nicht bloß davon, wo das Heil zu finden ist, sie macht vielmehr Christus präsent und stellt den Hörer unmittelbar in die Krisis zum Heil.“⁷⁵

Dies jedoch erfordert von dem Prediger eigene spirituelle Erfahrung, weshalb es sich die Kirche wohl auch vorbehält, die für diesen Dienst geeigneten Personen eigens zu berufen: Der Prediger muss „ein Lauschender“⁷⁶ sein, der den Schrifttext nicht nur exegetisch beleuchtet, sondern der es sich zur Lebensaufgabe gemacht hat, „die biblischen Bücher in ihrer Eigenart und in ihrem Zusammenklang immer tiefer zu erfassen. [...] Der berufsmäßige Verkündiger wird mit innerer Notwendigkeit zum Beter aus Beruf.“⁷⁷ Nur wer Jesus Christus, das Wort Gottes, aufnimmt und bei sich wohnen lässt, kann ihn auch in seinen Worten aufscheinen lassen:⁷⁸ „Gott ist gegenwärtig, wo das, was ihn selbst zuinnerst ‚bewegt‘, auf Menschen übergreift: von ihnen mitgewollt, mitgeföhlt und zur Sprache gebracht wird, eine Antwort hervorruft, in der es menschlich zur Geltung kommt. Gott kommuniziert sich, indem sein Geist Menschen dazu inspiriert, seinen guten Willen zu kommunizieren.“⁷⁹

Hier kommt eine weitere Dimension in den Blick, ohne die auch die Worte des spirituellsten Predigers ihr Ziel verfehlen würden: die dialogische Ebene der Predigt. In 1 Kor 13,2 ist zu lesen: „Und wenn ich prophetisch reden könnte und alle Geheimnisse wüsste und alle Erkenntnis hätte; wenn ich alle Glaubenskraft besäße und Berge damit versetzen könnte, hätte aber die Liebe nicht, wäre ich nichts“ (1 Kor 13,2) – damit ist genau das ausgedrückt, was auch für die Predigt zentral ist: Ohne die Liebe zu Gott, aber genauso auch zu den Menschen (das eine kann man nicht von dem anderen trennen⁸⁰), gehen die Worte ins Leere. Die Liebe zu Gott und zu den Menschen ist ohne Beziehung zu ihnen nicht möglich. Der Prediger muss also sowohl zu dem Wort Gottes in Beziehung sein wie auch zu den Menschen. Er muss mit ihnen leben, ihnen zuhören und ihre Sorgen und Nöte kennen, sie zur Sprache bringen und mit dem Wort Gottes in Beziehung bringen, so dass ein Dialog entstehen kann zwischen Christus und den Menschen. Die Predigt ist also Dienst an Gott und Dienst am Menschen:⁸¹ Sie geht aus dem Gespräch „des Predigers mit seinen Hörern hervor, setzt dieses Gespräch auf ihre Weise fort – ein Prediger, der seine Stimme nicht auch den Fragen, Hoffnungen und Ängsten, Erfahrungen seiner Hörer leiht, verfehlt seine Aufgabe – und zielt auf vertiefende, ergänzende, weiterführende Gespräche jenseits des gottesdienstlichen Rahmens.“⁸²

⁷³ Bieritz (1990) 72f.

⁷⁴ Vgl. Berger (1999) 524.

⁷⁵ Berger (1999) 524.

⁷⁶ Scheen (1980) 137.

⁷⁷ Scheen (1980) 137; vgl. auch Lengeling (1981) 116.

⁷⁸ Vgl. Jalics (2008) 109f; vgl. auch Bieritz (1990) 73.

⁷⁹ Werbeck (2002) 17.

⁸⁰ Vgl. Jalics (2005) 61f.

⁸¹ Vgl. Würdinger (2006) 133.

⁸² Bieritz (1990) 73.

2.3 Die Laienpredigt

Aus dem Gesagten wurde deutlich: Die Predigt ist – auch in der Wort-Gottes-Feier – nicht nur eine gottesdienstliche Rede, sondern prophetische, mystagogische und dialogische Verkündigung Christi. In der Auslegung der Schrifttexte oder auch anderer Texte oder Zeichenhandlungen der liturgischen Feier will die Predigt „Gottes Wort in Person“⁸³ sein. Darin liegt ihr großer Wert, den auch die Gottesdienstteilnehmer zu schätzen wissen, wie eine repräsentative Umfrage aus dem Jahr 2001 in der Erzdiözese München und Freising zeigt: 70% der bis zu 30-Jährigen, 77% der 30–60-Jährigen und 81% der über 60-Jährigen gaben an, dass für sie ein Sonntagsgottesdienst ohne Predigt nicht vorstellbar sei.⁸⁴ Für WGFds dagegen ist dies erstaunlicherweise trotz dem Hinweis auf die vorgeschriebene Predigt an Sonn- und Festtagen in WGFds 36 durchaus vorstellbar, da in WGFds 26 auch die Möglichkeit in Betracht gezogen wird, die Predigt ganz entfallen zu lassen, wenn dem Laien eine entsprechende Predigtbeauftragung durch den Bischof⁸⁵ fehlt. Jedoch räumt WGFds 26 für diesen Fall auch die Möglichkeit ein, dass der Vorsteher „dann eine etwas längere Einführung“ in die Schrifttexte geben oder nach WGFds 36 einen vom zuständigen Seelsorger verfassten Text verlesen kann.

Hier kommt wieder die pastorale Situation der Gemeinde in den Blick, welche oftmals der Situation in den ersten Jahrhunderten des Christentums nicht ganz unähnlich ist: Wie die Presbyter Väterhomilien verlasen, wenn sie selbst nicht imstande waren, zu predigen, so sollen heute Laien, die keine Predigtbeauftragung des Bischofs besitzen, eine Predigt des für die Gemeinde zuständigen Seelsorgers vorlesen.⁸⁶ Während jedoch die Presbyter aufgrund mangelnder Bildung nicht predigen konnten, ist es heute eher der ‚Beauftragungsmangel‘, der die Vorsteher der Wort-Gottes-Feiern daran hindert, selbst zu predigen. Der Beschluss ‚Laienverkündigung‘ der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (1971–1975) sieht klar, dass sich „in jedem Milieu und in allen Bildungsschichten [...] Menschen finden [lassen], die als Christen leben, mit der Heiligen Schrift und dem Glauben der Kirche vertraut sind und sich ausdrücken können, so dass sie die Voraussetzungen dafür mitbringen [...], einen ausdrücklichen Auftrag zur Verkündigung des Wortes Gottes zu empfangen“⁸⁷. Sie fordert daher, dass Männer und Frauen, die für den Dienst am Wort geeignet sind, eine dementsprechende Aus- und Fortbildung hierfür erhalten und auch die Beauftragung durch den Bischof, die sie brauchen, um diesen Dienst voll ausführen zu können.⁸⁸

Zwar ist auch das Verlesen der Predigt des zuständigen Priesters eine Möglichkeit, der Gemeinde das Wort Gottes auszulegen, doch dies dürfte sowohl für den Vorsteher der Feier als auch für die Gemeinde unbefriedigend sein: „Gerade die Orientierung am Hörer, also an der aktuellen Gottesdienstgemeinde, die ein Prediger vor sich hat, drängt dazu, die Schrift bei einer Wort-Gottes-Feier in der Predigt eigenständig auszulegen.“⁸⁹ Nur Worte, mit denen sich der Prediger selbst beschäftigt hat, um die er selbst gerungen, die er mit eigenen Erfahrungen

⁸³ Bieritz (1990) 72.

⁸⁴ Vgl. Würdinger (2006) 131.

⁸⁵ Vgl. Die Deutsche Bischofskonferenz (1988); Kongregation für den Gottesdienst (2.6.1988); Zum gemeinsamen Dienst berufen (1999) 30.

⁸⁶ Vgl. Zum gemeinsamen Dienst berufen (1999), 25; 30.

⁸⁷ Beschluss Laienverkündigung, in: Bertsch (1976) 174.

⁸⁸ Vgl. Bertsch (1976) 178; Meyer (1998) 141.

⁸⁹ Würdinger (2006) 133f.

verknüpft hat und sie mit seiner ganzen Person bezeugt, können „Gottes Wort in Person“⁹⁰ sein und sie werden den Menschen auf jeden Fall tiefer treffen und anrühren als eine vorgelesene Predigt eines noch so guten anderen Autors.

Auch die Möglichkeit, anstelle der Predigt eine längere Einführung in die Schriftlesungen zu geben, sollte nicht der Normalfall sein: Abgesehen davon, dass es ohnehin sehr schwierig ist, zu einem Text, der noch nicht zu Gehör gebracht wurde, etwas zu sagen, ohne den Inhalt schon vorweg zu nehmen, wäre es für diese Form nur denkbar, vor der ersten Lesung einen Aspekt, der alle Lesungen durchzieht, schon hervorzuheben (ausgehend vielleicht von Alltagserfahrungen der Menschen), um damit einen Blickwinkel zu schaffen, aus dem heraus man die folgenden Lesungen hören kann. Solch eine Einführung als Hörhilfe für die Gemeinde kann sicherlich auch von großem Wert sein, dennoch fehlt die Auslegung und Deutung der Schrifttexte nach dem Evangelium durch die Predigt, die als „Gottes Wort in Person“⁹¹ Geleit geben möchte zu „einem inneren Verstehen und Erleben der Mysterien und zu einem von ihnen geprägten Leben.“⁹² Anstelle der Predigt herrscht dann – im besten Falle – Stille und die Gemeinde ist allein gelassen mit den gehörten Schrifttexten; vielen Gottesdienstbesuchern fehlt nicht nur häufig biblisches Grundwissen, sondern auch das Verständnis und Gespür für ihre tieferen Botschaften und damit auch der Bezug zum eigenen Leben. Mit Recht macht *Sacrosanctum Concilium* 52 und auch AEM 42/GORM 66 die Predigt zur Pflicht an allen Sonn- und Festtagen, da die Menschen das Wort Gottes nicht nur hören, sondern auch mit in ihr Leben nehmen sollen. Was aber für die Messfeier gilt, sollte in besonderer Weise auch für die Feier gelten, die das Wort Gottes in ihre Mitte stellt.

Es ist also mehr als angebracht, beauftragte Laien von Wort-Gottes-Feiern auch mit dem Predigtdienst in dieser Feier zu beauftragen und sie „ausdrücklich zu ermutigen, sich dem Predigtdienst nicht zu verschließen, und ihnen alle Hilfestellungen zu gewähren, damit sie diesem nachkommen können.“⁹³

Fehlt es aber dem Wortgottesdienstleiter an der nötigen Predigtbeauftragung, gibt WGF Nr. 21 auch Predigtformen an, die nicht der Beauftragung bedürfen, da sie nicht in direkter Weise Schriftauslegung sind: Die gerade schon erwähnte Lesepredigt, weiterhin aber auch die Dialogpredigt, Glaubenszeugnisse, ein geistlicher Impuls oder bildliche oder musikalische Elemente, die das Wort Gottes nochmals „illustrieren“.

Die dialogische Ebene der Predigt, die für jede Predigt unbedingt erforderlich ist, kann beispielsweise in besonderer Weise in Form der ‚Dialogpredigt‘ geschehen. Hier sollen die Gottesdienstteilnehmer über „Fragen und Probleme angesichts der Schriftlesung“ (WGF Nr. 21) miteinander ins Gespräch kommen. Vermutlich wird hier an eine kleine Gottesdienstgemeinde gedacht, da diese Form mit einer großen Gemeinde kaum durchführbar wäre. In einer kleinen Gemeinde jedoch kann diese Form der Predigt sicher gewinnbringend sein – allerdings erfordert das von dem Prediger viel Fingerspitzengefühl für die Gemeinde und auch Erfahrung mit solcher Art von Gruppengesprächen: Er muss darauf achten, dass jeder, der etwas sagen möchte, sprechen kann, aber er muss auch mit großer Sensibilität den ‚Vielrednern‘ helfen können, zu einem Ende zu finden. Ebenso muss er auch in der Lage sein, die Äußerungen aus der Gemeinde aufzugreifen, damit sie nicht ein reines Nebeneinander

⁹⁰ Bieritz (1990) 72.

⁹¹ Bieritz (1990) 72.

⁹² Adam (1976) 247.

⁹³ Würdinger (2006) 133f.

verschiedenster Gedanken sind, die leicht auch von den Schriftlesungen weg führen. Er muss die einzelnen Stimmen moderieren und miteinander verbinden können und am Ende mit eigenen Gedanken zusammenzufassen und noch einmal in das Licht der Schrifttexte stellen, damit aus den vielen Äußerungen ein Ganzes wird, das seinen Grund in dem gehörten Gotteswort hat.⁹⁴

Nimmt die Predigt die Form eines Glaubenszeugnisses an, so weist sie gegenüber der klassischen Predigt einen eher antwortenden oder lobpreisenden Charakter auf, da hier jemand in Verbindung mit dem Schriftwort seine eigenen Erfahrungen mitteilt und sich zu Gott bekennt, wie es ja Auftrag aller Christen ist. Allerdings ist bei dieser Form sehr darauf zu achten, dass das Glaubenszeugnis nicht belehrend wirkt oder eine stark moralische Färbung aufweist, damit es von der Gemeinde auch aufgenommen und hilfreich für das eigene Glaubensleben werden kann.⁹⁵

Dagegen erhält die Predigt wieder eine andere Färbung, wenn sie in der Form eines geistlichen Impulses oder mit einem akustischen oder visuellen Element gehalten wird, bei dem eher der meditative Charakter im Vordergrund steht, da es hier nicht in erster Linie um Auslegung und Deutung der Schrift geht, sondern um das Innwerden der Schrifttexte mithilfe geistlicher Gedanken und Zeiten der Stille, durch welche der einzelne jedoch wiederum im Inneren auch schon Antwort auf das gehörte Wort geben kann. Dabei sollte darauf geachtet werden, dass die Gedanken, Bilder und Klänge zu den gehörten Schrifttexten passen, sie ausdeuten, illustrieren oder weiterführen, sie aber nicht durch zu starke Eindrücke überlagern oder in den Hintergrund treten lassen. Auch sie müssen dem mystagogischen Anspruch der Liturgie insgesamt entsprechen, so dass sie den Menschen zur persönlichen Begegnung mit Christus verhelfen. Im Mittelpunkt der Wort-Gottes-Feier steht schließlich das Wort Gottes – seine Worte sind es, die auch in verwendeten Gedanken, Bildern oder Klängen aufscheinen müssen, damit sie tiefer in die Herzen einsinken können.

3 Literatur

Adam, Adolf, 1976: Die Messpredigt als Teil der eucharistischen Liturgie, in: Maas-Ewerdt, Theodor / Klemens Richter (Hgg.), *Gemeinde im Herrenmahl. Zur Praxis der Messfeier*, Freiburg i. Br., 242–250.

AEM = Lengeling, Emil Josef, 1971: *Die neue Ordnung der Eucharistiefeier. Allgemeine Einführung in das Römische Messbuch. Endgültiger lateinischer und deutscher Text. Einleitung und Kommentar*, 2. Auflage, Regensburg (Reihe Lebendiger Gottesdienst 17/18).

Berger, Rupert, 1999: *Neues Pastoraliturgisches Handlexikon*, 2. Auflage, Freiburg i. Br.

Beschluss Laienverkündigung, in: Bertsch, Ludwig u. a. (Hgg.), *Gemeinsame Synode der Bischöfe in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe I*, hg. im Auftrag des Präsidiums der Gemeinsamen Synode der Bischöfe in der Bundesrepublik Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz, Freiburg i. Br.

²1976, 169–178.

Bieritz, Karl-Heinrich, 1990: *Das Wort im Gottesdienst*, in: Hans Bernhard Meyer, *Gestalt des Gottesdienstes. Sprachliche und nichtsprachliche Ausdrucksformen*, 2. Auflage, Regens-

⁹⁴ Vgl. Fischer (1990) 93.

⁹⁵ Vgl. Hücke (1973) 37.

- burg (Gottesdienst der Kirche 3), 47–76.
- Bieritz, Karl-Heinrich, 2004: Liturgik, Berlin / New York.
- Die Deutsche Bischofskonferenz, *Ordnung des Predigtdienstes von Laien* vom 24. Februar 1988, abgedruckt u. a. in: Amtsblatt für das Erzbistum München und Freising, Jg. 1988, 238.
- Die Wortgottesfeier. Der Wortgottesdienst der Gemeinde am Sonntag. Vorsteherbuch für Laien, herausgegeben vom Liturgischen Institut Zürich im Auftrage der deutschschweizerischen Bischöfe, Freiburg Schweiz 1997.
- Dürr, Marion, 2011: „Brannte uns nicht das Herz...?“ Struktur und Gestaltung der Wort-Gottes-Feier an Sonn- und Feiertagen am Beispiel der Rollbücher für das deutsche Sprachgebiet, Regensburg (Studien zur Pastoralliturgie 28).
- Egeria, Itinerarium / Reisebericht (lateinisch-deutsch). Mit Auszügen aus *De locis sanctis* = Die heiligen Stätten / Petrus Diaconus, hg., übersetzt und eingeleitet von G. Röwekamp, Freiburg u. a. 1995 (FC 20).
- Evangelisches Gesangbuch, 1994: Ausgabe für die Evangelisch-Lutherischen Kirchen in Bayern und Thüringen. München.
- Fischer, Balthasar, 1990: Formen der Verkündigung, in: H. B. Meyer u. a. (Hgg.) *Gestalt des Gottesdienstes. Sprachliche und nichtsprachliche Ausdrucksformen*, 2. Auflage. Regensburg (Gottesdienst der Kirche 3), 77–96.
- Franz, Ansgar, 2005: Liedpredigt, in: Klöckner, Stefan u. a. (Hgg.), *Liturgie und Musik*, Trier.
- Franz, Ansgar, 2002: Wortgottesdienst der Messe und Altes Testament. Tübingen (PL 14).
- Gelineau, Joseph, 1966: Die Liturgie übermorgen. Gedanken über die Geschichte und Zukunft des Gottesdienstes, Freiburg i. Br.
- GORM 2002: *Missale Romanum editio typica tertia*. Grundordnung des Römischen Messbuchs. Vorauspublikation zum Deutschen Messbuch (3. Auflage), hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 2007 (Arbeitshilfen 215).
- Guardini, Romano, 1942: Die mystagogische Predigt, in: Borgmann, Karl (Hg.), *Vollsliturgie und Seelsorge. Ein Werkbuch zur Gestaltung des Gottesdienstes in der Pfarrgemeinde*, Kolmar im Elsass o. J. [1942], 157–169.
- Hahn, Ferdinand, 1970: Der urchristliche Gottesdienst, Stuttgart (Stuttgarter Bibelstudien 41).
- Haslinger, Herbert, 1991: Was ist Mystagogie? Praktisch-theologische Annäherung an einen strapazierten Begriff, in: ders./Stefan Knobloch (Hgg.), *Mystagogische Seelsorge. Eine lebensgeschichtlich orientierte Pastoral*, Mainz 1991, 1–75.
- Haunerland, Winfried, 2007: Liturgische Bildung und Mystagogie. Von Notwendigem und Vermisstem, in: ders./Alexander Saberschinsky (Hgg.), *Liturgie und Mystagogie*, Trier, 12–31.
- Hucke, Helmut/Heinrich Rennings, 1973: Die gottesdienstlichen Versammlungen der Gemeinde, hg. von der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen, Mainz (Pastorale 2. Handreichung für den pastoralen Dienst).
- Jalics, Franz, 2005: *Kontemplative Exerzitien. Eine Einführung in die kontemplative Lebenshaltung und in das Jesusgebet*, 9. Auflage, Würzburg.
- Jalics, Franz, 2008: *Miteinander im Glauben wachsen. Anleitung zum geistlichen Begleitgespräch*, Würzburg.
- Jungmann, Josef Andreas, *Missarum Sollemnia*, Eine genetische Erklärung der römischen

- Messe, Bd. 1, 5. Auflage, Freiburg 2003 (= ND 1962).
- Justin, Erste Apologie = Iustini Martyris Apologiae pro christianis, hg. v. Miroslav Marcovich, Berlin / New York 1994 (PTS 38), 31–133. Deutsche Übersetzung von Gerhard Rauschen in: Frühchristliche Apologeten und Märtyrerakten, Band I. Kempten / München 1913 (Bibliothek der Kirchenväter 1), 65–138.
- Kongregation für den Gottesdienst, Direktorium *Sonntäglicher Gemeindegottesdienst ohne Priester* (2.6.1988), hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 94).
- Lengeling, Emil Josef, 1981: Liturgie – Dialog zwischen Gott und Mensch, hg. von Klemens Richter, Münster/Westf.
- Martin Luther, Briefe, Teil 1 von 1507 bis 1532. Hg. v. J. G. Walch, Groß Oesingen 1987 (Dr. Martin Luthers sämtliche Werke Bd. 21a).
- Meyer, Hans Berthard, 1989: Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral. Regensburg (Gottesdienst der Kirche 4).
- Meyer, Hans Bernhard, 1998: Liturgischer Leitungsdienst durch Laien. Eine liturgiewissenschaftliche Grundlegung, in: Klöckener, Martin / Klemens Richter (Hgg.), Wie weit trägt das gemeinsame Priestertum? Liturgischer Leitungsdienst zwischen Ordination und Beauftragung, 2. Auflage, Freiburg i. Br. (QD 171), 107–144.
- Möller, Christian, 2000: Das 16. Jahrhundert, in: ders. (Hg.), Kirchenlied und Gesangbuch. Quellen zu ihrer Geschichte, Tübingen / Basel (MHS 1), 69–127.
- Nagel, William, 1970: Geschichte des christlichen Gottesdienstes, Berlin.
- Pacik, Rudolf, 1996: Musik als Verkündigung – Woher stammt diese Idee? In: Heiliger Dienst 50, 59–64.
- Papst Paul VI., Enzyklika *Mysterium Fidei* – „Das Geheimnis des Glaubens“ vom 03.09.1965. Rundschreiben „über die Lehre und den Kult der heiligen Eucharistie“, in: Rennings, Heinrich / Martin Klöckener (Hgg.), Dokumente zur Erneuerung der Liturgie, Bd. 1: Dokumente des Apostolischen Stuhls: 1963–1973, Kevelaer 1983, 221–242.
- Pratscher, Wilhelm, 2006: Der zweite Clemensbrief. Theologische Spuren eines apostolischen Vaters. Göttingen (KAV 3).
- Rahner, Karl, 1966: Die grundlegenden Imperative für den Selbstvollzug der Kirche in der gegenwärtigen Situation, in: Arnold, Franz Xaver u. a. (Hgg.), Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart, Bd II/1, Freiburg i. Br., 256–276.
- Richter, Klemens, 1989: Eine mystagogische Liturgie Wunsch und Wirklichkeit nach einem Vierteljahrhundert Liturgiereform, in: ders. / Arno Schilson, Den Glauben feiern. Wege liturgischer Erneuerung, Mainz, 109–135.
- Rössler, Martin, 1976: Die Liedpredigt. Geschichte einer Predigtgattung, Göttingen.
- Scheen, Fritz, 1980: Vom Erschließen des Wortes, in: Plöger, J. G. (Hg.), Gott feiern. Theologische Anregung und geistliche Vertiefung zur Feier von Messe und Stundengebet, Freiburg i. Br., 136–141.
- Schütz, Werner, 1972: Geschichte der christlichen Predigt, Berlin.
- Thümmel, Hans G., 1994: Materialien zum liturgischen Ort der Predigt in der Alten Kirche, in: Mühlenberg, Ekkehard / Johannes van Oort (Hgg.), Predigt in der Alten Kirche, Kampen, 115–122.
- Traditio Apostolica, 1991: Röwenkamp, Didache – Zwölf-Apostel-Lehre – Traditio Apostoli-

ca – Apostolische Überlieferung, Freiburg i. Br. (FC 1), 211–313.

Werbick, Jürgen, 2002: Gottes Gegenwart im Wort der Verkündigung, in: Krautter, B./F.-J. Ortkemper (Hgg.), *Die Bibel im Gottesdienst. Zugänge und Praxismodelle*, Stuttgart, 14–19.

Wort-Gottes-Feier. Werkbuch für die Sonn- und Festtage, herausgegeben von den Liturgischen Instituten Deutschlands und Österreichs im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz, der Österreichischen Bischofskonferenz und des Erzbischofs von Luxemburg, Trier 2004.

Würdinger, Hermann 2006: Unsere Zeit und Gottes Wort. Die Predigt in der Wort-Gottes-Feier, in: Kranemann, Benedikt (Hg.), *Die Wort-Gottes-Feier. Eine Herausforderung für Theologie, Liturgie und Pastoral*, Stuttgart, 130–147.

Zum gemeinsamen Dienst berufen, 1999: *Die Leitung gottesdienstlicher Feiern – Rahmenordnung für die Zusammenarbeit von Priestern, Diakonen und Laien im Bereich der Liturgie* hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn (Die deutschen Bischöfe 62).

Liborius Olaf Lumma, Innsbruck

„Herr, schließe meine Lippen“

Der Sitz im Leben der Komplet¹

Gemäß den Reformvorgaben des II. Vatikanischen Konzils soll die Komplet – das kirchliche Nachtgebet – unmittelbar vor dem Schlafengehen gehalten werden (AES 84). Das Bemühen um das *tempus verum* der Tagzeitenfeiern (SC 94) findet darin unmittelbar Ausdruck. Wie präzise die heutige Norm dem ursprünglichen Sinn der Komplet entspricht, zeigt ein Blick in deren älteste lateinische Quelle: Ps 141(140),3 („Herr, stell eine Wache vor meinen Mund, eine Wehr vor das Tor meiner Lippen!“) bildet in der *Regula Magistri* (6. Jh.) den Schlussvers dieses Gebetsrituals. In der Verortung von Ps 141(140),3 im klösterlichen Tagesablauf manifestiert sich Wesentliches über den Sitz im Leben der Komplet, das bleibende Relevanz auch für die heutige liturgische Praxis hat.

1 Einleitung

Ich konzentriere mich in meinen Ausführungen auf ein Detail meiner aktuellen Forschungsarbeit über die Komplet: ein liturgisches Element, das – zugegebenermaßen – gewiss nicht das Herzstück der Komplet darstellt und zudem ein Stück liturgische „Verlierergeschichte“ darstellt. Sofern es überhaupt jemals breit praktiziert wurde, ging es jedenfalls sehr schnell wieder verloren. Aber: Es ist ein Detail, das man fast wie einen Indikator, oder besser: wie einen Schlüssel heranziehen kann, wenn man der Frage nachgehen möchte, welche Stellung die Komplet im christlichen Gebetsleben hat – beziehungsweise haben sollte. Oder positiv gesprochen: An welchem Sitz im Leben kann die Komplet ihre volle Bedeutungsfülle am besten entfalten? Das ist eine Frage, die auch für das heutige Gebetsleben relevant ist, jedenfalls sofern man – spätestens dem Ruf des II. Vatikanums folgend – das Stundengebet als ein Zentrum christlicher Spiritualität, christlichen Gebetslebens ansieht.

2 Der Zeitansatz der Komplet: Ein Beispiel aus dem frühen 20. Jahrhundert

Den ersten Zugang soll die Frage bilden: Was ist der vorgesehene Zeitansatz der Komplet? Die vielfach aufgelegte „Katholische Moraltheologie“ von Heinrich Jone beispielsweise in ihrer 8. Auflage aus dem Jahr 1935 schrieb Folgendes – und dabei geht es zunächst um den brevierbetenden Kleriker, also den Priester, der das Stundengebet als sein „Lesegebet“ privat verrichtet: „Als Zeit, in der man die Brevierpflicht erfüllen muß, gilt ein natürlicher Tag, also von Mitternacht bis Mitternacht. [... Man darf] mit der Antizipation zu jeder Jahreszeit schon um

¹ Es handelt sich hier um die – für den Druck nur geringfügig überarbeitete – schriftliche Fassung eines Probevortrags im Rahmen des Berufungsverfahrens für die Professur „Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie“ an der Universität Salzburg am 20. Juni 2012.

zwei Uhr nachmittags beginnen. [...] Nach gegenwärtiger Gewohnheit werden die kleinen Horen vormittags, Vesper und Komplet aber nachmittags gebetet. [...] Es besteht die Pflicht, Vesper und Komplet schon am Vormittag zu beten, wenn man nachmittags verhindert ist. [...] Es scheint erlaubt zu sein, aus Andacht die Komplet auf den Abend zu verlegen [...].“²

Man erkennt hier, wie weit sich die Praxis des Stundengebets vom realen Tagesablauf gelöst hat. Die Vesper, benannt nach der *vespera*, also dem Abendstern bzw. davon abgeleitet der Stunde des Sonnenuntergangs, und die Komplet, von *completorium*, also Abschluss, Vollendung, sind am Nachmittag oder bei Bedarf sogar schon am Vormittag zu verrichten. Ja, es muss sogar eigens nach der Erlaubtheit der Komplet am Abend gefragt werden – und diese Frage wird dann noch nicht einmal eindeutig entschieden („Es scheint erlaubt zu sein...“). Wie gesagt: Dies gilt vor allem für den bei Jone vorausgesetzten Fall des für sich allein Brevier betenden Klerikers. Wie wir aber aus anderen Zeugnissen aus jener Zeit wissen, waren solche Vorverlegungen des Stundengebetes auch in Mönchsklöstern, in denen die Tagzeitenliturgie gemeinschaftlich begangen wurde, zumindest nicht unüblich.³

3 Der Zeitansatz der Komplet: Die Vorgabe des II. Vatikanischen Konzils und ihre Umsetzung

Mit der Liturgischen Bewegung und deren Rezeption im II. Vatikanischen Konzil wurde ein anderer Umgang mit den Tagzeitenfeiern angestrebt. *Sacrosanctum Concilium*, also die Konzilskonstitution über die Liturgie, formuliert in Artikel 94 aus:

„Wenn der Tagesablauf wirklich geheiligt und die Horen selber mit geistlicher Frucht gebetet werden sollen, werden sie besser zu einer Zeit vollzogen, die möglichst nahe an die eigentliche Stunde einer jeden kanonischen Hore herankommt.“⁴

Auf die Komplet angewandt bedeutet das in der Umsetzung eine völlig neue Norm. Diese Norm finden wir in der „Allgemeinen Einführung in das Stundengebet“ (AES), also in den – wenn Sie so wollen – „amtlichen Ausführungsbestimmungen“ für die Praxis der Tagzeitenliturgie:

„Die Komplet ist das letzte Gebet des Tages und soll unmittelbar vor der Nachtruhe gehalten werden, gegebenenfalls auch nach Mitternacht.“⁵

4 Die älteste Quelle der Komplet: Die Regula Magistri

4.1 Die Magisterregel und ihr liturgisches Umfeld

Man könnte an dieser Stelle fragen, warum das denn eigentlich so wichtig ist, ob man die Komplet nun um 17 Uhr, 19.30 Uhr, 21.27 Uhr oder direkt vor dem Schlafengehen hält. Ich meine aber, auf sehr einfache Weise zeigen zu können, dass man die Komplet in ihrem Selbstverständnis und ihrer Bedeutung für das christliche Gebetsleben überhaupt nur verstehen und ihre Wirkung sich nur entfalten kann, wenn sie tatsächlich an genau der hier beschriebenen Stelle, also unmittelbar vor dem Schlafengehen, gehalten wird.

² Jone (1935). Art. 159–160.

³ Vgl. auch noch 1955 die Andeutung über die Vesper bei Löhr (1955) 634.

⁴ *Praestat, sive ad diem revera sanctificandum, sive ad ipsas Horas cum fructu spirituali recitandas, ut in Horarum absolutione tempus servetur, quod proxime accedat ad tempus verum uniuscuiusque Horae canonicae*. Übers. nach Rahner/Vorgrimler (2008).

⁵ AES 84.

Man wird dabei doch wohl eines konstatieren dürfen – und das hat nichts mit einem mittlerweile ja zum Schimpfwort gewordenen Archäologismus zu tun, also einer Rückkehr zum Alten, nur weil es alt ist: Wenn man die Kernbedeutung, die innere Logik der Komplet sinnvoll erschließen möchte, dann wird man sich denen anvertrauen müssen, die die Komplet erfunden bzw. die sie im christlichen Gebetsleben etabliert haben. Und das waren – anders als etwa beim feierlichen Morgen- und Abendgebet, das wir heute Laudes und Vesper nennen – monastische Kreise der Spätantike. Die Komplet stammt eindeutig aus dem Mönchtum, nicht aus der Gemeindeliturgie, und sie stellt eine Art Verdopplung des Abendgebetes – der Vesper – dar⁶: eine Verdopplung, deren Entstehung im klösterlichen Tagesablauf begründet ist.

Im griechischen Mönchtum bezeugen etwa die Mönchsregeln des Basilios des Großen bereits zwei Abendgebete – eines zum Sonnenuntergang, eines zum Schlafengehen.⁷ Ähnlich ist es Anfang des 6. Jahrhunderts bei Cäsarius von Arles – da sind wir dann im lateinischen, westlichen Mönchtum. Auch Augustinus kennt „übliche Psalmen vor dem Schlaf“⁸. Allerdings sind die Informationen in diesen Quellen nicht ausreichend, um daraus ein vollständiges liturgisches Ritual zu rekonstruieren. Bemerkenswert ist aber immerhin, dass schon bei Basilios Psalm 91(90) fixer Bestandteil der Komplet ist. Dieser Psalm sollte dann auch in der römischen, lateinischen Komplet das Herzstück bilden und eine große Erfolgsgeschichte verzeichnen.

Die älteste uns erhaltene lateinische Quelle, aus der die Komplet als klösterliche, vollständige Liturgie sinnvoll rekonstruiert werden kann, ist die Magisterregel, *Regula Magistri*, die aus der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts stammen dürfte und die eine der wichtigsten Quellen für die Benediktregel, *Regula Benedicti*, bildete, die bekanntlich eine ungleich größere Wirkungsgeschichte entfalten sollte.

Der Magister sieht für den klösterlichen Tagesablauf folgenden Abschluss vor:⁹

Auf das gemeinsame Abendgebet folgt das Abendessen, danach nötige Arbeiten sowie zugleich eine Fußwaschung. Dieses Ritual findet bereits im Schlafsaal statt, und dort – also nicht im Oratorium, sondern im Dormitorium – folgt dann die Komplet, anschließend sofort die Nachtruhe, bis der nächste Tag mit der frühmorgendlichen Liturgie – beim Magister *nocturnae* genannt – beginnt.

Das Abendgebet würden wir heute Vesper nennen, der Magister benutzt den Begriff *lucernaria* (*lucernarium*), also Lichtentzündung, Lichtritus. Das Luzernar als liturgisches Element ist ja für das Abendgebet jener Zeit – und in den meisten nicht-römischen Liturgien auch heute noch – prägend. Beim Magister hat sich der Name „Luzernar“ als Bezeichnung für das Gesamt ritual erhalten, obwohl diese Feier überhaupt keinen Lichtritus mehr enthält. Es zeichnet sich hier in Ansätzen¹⁰ schon die Bestimmung der Benediktregel ab: Abendgebet und Abendessen sollen bei Benedikt noch bei Tageslicht gehalten werden¹¹ – ein Lichtritus, der rituell Christus als das „Licht in der Dunkelheit“ (vgl. Joh 12,46; 2 Kor 4,6; Eph 5,14) inszeniert, ist damit hinfällig. Der Grund für diese Vorverlegung der Vesper ist ein rein pragma-

⁶ Vgl. Löhr (1955) 634.

⁷ Basilios von Caesarea, *Längere Regeln* 37.

⁸ Vgl. die Angaben bei Frank (1989) 384.

⁹ Vgl. zum Folgenden *Regula Magistri* 29, 30, 37.

¹⁰ *Regula Magistri* 34,12 unterscheidet zwischen Sommer- und Winterhalbjahr.

¹¹ *Regula Benedicti* 41,8–9.

tischer: Es ist für genügend Schlaf zu sorgen, da sonst die Kräfte der Mönche überstrapaziert würden.¹²

Durch den Ablauf des Abends entsteht nun aber gewissermaßen eine liturgische Lücke. Zwischen Abendgebet und Schlafengehen liegt eine längere Zeit ohne Gottesdienste, und so entwickelt sich nun ein zusätzliches Nachtgebet, die Komplet im Klosterschlafsaal.¹³

4.2 Der Ablauf der Komplet

Beim Magister läuft die Komplet wie folgt ab:¹⁴ Ein besonderes Eröffnungselement wird nicht genannt – der Magister ist aber, anders als Benedikt, im Allgemeinen recht spärlich bei der Schilderung liturgischer Details, so dass hier nur spekuliert werden kann, ob es überhaupt keine erkennbare rituelle Eröffnung der Komplet gegeben hat –, die Darstellung des Magisters setzt unmittelbar mit drei Psalmen ein. Der Magister benennt diese Psalmen nicht. Es könnte sich demnach um *Lectio currens* handeln, also Bahnlesung des Psalters der Reihe nach, allerdings bezieht der Magister diese Bestimmung explizit nur auf die kleinen Horen und die Vesper.¹⁵ Die Kommentatoren gehen stattdessen eher davon aus, dass schon der Magister jene feste Psalmenreihe für die Komplet kennt, wie wir sie dann auch bei Benedikt finden und wie sie von dort bis zur Brevierreform durch Pius X. im Jahre 1911 tagtäglicher Bestandteil der Komplet sein wird, nämlich Psalm 4, der bereits erwähnte Psalm 91(90) sowie Psalm 134(133), auf die ich hier allerdings nicht näher eingehe.¹⁶

Es folgen – wie in jeder Tagzeit beim Magister – ein Wechselgesang (Responsorium), eine Apostellesung, eine Evangelienlesung und eine Oration und schließlich ein auf den ersten Blick ganz unscheinbares Element, ein Versikel: ein biblischer Vers, der die Komplet beendet.

4.3 Der Schlussversikel der Komplet

Zu diesem Schlussversikel bestimmt der Magister:

„[... Wenn] sie die Komplet gebetet haben, sollen sie am Schluss diesen Vers sprechen: ‚Setze, Herr, eine Wache vor meinen Mund und ein verriegeltes Tor an meine Lippen.‘ (Ps 141[140],3) Danach sollen sie in das Schweigen eingehen und sich in ihre Betten legen; in so tiefes Schweigen sollen sie sich zurückziehen, dass man bis zu den Nokturnen den Eindruck hat, kein einziger Bruder sei dort.“¹⁷

Und weiter heißt es:

„Nach der Komplet müssen wir nämlich deshalb schweigen, damit wir mit Recht bei den Nokturnen als erstes zum Herrn sagen können: „Herr, öffne meine Lippen, und mein Mund wird dein Lob verkünden“ (Ps 51[50],17). Das heißt doch, dass wir den Herrn bitten, unsere Lippen in den Nokturnen zu öffnen, die er durch seine Wache bei der Komplet geschlossen hatte.“¹⁷

¹² *Regula Magistri* 34,13.

¹³ Vgl. Löhr (1955) 633–634.

¹⁴ Vgl. *Regula Magistri* 37.

¹⁵ Vgl. *Regula Magistri* 35,2; 36,1.

¹⁶ Vgl. *Regula Benedicti* 18,19 und dazu die Stellungnahmen von de Vogüé (1964) 195 sowie Frank (1989) 384.

¹⁷ *Regula Magistri* 30,12–13.

Der Vers „Herr, öffne meine Lippen“ ist Beterinnen und Beter des Stundengebetes vertraut: Das ist nämlich bis heute die Eröffnung der täglichen Gebetsfolge. Der zuvor genannte Schlussvers „Setze, Herr, eine Wache vor meinen Mund“ bildet das abendliche Gegenstück; diese beiden Verse – vereinfacht gesagt „Herr, schließe meine Lippen“ und „Herr, öffne meine Lippen“ – bilden den Rahmen um die nächtliche Ruhezeit. Schon bei Benedikt aber ist „Herr, schließe meine Lippen“ nicht mehr bezeugt, und dieser Vers spielt dann für die weitere römische Liturgiegeschichte auch keine Rolle mehr.

Wir sehen in dieser Bestimmung des Magisters ein geradezu herausragendes Beispiel für den monastischen Umgang mit der Heiligen Schrift, die – durchaus nicht nach den Regeln historisch-kritischer Methodik, sondern in einem eher assoziativen, spirituellen Spiel – unmittelbar und mit existenzieller Ernsthaftigkeit auf die eigene Lebenserfahrung bezogen wird. Der Magister geht so weit, dass er sogar vorschreibt, dass ein Mönch, der in der Nacht wegen eines Notfalls unbedingt reden muss, zunächst den Vers „Herr, öffne meine Lippen“ auszusprechen hat.¹⁸ Wenn Gott die Lippen am Abend geschlossen hat, dann kann auch nur er sie wieder öffnen, und das muss erbeten werden – genau das geschieht durch Ps 51(50),17.

4.4 Die Komplet als „Sterberitual“

Hinter dieser Praxis scheint allerdings noch eine weit tiefere Bedeutung auf. Der Abt soll den besagten Lippenschließungsvers am Ende der Komplet einleiten mit dem Satz *Iam enim hora est, ut nos Domino commendemus*, „Das ist nämlich schon die Stunde, dass wir uns Gott anempfehlen“¹⁹. Nacht und Dunkelheit in der Hoffnung auf den nächsten Morgen, die Komplet im Übergang zum nächsten Morgengebet, das Schließen der Lippen durch Gott und das Öffnen der Lippen durch Gott, der lateinische Terminus *commendere*, der auch aus Psalm 31(30) bekannt ist und später sowohl als Responsorium als auch als Teil der Komplet-Psalmodie bezeugt sein wird (Ps 31[30],6: *In manus tuas commendo spiritum meum*, „In deine Hände empfehle ich meinen Geist“): Das alles erhält eine besondere Bedeutungstiefe dann, wenn man es als liturgisch-rituelle Abbildung, als Antizipation von Sterben und Auferstehen interpretiert. Nicht von ungefähr wird noch im 1. Jahrtausend nicht nur der eben erwähnte Psalm 31(30) Eingang in die Komplet finden, sondern auch das *Nunc dimittis* (Lk 2,29–32: „Nun lässt du, Herr, deinen Knecht, wie du gesagt hast, in Frieden scheiden...“) sowie der Segensspruch *Noctem quietam et finem perfectum concedat nobis Dominus omnipotens*: „Eine ruhige Nacht und ein vollkommenes²⁰ Ende gewähre uns der allmächtige Herr“: Texte, die ganz eindeutig von der Sterbethematik imprägniert sind.

Wenn aber die Komplet eine liturgische Chiffre für die Einübung in das eigene Sterben ist – ein Sterben, auf das nach christlicher Überzeugung die Auferstehung folgen wird! –, dann erklärt sich auch, warum nur Gott es ist, der die Lippen schließt, und warum auch nur Gott die Lippen wieder öffnen kann.²¹ Tod und Leben liegen allein in Gottes Hand, und genau aus diesem Grund legt der Magister eine für ihn ungewöhnliche Akribie an den Tag, wenn es darum geht, den liturgischen Tagesabschluss, die Nachtruhe und den darauf folgenden Tagesbeginn zu ordnen.

¹⁸ *Regula Magistri* 30,14–15.

¹⁹ *Regula Magistri* 30,20–22.

²⁰ *Regula Magistri* 30,9.

²¹ Im liturgischen Gebrauch: „seliges“.

Soweit mein Befund bzw. meine These zur Bedeutung der Komplet: Die Komplet ist aufs engste an das nächtliche Schweigen gebunden, sie ist das Ritual, mit dem die Nachtruhe eröffnet wird, hinter der als tieferer Sinn die Konfrontation mit der eigenen Sterblichkeit aufscheint. Die Komplet ist gewissermaßen eine „Sterbe-Übung“, freilich ein vertrauensvolles Sterben in die Hand Gottes hinein. Dieses Vertrauen wiederum scheint besonders in dem schon erwähnten Psalm 91(90) auf, der beim Magister möglicherweise, spätestens aber bei Benedikt im Kern der Komplet-Psalmodie steht – das ist hier aber angesichts der Kürze der Zeit nicht mein Thema.²²

5 Folgerungen für die liturgische Praxis heute

Was bedeutet dieser Befund für die heutige liturgische Praxis?

Zunächst: Die heutige, durch das II. Vatikanum grundgelegte Norm für den Zeitanatz der Komplet kann nur vorbehaltlos unterstützt werden. Sie weist der Komplet genau den Platz zu, den Sitz im Leben, der ihrem ursprünglichen Gehalt entspricht: Die Komplet soll unmittelbar vor dem Schlafengehen gehalten werden.

Von da aus stellt sich die Frage, ob die Komplet überhaupt als Gemeindegottesdienst geeignet ist. Wo Menschen sich öffentlich an einem zentralen Ort versammeln und dann anschließend noch die übliche Kontaktpflege betreiben, den Heimweg antreten, sich womöglich noch zur abendlichen Entspannung vor den Fernseher setzen und dann erst Stunden später schlafen gehen, entsteht ja gerade wieder jene Lücke im Tagesablauf, die doch durch die Komplet gefüllt werden sollte.

Daher scheint mir die Frage bemerkenswert, wie weit pastoralliturgische Bemühungen um eine Belebung der Tagzeitenfeier im Gemeindegottesdienst sich nicht doch eher auf die Vesper konzentrieren sollten, während die Komplet sinnvollerweise sich auf Einzelbeterinnen und -beter, Kleinstgruppen wie Partnerschaften und Familien sowie auf geistliche Gemeinschaften beschränken sollte, die sie dann wirklich als „Liturgie zum Einschlafen“ halten können. Ungeachtet dessen ist mir durchaus bewusst, dass die Komplet durch ihre strukturelle Klarheit, inhaltliche Eindeutigkeit und zeitliche Kompaktheit für die meisten Menschen, die Stundengebet erleben und mitfeiern, oftmals die beliebteste Tagzeit ist. In der Liturgischen Bewegung hat ja die „Deutsche Komplet“ zu den erfolgreichsten Projekten gehört und übrigens auch in den düstersten Zeiten des 20. Jahrhunderts bei Beterinnen und Beter im deutschen Sprachraum eine erstaunlich große Kraft entfaltet. Nichtsdestotrotz: Der Sitz im Leben der Komplet ist eben der Übergang zum Schlaf, und das kann in aller Regel in größeren Gruppen und öffentlicher Feier kaum praktisch umgesetzt werden.²³ Nicht ohne Grund legte das römische Provinzkapitel der Dominikaner 1241 fest, dass die Ordensbrüder, wenn sie nach der Komplet noch gemeinsam Wein trinken, die Komplet wiederholen müssen!²⁴ – Das mag man vielleicht skurril oder gar neurotisch-rubrizistisch finden, es zeigt aber doch auch, wie sehr man sich der engen Bindung der Komplet an das Einschlafen bewusst gewesen ist.

Es ist ja nicht ausgeschlossen, dass man auch dort, wo man ein Abendgebet, eine Vesper kultiviert, auch Elemente des Übergangs in die Nacht einbezieht – *Nunc dimittis*, Segen, eine

²² Vgl. *Regula Magistri* 30,16.

²³ Vgl. dazu zumindest andeutungsweise meinen Beitrag: Lumma (2012).

²⁴ Tugwell (1979) 57.

in die Nacht überleitende Oration oder thematisch passende Hymnen oder Lieder²⁵. Die Komplet als Komplet verlangt aber in ihrem eigenen inneren Anspruch die engstmögliche Anbindung an den Schlaf.

6 Schlusswort

Ich habe versucht, in diesem Beitrag ein Stück liturgischer Verliergeschichte zu erschließen. Über die konkrete Fragestellung hinaus mag der Beitrag anregen, grundsätzlich sensibel auf die vom II. Vatikanischen Konzil für die Praxis der Tagzeitenliturgie eingeforderte *hora apta* und die situative Verankerung gottesdienstlichen Feierns zu achten. Denn nur wenn der gefeierte Inhalt und die äußere Gestaltung – und Zeitansatz wie Sitz im Leben gehören hier wesentlich dazu – einander entsprechen, kann die Liturgie ihre lebensprägende Kraft voll entfalten.

Literatur:

- Basilius von Caesarea: *Mönchsregeln*. Übersetzt und kommentiert von Karl Suso Frank OFM. 2. Auflage St. Ottilien: EOS 2010.
- Common Worship. Services and Prayers for the Church of England*. London: Church House Publishing 2000.
- Frank, Karl Suso, 1989: *Die Magisterregel. Einführung und Übersetzung*. St. Ottilien: EOS.
- Jone, Heribert, 1935: *Katholische Moraltheologie. Unter besonderer Berücksichtigung des Codex Iuris Canonici sowie des deutschen, österreichischen und schweizerischen Rechtes*. 8. Auflage. Paderborn: Schöningh.
- Löhr, Aemiliana, 1955: *Abend und Morgen ein Tag. Die Hymnen der Herrentage und Wochentage im Stundengebet*. Regensburg: Pustet.
- Lumma, Liborius Olaf, 2012: Unterm Schutz des Höchsten. Der erste Sonntag der Österlichen Bußzeit als theologischer Schlüssel zur Quadragesima, in: *Gottesdienst* 46, 17–19.
- Rahner, Karl / Herbert Vorgrimler, 2008: *Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils*. 1. Auflage (35. Auflage des Gesamtwerkes). Freiburg i. Br.: Herder.
- Regula Magistri = La Règle du Maître. Introduction, Texte, Traduction et Notes par Adalbert de Vogüé*. 2 Bände. Paris: Les Éditions du Cerf 1964 (Sources Chrétiennes 105/106).
- Regula Benedicti. Die Benediktusregel*. Lateinisch/Deutsch. Herausgegeben im Auftrag der Salzburger Äbtekonzferenz. Beuron: Beuronischer Kunstverlag 1992.
- Tagzeitenliturgie der Zukunft. Allgemeine Einführung in das Stundengebet*. Trier: Deutsches Liturgisches Institut (Pastoralliturgische Hilfen 14).
- Tugwell, Simon, 1979: *The Way of the Preacher*. London: Darton, Longman & Todd.

²⁵ Das liturgische Gebetbuch der Church of England „Common Worship“ aus dem Jahr 2000 zeigt in behutsamer Weise, wie eine Erschließung des Sitzes im Leben der Komplet auch für den Gemeindegottesdienst fruchtbar gemacht werden kann – vgl. Common Worship (2000) 81: „[The Compline] is most effective when the ending is indeed an ending, without additions, conversation or noise. If there is an address, or business to be done, it should come first. If the service is in church, those present depart in silence; if at home, they go quietly to bed.“

Stefan Gugerel, Enns

„Weh, wie einsam sitzt...“

Klagelieder als Begleiterinnen durch die Fastenzeit

Das in unseren Gemeinden weitgehend unbekannte Buch der Klagelieder enthält für Juden und Christen neben der poetischen Verarbeitung der Ratlosigkeit von Gläubigen angesichts der Katastrophe Jerusalems unter den Babyloniern die immer gültige Frage: Wie sieht unsere Gottesrede angesichts des Leidens aus? Versuchen wir, Gott vom Leid fernzuhalten, um in keinen Erklärungsnotstand zu kommen? Machen wir ihn für alles verantwortlich und unterschlagen den konkreten menschlichen Beitrag zum Leiden anderer Menschen?

Etwa vierzig Männer und Frauen der Pfarrgemeinde St. Marien (Dekanat Enns-Lorch) in der Diözese Linz ließen sich in der Fastenzeit 2012 auf die Klagelieder ein; dieses biblische Buch wurde für sie zu einer überraschenden Vertiefung ihres christlichen Glaubens und zum unbequemen Denkanstoß. In Verlauf der vorösterlichen fünf Wochen vertieften einander liturgische Praxis, theologische Begleitung und persönliche Auseinandersetzung, da Singen, Predigen und Austausch darüber Hand in Hand gingen.

Die nur fünf Kapitel umfassende Schrift der Klagelieder ist in vielen Gemeinden völlig unbekannt, obwohl Motive und selbst Zitate den volksfrommen Brauch der Kreuzwegandachten¹ bestimmen. Die erschütternden Texte, die das Leben und Sterben Jerusalems nach der Eroberung durch die Babylonier 587 v.Chr. dichterisch fassen und von der christlichen Liturgie auf das Leiden und Sterben Jesu gedeutet worden sind, sollten neu ins Bewusstsein der Gläubigen treten. Damit sollte auch der Blick auf gegenwärtige Kriege gegen Zivilbevölkerung gelenkt und deren Leid ein unüberhörbarer Ausdruck gegeben werden.

Klagelieder im jüdischen Kontext

Da die Klagelieder jüdische Poesie über ein Ereignis jüdischer Geschichte sind, muss die Frage zuerst nach dem zugrundeliegenden Ereignis, dann nach der Entstehung des Buches und zuletzt nach dem heutigen jüdischen Gebrauch der Texte gestellt werden.

¹ Dort kommt z. B. oft auf Maria bezogen Klgl 1,12ab „Ihr alle, die ihr des Weges zieht, schaut doch und seht, ob ein Schmerz ist wie mein Schmerz“ vor, unter Auslassung allerdings von Klgl 12c „den man mir angetan, mit dem der Herr mich geschlagen hat am Tag seines glühenden Zornes.“

Die Zerstörung Jerusalems

Die Zerstörung des Jerusalemer Tempels und vollständige Plünderung der Stadt durch die Babylonier hat eine wichtige Vorgeschichte: Unter König Jojakim (609–598)² lehnt sich das Südreich Juda gegen den babylonischen König Nebukadnezzar auf, der daraufhin eine militärische Strafaktion entsendet. Jojakims 18-jähriger Sohn Jojachin (597)³ übergibt die Stadt kampflos, um sie vor Zerstörung zu bewahren und geht mit einem Teil der Oberschicht in die Gefangenschaft nach Babylon. Nebukadnezzar setzte Jojachins Onkel Mattanja ein, den er in Zidkija (597–586)⁴ umbenennt.

Zidkija schließt sich gegen den ausdrücklichen Rat des Propheten Jeremia (Jer 27–28) einer antibabylonischen Gruppe an und vertraut auf ägyptische Unterstützung⁵. Diese wird von den Babyloniern vernichtend geschlagen und der persönlich brüskierte⁶ Nebukadnezzar ordnete Rache für den Vertragsbruch an. Zidkija, der aus der Stadt geflohen ist, wird gefasst, geblendet und nach Babylon deportiert, nachdem man zuvor seine Söhne vor seinen Augen erschlagen hat.

Zur Plünderung meint der Klageliederspezialist Ulrich Berges:

„Es erstaunt, dass zwischen Jerusalems Einnahme am 29. Juli 587 (9. Tammuz) und der eigentlichen Zerstörung von Stadt und Tempel um den 25. August 587 (7. bzw. 10. Ab; so 2 Kön 25,8; Jer 52,12) eine Zeitspanne von etwa einem Monat liegt. Die Babylonier ließen sich wohl Zeit, um die Plünderung Jerusalems und des Tempels mit Präzision und Effektivität durchzuführen (2 Kön 25,13–17).“⁷

Die Deportation der Führungsschicht und Priesterschaft wird umfassend fortgesetzt, das Land an Arbeiter verteilt, die als Wein- und Ackerbauern den eigenen Bedarf und Tribute für Babylon erwirtschaften. Diese unteren Schichten bzw. Vertreter der nicht aristokratischen Gruppen profitieren sogar von den Deportationen, da Bewirtschaftung und Selbstverwaltung nun in ihren Händen liegen.

Die Abfassung und Kanonisierung der Klagelieder

Die drastischen Schilderungen der zerstörten Stadt lassen darauf schließen, dass die Klagelieder in nicht zu weiter Ferne vom Ereignis verfasst wurden. Sie sind damit ein Versuch, das Unaussprechliche in Worte zu fassen und angesichts umfassender Vernichtung die Frage nach der Präsenz Gottes inmitten dieses Chaos zu wagen und zu formulieren. Sie geben der gedemütigten Stadt ihre Stimme zurück und lassen sie nicht in der stummen Bestürzung liegen. Die hochpoetische Form schränkt den Kreis möglicher Verfassergruppen ein: Alle Gedichte nehmen Bezug auf das Hebräische Alphabet; die ersten vier durch akrostichische Form⁸, das fünfte durch die 22 Verse nach der Anzahl der Buchstaben.

² Vgl. 2 Kön 23,36–24,7.

³ Vgl. 2 Kön 24,8–16.

⁴ Vgl. 2 Kön 24,17–25,7.

⁵ Vgl. Klgl 4,17.

⁶ Schließlich hatte er Zidkija als Mann seines Vertrauens überhaupt erst auf diesen Posten gehoben. Berges (2002) 67.

⁸ Jeder Vers (Klgl 3) bzw. jede Strophe (Klgl 1; 2 und 4) beginnt mit einem fortlaufenden Buchstaben des hebräischen Alphabets.

„Für die Frage nach den Trägerkreisen der Kgl ist der Verbleib dieser sicherlich schriftkundigen Bevölkerungsgruppen von nicht geringer Bedeutung. Anders als Priester und Propheten (4,13; vgl. 2,14) werden die »Ältesten« (זקנים) (1,19; 2,10; 4,16; 5,12.14) an keiner Stelle für die Katastrophe verantwortlich gemacht: Sie sind immer ein Opfer der allgemeinen Not. Sie stehen auf der gleichen Höhe mit der priesterlichen und prophetischen Elite, aber scheinbar ohne deren Schuldenlast.“⁹

Auch wenn in der heutigen Forschung kaum noch die Verfasserschaft durch den Propheten Jeremia (im ägyptischen Exil) vertreten wird, so hat doch gerade das dritte Klagelied mit seinem männlichen Beter und die Stelle 2 Chr 35,25 für Jahrhunderte jüdischen und christlichen Auslegern den Bezug zu dem Propheten selbst und zu dieser Epoche radikaler Zerstörung hergestellt. Auch der hebräische Titel des Buches „quinot“ (קִינוֹת), der sich im Buch selbst gar nicht findet, scheint die genannte Chronikstelle als Ausgangspunkt zu haben. Trotz dieser engen Verknüpfung mit Jeremia wird das Buch in den letzten Teil des Kanons, die Ketubim oder Schriften, eingereiht. Die genaue Stellung im Kanon ist dabei noch nicht fixiert, wird aber durch die Einreihung in die Rollen, die zu bestimmten Festen ganz gelesen werden (Megillot), bestimmt:

„Doch finden sich auch Textausgaben aus dem 15./16. Jh. aus Italien, die die Megillot zwischen Pentateuch und Propheten platzieren, wohl in der Absicht, alle liturgisch gelesenen Bücher beieinander zu stellen. Darüber hinaus gibt es Textausgaben, in denen die einzelnen Festrollen sogar zwischen die Bücher der Tora gesetzt sind, um deren Lesung im Jahreszyklus zu begleiten [...]. Ab dem 12. Jh. setzt sich die liturgische Reihenfolge gemäß der Festabfolge im Jahreskreis durch, was Kgl an die dritte Stelle vorrücken lässt: Hld = Pessach; Rut = Wochenfest; Kgl = 9. Ab; Koh = Laubhüttenfest und Est = Purim.“¹⁰

Die griechische Bibelübersetzung, die unter dem Namen Septuaginta bekannt und für Christen zu einer Hauptquelle der AT-Rezeption geworden ist, hält an dieser Tradition fest und bestärkt sie nicht nur durch die Einordnung zwischen das Buch des Propheten Baruch und den Brief des Jeremia, sie fügt auch eine ergänzende Überschrift vor das erste Klagelied ein: „Und es geschah, nachdem Israel in die Gefangenschaft weggeführt und Jerusalem verwüstet war, da saß Jeremias weinend da und sang diesen Klagegesang über Jerusalem und sprach [...]“¹¹. Als griechischer Titel wird θρήνοι (Threnoi = Totenklagen) gewählt.

Der heutige jüdische Gebrauch

Der heutige strenge Fasttag Tischa B'Ab (9. Tag des Monats Ab) erinnert an mehrere Ereignisse: Die Zerstörung des Jerusalemer Tempels unter Nebukadnezar (587 v.Chr.) wie die Zerstörung des zweiten Tempels durch den späteren Kaiser Titus (70 n.Chr.), außerdem die Niederschlagung des Bar Kochba-Aufstandes und völlige Zerstörung Jerusalems unter Julius Severus (135 n.Chr.). Später wird auch das Gedenken an das Alhambra-Edikt der spanischen Könige Ferdinand und Isabella (1492), das zur Ausweisung von ca. 132 000 Juden aus Aragon und Kastilien zumeist nach Portugal oder Nordafrika führte, an diesem Tag der Erinnerungen an Zerstörung und Vertreibung angeschlossen.

⁹ Berges(2002) 70.

¹⁰ Berges(2002) 32.

¹¹ Übersetzung nach Kraus / Karrer (2009).

„Die erste Bezeugung der synagogalen Lesung der KlgI am Vorabend des 9. Ab stammt aus dem Traktat Soferim 18,4 (nicht vor der Mitte des 8. Jh.s[...]). An diesem Tag des Gedenkens an die oben genannten Katastrophen und deren Opfer ist das Studium der Tora, der Grund und die Quelle aller Freude, verboten. Das Buch der Klagelieder, die Unheilsankündigungen des Propheten Jeremia und das Buch Ijob dürfen dagegen sehr wohl gelesen und studiert werden, da sie dem Charakter dieses Trauertages angemessen sind.“¹²

Zum äußeren Ritual gehören das Sitzen auf dem Boden/der Erde (vgl. KlgI 2,10) und das Essen eines in Asche getauchten Eies (vgl. KlgI 3,15). Diese Speise wird im Gegensatz zu allen anderen Festen nicht gemeinschaftlich, sondern allein (vgl. KlgI 1,1) und schweigend verzehrt.

Der Erniedrigung und dem Teilnehmen am Leid der ungerecht Verfolgten schließt sich in der jüdischen Überlieferung eine Zeit der Aufrichtung an:

„Der dem 9. Av folgende Sabbat ist der ‚Sabbat Nachamu‘ (‚Tröstet!‘), benannt nach Jes 40,1: ‚Tröstet, tröstet mein Volk!‘. Mit ihm beginnt eine siebenwöchige Trostzeit, die bis zum Jahresende andauert, und die Sabbate dieser Zeit, an denen alle Prophetenlesungen Jes 40–66 entnommen sind, werden als ‚die Sieben des Trostes‘ bezeichnet. So will die Liturgie der Klage ein Ende bereiten und den Juden in aller Welt Heil zusichern.“¹³

Klagelieder im christlichen Kontext

Die Kanonisierung der Klagelieder

Für die ersten Christen war zumeist die Septuaginta der Zugang zur jüdischen Bibel. Dieser Text liegt auch den meisten Zitaten im Neuen Testament zugrunde. Die Klagelieder werden so als Teil des Jeremianischen Corpus übernommen.

Die christliche lateinische Bibelübersetzung Vulgata verwendet für das Buch den Ausdruck „lamentationes“ (Klagelieder). Sie ordnet das Buch Baruch hinter die Klagelieder ein und schließt den Brief des Jeremia als 6. Kapitel an Baruch an. Die Klagelieder erscheinen nicht als eigenes Buch, sondern als letzter Teil des Buches Jeremia.¹⁴

Die dem II. Vatikanischen Konzil folgende Liturgiereform hat in der Pastorale Einführung in das Meßlektionar der neueren wissenschaftlichen Forschung Rechnung getragen und folgende Klarstellung formuliert: „Man benutze die Namen ‚Klagelieder‘ und ‚Hebräerbrief‘ ohne Nennung von Jeremia beziehungsweise Paulus.“ (PEML 122e)

Die Verwendung in der Tagzeitenliturgie

Als liturgischer Ort der Verkündigung der Bücher bzw. einzelner Passagen aus den Klageliedern läßt sich schon in den frühesten Textzeugen die Hohe Woche oder Karwoche nachweisen, und zwar der nächtliche Lesegottesdienst der Vigilien. So bestimmt der *Ordo Romanus* XIII aus dem 8. Jh.: „Feria V in caena domini legunt lectiones tres de lamentatione Hieremiae

¹² Berges (2002) 33.

¹³ Koenen (2010).

¹⁴ Wie sich auch daran zeigt, dass in der Kanonliste des Konzils von Trient die spezielle Wendung „Jeremias cum Baruch“ gebraucht und die „lamentationes“ nicht ausdrücklich erwähnt werden. Vgl. Concilium Tridentinum, sess. IV, decretum primum: recipiuntur libri sacri et traditiones apostolorum, in: Wohlmuth (2002) 664.

[...] In parasceven similiter tres lectiones de lamentatione Hieremiae [...] In sabbato sancto in psalmis, in lectionibus, in responsoriis similiter omnia complenda sunt.¹⁵

Der Bezug ist nun weniger die Stadt Jerusalem als Ort der Gegenwart Gottes, sondern Jesus Christus als Leidender. Die Wahl dieser Texte hier könnte kaum kühner sein. Ursache des Leidens ist nämlich in den Kgl nicht unmittelbar ein äußerer Feind, etwa die Babylonier, sondern der Herr selbst, er bringt Zerstörung und Tod, er wendet sich gegen seine Stadt und seinen Tempel, er verweigert den Betenden die Erhörung und verschließt jeden Ausweg.

Das in dieser Ordnung auf den Karsamstag kommende fünfte Klagelied weckt nicht nur Assoziationen zum Karfreitags- und Passionspsalm 22 (in Bezug auf die Zu[rück]wendung zu Gott: Kgl 5,21 „*Converte nos Domine ad te et convertemur innova dies nostros sicut a principio*“¹⁶; im Vergleich zu Ps 22,28 „*reminiscentur et convertentur ad Dominum universi fines terrae et adorabunt in conspectu eius universae familiae gentium*“¹⁷ und in Bezug auf die Verlassenheit: Kgl 5,1 „*Recordare Domine quid acciderit nobis intueri et respice obprobrium nostrum*“¹⁸; im Vergleich zu Psalm 22,2a „*Deus, Deus meus respice me: quare me dereliquisti?*“¹⁹. Als Gegner Jesu werden weder Römer noch Juden sondern Gott dargestellt. Es bleibt die Frage wie im biblischen Buch offen: „Oder hast du uns denn ganz verworfen, zürnst du uns über alle Maßen?“ (Kgl 5,22).

Im eine Ordnung der Peterskirche wiedergebenden *Ordo Romanus* XIV (ebenfalls 8. Jh.) wird ebenfalls in der Karwoche aus den Klageliedern gelesen.²⁰

Zur dramatischen Ausgestaltung der Vigilien, die im Volksmund auch „Trauermetten“ genannt werden, kommt ab dem 9. Jh. das Auslöschen einzelner Kerzen hinzu. Bischof Durandus (1230–1296) von Mende erwähnt diesen Brauch, der allerdings noch sehr unterschiedlich – und bis heute ohne schlüssige Erklärung – praktiziert wurde:

„Die Zahl der Kerzen war zur Zeit des Durandus noch nicht einheitlich geregelt. In einigen Kirchen brannten 24, in andern 15, 14, 12, 9, 7 Kerzen. Auch pflegte man nicht überall die Kerzen nach den einzelnen Psalmen auszulöschen. Nach dem ersten römischen Ordo wurde je ein Drittel der Kerzen nach den einzelnen Nokturnen, die um den Altar herum stehenden Kerzen während der Laudes ausgelöscht. Indes wird schon im Ordo von St-Amand das Auslöschen nach den einzelnen Psalmen erwähnt.“²¹

Der mittelalterliche Liturgiedeuter Rupert von Deutz (1070–1130) schreibt über die besondere Feier dieser Nachtwachen im Verhältnis zur schlichten Form der übrigen Teile der Stundenliturgie:

„Denn in den Tageshoren bringen wir zeichenhaft die Gegenwart des Leidens des Herrn zum Ausdruck, in den nächtlichen Vigilien aber die früheren Zeiten, in denen die Propheten dieses Leiden als zukünftiges vorausverkündet haben. Die Propheten sind, weil sie nicht schwiegen, getötet worden, darum werden, während wir ihre Worte vortragen, die Kerzen ausgelöscht, wie oben gesagt worden ist, deren letzte, die zum Canticum aus dem

¹⁵ *Ordo Romanus* XIII A, 3–4 nach Andrieu (1960) 304f.

¹⁶ EÜ: „Kehre uns, Herr, dir zu, dann können wir uns zu dir bekehren. Erneure unsere Tage, damit sie werden wie früher.“

¹⁷ EÜ: „Alle Enden der Erde sollen daran denken und werden umkehren zum Herrn: Vor ihm werfen sich alle Völker nieder.“

¹⁸ EÜ: „Herr, denk daran, was uns geschehen, blick her und sieh unsere Schmach!“

¹⁹ EÜ: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“

²⁰ *Ordo Romanus* XIV, 3.

²¹ Eisenhofer (1932) 515.

Evangelium ausgelöscht wird, zeichenhaft den Herrn selbst darstellt, der das Evangelium verkündend getötet worden ist.²²

Der ursprünglich ganz auf Schriftverkündigung und -verständnis aufgebaute Stil der Gottesdienste der Hohen Woche wurde durch dramatisierende Überformungen vor allem unter Einfluss der Pilgerliturgien aus Jerusalem mehr und mehr verändert. Das gilt nicht nur für die hier betrachteten westlichen Liturgien, sondern auch für das kirchlich sonst so selbstbewusste und kreative Konstantinopel:

„In the case of the Byzantine Paschal Triduum rites, this creativity as I have tried to depict it has been the story of a gradual shift from a sober, Constantinopolitan scriptural anamnesis of the Passion mysteries concentrated in Good Friday Vespers to a hagiopolite-influenced system that spreads the scriptural anamnesis throughout the services in a more historicizing manner, gives far greater play to the expression of religious emotions and theological reflection via a massive infusion of liturgical poetry so characteristic of the Byzantine neo-Sabaitic books, and, finally, allows free play to the mimetic ceremonial so dear to Medieval and later piety in both East and West.“²³

Diesem Hang zur Dramatisierung, der bei weniger gelungener Ausführung leicht in Lächerlichkeit umkippen kann, verwehrt sich der Text der Klagelieder immer. Gesungen nach eigenen Tönen, beantwortet in speziellen Responsorien, verzichteten diese Texte auf jede dramatisierende Ausgestaltung. Der Ernst der Hohen Woche, die nicht nur den Blick auf Leiden und Sterben Jesu Christi gerichtet hat, sondern in ihm auch auf das Leiden und Sterben der vielen Menschen, kommt in den Liedern, die im Lauf der Geschichte verschiedentlich aufgeteilt wurden, in hohem Maß zur Geltung.

Im Rahmen genereller Kürzungen führte das Reformbrevier von Trient den Gebrauch der Klagelieder im Kontext der letzten drei Tage der Heiligen Woche weiter, versehen mit auf die Passion Jesu bezogenen Responsorien²⁴:

- Klgl 1,1–6 In monte Oliveti oravit ad patrem: pater, si fieri potest, transeat a me calix iste. Spiritus quidem promptus est, caro autem infirma. Fiat voluntas tua.
V: Vigilate et orate, ut non intretis in tentationem.²⁵
- Klgl 1,7–11 Tristis est anima mea usque ad mortem: sustinete hic et vigilate mecum: nunc videbitis turbam, quae circumdabit me: Vos fugam capitis et ego vadam immolari pro vobis.
V: Ecce appropinquat hora, et filius hominis tradetur in manus peccatorum.²⁶
- Klgl 1,12–16 Ecce vidimus eum non habentem speciem, neque decorem: aspectus eius in eo non est, hic peccata nostra portavit: et pro nobis dolet, ipse autem vulneratus est propter iniquitates nostras: Cuius livore sanati sumus.

²² Rupert von Deutz, *Liber de divinis officiis*, 773.

²³ Taft (1997) 89.

²⁴ Sodi/Tracca (1999) 376–386.

²⁵ „Am Ölberg betete er zum Vater: Vater, wenn es möglich ist. soll dieser Kelch an mir vorübergehen. Denn der Geist ist willig, das Fleisch aber schwach. Dein Wille geschehe. V: Wacht und betet, damit ihr nicht in Versuchung geratet.“ Vgl. Mt 26,30.39.41.

²⁶ „Betäubt ist meine Seele bis zum Tod: Haltet hier durch und wacht mit mir: bald werdet ihr die Menge sehen, die mich umgeben wird: Ihr werdet die Flucht ergreifen und ich werde gehen, um geopfert zu werden. V: Siehe, es naht die Stunde, und der Menschensohn wird gegeben in die Hände der Sünder.“ Vgl. Mt 26,38.31.45.

- V: Vere languores nostros ipse tulit, et dolores nostros ipse portavit.²⁷
- Klgl 2,8–12 Omnes amici mei dereliquerunt me, et praevalerunt insidiantes mihi: tradidit me, quem diligebam. Et terribilibus oculis plaga crudeli percutientes, aceto potabant me.
- V: Inter iniquos proiecerunt me, et non pepercerunt animae meae.²⁸
- Klgl 2,13–18 Velum templi scissum est, et omnis terra tremuit, latro de cruce clamavit dicens: Memento mei domine, dum veneris in regnum tuum.
- V: Petrae scissae sunt, et monumenta aperta sunt, et multa corpora sanctorum, qui dormierant, surrexerunt.²⁹
- Klgl 3,1–12 Vinea mea electa: Ego te plantavi. Quomodo conversa es in amaritudinem, ut me crucifigeres, et Barabam dimitteres?
- V: Saepivi te, et lapides elegi ex te, et aedificavi turrim.³⁰
- Klgl 3,22–33 Sicut ovis ad occisionem ductus est, et dum male tractaretur non aperuit os suum, traditus est ad mortem. Ut vivificaret populum suum.³¹
- Klgl 4,1–7 Hierusalem surge, et exue te vestibus iucunditatis, induere cinere et cilicio. Quia in te occisus est salvator Israel.
- V: Deduc quasi torrentem lacrymas per diem et noctem, et non taceat pupilla oculi tui.³²
- Klgl 5,1–16 Plange quasi virgo plebs mea: ululate pastores in cinere et cilicio: Quia veniet dies domini magna et amara valde.
- V: Accingite vos sacerdotes, et plangite ministri altaris, aspergite vos cinere.³³

Die Texte sprechen für sich und bezeugen klar, dass diese Liturgie unter der leidenden Stadt Jerusalem bzw. dem leidenden Menschen des dritten Klageliedes Jesus Christus versteht, auf den konkret auch alle Responsorien Bezug nehmen. Diese Responsorien verknüpfen die Vigil zugleich auch mit den Hauptgottesdiensten dieser Tage, wie am Karfreitag der Bezug zum

²⁷ „Seht, wir sahen ihn, der keine Gestalt und keine Schönheit hat: Sein Anblick ist nicht in ihm, er trug unsere Sünden: und für uns leidet er, er aber ist verwundet worden wegen unserer Ungerechtigkeiten: Durch seine Wunde sind wir geheilt. V: Er selbst hat wahrhaft unsere Krankheit übernommen, und unsere Schmerzen hat er selbst getragen.“ Vgl. Jes 52,2.5–5.

²⁸ „Alle meine Freunde haben mich verlassen, und die mir einen Hinterhalt legten, haben mich überwältigt: der hat mich ausgeliefert, den ich liebte. Auch die unter schrecklichen Blicken mich mit einem grausamen Schlag erschüttern, tränkten mich mit Essig. V: Zwischen die Ungerechten schleuderten sie mich, und sie verschonten meine Seele nicht.“ Vgl. Ps 38,12; 69,22.

²⁹ „Der Vorhang im Tempel ist zerrissen und die ganze Erde bebte, der Räuber schrie vom Kreuz und sagte: Gedenke meiner, Herr, wenn du in dein Reich kommst. V: Die Felsen sind zerrissen worden und die Gräber sind geöffnet worden und viele Körper der Heiligen, die schliefen, erhoben sich.“ Vgl. Mt 27,51–52.

³⁰ „Mein geliebter Weinberg: Ich habe dich gepflanzt. Warum hast du dich in Bitterkeit verwandelt, sodass du mich kreuzigst und Barabbas freilässt? V: Ich habe dich umzäunt, und die Steine aus dir herausgenommen, und ich habe einen Turm gebaut.“ Vgl. Jes 5,1–2 und Mt 20–26.

³¹ „Wie ein Schaf wurde er zum Töten geführt, und als er schlecht behandelt wurde, öffnete er seinen Mund nicht, er wurde dem Tod übergeben. Damit er sein Volk lebendig mache.“ Vgl. Jes 53,7.

³² „Jerusalem, erhebe dich, und zieh dein Gewand der Freude aus, kleide dich in Asche und Bußgewand. Denn in dir ist der Retter Israels getötet worden. V: Lass deine Tränen wie eine Strom fließen Tag und Nacht, und lass dein Auge nicht ruhen!“ Vgl. Jes 60,1; 63,1 und Klgl 2,18.

³³ „Weine wie eine Jungfrau, mein Volk: heult, ihr Hirten, in Asche und Bußgewand: Denn es wird der große und sehr bittere Tag des Herrn kommen. V: Gürtet euch, ihr Priester, und weint, ihr Altardienner, bestreut euch mit Asche!“ Vgl. Joël 1,8; 2,17 und Zef 1,14.

Weinstock- bzw. Weinbergmotiv deutlich macht: Das 3. Responsorium greift Ps 80,9 bzw. Jer 2,21 – im Vers auch Jes 5,2 – auf. Im Rahmen der Kreuzverehrung werden die Improperien diese Wendungen wörtlich wiederaufgreifen und als Anfrage/Anklage Jesu Christi, des am Kreuz erhöhten Herrn, an die Kirche richten (die zur Verehrung des Kreuzes versammelt ist).

Der Karsamstagsgottesdienst ist darüber hinaus über das 3. Responsorium mit dem Aschermittwoch³⁴, dem Beginn der Österlichen Bußzeit, verknüpft und fasst damit auf knappstem Raum die Quadragesima zusammen, deren Ziel nun bevorsteht. Durch den Verweis auf den „großen und bitteren Tag“ (Zef 1,14) wird der eschatologische Bezug der bevorstehenden Osternacht deutlich: In ihr wird die Wiederkunft Christi erwartet, die der Ungerechtigkeit, die durch uns mitverursacht wird, das Ende bereitet.

Die Singenden werden, insofern sie Unrecht getan haben, zum Anwalt der von ihnen Bedrückten und zu Anklägern ihres eigenen Handelns. Darin liegt die Bitterkeit dieses Tages. Die Vernichtung, die die Klagelieder besingen, ist aber nicht absolutes Ende, sondern Boden neuer, veränderter Lebensweise. Da auch die Taufe ein Bild der tödlichen Vernichtung im Wasser und des Herausgerissen-Auferweckt-Werdens ist, fügen sich die Bilder ineinander, ja, die Taufe führt dort weiter, wo die Klagelieder mit einer offenen Frage geendet haben. Ostern als liturgischer Kontext der Klagelieder sagt, dass Gott uns nicht ganz verworfen hat und nicht über alle Maßen zürnt.

Der heutige Gebrauch

Im Gegensatz zu allen früheren Belegen der lateinischen Liturgietradition ist die letzte Reform davon abgegangen, die Klagelieder jedes Jahr in der Karwoche zu singen. Stattdessen kommen sie nun nur noch jedes zweite Jahr vor, verteilt über die ganze Karwoche. In den Jahren dazwischen wird Jeremia gelesen. Bei dieser Praxis verwundert, dass – wenn man schon seltener und auf mehr Tage verteilt das Buch liest – nicht alle Texte zu Gehör gebracht werden. Konkret bietet die heute geltende Ordnung folgende Zusammenstellung:

Tag	Jahr I	Jahr II
Dienstag der Karwoche	Klgl 1,1–12.18–20	Jer 8,13–9,8
Mittwoch der Karwoche	Klgl 2,1–9	Jer 11,18–20; 12,1–13
Gründonnerstag	Klgl 2,10–22	Jer 15,10–21
Karfreitag	Klgl 3,1–33	Jer 16,1–15
Karsamstag	Klgl 5,1–22	Jer 20,7–18

Bei der heutigen christlichen Verwendung der Klagelieder – unabhängig von der konkreten Aufteilung – sind vor allem drei Aspekte besonders sensibel zu beleuchten: Das Verhältnis von Judentum und Christentum, die Achtsamkeit für gendergerechte Sprache im Gottesdienst und die Frage nach der Sichtbarmachung und liturgischen Thematisierung von Gott angesichts des Leides der Welt.

Das Verhältnis von Judentum und Christentum

Die Frage nach dem Verhältnis von Judentum und Christentum wird gerade im österlichen Kontext jedes Jahr neu zugleich zum Zerreißen gespannt intensiv ins Bewusstsein gehoben.

³⁴ Lesung der Messe: Joel 2,12–18.

Der Bezug des heutigen jüdischen Pessachfestes und des christlichen Osterfestes auf gemeinsame Motive, etwa der Welterschaffung, Prüfung Abrahams, vor allem aber der Exoduserfahrung und der Verheißung bzw. Einführung in das Gelobte Land, stellt eine gute Ausgangsbasis für gemeinsame Gespräche dar.

Zugleich kann die unterhinterfragte christliche Praxis der Anwendung von – aus ihrer Sicht – „alttestamentlichen“ Texten auf christologische Ereignisse das noch größere Problem werden; und zugespitzt als „Raub“ verstanden werden. Dass gerade das umgekehrte Denken der Fall war, ist leider in der Geschichte oft mehr verdunkelt als erhellt worden: Die vorbehaltlose Akzeptanz der ganzen Bibel und der Gebrauch aller Schriften sind das christliche Bekenntnis zur vollen Offenbarungsdignität der jüdischen Bibel, der zu folgen daher nicht falsch sein kann. Dies hat die Kirche gegen jede Form offener und verdeckter Abwertung des Alten Testaments als „überholt“ oder „nicht länger von Bedeutung“ stets festgehalten.³⁵

Das noch größere Problem der durch Liturgie geförderten Hassausbrüche christlicher Gemeinden gegen jüdische Gemeinden³⁶, die als Gottesmörder, undankbare und treulose Ex-Kinder Gottes dargestellt wurden, ist in neuerer Zeit durch die Erklärung des II. Vatikanischen Konzils ausdrücklich angesprochen und definitiv abgestellt worden:

„Obgleich die jüdischen Obrigkeiten mit ihren Anhängern auf den Tod Christi gedrungen haben, kann man dennoch die Ereignisse seines Leidens weder allen damals lebenden Juden ohne Unterschied noch den heutigen Juden zur Last legen. Gewiss ist die Kirche das neue Volk Gottes, trotzdem darf man die Juden nicht als von Gott verworfen oder verflucht darstellen, als wäre dies aus der Heiligen Schrift zu folgern. Darum sollen alle dafür Sorge tragen, dass niemand in der Katechese oder bei der Predigt des Gotteswortes etwas lehre, das mit der evangelischen Wahrheit und dem Geiste Christi nicht im Einklang steht.“³⁷

Gerade die Verwendung alttestamentlicher Texte in der christlichen Liturgie sollte zur umfassenden Anerkennung der gemeinsamen schriftlichen Wurzeln führen, aus denen das heutige Judentum wie das Christentum als zwei unterschiedliche Interpretationsweisen erwachsen sind.

Die Achtsamkeit für gerechtere Sprache

Die Exegetin Maria Häußl stellt in einem Beitrag über die Klagelieder gleich zu Beginn fest: „Dabei machen die Texte Frauen, Mütter und Witwen nicht unsichtbar und lassen Zion, die in weibliche Rollen gekleidet ist, selbst sprechen. Trotz dieser Einblicke in die ›Welt von Frauen‹ ermöglicht weder das Benennen der Frauenschicksale, noch die Stimme der Frau Zion einen unmittelbaren Zugriff auf Frauenerfahrungen.“³⁸ Die bloße Erwähnung von Frauen ist also noch kein ausreichendes Argument dafür, dass durch die Verwendung der Klagelieder im liturgischen Kontext eine gerechtere Sprache bzw. Motivauswahl erzielt wird.

In der Einleitung zum Buch der Klagelieder heißt es in der „Bibel in gerechter Sprache“: „Jerusalem, Zion, Juda und auch das Volk werden weiblich personifiziert als ‚Tochter‘ und ‚junge Frau‘. Dahinter steht die Ehemetaphorik für die Beziehung zwischen Gott und Israel

³⁵ Vgl. *Dei Verbum* 11 und Päpstliche Bibelkommission (2001).

³⁶ Vgl. Gerhards (2005) 269–285.

³⁷ Zweites Vatikanisches Konzil, Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, Nr.4; zitiert nach Wohlmuth (2003).

³⁸ Häußl (1998) 270.

(Hos 1–3; Jer 2–4; Ez 16 und 23).³⁹ Andere Deutungen, die eher mit orientalischen Vorstellungen von Stadtgöttinnen in Zusammenhang zu stehen scheinen, haben ebenfalls gute Gründe für sich.⁴⁰ Die Leiden von Eroberten unter Eroberern werden generell und für die einzelnen Gruppen spezifisch dargestellt. Auch hierbei leiden Frauen nicht mehr, aber auch nicht weniger als Männer. In einem Fall wird aber doch ein spezifisch weibliches Motiv gebraucht – zugleich als Festlegung auf die soziale Rolle der Mutter: „Mütterlichkeit, die als Fürsorge für die Nachkommenschaft verstanden wird und einem Naturgesetz gleichkommt, wird kontrastiert mit dem Elend der Kinder und pervertiert im Handeln der Mütter gegen die Kinder. Die Perversion liegt in der Aufhebung des Naturgesetzes, was auch ein Vergleich mit den Tierweibchen deutlich macht (4,3).“⁴¹ Obwohl also viele weibliche Motive explizit zur Sprache gebracht werden – mehr als in den meisten anderen biblischen Büchern – muss doch die Festschreibung von sozialen Rollen und damit verknüpften Verhaltensregeln kritisch ins Bewusstsein gehoben werden. Trotzdem lenkt das Buch den Blick auf spezifisch weibliche Formen des Leidens unter männlicher Kriegspolitik und Machtdemonstration. Dadurch eröffnet es vielleicht auch die Möglichkeit für Kirche, diese Form der Kriegs- und Aufstandsfolgen mutig anzusprechen und entschiedener als bisher dagegen aufzutreten.

Frage nach der Anklagbarkeit Gottes

Eine letzte Frage, die vor allem aus den konkreten Diskussionen nach der liturgischen Feier der Lieder entstanden ist, bildet hierbei die Rede von Gott angesichts radikalen Leidens bzw. völligen Zusammenbruchs staatlicher, gemeindlicher und familiärer Strukturen. Die Klagelieder tun dies, indem sie – an der Leiter des Alphabets entlang – sich zu Wort melden, sich nicht mundtot machen lassen. Ihr Glaube bleibt nicht weltfremd-unberührt, ein Annehmen der Existenz irgendeines „höheren Wesens“, sondern die konkrete Erfahrung: Gott hat sich völlig gegen uns gewandt: Er benützt uns als Zielscheibe, er verbaut uns den Weg und verschließt jede Hoffnung. Durch den Tod der Kinder scheint sogar die letzte Rettung in der nächsten Generation verunmöglich.

In unseren Wohlstandsgesellschaften werden Menschen selten in eine solche Ausweglosigkeit getrieben, wie die Klagelieder sie schildern. Mehr oder weniger unbeachtet und kaum kritisiert oder bekämpft bleibt aber die Praxis einer sogenannten „westlichen Welt“, die den ganzen Erdkreis nicht nur mit Waffen versorgt, sondern auch, sei es aus ausdrücklich wirtschaftlichen Interessen, sei es aus dem missionarischen Antrieb, alle Völker mit „Freiheit, Frieden und Demokratie“ auszustatten, mit militärischen Interventionen und kriegesischen Handlungen überzieht. Wer hier die Klagelieder singt und denen seinen Mund leiht, die gegen wie auch immer begründete Zerstörungen auftreten, der ist auch politisch und gesellschaftlich herausgefordert, solche Praktiken mit allen ihm möglichen Mitteln abzustellen – ohne selbst zum Gewalttäter zu werden.

Diese politische Dimension der Liturgie, die gerade nicht Opiumhöhle oder spirituelle Kuschelecke, sondern Aufwecken und Ermutigung zum Widerstand ist, wurde von den autoritären politischen Gegnern der Kirche oft viel besser erkannt und deshalb massiv bekämpft als von den vielen Frauen und Männern, die sie mehr oder weniger regelmäßig mitfeiern.

³⁹ Wengst (2007) 1319.

⁴⁰ Vgl. Berges (2002) 52–63.

⁴¹ Häußl (1998) 277.

„Mit den Klageliedern auf Ostern zugehen“ – Rezeption und Aktualisierung in der Pfarre St. Marien

In der konkreten Gemeinde St. Marien werden wie in vielen Gemeinden trotz ausdrücklicher Einladung der liturgischen Bücher⁴² keine „Trauermetten“ gefeiert. Selbst wenn sie gefeiert würden, hätte nur der sehr kleine Teilnehmer/innenkreis die Klagelieder liturgisch erfahren können. Deshalb wurden die Klagelieder – verteilt auf verschiedene Gottesdienstformen – in vierfacher Weise zu Gefährtinnen in der ganzen Österlichen Bußzeit. Diese Gefährtinnen-schaft zeigte sich in der Präsenz des Textes in der Mitte der Gemeinde, in der Diskussion im Rahmen des Bildungswerk-Vortrags, aber auch jeden Sonntag nach den Gottesdiensten vor allem aber im Mitgehen der Texte in schriftlicher Form nach den Gottesdiensten.⁴³

In der *Vigil* des ersten Sonntags dieser Zeit wurden nach einem exegetischen Vortrag zu Entstehung und Gestalt der Lieder alle fünf Lieder gesungen⁴⁴. Der Text kam so als Ganzes der Gemeinde entgegen. Der traditionelle Ruf „Jerusalem, Jerusalem, kehre um zum Herrn, Deinem Gott!“, dessen unmittelbare Bedeutung sich nicht gleich erschließt, wurde zu „St. Marien, St. Marien kehre um zum Herrn, Deinem Gott!“ umgetextet. Die in der ersten Reaktion beheimatende, ja humorvolle Reaktion wich dabei sehr schnell dem Gedanken, dass diese Identifizierung auch für das weniger offensichtliche Leid in der Gemeinde hellhörig macht, will man nicht ein ähnliches Szenario der (sozialen) Verwüstung erleben.

An den fünf *Sonntagen* der Österlichen Bußzeit wurde je ein Klagelied als Introitus und Communio der *Messe* (jeweils in der Mitte geteilt) gesungen, wieder mit dem oben genannten Schlussruf. Der klagende Ton und die ungeschminkte Sprache schockierten zahlreiche Feiernde, die erstaunt darüber waren, dass sich solche Texte in der Bibel fänden. Aufmerksame Hörerinnen bemerkten auch, dass der Text sehr direkt Anklagen gegen Gott ausspricht, der solches Leid nicht nur irgendwie zulässt, sondern sogar als direkter Verursacher dargestellt wird. Besonders die Stellen, die sich auf das Sterben der Kinder, ja sogar die Ermordung der Kinder und den Kannibalismus beziehen, lösten heftige Reaktionen aus.

In den Predigten wurde jeweils auf den Text eingegangen. Auch ergab sich eine gute Wechselwirkung aus Klagelied 4 und einer Solidaritätsaktion der Katholische Frauenbewegung am 4. Sonntag der Österlichen Bußzeit: Dem erschreckenden „Die Hände liebender Mütter kochten die eigenen Kinder. Sie dienten ihnen als Speise beim Zusammenbruch der Tochter, meines Volkes“ (Klgl 4,10) korrespondierte das Bemühen solidarischer Frauen im wohlhabenden Österreich mit armen und hungernden Frauen in anderen Teilen der Welt.

An den *Wochentagen* werden in der Pfarre St. Marien regelmäßig *Wortgottesfeiern* gefeiert. In diesen wurde das jeweilige Klagelied gemeinsam im Wechsel gesprochen und meditiert. Das am Sonntag Gehörte konnte so während der Woche verdichtet und nochmals betrachtet werden.

⁴² Vgl. AES 210. Am Karfreitag und Karsamstag soll, wenn möglich, vor den Laudes die Lesehore öffentlich und gemeinsam mit der Gemeinde gefeiert werden.

⁴³ Alle Feiernden konnten jeweils das „Lied der Woche“ vom Schriftenstand mitnehmen; jedes Lied war auf einem andersfarbigem Papier gedruckt, sodass zu Ostern eine fünffarbige Blüte aus den Liedern geformt wurde.

⁴⁴ Die Klagelieder 1, 3 und 5 wurden je von einer Kantarin bzw. einem Kantor in directum vorgesungen und von den Teilnehmenden mit einer Antiphon gerahmt. Das 2. und 4. Klagelied wurde im Wechsel Kantarin / Alle gesungen. Dem ging eine kurze Einführung in den Lamentationston voraus.

An den Mittwochen wurde jeweils eine *Kreuzwegandacht* gefeiert, die ebenfalls aus den Klageliern und den Sonntagslesungen zusammengestellt war. Das Konzept der Deutung der Passion Jesu Christi durch andere Texte wurde damit deutlicher entfaltet. Ein großer Erkenntniszuwachs ergab sich gerade aus dieser ungewohnten Perspektive: Ziel der Kreuzwegandacht ist nicht, das Leiden als solches hochzuhalten oder gar anzustreben, sondern das Leiden Jesu als zusammenfassenden Protest gegen die vielfältigen früheren und späteren Formen jeder Unterdrückung zu verstehen – und deshalb dagegen aufzutreten.

Literatur

- Berges, Ulrich, 2002: Klagelieder, Freiburg im Breisgau (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament).
- Eisenhofer, Ludwig, 1932: Handbuch der Liturgik, Freiburg, Bd. 1.
- Gerhards, Albert, 2005: Theologische und sozio-kulturelle Bedingungen religiöser Konflikte mit dem Judentum. Beispiele aus der katholischen Liturgie und ihrer Wirkungsgeschichte, in: Albert Gerhards / Stephan Wahle (Hrsg.), *Kontinuität und Unterbrechung, Gottesdienst und Gebet in Judentum und Christentum*, Paderborn, 269–285.
- Häusl, Maria, 1998: Die Klagelieder, Zions Stimme in der Not, in: Schottroff, Luise / Marie-Therese Wacker (Hgg.): *Feministische Bibelauslegung*, 2. Auflage, Gütersloh.
- Koenen, Klaus, 2010: Klagelieder Jeremias, WiBiLex 2010, [www.wibilex.de/stichwort/Klagelieder Jeremias/](http://www.wibilex.de/stichwort/Klagelieder-Jeremias/) (Zugriffsdatum: 10.03.2012).
- Kraus, Wolfgang / Martin Karrer (Hgg.), 2009: *Septuaginta Deutsch, Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung*, Stuttgart.
- Ordo Romanus* XIII A: Michel Andrieu, *Les Ordines Romani du haut moyen age*, Bd. 2, Louvain 1960 (SSL 23).
- Ordo Romanus* XIV, 3: Michel Andrieu, *Les Ordines Romani du haut moyen age*, Bd. 3, Louvain 1961 (SSL 24).
- Päpstliche Bibelkommission (2001), *Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel*. Hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn (VAS 152).
- Rupert von Deutz, *Liber de divinis officiis*, auf der Textgrundlage der Edition von Hrabanus Haacke neu herausgegeben, übersetzt und eingeleitet von Helmut und Ilse Deutz, Bd. 2, Freiburg 1999 (Fontes Christiani 33/2).
- Sodi, Manlio/Achille Maria Triacca (Hgg.), 1999: *Breviarium Romanum editio princeps* (1568), Città del Vaticano.
- Taft, Robert F., 1997: Holy week in the Byzantine Tradition, in: Antonius Georgius Kollamparampil (Cura et studio), *Hebdomadae sanctae celebratio, Conspectus historicus comparativus*, Roma (Bibliotheca Ephemerides liturgicae subsidia 93).
- Wengst, Klaus, 2007: Das Buch der Klagelieder, in: Bail, Ulrike u.a. (Hgg.): *Bibel in gerechter Sprache*, 3. Auflage, Gütersloh.
- Wohlmuth, Josef (Hg.), 2003: Dekrete der ökumenischen Konzilien. Band 3: Konzilien der Neuzeit: Konzil von Trient (1545 – 1563). Erstes Vatikanisches Konzil (1869/70). Zweites Vatikanisches Konzil (1962 – 1965), Paderborn.

Peter Ebenbauer, Graz

Liturgische Institute stellen sich vor: Das Grazer Institut für Liturgiewissenschaft, Christliche Kunst und Hymnologie

Zum aktuellen Arbeitsprofil einer bald 40-jährigen
Lehr- und Forschungsstätte¹

Seit 1973 besteht an der Grazer Katholisch-Theologischen Fakultät das Institut für Liturgiewissenschaft, Christliche Kunst und Hymnologie. Mehr als 25 Jahre lang geprägt durch em.Univ.-Prof. Dr.Dr.h.c. Philipp Harnoncourt, ist es einer ökumenisch und interdisziplinär ausgerichteten Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie verpflichtet.² Dies gilt ungebrochen bis heute. Seit mehr als zehn Jahren leitet Univ.-Prof. Dr. Basilius J. (Bert) Groen das Institut.³ Zur wissenschaftlich-personellen Ausstattung gehören neben ihm gegenwärtig Ao.Univ.-Prof. Dr. Peter Ebenbauer als vollbeschäftigter Dozent für Liturgiewissenschaft,⁴ und zu einem geringen Ausmaß Ao.Univ.-Prof. Dr. Erich Renhart, der das Vestigia-Zentrum zur Erforschung des Handschriftenerbes an der Universität Graz und die Handschriftenabteilung der Universitätsbibliothek wissenschaftlich leitet.⁵ Als Lektoren für *Christliche Kunst* wirken regelmäßig Dr. Johannes Rauchenberger (Leiter des Kulturzentrums bei den Minoriten in Graz) und MMag. Alois Kölbl (Hochschulseelsorger und Leiter der Katholischen Hochschulgemeinde Graz) an der Arbeit des Instituts mit; vor ihnen war die Kunsthistorikerin Dr. Wiltraud Resch mit dieser Aufgabe betraut. O.Univ.-Prof. Dr. Franz Karl Praßl (Institut für Kirchenmusik und Orgel an der Kunstuniversität Graz) kooperiert mit dem Institut im Bereich der *Gregorianik* sowie mit speziellen kirchenmusikalischen, hymnologischen und liturgiegeschichtlichen Lehrveranstaltungen. Das Sekretariat betreut in langjährig bewährter Weise Frau Margareta Mollich. Von 2008 bis 2010 hat Frau Saskia Löser die Arbeit am Institut als Studienassistentin tatkräftig unterstützt.

Bereits mit der personellen Konstellation wird deutlich, dass die im Institutstitel genannten Fachbereiche *Christliche Kunst* und *Hymnologie* ein fixer Bestandteil des Lehrprogramms sind. In diesem Zusammenhang ist zu betonen, dass beide Bereiche in ihrer inneren Verschränkung mit den liturgischen Traditionen der christlichen Kirchen und mit der Liturgiewissenschaft behandelt werden; eine von der Sache her absolut notwendige Verbindung, die in der Praxis von Lehre und Forschung vielerorts immer noch zu wenig berücksichtigt wird.

¹ Ich danke Bert Groen und Margareta Mollich für ihre Mithilfe bei der Erstellung dieses Instituts-Portraits.

² Zur Entwicklung und Ausrichtung des Instituts von seiner Gründung bis 1999 vgl. die beiden publizierten Institutsberichte: Renhart (1999) und Renhart (1994).

³ Die Berufung von Bert Groen auf die Professur des Instituts erfolgte im Jahr 2002.

⁴ Peter Ebenbauer habilitierte sich im Jahr 2009 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn. Die Habilitationsschrift (Ebenbauer [2010]) wurde mit dem Balthasar-Fischer-Preis des Deutschen Liturgischen Instituts 2010 ausgezeichnet.

⁵ Erich Renhart leitete das Institut in der Zeit der Lehrstuhlvakanz von 1999–2002 und verlagerte in den Folgejahren seinen Arbeitsschwerpunkt auf das von ihm gegründete Handschriften-Forschungszentrum Vestigia.

Diese Fokussierung reicht jedoch weit über das einschlägige Lehrangebot des Instituts hinaus. Die theologische Bedeutsamkeit der in der konkreten Feier des Gottesdienstes realisierten *Gestalt* steht im Brennpunkt des Interesses. Die ästhetischen Dimensionen der Liturgie im weitesten Sinn, ihre Klänge, Bilder, Räume, Bewegungen usw. gehören zur Substanz des gefeierten Glaubens und sind theologisch hoch bedeutsam. Dieses Potential liturgischer Ästhetik möglichst umfassend zu erschließen, darum geht es in der institutsspezifischen Verbindung von Liturgiewissenschaft, Christlicher Kunst und Hymnologie. Dies zeigt sich nicht zuletzt in der am Institut geleisteten Forschung; aktuell etwa mit einer Dissertation und weiteren Publikationen zu Fragen christlicher Bildkunst und ihren liturgisch-theologischen Implikationen⁶ oder mit Arbeiten über das Verhältnis zwischen Kirchenlied und Gottesdienst in verschiedenen Epochen und Traditionen christlicher Liturgie.⁷

Die vom Institut angebotene Lehre umfasst zunächst alle liturgiewissenschaftlichen und sakramententheologischen Themen, die für das Studium der Katholischen Fachtheologie erforderlich sind. Konkret handelt es sich um folgende Pflichtfächer: „Einführung in die Liturgiewissenschaft“ (2 Semesterwochenstunden); „Ritual – Symbol – Sakrament I und II“ (4 Semesterwochenstunden); „Volk Gottes heute“ (2 Semesterwochenstunden) in Kooperation mit der Pastoraltheologie; „Liturgie und Sakramente im Kontext spätmoderner Gesellschaft“ (2 Semesterwochenstunden) und „Kunstraum Liturgie“ (1 Semesterwochenstunde). Für das Bachelor- und das Masterstudium Katholische Religionspädagogik sowie für das Lehramtsstudium im Unterrichtsfach Katholische Religion sind zum Teil eigene Lehrveranstaltungen vorgesehen, die den spezifischen Anforderungen der damit verbundenen Berufsfelder entsprechen und auch brisante Gegenwartsfragen im Kontext der aktuellen religionssoziologischen Verhältnisse und säkularer Ritualkulturen thematisieren. Seminare zu liturgiewissenschaftlichen Spezialthemen und Privatissima/Forschungsseminare zur Erstellung von Diplom- bzw. Masterarbeiten und Dissertationen bieten Möglichkeiten zur eingehenden fachlichen Spezialisierung.

Insgesamt sind wir bestrebt, eine fundierte liturgiewissenschaftliche und sakramententheologische Bildung zu ermöglichen, die sowohl die historischen als auch die systematischen und die praktischen Dimensionen des Faches berücksichtigt. Aktuelle Fragestellungen und der Bezug zur konkreten liturgischen Feierpraxis sind uns im Rahmen der Lehre ein besonderes Anliegen; ebenso der Blick über die eigenen Konfessionsgrenzen und kulturellen Prägungen hinaus.

Einen speziellen Akzent bildet die Beschäftigung mit dem Verhältnis zwischen jüdischer und christlicher Liturgie und mit genuin jüdischen Fest- und Feiertraditionen. Damit leisten wir auch einen Beitrag zum Masterstudium Religionswissenschaft an der Grazer Theologischen Fakultät; zudem besteht über diesen Akzent eine kontinuierliche und fruchtbare Zusammenarbeit mit dem Komitee für christlich-jüdische Zusammenarbeit auf lokaler und nationaler Ebene. Daraus resultieren regelmäßig stattfindende Bildungsveranstaltungen, Got-

⁶ Markyan Filevych (2009); Groen (2006); Groen (2007); Groen (2012); Ebenbauer/Renhart (2012) (= Dokumentation des Grazer Trinitäts-Symposiums 2011, das zusammen mit einer großen Trinitäts-Kunst-Aktion anlässlich des 80. Geburtstages von Philipp Harnoncourt veranstaltet wurde).

⁷ Vgl. etwa Ebenbauer (2006).

tesdienstgestaltungen⁸ und wissenschaftliche Veranstaltungen, wie z. B. eine Tagung über das Judentum in der christlichen Bildkunst im Jahr 2012,⁹ und andere Aktivitäten.

Eine enge Kooperation besteht auch mit dem Institut für Kirchenmusik und Orgel an der Kunstuniversität Graz, und zwar sowohl im Bereich der Lehre als auch der wissenschaftlichen Spezialisierung und der Forschung. Peter Ebenbauer und Franz Karl Praßl sind an beiden Instituten tätig. Gemeinsame Veranstaltungen zu Themen im Kreuzungsbereich von Liturgiewissenschaft und Kirchenmusik bringen diese Kooperation auch nach außen hin zur Geltung.¹⁰

Neben diesen lokal geprägten Charakteristika sind internationale Kooperationen und Initiativen für das Institut kennzeichnend, die weit über den deutschen Sprachraum hinaus reichen. Bert Groen pflegt viele internationale Kontakte und Kooperationen, sowohl in die westliche Welt als auch nach Süd- und Osteuropa und in den Mittleren Osten. Er führte längere Forschungsaufenthalte in Rom (1. März 2008 bis 30. Juni 2008) und in den USA (vom 1. September 2011 bis 31. Mai 2012 eine Forschungs- und Gastprofessur am Institute for Sacred Music der Yale University) durch. Weiters hat er seit 2007 den UNESCO-Chair for Intercultural and Interreligious Dialogue in Southeastern Europe inne. Dazu kommen wichtige Funktionen in internationalen wissenschaftlichen Gremien und Vereinigungen: Unter anderem ist er Präsident der Society of Oriental Liturgy, Koordinator der österreichischen Sektion der Arbeitsgemeinschaft Katholischer Liturgiedozent/innen, Vorstandsmitglied der ökumenischen Stiftung Pro Oriente (2005–2009: Leiter der Grazer Sektion dieser Stiftung), Vorstandsmitglied der A. A. Bredius-Stiftung für byzantinische Studien, Mitglied des Koordinationsausschusses des internationalen katholisch-orthodoxen theologischen Arbeitskreises St. Irenäus und Kuratoriumsmitglied des Afroasiatischen Instituts in Graz. All dies trägt wesentlich zur internationalen Profilierung der Institutsarbeit bei.

Ein spezielles forschendes Interesse des Instituts richtet sich auf gesellschaftliche Umwälzungen und ihre Auswirkungen auf Religiosität, Glaubens-Praxis und Theologie. In engem Kontakt mit kultur- und geisteswissenschaftlichen Disziplinen (Gender Studies, Ritual Studies, Religionssoziologie und Kulturanthropologie) sind wir Transformationen ritueller, kultischer bzw. gottesdienstlicher Praxis sowohl in säkularen als auch in religiösen bzw. kirchlichen Kontexten auf der Spur, die für Glaube und Theologie heute bedeutsam erscheinen. Unter dem Arbeitstitel *Theologie im cultural turn* beteiligt sich das Institut an der Entwicklung innovativer Fragestellungen und Forschungsprojekte der Universität Graz über Fakultäts-grenzen hinweg. In eine ähnliche Richtung zielt auch das universitäre Doktoratsprogramm *Visual cultures*, an dem das Institut beteiligt ist. Der Großteil der Forschungstätigkeiten des Instituts ist – gesamtuniversitär betrachtet – dem Grazer Forschungsschwerpunkt *Kultur- und Deutungsgeschichte Europas* zuzuordnen.

Wesentlich stärker als in den meisten anderen Disziplinen sind innerhalb der Liturgiewissenschaft die historischen und die praktischen Dimensionen ihres Gegenstandes miteinander verknüpft. Liturgie versteht sich ja von Grund auf als symbolisches Handeln, das die Gegen-

⁸ Hier ist der jährlich stattfindende ökumenische Gottesdienst zum „Tag des Judentums“ (17. Jänner) hervorzuheben.

⁹ Vgl. Gerzabek (2012).

¹⁰ Im Studienjahr 2011/12 wurde etwa eine öffentliche Vortragsreihe unter dem Titel „Voices of Worship. Liturgien und ihre Musik in Judentum und Christentum“ veranstaltet. Darüber hinaus beteiligt sich das Institut an den Arbeiten zum neuen Gesang- und Gebetbuch der katholischen Kirche im deutschen Sprachraum.

wart und das konkrete Leben der Gottesdienst feiernden Gemeinschaft mit ihrer Herkunft, ihrer Tradition und ihrer Zukunft verbindet; sie ist Erinnerung, Darstellung und Vorwegnahme der letzten Sinnbestimmung und des transzendenten Grundes menschlichen, geschöpflichen Lebens und Handelns. Als je konkrete Lebens-Gestalt religiöser Praxis, als eine verdichtete und faszinierende Form religiös geprägter *living culture* berühren alle liturgiewissenschaftlichen Erkenntnisbemühungen letztlich die praktische und existentielle Dimension des Menschseins und seine religiösen und kulturschaffenden Kräfte. Daher sehen wir uns fakultätsintern am stärksten mit den benachbarten Disziplinen der Praktischen Theologie verbunden, ohne jedoch die historischen und systematischen Aspekte unserer Arbeit gering zu achten.

Neben den bereits erwähnten Lehr- und Forschungssakzenten spielt seit der Antrittsvorlesung von Bert Groen als Professor und Leiter des Instituts die Frage der liturgischen Sprache und ihrer für die jeweilige Zeit und Kultur aktuellen Gestalten eine bedeutsame Rolle.¹¹ Es ist ja gerade die Sprache in ihren konkreten Ausprägungen, die das kulturelle und religiöse Potential des Menschen in individueller wie in sozialer Hinsicht entscheidend zum Ausdruck bringt. Zusammen mit ihren ästhetischen und performativen Gestaltungsweisen nimmt sie innerhalb der Liturgie einen zentralen Stellenwert ein, der liturgiewissenschaftlich nicht nur in historischer und philologischer Hinsicht bedeutsam ist, sondern mehr noch im Blick auf ihre konkreten Möglichkeiten und Wirkungen im liturgischen Vollzug selbst.

Unser Interesse an der konkret gefeierten Liturgie geht schließlich über das (distanzierte) wissenschaftliche Beobachten, Analysieren, Rekonstruieren, Reflektieren, Systematisieren, Auswerten und Schlussfolgern noch ein Stück weit hinaus: Indem wir uns auch an der Gestaltung von liturgischen Innovationen und Regelungen¹² sowie an konkreten gottesdienstlichen Konzeptions- und Durchführungsprozessen beteiligen,¹³ sind wir selbst auch als gottesdienstliche Gestalter tätig und sammeln auf diese Weise wichtige Erfahrungen für die Erforschung der Liturgie und für Erfordernisse der liturgischen Bildung.

Neue Institutshomepage

Mit dem neuen Webauftritt der Karl-Franzens-Universität Graz erhielt im Spätherbst 2012 auch das Institut eine neu gestaltete homepage. Die Adresse lautet: <http://liturgiewissenschaft.uni-graz.at>

¹¹ Antrittsvorlesung am 11. Mai 2004: Die Volkssprache im Gottesdienst. Chancen und Probleme, publiziert: Groen (2005). Ein Buch mit dem Titel „Adequate Liturgical Language and Vernacular Tongues“ ist in Vorbereitung.

¹² Im Rahmen unserer Mitarbeit an regionalen, nationalen und internationalen liturgischen Gremien und Kommissionen.

¹³ Dies betrifft vorwiegend spezielle bzw. innovative Gottesdienste im Kontext des Lebens an der Grazer Theologischen Fakultät, aber auch darüber hinaus. So wurde unter Mitarbeit des Instituts zu Pfingsten 2012 erstmals in Graz eine Pfingstvigil mit Einbeziehung zeitgenössischer künstlerischer Ausdrucksformen (musikalische Improvisationen, Licht, Poesie, Tanz etc.) gefeiert, die mit dem Innovationspreis der Diözese Graz-Seckau 2012 ausgezeichnet wurde. Für die nächsten Jahre sind Fortsetzungen geplant.

Diplomarbeiten, Dissertationen und Habilitationen (seit dem Jahr 2000)

Diplomarbeiten

- ◇ Berger Helga Maria, 2001: Erstkommunion. Liturgiewissenschaftliche, psychologische und religionspädagogische Aspekte zur Vorbereitung und Gestaltung der Feier der Erstkommunion.
- ◇ Vysanethu Philip, 2001: The mystical character of the Malankara liturgy enriched by the Indian music.
- ◇ Reingruber Johannes, 2002: Das „Allgemeine Gebet“ der Gläubigen im römisch-katholischen Ordo Missae. Theologische, historische und liturgiepraktische Aspekte der sogenannten Fürbitten.
- ◇ Rohrer Ingeborg, 2002: Die Feier des Wortes Gottes. Tradition und Anspruch.
- ◇ Scala Monika, 2002: Der Tempel Salomos und Traditionen von der göttlichen Gegenwart.
- ◇ Wasserbauer Elisabeth, 2003: Die steirische Fleischweihe. Speisensegnungen im Kontext.
- ◇ Gjergij Kolë, 2003: Johannes der Täufer. Seine Verehrung und seine Feste in der Liturgie der Kirche.
- ◇ Grünwald Dietmar, 2003: Die Relevanz der Transsubstantiation in den christlichen Kirchen.
- ◇ Szabó Tamás, 2004: Die Feier von Tod und Auferstehung Christi in der Byzantinisch-Orthodoxen Kirche und in der Griechisch-Katholischen Kirche in Ungarn.
- ◇ Nika Renate, 2005: Laudate Dominum omnes gentes conlaudate eum universi populi. Die musikalische Gestaltung von Gottesdiensten unter besonderer Berücksichtigung des Gesanges der feiernden Gemeinde.
- ◇ Filevych Markiyan, 2005: The Iconography of the Byzantine Sanctuary Screen in the Context of the Liturgy and the Church's Interior.
- ◇ Zwitter Valentin, 2005: Chormusik im römisch-katholischen Gottesdienst. Liturgiewissenschaftlich-empirische Studie zur liturgischen Praxis steirischer Jugendchöre.
- ◇ Weiner Alexander, 2005: Liturgie mit behinderten Menschen in Kainbach.
- ◇ Lehofer Johanna, 2005: Gesangbuchentwicklung im deutschen Sprachraum. Analysen und Vergleiche exemplarischer Gesangbücher des 20. Jahrhunderts.
- ◇ Toczydlowski Irenäus Tomasz Br., 2006: Das gesungene Stundengebet bei den Grazer Franziskanern in der Mitte des 18. Jahrhunderts.
- ◇ Alteneder Gudrun, 2006: Liturgische und pastorale Aspekte des Firmsakramentes. Mit einer Untersuchung der Firmvorbereitung in der Pfarre Fohnsdorf.
- ◇ Tropper Karl, 2007: Christi Kreuz ... das unauslesbare Buch. Das Handeln des auferstandenen Gekreuzigten in den Sakramenten. Kapellen, religiöse Flurdenkmäler und Kriegerdenkmäler in der Pfarre St.Veit a. V.
- ◇ Kopp Stefan, 2007: Zum Stellenwert der Bildkunst in der Liturgie der westlichen Tradition. Prunk versus Purismus.
- ◇ Monschein Andreas, 2008: Neues oder übersetztes Wort? Untersuchungen zur deutschen liturgischen Gebetssprache mit Fokus auf die Tagesgebete zur Auswahl im Messbuch 1975.
- ◇ Wojtyczka Lukasz, 2008: „Sollt ich meinem Gott nicht singen?“ Das Kirchenlied im Gottesdienst der römisch-katholischen Kirche und der lutherischen Kirchen.
- ◇ Lehr Markus, 2009: Zeichen der Einheit – Vollgestalt der Liturgie. Zur neueren Entwicklung des Konzelebrationsritus in der römisch-katholischen Messliturgie.

- ◇ Sperl Markus (Br. Benedict), 2011: Die Osternacht und ihr typologischer Inhalt in liturgischer Musik und bildender Kunst.
- ◇ Ogbunambala Charles Ikechukwu, 2011: A Comparative Study of some Studies on Liturgical Theology.
- ◇ Heidlberger Franz, 2011: Praeparatio ad missam. Die Vorbereitung auf die Feier der Messe in der Geschichte der römischen Liturgie.
- ◇ Nwachukwu Anthony, The Eucharistic Prayer and the Holy Spirit. An analysis of the Epi-
clesis and its effects in the celebration of the Roman Mass, 2011.
- ◇ Löser Saskia, 2012: Tagzeitenliturgie als Gebet des Volkes Gottes nach dem Zweiten Vati-
kanischen Konzil.

Dissertationen

- ◇ Pretterhofer Robert, 2001: „Bei den Kreuzen“. Liturgisches und volksfrommes Leben am
Grazer Kalvarienberg im Spiegel schriftlicher und bildlicher Quellen vom Beginn (1606)
bis in die Gegenwart (2001).
- ◇ Lichtberger Gerda, 2001: Kritische Überlegungen zum Thema: Kunst als prophetische Li-
turgie am Beispiel von Hermann Nitsch.
- ◇ Poier Simon, 2002: Die Gelöbniswallfahrt der Pfarre Judenburg nach Maria Waitschach in
Zusammenschau mit Alltagserfahrung, Frömmigkeit und Volksfrömmigkeit.
- ◇ Schmiedbauer Martin, 2003: Rühr uns an mit deiner Kraft. Segnen – Benedeien – Berüh-
ren. Segensgesten durch Berühren.
- ◇ Vysanethu Philipp Mathew, 2003: The musicality makes the Malankara Liturgy mystical:
a study on the mystical nature of the Malankara Liturgy and the formation of a liturgical
musicality based on the Indian Music System in the context of ecumenism and inter-
religious dialogue.
- ◇ Hintner Anna, 2005: Heilsgeschichte in Kalenderdaten. Wie sich in der Gestaltung des
Kalenders das Heilsverständnis der Kirche zeigt, dargestellt anhand der gregorianischen
Kalenderreform.
- ◇ Csanády Thomas, 2008: Breviarium monialium Seccoviensium – über einige so genannte
Seckauer Nonnenbreviere. Liturgiewissenschaftlicher Beitrag zur Frage der Lokalisierung
einer Handschriftengruppe an der Universitätsbibliothek Graz.
- ◇ Kopp Stefan, 2009: Der liturgische Raum in der westlichen Tradition: Fragen und Stand-
punkte am Beginn des 21. Jahrhunderts.
- ◇ Scala Monika, 2009: Der Exorzismus in der Katholischen Kirche: Ein liturgisches Ritual
zwischen Film, Mythos und Realität (Erstgutachten: Bert Groen / Promotion in Wien).
- ◇ Filevych Markyan, 2009: Iconography and Theology of the Deesis Image in Eastern Slavic
Art. From its Origins until the 15th Century.
- ◇ Huber Johannes, 2011, Der Ministrantendienst: Historische und aktuelle Aspekte.

Habilitation

- ◇ Wernert François, 2012: Sammelhabilitation: Liturgie im Spannungsfeld von Theorie und
Praxis.

Aktuelle Publikationen von Bert Groen und Peter Ebenbauer (seit 2008)

Bert Groen

1. Bücher

- ◇ 2008: (Hg. mit Benedikt Kranemann), *Liturgie und Trinität*, Freiburg i.B.: Herder (*Quaestiones Disputatae* 229).
- ◇ 2008: (Hg. mit Valery Stojanow), *Pätjat na Bălgarija: Cărkva, Dăržava, Obštstvo – Bulgarien auf dem Weg: Kirche, Staat, Gesellschaft*. Varna und Wien: Omophor und Stiftung Pro Oriente.
- ◇ 2011: (Hg. mit Saskia Löser), *Der Balkan: Religion, Gesellschaft und Kultur*. Innsbruck und Wien: Tyrolia (Theologie im kulturellen Dialog 21).
- ◇ 2012: (Hg. mit Steven Hawkes-Teeple und Stefanos Alexopoulos), *Inquiries into Eastern Christian Worship: Selected Papers of the Second International Congress of the Society of Oriental Liturgies*, Rome, 17 – 21 September 2008. Leuven: Peeters (*Eastern Christian Studies* 12).
- ◇ 2012: (Hg. mit Anneliese Felber und Michaela Sohn-Kronthaler), *Toleranz und Religionsfreiheit 311–2011: Internationales Symposium an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Karl-Franzens-Universität Graz*, 14.–15. April 2011 Hildesheim: Olms (*Spudasmata* 144).
- ◇ 2012: (Hg. mit Christian Gastgeber), *Die Liturgie der Ostkirche. Ein Führer zu Gottesdienst und Glaubensleben der orthodoxen und orientalischen Kirchen*. Freiburg/Basel/Wien: Herder.

2. Beiträge in wissenschaftlichen Sammelwerken

- ◇ 2008: *Liturgie und Armut: Der Gottesdienst vor und nach dem Gottesdienst*, in: Leopold Neuhold und Livia Neureiter (Hgg.), *Muss arm sein? Armut als Ärgernis und Herausforderung*, Innsbruck und Wien: Tyrolia (Theologie im kulturellen Dialog 15), 104–156.
- ◇ 2009: *Religion in Bulgaria after the Second World War*, in: Ines A. Murzaku (Hg.), *Quo Vadis Eastern Europe? Religion, State and Society after Communism*, Ravenna: Longo (*Collana di studi sui Balcani e l'Europa Centro-Orientale* 30), 165–196.
- ◇ *Verfolgung und Neuanfang: Die Religionsgemeinschaften in Bulgarien nach dem Zweiten Weltkrieg*, in: *Pätjat na Bălgarija – Bulgarien auf dem Weg* (siehe oben), 469–530. Bulgarische Übersetzung: *Presledvane i novo načalo: Religioznite obštnostu ve Bălgarija sled Vtorata svetovna vojna*, in: *Pätjat na Bălgarija – Bulgarien auf dem Weg*, 405–467.
- ◇ 2008: (mit Peter Ebenbauer), *Männerliturgie – Frauenliturgie – und dann? Beobachtungen und Impulse auf dem Weg zu einer geschlechtergerechten Liturgie*, in: Sigrid Eder und Irmtraud Fischer (Hg.), „...männlich und weiblich schuf er sie...“ (Gen 1,27): *Zur Brisanz der Geschlechterfrage in Religion und Gesellschaft*, Innsbruck und Wien: Tyrolia (Theologie im kulturellen Dialog 16), 217–256.
- ◇ 2009: *Papst Pius XII., die Shoa und der römisch-katholische Episkopat in den Niederlanden: Der Papst, die Bischöfe, die Juden und die Laien*, in: Sohn-Kronthaler, Michaela / Rudolf K. Höfer (Hgg.), *Laien gestalten Kirche: Diskurse, Entwicklungen, Profile – Festgabe für Maximilian Liebmann zum 75. Geburtstag*, Innsbruck und Wien: Tyrolia (Theologie im kulturellen Dialog 18), 109–142.

- ◇ 2010: Liturgie mit Kranken und Sterbenden, in: Ruckenbauer, Hans Walter/Walter Schaupp (Hgg.), *Macht Religion gesund? Christliches Heilsangebot und Wellness-Kultur*, Innsbruck und Wien: Tyrolia (Theologie im kulturellen Dialog 14), 189–229; auch publiziert: 2008: Liturgie mit Kranken und Sterbenden, in: *Ordensnachrichten* 47/3, 16–48.
- ◇ 2010: Einige liturgische und ökumenische Aspekte des Frauendiakonats, in: Dietmar W. Winkler (Hg.), *Diakonat der Frau: Befunde aus biblischer, patristischer, ostkirchlicher, liturgischer und systematisch-theologischer Perspektive*, Münster, Berlin und Wien: LIT (orientalia – patristica – oecumenica 2), 89–115.
- ◇ 2010: Kirchliche, religiöse und gesellschaftliche Umbrüche in Bulgarien seit 1989, in: Dietmar W. Winkler (Hg.), *Vom Umbruch zum Aufbruch? Kirchliche und gesellschaftliche Entwicklungen in Ostmitteleuropa nach dem Zerfall des Kommunismus – Beiträge des 1. Salzburger Kardinal-König-Symposiums vom Mai 2009*, Innsbruck: Tyrolia, 109–149.
- ◇ 2010: Ein Kasmus der Kleinen Wasserweihe: Beobachtungen zu Liturgie und Pastoral in Griechenland, in: Aigner, Maria Elisabeth u. a. (Hgg.), *Räume des Aufatmens: Pastoralpsychologie im Risiko der Anerkennung – Festschrift zu Ehren von Karl Heinz Ladenhauf*, Berlin und Münster: LIT (Werkstatt Theologie: Praxisorientierte Studien und Diskurse 17), 201–218.
- ◇ 2011: Liturgische Spiritualität in der ostkirchlichen Orthodoxie und im Katholizismus, in: Pernkopf, Elisabeth/Walter Schaupp (Hgg.), *Sehnsucht Mystik?*, Innsbruck und Wien: Tyrolia (Theologie im kulturellen Dialog 22), 157–181.
- ◇ 2011: Religion am Balkan: Situation sowie ökumenische und interreligiöse Beziehungen am Beispiel Bulgariens und Griechenlands, in: Groen, Basilius J./Saskia Löser (Hgg.), *Der Balkan: Religion, Gesellschaft und Kultur*, Innsbruck/Wien: Tyrolia (Theologie im kulturellen Dialog 21), 29–58.
- ◇ 2011: Homogeneity and Otherness: The Greek Orthodox Church, the Greek People, and Heterogeneous Cultures and Religions, in: Oikonomou, Maria/Maria Stassinopoulou/Ioannis Zelepos (Hgg.), *Griechische Dimensionen südosteuropäischer Kultur seit dem 18. Jahrhundert: Verortung, Bewegung, Grenzüberschreitung*, Frankfurt: Peter Lang (Studien zur Geschichte Südosteuropas 17), 14–153.
- ◇ 2012: Trinitarische Theologie aus den Schätzen des byzantinischen Ritus, in: Peter Ebenbauer und Erich Renhart (Hg.), *Trinität: Die Drei-Einheit Gottes im theologischen und künstlerischen Diskurs – Dokumentation des wissenschaftlichen Symposiums vom 19. bis 22. Juni 2011 in Graz*, Graz: Grazer Universitätsverlag – Leykam (Grazer Universitätsverlag: Allgemeine wissenschaftliche Reihe 28), 131–154.
- ◇ 2012: Der Stellenwert heiliger Bilder in der christlichen Liturgie, in: Dohmen, Christoph/Christoph Wagner (Hgg.), *Religion und Bild – Bild und Religion*, Regensburg: Schnell & Steiner (Regensburger Studien zur Kunstgeschichte 15), 83–101.
- ◇ 2012: Anders-Sein und Ökumene: Einige persönliche Überlegungen zum Abschluss, in: De Mey, Peter/Andrew Pierce/Oliver Schuegraf (Hgg.), *Mission und Einheit: Gemeinsames Zeugnis getrennter Kirchen? – Mission and Unity: Common Witness of Separated Churches? Proceedings of the 16th Academic Consultation of the Societas Oecumenica*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt (Beihefte zur Ökumenischen Rundschau 91), 231–242.
- ◇ 2012: Challenges for Interfaith Relations in the Balkans: The Bulgarian Case, in: De Mey, Peter/Andrew Pierce/Oliver Schuegraf (Hgg.), *Mission und Einheit: Gemeinsames Zeug-*

nis getrennter Kirchen? – Mission and Unity: Common Witness of Separated Churches? Proceedings of the 16th Academic Consultation of the Societas Oecumenica, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt (Beihefte zur Ökumenischen Rundschau 91), 259–270.

- ◇ 2012: The Alliance between Liturgy and Diakonia as Witness of the Church: Theological Foundation and Several Examples, in: Lossky, André / Manlio Sodi (Hgg.), *La liturgie comme témoin de l'Église: LVIIe Semaine d'Études Liturgiques*, Institut Saint-Serge, Paris, 28 juin – 1 juillet 2010, Rom: Libreria Editrice Vaticana, 2012 (*Monumenta studia instrumenta liturgica* 66), 239–255.

3. Artikel in ‚Peer-Reviewed‘ Zeitschriften

- ◇ 2008: Liturjijske i ekumenske dimenzije u hrišćanstvu, in *Bogoslovlje* 67, 55–68.
- ◇ 2008: Anti-Judaism in the Present-Day Byzantine Liturgy, in: *The Journal of Eastern Christian Studies* 60, 369–387. Auch publiziert in: Verheyden, Joseph / Herman Teule (Hgg.), *Heretics and Heresies in the Ancient Church and in Eastern Christianity: Studies in Honour of Adelbert Davids*, Leuven: Peeters, 2011 (*Eastern Christian Studies* 10), 369–387.
- ◇ 2009: Theologie und wissenschaftliche Forschung: Eine katholische und ökumenische Perspektive, in: *Ostkirchliche Studien* 58, 91–122.
- ◇ 2009: Der „Himmel auf Erden“: Konstantinopel und die byzantinische Liturgie, in: *Welt und Umwelt der Bibel*, Nr. 53/3, 66–70.
- ◇ 2010: Bulgarian Spirituality after 1989: Several Developments and Turning Points, in: *Religioni e Società: Rivista di scienze sociali della religione* 25, Nr. 67 (Mai–August 2010), 20–24.
- ◇ 2011: The Long Way to a Common Easter Date: A Catholic and Ecumenical Perspective, in: *The Journal of Eastern Christian Studies* 63, 353–376.
- ◇ 2012: Die Liturgie: Das Konzil, das gottesdienstliche Leben und die religiöse Volkskultur heute, in: *Theologisch-praktische Quartalschrift* 160, 248–253.

4. Kongressberichte u. Ä.

- ◇ 2008: Bericht aus der AKL: Sektion Österreich (Studienjahr 2007/2008), in: Benedikt Kranemann, *Mit neuen Perspektiven: Die deutschsprachige Liturgiewissenschaft im Studienjahr 2007/08*, in: *Liturgisches Jahrbuch* 58, 237–240.
- ◇ 2008: *Salve!* Kurzbericht über meinen Forschungsaufenthalt in Rom (Sommersemester 2008). Graz: Privatausgabe.
- ◇ 2009: Bericht aus der AKL: Sektion Österreich (Studienjahr 2008/2009), in: Benedikt Kranemann, *Mit Scharnierfunktion zu den Geistes- und Kulturwissenschaften: Die deutschsprachige Liturgiewissenschaft im Studienjahr 2008/09*, in: *Liturgisches Jahrbuch* 59, 278–281.
- ◇ 2010: (mit Peter Ebenbauer) *The Rationale for the Liturgy Curriculum at the Institute of Liturgical Studies, Christian Fine Arts, and Hymnology, University of Graz*, in: *Benedictine Culture: A Journal of Practical Theology* Nr. 4 (September 2010), 9–12.
- ◇ 2010: Bericht aus der AKL: Sektion Österreich (Studienjahr 2009/2010), in: Benedikt Kranemann, *Tradierte religiöse Praxis in säkularisierter Gesellschaft als Arbeitsfeld der Liturgiewissenschaft: Die deutschsprachige Liturgiewissenschaft im Studienjahr 2009/10*, in: *Liturgisches Jahrbuch* 60, 262–265.

- ◇ 2011: *Societas Liturgica*, "De doop: riten en christelijk leven", Reims, 8–13 augustus 2011, in: *Nieuwsbrief Instituut voor Liturgische en Rituele Studies*, 14, Nr. 2, 5–6.
- ◇ 2012: Bericht aus der AKL: Sektion Österreich (Studienjahr 2010/11), in: Benedikt Kranemann, *Liturgie im innerkirchlichen Gesprächsprozess: Die deutschsprachige Liturgiewissenschaft im Studienjahr 2010/11*, in: *Liturgisches Jahrbuch* 62, 47–50.

Peter Ebenbauer

- ◇ 2008: gem. mit Esterbauer, Reinhold / Christian Wessely (Hgg.): *Religiöse Appelle und Parolen. Interdisziplinäre Analysen zu einer neuen Sprachform*, Stuttgart.
- ◇ 2008: *Treffpunkt Jerusalem. Aktuelle Wandlungsprozesse liturgisch evozierter Transzendenz*, in: Esterbauer, Reinhold / Ebenbauer, Peter / Christian Wessely (Hgg.): *Religiöse Appelle und Parolen. Interdisziplinäre Analysen zu einer neuen Sprachform*, Stuttgart, 153–168.
- ◇ 2008: *Geist-gewirkt. Impulse für eine dynamische Pneumatologie aus drei Pariser Pfingst-Sequenzen des 12. Jahrhunderts*, in: Groen, Bert / Benedikt Kranemann (Hgg.): *Liturgie und Trinität*, Freiburg-Basel-Wien (*Quaestiones disputatae* 229), 246–262.
- ◇ 2009: *Gregorianik in der Liturgie heute*, in: *Heiliger Dienst* 63, 171–180.
- ◇ 2010: *Mehr als ein Gespräch. Zur Dialogik von Gebet und Offenbarung in jüdischer und christlicher Liturgie*, Verlag Ferdinand Schöningh: Paderborn u. a. (*Studien zu Judentum und Christentum*).
- ◇ 2010: *Torah-Liturgie und Wort-Gottes-Feier. Neue Impulse für das christlich-jüdische Gespräch*, in: Boschki, Reinhold / Albert Gerhards (Hgg.): *Erinnerungskultur in der pluralen Gesellschaft. Neue Perspektiven für den christlich-jüdischen Dialog*, Paderborn u. a.: Verlag Ferdinand Schöningh (*Studien zu Judentum und Christentum*), 225–240.
- ◇ 2010: *Et sanabitur anima mea. Überlegungen zum salutogenetischen Potential liturgischer Praxis*, in: Aigner, Maria Elisabeth / Rainer Bucher / Ingrid Hable / Hans-Walter Ruckebauer (Hgg.): *Räume des Aufatmens. Pastoralpsychologie im Risiko der Anerkennung*, FS Karl Heinz Ladenhauf, Wien: Lit-Verlag (*Werkstatt Theologie – Praxisorientierte Studien und Diskurse* 17), 189–200.
- ◇ 2010: *Gemeinsam feiern, gemeinsam beten. Möglichkeiten und Grenzen jüdisch-christlicher Gottesdienste*, in: *Dialog – Du Siach. Jüdisch-christliche Informationen* Nr. 81, Oktober 2010, Wien, 27–37.
- ◇ 2010: *Zwischen strengem Reglement und freier Dramatik: Kommunikationsästhetische Grundzüge jüdischer und christlicher Liturgie*, in: *Liturgisches Jahrbuch* 60, 139–149.
- ◇ 2011: *Bild- und Klangkörper des Glaubens. Sinnliche Aspekte liturgischer Spiritualität*, in: Pernkopf, Elisabeth / Walter Schaupp (Hgg.): *Sehnsucht Mystik*, Innsbruck / Wien: Tyrolia-Verlag (*Theologie im kulturellen Dialog* 22), 201–214.
- ◇ 2011: *Atem – Rhythmus – Stimme. Vernachlässigte Grundparameter liturgischer Feierkunst*, in: Schlimbach, Guido / Wahle, Stephan (Hgg.): *Zeit – Kunst – Liturgie. Der Gottesdienst als privilegierter Ort der Ästhetik*, Aachen: Einarth Verlag, 144–148.
- ◇ 2012: gem. mit Erich Renhart (Hg.): *Trinität. Die Drei-Einheit Gottes im theologischen und künstlerischen Diskurs*, Graz (Grazer Universitätsverlag – allgemeine wissenschaftliche Reihe 28).
- ◇ 2012: *Klingendes Mysterium. Potentiale und Grenzen zeitgenössischer geistlicher Kunstmusik innerhalb der Liturgie*, in: *Singende Kirche* 59; 73–74.

- ◇ 2012: Interreligiöse Gebetsfeiern. Ein theologischer Orientierungsversuch, in: Sohn-Kronthaler, Michaela / Paul Zahner ofm (Hgg.): *Pax et Bonum. Franziskanische Beiträge zu Frieden und interreligiösem Dialog*, Innsbruck (Theologie im kulturellen Dialog 23), 195–206.
- ◇ 2012: Heilige Stadt zwischen Erde und Himmel. Jerusalem als unverzichtbarer Bezugspunkt jüdischer und christlicher Liturgie, in: *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* 41, 501–513.
- ◇ 2012: Der Canon Romanus und die neuen Hochgebete. Problemanzeige und Perspektiven in spätmoderner Zeit, in: Hoving, Helmut / Winfried Haunerland / Stephan Wahle, (Hgg.): *Die römische Messe und die Moderne*, (in Vorbereitung).

Literatur

- Ebenbauer, Peter, 2006: Liturgie und Kirchenlied. Hymnologische und liturgietheologische Bemerkungen zu ihrer anhaltend spannungsreichen Beziehungsgeschichte, in: *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie* 45, 156–182.
- Ebenbauer, Peter, 2010: Mehr als ein Gespräch. Zur Dialogik von Gebet und Offenbarung in jüdischer und christlicher Liturgie, Paderborn u. a.
- Ebenbauer, Peter / Erich Renhart (Hgg.), 2012: *Trinität. Die Drei-Einheit Gottes im theologischen und künstlerischen Diskurs*, Graz.
- Filevych, Markyan, 2009: *Iconography and Theology of the Deesis Image in Eastern Slavic Art. From its Origins until the 15th Century* (Dissertation, Graz).
- Gerzabek, Daphne Maria, 2012: Das Judentum in der christlichen Bildwelt. Ein Tagungsbericht, in: *Dialog – Du Siach* Nr. 89, Wien, 11–24.
- Groen, Bert, 2005: Die Volkssprache im Gottesdienst. Chancen und Probleme, in: *Jaarboek voor Liturgie-onderzoek* 21, 105–128.
- Groen, Bert, 2006: *Icone e liturgia*, in: Ilarion Alfeev u.a., Andrej Rublev e l'icona russa: Atti del XIII Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa, sezione russa, Bose, 15 – 17 settembre 2005 a cura di Adalberto Mainardi, Magnano, 299–320.
- Groen, Bert, 2007: Ikonen und Liturgie, in: Bauer, Snejanka / Bernhard Böhrer (Hgg.), „Feuer und Geist“. 1000 Jahre bulgarische Ikonen, Frankfurt, A9 – A18.
- Groen, Bert, 2012: Der Stellenwert heiliger Bilder in der christlichen Liturgie, in: Dohmen, Christoph / Christoph Wagner (Hgg.), *Religion und Bild – Bild und Religion*, Regensburg (Regensburger Studien zur Kunstgeschichte, 15), 83–101.
- Renhart, Erich (Hg.), 1994: *Berichte und Aufzeichnungen. Aus dem Institut für Liturgiewissenschaft, Christliche Kunst und Hymnologie*, Graz.
- Renhart, Erich (Hg.), 1999: *Arbeits- und Forschungsbericht. Aus dem Institut für Liturgiewissenschaft, Christliche Kunst und Hymnologie an der Karl-Franzens-Universität Graz*, Graz.

P. Winfried Bachler OSB, Salzburg

P. Dr. Adalbero Raffelsberger OSB

Promotor der Liturgischen Bewegung in Österreich

P. Adalbero Raffelsberger OSB, der Gründer des Österreichischen Liturgischen Institutes starb am 27. September 1952, also vor 60 Jahren, das ist zehn Jahre vor der Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils. In *Sacrosanctum Concilium*, der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils, findet sich Vieles von dem, worum er sich bemüht und für das er sich eingesetzt hatte – zusammengefasst: die würdige Feier der Liturgie. Der 60. Jahrestag seines Todes ist Anlass, seiner in der von ihm gegründeten Zeitschrift „Heiliger Dienst“ zu gedenken.

Alois, wie er mit seinem Taufnamen hieß, wurde am 19. März 1907 in Linz geboren. Seine Eltern hatten einen Gasthof und führten ein Sägewerk in Ebensee. Nach seiner Pflichtschulzeit in Ebensee und Traunkirchen arbeitete er zunächst im elterlichen Gewerbebetrieb in Ebensee, doch bald übersiedelte er nach Salzburg, besuchte dort ab 1924 das Staatsgymnasium (heute: das Akademisches Gymnasium) und wechselte ab der 6. Klasse in das erzbischöfliche Privatgymnasium Borromäum, an dem er 1930 mit Auszeichnung maturierte. Er entschied sich für den priesterlichen Dienst und suchte im Herbst desselben Jahres um Aufnahme in das Salzburger Priesterseminar. Sein besonderes Interesse galt der Liturgie und dem regen liturgischen Leben in Salzburg, das vor allem durch Professoren an der Theologischen Fakultät Salzburg gefördert wurde.

Nach seiner Weihe zum Subdiakon am 17. März 1934 bat er um Aufnahme in das Benediktinerkloster St. Peter in Salzburg. Am 21. Oktober 1934 wurde Alois als fr. Adalbero in St. Peter eingekleidet. Seine erste Profess legte er am 22. Oktober 1935 in die Hände des Erzabtes Jakobus Reimer OSB ab. Am 29. März 1936, nach Abschluss seiner theologischen Studien, empfing P. Adalbero die Priesterweihe und am 24. September 1938, am Fest des hl. Rupert, des Gründers von St. Peter, legte er die feierliche Profess ab.

Da P. Adalbero Raffelsberger vom Erzabt Jakobus Reimer ausersehen war, an dem 1935 gegründeten St. Peter-Gymnasium zu unterrichten, begann er in Innsbruck das Lehramtsstudium für Latein, Germanistik und Philosophie. 1939 promovierte er zum Doktor der Philosophie. Durch die von der NSDAP erzwungene Aufhebung des Gymnasiums wurden aber weitere Studien gegenstandslos. Noch im Sommer 1939 wurde P. Adalbero OSB zum Kirchenrektor an der Stiftskirche St. Peter in Salzburg bestellt.

In seiner Seelsorgearbeit stand das Bemühen um die Feier der Liturgie im Vordergrund. Bereits mit Oktober 1939 hat P. Adalbero in den sog. „Dienstagvorträgen“ Einführungen in die Liturgie gegeben. Ab 1941 wurde täglich die rezitierte Gemeinschaftsmesse (auf Latein) gefeiert. Seine sonntäglichen Homilien erinnerten in der Sprache an die Jugendbewegung, die wesentlich Trägerin der liturgischen Bewegung in Salzburg gewesen war. In der Stiftskirche St. Peter wurde in dieser Zeit auch der Volksaltar aufgestellt, wohl einer der ersten Altäre dieser Art in Österreich. Durch den ebenfalls neu eingeführten Wechselgesang zwischen Mönchschor und Volk wurde die vom Zweiten Vatikanischen Konzil geforderte tätige Teilnahme aller (SC 14) schon vorweggenommen und der Anordnung des Konzils entsprochen:

„Bei den liturgischen Feiern soll jeder, sei er Liturge oder Gläubiger, in der Ausübung seiner Aufgabe nur das und all das tun, was ihm aus der Natur der Sache und gemäß den liturgischen Regeln zukommt“ (SC 28).

Rückschläge in seinem Bemühen um die Liturgie gab es auch hier in der Schreckenszeit des Zweiten Weltkrieges und durch die von der NSDAP erzwungene Aufhebung der Erzabtei St. Peter in den Jahren von 1942–1946 und der damit verbundenen Ausweisung der Konventualen aus dem Kloster. Nur P. Adalbero als Kirchenrektor und ein weiterer Mitbruder als Sakristan konnten weiterhin in einem Nebengebäude des Klosters verbleiben. Selbst in dieser Zeit ist das Chorgebet in der Stiftskirche nicht verstummt, denn jene Mitbrüder, die anderswo in der Stadt eine neue Bleibe gefunden hatten, kamen täglich zum Chorgebet in die Stiftskirche St. Peter. Zudem fand sich auch bald ein Kreis von liturgisch interessierten Laien, die P. Adalbero sammelte und begleitete. Nach der Wiederherstellung des Klosters am 24. September 1946 konnte P. Adalbero mit ihnen das liturgische Leben in St. Peter neu beleben.

Zur Förderung der Vertiefung der liturgischen Bewegung in Österreich gründete P. Adalbero Raffelsberger OSB 1947 das Institutum Liturgicum (heute: Österreichisches Liturgisches Institut) und das Rupertuswerk (heute: Verlag St. Peter).

P. Adalbero Raffelsberger hat das Institutum Liturgicum dem Leitgedanken unterstellt: „Liturgieerneuerung, besser, Liturgie und reguläre Seelsorge aus ihrem scheinbar bestehenden Nebeneinander zu jener großen Einheit zurückzuführen, die Pfarreien und Diözesen als lebendige Familien um den geweihten und Weihenden Liturgen, Priester und Bischof, begreift. Die Zeichen unserer Zeit deuten nicht nur auf dieses Ziel hin, man kann sagen, dass sie es fordern, dringender als vielleicht je zuvor.“¹

Das ebenfalls neu geschaffene Liturgische Referat der Österreichischen Bischofskonferenz, dessen Führung in den Händen von Bischof Dr. Joseph Calasanz Fließner, dem Bischof von Linz, lag, begrüßte die Gründung des Instituts und die damit verbundenen neuen Initiativen. Durch die rege Zusammenarbeit mit dem Liturgiereferenten der Bischofskonferenz und mit Liturgie-Fachleuten – unter ihnen Abt Benedikt Reetz OSB (Abtei Seckau), Prof. Andreas Jungmann SJ (Innsbruck) und Pius Parsch CanReg (Klosterneuburg) sowie Kan. Dr. Karl Rudolf (Seelsorgeamt Wien) – erlangte das Institutum Liturgicum seine für ganz Österreich zentrale Bedeutung im Bereich der Liturgie. Eine der vordringlichsten Aufgaben war, „den Wildwuchs der Formen volksliturgischer Meßfeiern einzudämmen und durch klare, aber großzügige Bestimmungen eine organische Entwicklung zu echten Formen und zu einer gesamtösterreichischen Einheit anzubahnen (Allgemeine Meßordnung für die volksliturgischen Messfeier in Österreich 1947).“²

Mit Unterstützung der amerikanischen Besatzungsmacht konnte P. Adalbero 1946 das nötige Papier für den Druck des „Kleinen Messbuches“ und der Einlageblätter „Messtexte für alle Sonn- und Feiertage des Kirchenjahres“ organisieren. Die Texte des Ordinariums und die Texte der Proprien wurden getrennt herausgegeben. Gedruckt wurden 20 000 Stück vom „Kleinen Messbuch“ und etwa zwei Millionen Stück von den Einlageblättern.

Die Zeitschrift „Heiliger Dienst“ mit den „Werkblättern“ gab er als zweimonatliche Doppelnummern ab 1947 heraus. Zur Gründung des „Heiligen Dienstes“ schrieb P. Adalbero: „Der Gottesdienst muss von allen, die an Gott glauben, wieder als heiliger Dienst erkannt und vollzogen werden; als Dienst mit Leib und Seele, mit dem ganzen Menschsein. Als heiligen

¹ Michels (1952) 116.

² Michels (1952) 114.

Dienst wollen wir aber auch die Arbeit unserer Institutes auffassen.“³ P. Adalbero Raffelsberger redigierte diese Zeitschrift, die er ab 1950 als Quartalzeitschrift führte, bis zu seinem Tode 1952.

Einer der ersten Aufgabenbereiche für das Institutum Liturgicum war die Sichtung des in Österreich genützten kirchlichen Liedgutes und die Erstellung eines Österreichischen Einheitsliederkanons. Nach intensiven Vorarbeiten von der dafür eingesetzten Sonderkommission konnten 1949 im Auftrag der Österreichischen Bischofskonferenz „Die Einheitslieder der österreichischen Bistümer“⁴ herausgegeben werden. Diese Liedsammlung erwies sich als wertvolle Vorarbeit für das 1975 publizierte „Gotteslob“, das erste länderübergreifende deutschsprachige Gesang- und Gebetbuch. Im Österreich-Eigenteil (Nummer 800 bis 858) und in den Diözesan-Eigenteilen (ab Nummer 900) finden sich viele Lieder und Gesänge aus diesem 1949 erstellten Kanon der österreichischen Einheitslieder. Auf diesen Schatz griff man auch wieder zurück beim Erstellen des neuen „Gotteslob“, das mit Advent 2013 zur Verfügung stehen wird.

Für P. Adalbero OSB war die zeitgerechte Feier der Osterliturgie ein weiteres brennendes Anliegen. Von der Ritenkongregation in Rom wurde für das Jahr 1951 die Feier des Ostergottesdienstes zur Nachtstunde versuchsweise genehmigt. Vom Institutum Liturgicum mussten die seelsorglichen Erfahrungen mit der Nachtfeier in Österreich gesammelt und nach Rom gemeldet werden. 1955, also einige Jahre später, reformierte Papst Pius XII. die Feier der Karwoche und der Osterliturgie grundlegend.⁵

Der größte Hemmschuh bei seinen umfangreichen Arbeiten war für P. Adalbero seine schwere Anämie-Erkrankung. Auch seine wiederholten Aufenthalte in verschiedenen österreichischen und schweizerischen Sanatorien konnten ihm dabei wenig helfen. Im Alter von nur 45 Jahren starb P. Adalbero Raffelsberger am 27. September 1952.

Zehn Jahre nach seinem Tod, am 11. Oktober 1962, eröffnete Papst Johannes XXIII. das Zweite Vatikanische Konzil. Die erste Frucht des Konzils war die Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium*. Darin finden sich viele Impulse aus der Liturgischen Bewegung, für die P. Adalbero Raffelsberger ein reger Promotor gewesen war.

Literatur

Institutum Liturgicum (Hg.), 1949: Die Einheitslieder der Österreichischen Bistümer. Authentische Gesamtausgabe. Salzburg.

Michels, Thomas OSB, 1952: Zum Gedächtnis an R.P. Adalbero Raffelsberger O.S.B. *19. März 1907 – † 27. September 1952, in: Heiliger Dienst, VI., 3, 113–117.

Necrologium monasterii ordinis S. Benedicti ad S. Petrum Salisburgi, recognitum 1878. Pars secunda. Beilage zu: 27. septembris.

Raffelsberger, Adalbero OSB, 1947: Heiliger Dienst. Zur Gründung unseres Instituts und unserer Werkblätter, in: Heiliger Dienst, I., 1/2; 5–6.

³ Raffelsberger (1947) 5f.

⁴ Institutum Liturgicum (1949).

⁵ Vgl. Dekret *Maxima redemptionis nostrae mysteria* vom 16. November 1955.

Alexander Zerfaß, Mainz

„Wort des lebendigen Gottes. Liturgie und Bibel“

Bericht zu einer Studientagung des Vereins „Kultur – Liturgie – Spiritualität“

„Von größtem Gewicht für die Liturgiefeier ist die Heilige Schrift“. Der mit diesen Worten beginnende Artikel 24 von Sacrosanctum Concilium, der Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils, hebt nicht nur einen liturgietheologischen Grundsatz heraus, sondern markiert auch einen Eckpfeiler der durch das Konzil initiierten Liturgiereform. Im Vorfeld des 2013 anstehenden 50-jährigen Jubiläums der Konstitution hatte es sich eine Studientagung der Interdisziplinären Vereinigung „Kultur – Liturgie – Spiritualität e.V.“ als Ziel gesetzt, diesen Impuls des Konzils zu bedenken und dem wechselseitigen Verhältnis von Heiliger Schrift und Liturgie als den Zentralorten des kulturellen Gedächtnisses des Christentums nachzugehen. Mitveranstalter der Tagung, die vom 29. bis 31. März 2012 in Mainz (Haus am Dom) stattfand, waren die Akademie des Bistums Mainz Erbacher Hof sowie die Professur für Liturgiewissenschaft und Homiletik der Johannes Gutenberg-Universität Mainz. Den thematischen Leitfaden bildete der erste Teil des eingangs erwähnten Artikels SC 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.“ Die Vorträge beleuchteten das vielschichtige Beziehungsgeflecht zwischen Gottesdienst und Bibel aus liturgiewissenschaftlicher, exegetischer und homiletischer Perspektive.

Das Auftaktreferat von Martin Klöckener (Fribourg) nahm unter dem Titel „Von größtem Gewicht für die Liturgiefeier ist die Heilige Schrift“ (SC 24). *Kritische Bestandsaufnahme zu einem Grundanliegen des Konzils* eine Standortbestimmung vor. Auf dem Hintergrund der Aussagen des Konzils zum inneren Zusammenhang von Liturgie und Heiliger Schrift sowie der Rezeption und Weiterführung dieser konziliaren Theologie in nachkonziliaren Dokumenten bis hin zum nachsynodalen apostolischen Schreiben Benedikts XVI. „Verbum Domini“ aus dem Jahr 2010 wurden exemplarische Konkretionen der Schriftverwendung in der erneuerten Liturgie vorgestellt. Dabei wurde zugleich deutlich, dass den – verglichen mit den vorkonziliaren liturgischen Büchern – essentiellen Verbesserungen im Bereich der Schriftverkündigung bleibende Anfragen angesichts der pastoralliturgischen Praxis gegenüber stehen.

Drei Vorträge waren zentralen Aspekten einer Hermeneutik der liturgischen Schriftverkündigung gewidmet. Reinhard Meßner (Innsbruck) ging unter dem Titel „Anamnese: Schriftverkündigung als Vergegenwärtigung der Heilsgeschichte“ schwerpunktmäßig von einer Analyse des Rituals der Evangelienlesung in der westsyrischen und in der byzantinischen Liturgie aus. Das Ritual stellt als sinnlicher Vorgang eine Welt her, hier durch die öffentliche Proklamation einer identitätsstiftenden Ursprungssituation in der Sprachform der Erzählung. Dabei geht es um eine leiblich erfahrbare Präsenz am Ort der ständigen Gegenwart Gottes („Tempel“ bzw. „Himmel“).

Clemens Leonhard (Münster) befasste sich mit der „Inszenierung der Schriftlesung in Synagoge und Kirche“. Ausgehend von der Liturgie am Sabbat-Vormittag wurde das rituell kon-

stuierte Verständnis der Toraverkündigung als Inszenierung der Offenbarung am Sinai auf inner- und außerliturgische Implikationen befragt und mit christlicher Liturgie verglichen. Daraus ergaben sich zahlreiche interessante Gesichtspunkte, etwa der Hinweis auf strukturelle Parallelen zwischen der Ausgestaltung des Torarituals und der (zeitgenössischen!) hochmittelalterlichen Eucharistieverehrung (Schauförmigkeit), aber auch kritische Anfragen an die Valenz der beispielsweise in SC 7 propagierten Theologie der Gegenwart Christi in der Schriftverkündigung.

Prinzipielle Überlegungen „*Zum Verhältnis von liturgischer und exegetischer Schrifthermeneutik*“ stellte der evangelische Alttestamentler *Manfred Oeming (Heidelberg)* an. Nach einem perspektivenreichen Überblick über wissenschaftsgeschichtliche wie gegenwärtige akademische und pastorale Spannungsfelder wurde ein Plädoyer für eine Hermeneutik formuliert, die die Pluralität von Sinn ernst nimmt und so neue Brücken zwischen Exegese und Liturgie zulässt – anknüpfend auch an altkirchliche und jüdische Traditionen. Als Koordinatensystem dieses Schriftverständnisses dient das „hermeneutische Viereck“ aus den Elementen: die Sache und ihre Welt, der Autor und seine Welt, die Leser und ihre Welten, die Texte und ihre Welten.

Unter dem Gesichtspunkt der Homiletik näherte sich dem Tagungsthema *Heinz-Günther Schöttler (Regensburg)* in seinem Vortrag „*Predigt und Wort Gottes im Kommunikationsprozess der Liturgie*“. In einem ersten Schritt konturierte er den re-inszenierenden Charakter gottesdienstlicher Schriftlesung aus interreligiöser Perspektive (Islam, Judentum, Christentum). Im zweiten Schritt wurde die Homilie als offener Kommunikationsprozess im Horizont einerseits des Kanons als des Primärkontexts der verkündeten Perikopen, andererseits der Auslegungsgemeinschaft Kirche sowie der jeweiligen lebensweltlichen Rezeptionsbedingungen bestimmt.

Drei ganz unterschiedliche Vorträge zielten auf die Inspiration liturgischen Sprechens, Singens und Betens durch die Heilige Schrift. *Ludger Schwienhorst-Schönberger (Wien)* ging der „*Tempelmetaphorik in ausgewählten Antiphonen*“ nach. Dazu wurden tempeltheologisch geprägte Psalmen ausgewählt, deren Verwendung in der Messfeier – als Mess-Antiphon (bzw. Eingangs- und Kommunionvers) oder als Antwortpsalm – exemplarisch interpretiert wurde. Insbesondere wenn man die betreffenden Psalmen im Kontext der ganzen Schrift versteht, ergeben sich reichhaltige Sinndimensionen, die nicht zuletzt zu einer Theologie der Eucharistiefeyer beitragen können.

Einen breit angelegten Überblick lieferte *Albert Gerhards (Bonn)* unter dem Titel „*Bibel als Quelle und Prüfstein liturgischer Sprache*“. Nach theologischen Vorüberlegungen zum Sprechen in der Liturgie auf der Basis von Sacrosanctum Concilium kam zunächst das Phänomen der Intertextualität in den Blick, das für das Verständnis liturgischer Schriftverwendung von hoher Relevanz ist. Anschließend wurde anhand verschiedener Beispiele das – in direkter oder indirekter Form – sprachkonstitutive Potential der Bibel für die Liturgie entfaltet.

Annette Albert-Zerlik (Mainz) widmete sich der „*Rezeption biblischer Themen in Liturgie und Kunst am Beispiel der Erzählung von den drei Jünglingen im Feuerofen (Dan 3)*“. Die in der Liturgiegeschichte reichhaltigen Verwendungskontexte der Perikope Dan 3, insbesondere des Canticum trium puerorum, offenbaren eine große Bandbreite an Deutungsoptionen. Dies zeigten die vorgestellten Antiphonen und Troparien aus verschiedenen christlichen Traditionen, die aus unterschiedlichen Perspektiven ihr hermeneutisches Scheinwerferlicht auf Dan

3 werfen. Beispiele aus Malerei und Lyrik ließen erkennen, wie die liturgisch vermittelten Deutungen in der Kunst weiterwirken.

Der abschließende Vortrag von Jürgen Bärsch (*Eichstätt*) stand unter dem Titel: „... aus ihr empfangen Handlungen und Zeichen ihren Sinn“ (SC 24). *Biblische Interpretamente liturgischer Symbole und Riten am Beispiel des Kommunionteils der römischen Messliturgie*. Besonderes Augenmerk lag dabei auf den Riten der Brotbrechung sowie der Kommunion selbst, deren Deutungen im biblischen Resonanzraum erhoben, auf ihren sprachlichen Niederschlag im eucharistischen Hochgebet befragt und hinsichtlich ihrer Implikationen für einen sachgerechten und sinnenfälligen Vollzug fruchtbar gemacht wurden.

Eine essentielle Ergänzung im Blick auf die Erfahrungsdimension der Liturgie erfuhr die Tagung durch die Gottesdienste zum Tagesabschluss. Dabei stand einer schlicht gestalteten Komplet am ersten Abend eine elaborierte Vigil zum Buch Hiob am zweiten Abend gegenüber. Die Vigil folgte dem in Mainz bereits seit 1979 alljährlich erprobten Modell¹: Ein Rahmenteil nach dem Vorbild altkirchlicher Kathedralliturgien (Licht- und Weihrauchritus, Fürbittgebet) umschließt den Mittelteil aus drei Nokturnen mit Psalmodie, Lesungen und Meditationsgesängen. Die Auswahl der Lesungen stellte den Versuch dar, das ganze biblische Buch Hiob in seiner Struktur zu repräsentieren und in einem kanontheologischen Wechselspiel mit den Psalmen und einer abschließenden Lesung aus der Johannespassion, darüber hinaus auch mit kirchenmusikalischen Rezeptionsgestalten ins Gespräch zu bringen.

Die Publikation der Tagungsvorträge, ergänzt um weitere Beiträge, erfolgt in einem Band der Reihe „*Pietas Liturgica*“, der voraussichtlich im Herbst 2013 erscheinen wird.

¹ Einführend zur Form vgl. Franz, Ansgar, Klage als Ernstfall des Betens. Zur Vigilfeier „Hoffnung wider alle Hoffnung. Hiobs Botschaften“ des 93. Katholikentages in Mainz 1998, in: Ulrich Willers (Hg.), *Beten: Sprache des Glaubens. Seele des Gottesdienstes*, Tübingen / Basel: Francke Verlag 2000 (*Pietas Liturgica* 15), 435–475, hier: 437–440; vgl. ferner beispielhalber Becker, Hansjakob / Erhard Bertel / Mechthild Bitsch-Molitor, „Die große Erbärmlichkeit und das große Erbarmen“. Vigil der 5. Theologischen Studientagung in Nothgottes, in: Becker, Hansjakob / Bernd Jochen Hilberath / Ulrich Willers (Hgg.), *Gottesdienst – Kirche – Gesellschaft. Interdisziplinäre und ökumenische Standortbestimmungen nach 25 Jahren Liturgiereform*, St. Ottilien: EOS-Verlag 1991 (*Pietas Liturgica* 5), 465–498.

Monika Scala, Klosterneuburg

Berichte und Notizen aus Liturgie und Liturgiewissenschaft

Rom/Vatikan: Motu Proprio „Lingua Latina“

Im Gedenken an den heiligen Papst Leo I. (440–461) und in der Fortführung der Apostolischen Konstitution *Veterum Sapientia* unter Papst Johannes XXIII. (1962) erließ Papst Benedikt XVI. am 10. November 2012 das Motu Proprio *Lingua Latina* zur Hervorhebung der besonderen Bedeutung der lateinischen Sprache für die Katholische Kirche. Es wird in Erinnerung gerufen, dass Latein die Gebetssprache früherer christlicher Gemeinden sowie die vornehmliche Sprache der Theologie und der Liturgie des Westens war, da sowohl die liturgischen Bücher des Römischen Ritus als auch die wichtigsten Dokumente des päpstlichen Lehramtes im Original lateinisch abgefasst wären. Deshalb sollen die Kenntnisse der lateinischen Sprache und Kultur für das Studium der Quellen – vor allem der theologischen Fächer Liturgie, Patristik und Kanonisches Recht (vgl. Dekret *Optatum totius*, 1965) – verstärkt vermittelt werden. Zu diesem Zweck errichtete der Papst gemeinsam mit dem Päpstlichen Rat für Kultur im Vatikan die Päpstliche Akademie Pontificia Academia Latinitatis zur Förderung der lateinischen Sprache.

Liturgiereform als Synthese von Kontinuität und Erneuerung

Der Präsident des Päpstlichen Einheitsrates und Kurienkardinal Kurt Koch betonte auf einer Tagung des Römischen Instituts der Görres-Gesellschaft (RIGG) zum Thema „Operation am lebenden Objekt – Roms Liturgiereformen von Trient bis zum Vaticanum II“, dass die Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils keineswegs abgeschlossen sei, vielmehr bedürfe es einer neuen liturgischen Bewegung mit dem Ziel, das eigentliche Erbe des Konzils zu erwecken und in der heutigen Situation der Kirche fruchtbar zu machen. In der Fortführung des Kommentars zur Konstitution über die Heilige Liturgie von J. A. Jungmann meine Liturgiereform nicht einen Bruch mit der Tradition, sondern eine Wiederherstellung der ursprünglichen Form im Sinne einer organischen Entwicklung, in der die Identität und Kontinuität erhalten bleiben. Vielmehr sollte die Liturgie orthodoxer im ursprünglichen Sinne des Wortes werden, indem sie mehr Gott und seine Anbetung in den Blick nehme. Liturgie solle als Handeln Gottes selbst verstanden und vollzogen werden. Als das Herz der Kirche baue die Liturgie die Kirche nicht nur auf, sondern halte sie am Leben, sodass Kirche und Liturgie im Letzten identisch seien.

Österreich, Deutschland, Bozen-Brixen: Neues „Gotteslob“ kommt 2013

Mit 1. Advent 2013 wird das neue Gebet- und Gesangbuch in den Diözesen Österreichs, Deutschlands und in Bozen-Brixen eingeführt. Nach zehn Jahren intensiver Zusammenarbeit von rund 100 Expert/inn/en aus den Bereichen Liturgie, Kirchenmusik, Pastoral, Bibelexege-

se, Dogmatik und Spiritualität haben die zuständigen Bischöfe nun das Einverständnis für die Drucklegung in der Katholischen Bibelanstalt Stuttgart erteilt. Zuvor mussten die Gesänge und Lieder für die liturgische Verwendung von der römischen Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung bestätigt werden. Papierbeschaffung, Druck und Binden der insgesamt 3,6 Millionen bestellten Exemplare (543 000 für Österreich) stellen eine große logistische Herausforderung dar, die bis zum Frühherbst bewältigt werden soll.

Nationaler Eucharistischer Kongress 2013 in Köln

Unter dem Motto „Herr, zu wem sollen wir gehen?“ (Joh 6,68) findet auf Beschluss der Deutschen Bischofskonferenz vom 5. bis 9. Juni 2013 in Köln ein Nationaler Eucharistischer Kongress statt. Der Erzbischof von Köln, Joachim Kardinal Meisner, und der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Erzbischof Dr. Robert Zollitsch, laden anlässlich des 50-jährigen Jubiläums der Liturgiekonstitution ein, sich erneut den eucharistischen Fragen und Anforderungen zu stellen. Im Zentrum des Kongresses stehen die Themen Gottesdienst, Anbetung, Glaubensverkündigung, Glaubensvertiefung und die Frage nach der Lebensführung aus dem Glauben. Wortgottesdienste, theologische Vorträge und gemeinsame Gebete werden auf das spezielle Kongressthema abgestimmt. Ein Gottesdienst im Freiburger Münster eröffnete bereits den mehrmonatigen, geistlichen Vorbereitungsweg, den die so genannte „Münchener Monstranz“ vom Internationalen Eucharistischen Kongress 1960 in München begleiten wird. Sie wird jedem deutschen Bistum jeweils eine Woche zur Verfügung stehen und die Gläubigen vor Ort zur Eucharistischen Anbetung einladen zum Zeichen, dass die Christen „neu auf Gott hören“ wollen und „gestärkt durch die Eucharistie, aufbrechen und neue Wege zu den Menschen gehen, um sie zu Christus zu führen“.

Societas Liturgica – Kongress 2013 in Würzburg

Die Liturgiereformen in den Kirchen werden vom 5. bis 10. August 2013 in Würzburg, dem deutschen Zentrum der Societas Liturgica, dem ökumenischen Weltverband der Liturgiewissenschaftler, im Brennpunkt des Interesses stehen. Liturgiewissenschaftler aus aller Welt und aus verschiedenen christlichen Konfessionen werden zu Gast sein und über unterschiedliche Aspekte von Geschichte, Quellen und Ekklesiologie der Liturgiereform referieren; thematisiert werden auch die theologischen Grundlagen sowie das Verhältnis der Liturgiereform zu Kultur und Sprache, zu kirchlicher Kunst und Architektur. Eingeladen zum Kongress sind vor allem auch junge Liturgiewissenschaftlerinnen und Liturgiewissenschaftler; eine Kostenunterstützung ist möglich, wenn sie sich mit einem Vortrag beim Kongress einbringen. (Näheres unter: <http://societas-liturgica.org/> bzw. unter der Emailadresse: Hans.Krech@web.de).

Schweiz: 50 Jahre Liturgisches Institut der deutschsprachigen Schweiz

1963 begann das Kompetenzzentrum für Fragen des Gottesdienstes in der schweizerischen katholischen Kirche unter Anton Hänggi (1917–1994), dem damaligen zuständigen Professor in Freiburg, mit der fruchtbaren und lebendigen Umsetzung der Liturgiereform. Seit 1968 ist das Institut in sprachregionale Zentren aufgeteilt, nämlich in das Centre Romand de Pastorale Liturgique (CRPL) in Bex und das Centro di Liturgia (CL) in Lugano. Das Institut

der deutschsprachigen Schweiz, mehr als drei Jahrzehnte in Zürich angesiedelt, kehrte nach einem Intermezzo in Luzern 2004 an den Ursprungsort Freiburg zurück. Zum 50. Jubiläumsjahr finden von Februar bis Oktober 2013 an verschiedenen Orten der Schweiz Veranstaltungen statt, die sich mit dem Verhältnis der Liturgie zu Spiritualität und Ethik befassen werden. (Programm siehe unter <http://www.liturgie.ch/ds/dcms/sites/lich/jubilaum/index.html>).

Wien – Orthodoxer Ritus der Großen Wasserweihe

Jeweils am 6. Jänner, zum Gedenken an die Taufe Jesu am Tag der Erscheinung des Herrn (Epiphanie), zelebrieren die orthodoxen Kirchen Österreichs die so genannte Große Wasserweihe. Den Höhepunkt der Zeremonie bildet jener Moment, in dem der griechisch-orthodoxe Metropolit von Austria Arsenios (Kardamakis) ein goldenes Kreuz ins Wasser des Wiener Donaukanals taucht. Die orthodoxe Theologie lehrt, dass durch die Taufe Jesu durch Johannes im Jordan das Wasser dieses Flusses und aller Flüsse weltweit gesegnet und zugleich die ganze Natur und Schöpfung geweiht wurde. Seit 2007 wurde die Tradition dieses feierlichen Ritus aus Jerusalem, Konstantinopel und Osteuropa übernommen, womit das christliche Anliegen zur Bewahrung der Schöpfung zum Ausdruck gebracht werden soll. Der Wiener Metropolit kritisierte in seiner diesjährigen Predigt die Verschmutzung und kommerzielle Ausbeutung des Wassers und rief anlässlich des Festes der Epiphanie die Christen aller Kirchen auf, sich auf die große lebenswichtige Bedeutung des Wassers als Gabe Gottes zu besinnen.

Erzdiözese Wien: Zweites Vatikanisches Konzil online

Zum 50-Jahr-Gedenken des Beginns des Zweiten Vatikanischen Konzils bietet die Katholische Zeitschrift *Kathpress* wöchentlich die originalen Konzilsmeldungen online an. Somit kann nachgelesen werden, was sich vor 50 Jahren im Vatikan ereignet hat, wer in die Diskussionen der Weltkirche involviert gewesen ist, wie um die heiklen theologischen Themen gerungen wurde und woraus unser heutiges Verständnis von Glaube und Kirche geworden ist.

Diözese Graz-Seckau: „Diözesaner Weg“ 2012–2018

50 Jahre Konzilsjubiläum und 800 Jahre Diözese Graz-Seckau sind für die katholische Kirche in der Steiermark wichtige Impulse für den Weg in die Zukunft. Das 2012 von Papst Benedikt XVI. weltweit ausgerufene „Jahr des Glaubens“ wird zum Anlass genommen, einen diözesanen Weg für die Erneuerung der Kirche und des Glaubens zu beginnen, der im Jahr 2018 in das 800-Jahr-Jubiläum der Diözese Graz-Seckau münden wird. Als Wegweiser und Kompass werden der Geist und die Dokumente des Konzils dienen. Ein weiterer Akzent soll den zentralen konziliaren Begriff der Kirche als pilgerndes Volk Gottes erfahrbar machen. Im Blick auf das Leben der Menschen und auf die konkreten Zeichen der Zeit wollen neue Wege der Verkündigung und der Seelsorge entwickelt werden. Der Glaube als Orientierung für einzelne soll dabei gestärkt werden, und die ganze Gesellschaft ist eingeladen, mit zu gestalten.

Buchbesprechungen

Hanns Sauter, *Bilder des Lebens. Ikonen als Antworten auf heutige Glaubensfragen*. Wiener Dom-Verlag 2012. 216 S. gebunden, 44 Abbildungen. ISBN 978-3-85351-244-9. 23,50 Eur[D]/23,50 Eur[A]/33,90 CHF

Ab 2007 veröffentlichte Hanns Sauter, tätig in der Seniorenpastoral der Erzdiözese Wien und dortiger Diözesanreferent des Andreas-Petrus-Werks (Catholica Unio), in der Wiener Kirchenzeitung theologisch-spirituelle Ikonenbetrachtungen. Aus dieser Artikelserie ist nunmehr unter dem Titel „Bilder des Lebens“ ein Buch hervorgegangen. Es umfasst neben einem Geleitwort von Erzbischof Alois Kothgasser (als Generalpräsident der Catholica Unio) (4–5) und einem Vorwort des Autors (10–11) insgesamt 44 Betrachtungen einzelner Ikonen, meist über 4, manchmal über 6 Seiten. Den Anfang macht die Ikone „Der Evangelist Lukas malt die Gottesmutter“ (12–15), danach folgen thematisch geordnet 6 Christusikonen (18–45), 20 Festtagsikonen (48–135), 4 Marienikonen (138–153) sowie 13 Heiligenikonen (156–209). Glossar (211), Literaturhinweise (212–213), Bildnachweis (214–215) und Angaben zum Autor (216) schließen das Buch ab.

Jede Ikone ist auf einer einzelnen Seite abgedruckt – dabei hat sich Sauter Darstellungen aus allen Jahrhunderten bedient – und mit einem kurzen „Untertitel“ versehen, immer in der Form „Die Ikone von ... antwortet auf die Frage nach ...“: Dieser Untertitel fasst die Auslegung in einem prägnanten Satz zusammen.

Das Buch ist als Hardcover gedruckt, hat in seinem schmalen Format [...] hohen Wiedererkennungswert, verwendet neben der schwarzen Hauptschrift vor allem sehr warme Brauntöne für Überschriften und Hin-

tergrund; die Ikonenabbildungen sind trotz ihrer geringen Größe qualitativ hochwertig. Der geringe Verkaufspreis von 23,50 € stellt für ein solches Buch eine angenehme Überraschung dar.

Sauter versteht sein Werk als „Glaubensbuch“ (10) und als „Meditation“ (11). Zugleich zeigt er, dass die spirituelle Grundausrichtung durch wissenschaftliche Erläuterungen nicht nur nicht behindert, sondern vielmehr fundiert und bereichert wird. In gelungen unaufdringlicher Weise reichert Sauter seine Ikonenbetrachtungen mit geschichtlichem und dogmengeschichtlichem (z. B. 12, 18–20, 128, 172, 180), exegetischem (z. B. 28, 48, 80) und liturgischem (z. B. 58, 102, 160) Wissen an und tritt damit einem verkitscht-naiven Zugang, der derzeit sicher manche vermeintlich fromme Seele beim Umgang mit Ikonen anleitet, entschieden entgegen. Der Ursprung des Buches, nämlich Ikonen einer kirchlichen Öffentlichkeit, die nicht byzantinisch, sondern lateinisch geprägt ist, zu vermitteln, tritt im Buch offen zutage, wenn Sauter Querverbindungen zur römisch-katholischen Praxis aufzeigt (z. B. 52, 90, 160) und besonders, wenn er unter den Heiligenikonen auch solche westlicher Provenienz aufnimmt (192: Benedikt, 200: Klara). Die vom II. Vatikanischen Konzil geschlagene Brücke zwischen West und Ost wird hier lebendig.

Aus dem Buch spricht sowohl hohe Fachkompetenz und zugleich große Nähe zur Glaubenspraxis.

Vor allem für Leserinnen und Leser ohne ostkirchliches Vorwissen wäre es hilfreich gewesen, wenn Sauter noch deutlich mehr Begriffe ins Glossar aufgenommen hätte. Gewiss hätte auch ein systematisch einführender Abschnitt über die Praxis und Bedeutung der Ikonenverehrung in den Kirchen by-

zantinischer und koptischer (vgl. 206–209) Provenienz gut getan. Auch die verwendete (hebräische) Psalmenzählung (vgl. 94) hätte vielleicht geklärt werden sollen.

Sauter ist es gelungen, ein Buch zu verfassen, das inhaltlich für breite Zielgruppen geeignet ist und das bei alledem auch noch unaufdringlich, ohne erhobenen Zeigefinger, ohne frömmelnden Unterton, sondern im Gegenteil sehr behutsam und bescheiden, dabei aber äußerst kompetent daherkommt. Zweifellos zu empfehlen!

[Vollständiger Text unter www.liturgie.at]

Innsbruck, Liborius Olaf Lumma

YOUCAT, Jugendgebetbuch, hrsg. von Georg von Lengerke und Dörte Schrömgens, 176 Seiten mit zahlreichen Abbildungen, € 10,30, kart., München: Pattloch-Verlag 2011.

Der Jugendkatechismus entwickelt sich zu einem Renner. Nun erscheint sozusagen als konkrete Umsetzung des Glaubens im Gebetsleben dieses Buch. – Schon das Angebot des zweiwöchigen Gebetsteiles (im 1. Teil) ist eine gelungene Zusammenstellung von Psalmengebet (wobei zu Recht schwer verständliche Psalmverse weggelassen wurden) und kann vielen Menschen helfen, ihren Glauben zu vertiefen. Denn Gebet ist Atem der Seele und „um ein gutes Gebet zu verrichten, ist nur eines notwendig, nämlich unseren Herrn in unseren Armen zu halten“ (Franz von Sales). Der zweite Teil des Buches trägt den Titel „Du hast uns Freunde genannt“ und enthält neben allen Grundgebeten des Glaubens weitere Gebete zu verschiedensten Lebenssituationen – allem voran auch dahingehend, den Weg, den Gott mit uns vorhat, im Gebet besser erkennen zu können. Den Abschluss bildet der Rosenkranz. Eingestreut sind viele Zeichnungen und Fotos junger Menschen, die das Buch auch von der „Optik“ her sehr ansprechend machen. –

Wer jungen Menschen ein echt brauchbares Gebetsbuch schenken will, wird mit diesem Buch sicher große Freude bereiten.

Salzburg, P. Franz Lauterbacher OSB

Benediktinisches Brevier. Hrsg. von der Abtei Münsterschwarzach. 2., erweiterte Auflage, Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag 2011. 302 Seiten. Zahlreiche Noten. 302 S. – 17,5 x 12,5 cm. ISBN 978-3-89680-516-4. 26,90 Eur[D] / 27,70 Eur[A] / 36,90 CHF.

Mit dem „Benediktinischen Brevier“ legt die Abtei Münsterschwarzach in handlichem Format (vergleichbar dem „Kleinen Stundenbuch“) Laudes, Mittagshore, Vesper und Komplet in jener Form vor, wie sie in Münsterschwarzach und anderen Benediktinerklöstern des deutschen Sprachraums praktiziert wird und in Vollgestalt in den drei Bänden (+ ein Vorsängerband) des „Benediktinischen Antiphonale“ (BA) zu finden ist (vgl. auch den „Münsterschwarzacher Psalter“, der die Übersetzung der Psalmen in einer eigenen Publikation zugänglich macht). Für das „Brevier“ wurde die Vigil weggelassen, das Druckbild verkleinert und zu jedem Psalm nur eine einzige Antiphon ausgewählt. Die Bezeichnung „Brevier“ ist insofern etwas irreführend, als sich das Buch nicht nur als „Lesebuch“ für Einzelpersonen eignet, sondern – erfreulicherweise! – vollständig für den gesungenen Vollzug in Gemeinschaft eingerichtet ist. Es stellt daher auch eine Fundgrube für all jene dar, die an qualitätsvollem liturgischem Psalmengesang in deutscher Sprache und gemäß den Gesetzmäßigkeiten des gregorianischen Chorals interessiert sind, jedoch die Anschaffung des kompletten BA scheuen.

In Erweiterung zur 1. Auflage umfasst die 2. Auflage neben dem Wochenpsalter (9–188) nun auch Capitula, Responsorien, Hymnen und Versikel der geprägten Zeiten im Kir-

chenjahr sowie die O-Antiphonen (189–263) – leider ohne das Triduum Sacrum, für das bereits 2001 ein eigener Sonderband vorgelegt wurde. Ein einfühlsam und einladend geschriebenes Vorwort zur 1. Auflage (3–5) erläutert das Grundanliegen des Buches, eines zur 2. Auflage (7) die vorgenommene Erweiterung. Am Schluss stehen die Ordinarier der vier Horen (265–274), die Marianischen Antiphonen in lateinischer Sprache (275–278) sowie ein Anhang mit Psalmtönen (281–284), dem Versikelton (285), Melodien für die Doxologien der Responsorien (285–287), vortreffliche Hinweise zur Ausführung der Gesänge (288–289) und schließlich ein Register (291–298), eine Übersicht über die Psalmenverteilung (299) und ein Inhaltsverzeichnis (300–302).

Dass die Herausgeber diese handliche Fassung wesentlicher Teile des BA in einem angenehmen Format, einem festen Einband mit vier Lesebändchen und einem Verkaufspreis von unter 30 € vorlegen, ist ein besonderes Verdienst und wird diesem großen musikalischen, poetischen und spirituellen Schatz zu breiterer Wirkung verhelfen können.

Vielleicht wäre es eine Überlegung wert gewesen, statt der – nahezu vollständig aus dem BA übernommenen – Eigenteile der geprägten Zeiten in der 2. Auflage besser allgemeine Auswahlformulare für Festtage und Festzeiten zu treffen. Wer sich das „Benediktinische Brevier“ als Stundengebet zu eigen machen möchte, dem wäre vermutlich mit einem Formular für Karfreitag und Pfingsten, für Marienfeste und Märtyrerfeste, für Epiphanie und Allerseelen eher geholfen gewesen als mit sämtlichen Melodiefassungen des Kompletthymnus „Bevor des Tages Licht vergeht“, allen Werktagsresponsorien und Versikeln zwischen Christi Himmelfahrt und Pfingsten u. dgl. Womöglich wollten die Herausgeber hier primär die Mitfeier des Münsterschwarzacher Chorgebetes erleichtern (vgl. 3); eine andere Prioritätensetzung

bei der Auswahl des Zusatzmaterials hätte aber das Ziel noch besser erreichen können, „es all jenen zu erleichtern, die gerne das Gebet der Mönche zu Hause beten wollen“ (4), ohne dabei einen Buchumfang zu erzeugen, der das Mitführen des Breviers als Gebetbuch für „kleine Zeiten im Alltag“ oder auf Reisen (vgl. 3–4) erschwert – hier hat das Werk nämlich bereits das äußerste Maß erreicht.

Wo immer Tagzeitenliturgie gemeinschaftlich oder privat begangen wird oder wo nach qualitativ hochwertigen Modellen für den gemeinsamen Psalmengesang gesucht wird, kann das „Benediktinische Brevier“ eine überaus sinnvolle Ergänzung, mehr noch: eine lohnenswerte Alternative zu vielen anderen Entwürfen darstellen. Es verdient große Verbreitung in der Praxis, besonders bei Verantwortlichen für die Etablierung von Tagzeitenliturgie im Gemeindeleben.

Innsbruck, Liborius Olaf Lumma

Monika Scala, *Der Exorzismus in der Katholischen Kirche. Ein liturgisches Ritual zwischen Film, Mythos und Realität*. Regensburg: Pustet 2012 (Studien zur Pastoralliturgie 29), gebunden, 496 S., 39 Farbabb. 22,0 x 14,0 cm ISBN: 978-3-7917-2382-2. 52,00 Eur[D] / 53,50 Eur[A] / 69,90 CHF.

„Letzte Rettung: Exorzismus. Eine Theologin hat die Austreibung des Teufels erforscht – und warnt vor seinem Einfluss in der Welt“ schreibt Maria Sterkl für die Zeit Online Nr. 32 am 2.8.2012. Zwei Monate später, von 21.–25. Oktober 2012, strahlt der Fernseh-Sender 3Sat im Rahmen einer philosophischen Themenwoche rund 15 Dokumentationen, Spielfilme und Gespräche über die Natur des Bösen aus, wobei in mehreren dieser Beiträge ebenfalls der Exorzismus erörtert wird. Die Liste ließe sich mühelos fortsetzen. Offenbar handelt es sich bei der Frage nach dem

Bösen und ganz konkret dem Exorzismus in gewisser Weise um ein Thema von öffentlichem Interesse, wobei freilich der liturgische, rituelle Aspekt in der öffentlichen Diskussion kaum eine Rolle spielt.

In der innerkirchlichen Diskussion verhält sich dies seit einigen Jahren ganz anders. Nachdem in einigen Regionen der Weltkirche das Interesse am praktizierten Exorzismus virulent ist, wurde an der römischen Universität „Regina Apostolorum“ im Wintersemester 2005 und 2006 sogar erstmals ein eigener Kurs für „Exorzismus und Gebete um Befreiung“ gestartet. Was in vielen europäischen Ländern maximal ein Randthema ist, stößt beispielsweise in Italien auf zunehmendes Interesse und dies nicht nur im kirchlich-religiösen, sondern auch im medizinischen Sinn: Trance- und Besessenheitszustände sind nach der „International Statistical Classification of Diseases and Related Health Problems“ (ICD-10-Codierung, F44.3) „offizielle“ psychische Störungen, bei denen ein „zeitweiliger Verlust der persönlichen Identität und der vollständigen Wahrnehmung der Umgebung auftritt“.

Die Liturgiewissenschaftlerin Monika Scala beschäftigt sich nun in ihrer (als Band 29 in der Reihe StPaLi publizierten und aktualisierten) Dissertation mit dem „Exorzismus der katholischen Kirche“ als „ein liturgisches Ritual zwischen Film, Mythos und Realität“. Diesen drei Begriffen folgend analysiert sie nach einem Vorwort, einer Einleitung ins Gesamtthema (14–24) und einer ausführlichen, 10-gliedrig begründenden Hinführung (25–39) im ersten Teil ihrer Arbeit (40–144) den mittlerweile zum Klassiker gewordenen Film „The Exorcist“, wobei sie sowohl die Exorzismuswelle der 70 Jahre, als auch den Film selbst „als Medium zur Darstellung von theologischer, liturgischer und soziokultureller Relevanz des Exorzismus“ bespricht. Im zweiten, umfassendsten Teil (145–311) beschreibt sie „biblische und frühchristliche

Einflüsse auf die Bedeutung von Besessenheit und Exorzismus“. Der dritte Teil (312–436) dokumentiert das „Quellenmaterial für liturgische Exorzismusrituale aus der Zeit der frühen Kirche bis zum *Rituale Romanum*“. Im vierten Teil versucht Scala ein „Resümee und Ausblick“ (437–445) bevor sie dann in einem ausführlichen Anhang (446–490) neben Literaturangaben, Personenregister und diverser Verzeichnisse auch Internetbeiträge, eine kurze Filmographie und Film-Websites auflistet.

Das vorliegende Buch ist plausibel, interessant und flüssig zu lesen und wird seinem Titel voll und ganz gerecht. Wenn womöglich auch die grundsätzlich-theologische Frage nach dem Bösen, nach seiner Gestalt und seiner Bedeutung im 21. Jahrhundert und auch die Einordnung in den großen liturgischen Rahmen „Gebet um Schutz und Befreiung“ etwas kurz kommt (vgl. z. B. die aktuelle Bedeutung des Taufexorzismus/Gebet um Schutz vor dem Bösen [...]), so ist doch insgesamt das Thema sehr akribisch und umfassend behandelt. Der originelle und fruchtbringende Zugang zum Thema über den Film „The Exorcist“ ist ganz sicher mehr als nur eine „Hinführung“. In gewisser Weise darf wie die Kunst im allgemeinen auch die Kunstgattung Film in ihrem fremdprophetischen Wirken nicht unterschätzt und womöglich theologisch ignoriert werden. Das „internationale, interdisziplinäre & interreligiöse Forschungsprojekt: Religiöse Rituale im Film. Liturgiewissenschaftliche, religionssoziologische, filmwissenschaftliche und medienethische Zugänge“ angesiedelt am Institut für Historische Theologie der Katholisch-Theologischen Fakultät Wien ist deshalb ein wichtiges Forschungsprojekt, dessen zeitgenössisches Anliegen auch, v.a. mit dem ersten Teil dieses, nicht nur für ein Fachpublikum lesenswerten Buches, vertreten ist.

Salzburg, Frank Walz

Fuchs, Guido (Hg.), *Gastlichkeit. Ihre Theologie, Spiritualität und Praxis im Gottesdienst*. Regensburg: Pustet. ISBN: 978-3-7917-2437-9. Gebunden (168, 10 Textabbildungen). (19,95 Eur[D] / 20,50 Eur[A] / 28,50 CHF.

Dem Thema „Gastfreundschaft“/„Gastlichkeit“ kommt zurzeit in der Theologie, und zwar nicht nur in der Praktischen Theologie, eine hohe Aufmerksamkeit zu. Der Grund dafür wird im eröffnenden Beitrag deutlich, einer biblischen Grundlegung des Neutestamentlers Gerhard Hotze, der „Gast“ als „Christus-Titel von geradezu hoheitlicher Würde“ (12) in seinen verschiedenen Aspekten und Dimensionen beleuchtet. Gastfreundschaft spielt als eine „Frucht christlichen Glaubens und Lebens in den Kirchen von Anfang an eine zentrale Rolle“ (106). Insgesamt 18 Beiträge hat Guido Fuchs, Liturgiewissenschaftler und Leiter des „Instituts für Liturgie und Alltagskultur“ in Hildesheim, versammelt; die Hälfte davon stammt vom Herausgeber selber, der bekannt ist für seine Publikationen zu den Themenfeldern „Essen“/„Mahlhalten“/„Fest“. Die breite Palette der Themen reicht vom schon genannten biblischen Zugang, in dem „Jesus als Gast und als Gastgeber“ (16–25) vorgestellt wird über „Aspekte zu Theologie und Gestaltung der Eucharistie als Gastmahl“ (35–45) und die tiefe Verwurzelung des Gast-Themas im Kirchenlied hin zu Fragen der Diakonie als Sorge für die Bedürftigen („Gastmahl der Armen. Wenn der Kirchenraum zur Tafel wird“, 93–99), aber auch im Sinne liturgischer Gastfreundschaft: „Gäste im Gottesdienst“ (69–74), „niederschwellige Gottesdienste als Gottesdienste mit Gästen“ (75–83). Die Gastlichkeit einer Gemeinde in Zusammenhang mit dem Gottesdienstes drückt sich – so macht der Herausgeber in seinen Gedanken über „Gastlich-

keit rund um den Gottesdienst“ (106–111) deutlich – „in der Vorbereitung auf den Gottesdienst aus, in der Gestaltung des Raumes [– vgl. dazu auch den Beitrag „Von einladenden Räumen und ihrer Erschließung“, 84–92 –], im Umgang miteinander und im Anschluss an die Liturgie. Gastlichkeit beginnt nicht erst an der Kirchentür“ (107).

Drei Beiträge befassen sich mit Fragen und Beispielen der ökumenischen Gastfreundschaft. Besonders vor dem Hintergrund von Kirchenschließungen und -umwidmungen muss es nachdenklich machen, wenn „Kirche“ in ihrer Bedeutung als „Rast-Haus“ und „Gast-Haus“ für die Erdenpilger/innen vorgestellt wird („Von der Kirche als Heimat und vom ‚Haus unterwegs‘“, 128–137). Pilgern und Heimat als Aspekte des Gast-Themas sind Thema der letzten, dezidiert spirituell ausgerichteten Aufsätze: „Gastfreundschaft auf dem Jakobsweg“ (138–144) und „Von der Heimat in Gott und Gottes Heimat in uns“ (145–155). Der Anhang enthält neben weiterführender Literatur und Autorenverzeichnis einen „Fragebogen zur Reflexion [der Gastgeberrolle] in den Gemeinden“ (157f.).

„Gastfreundschaft bedeutet: Geistlich initiativ zu werden, tätige Liebe und selbstlose Güte üben, persönlich und als Glaubensgemeinschaft bereit sein, andere mit offenen Armen zu empfangen“ (111).

Die Worte des Hebräerbriefs: „Vergesst die Gastfreundschaft nicht“ (Hebr 13,2), sind eine bleibend aktuelle Mahnung für einzelne Christ/inn/en und ganze Christengemeinden. Der ansprechend gestaltete Sammelband gibt vielfältige Anregungen zur geistlichen Vertiefung und praktischen Umsetzung dieses Auftrags.

Linz, Christoph Freilingner

(Diese Rezension wurde auch publiziert in: ThPQ 161. 2013).

Vorankündigung zum Jubiläum

50 Jahre Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils

3. – 4. Dezember 2013

Am 3. Dezember 1963 verabschiedeten die Väter des Zweiten Vatikanischen Konzils als erste Frucht des Konzils die Liturgiekonstitution. Zum 50-jährigen Jubiläum laden die Österreichischen Bischöfe, die Liturgische Kommission Österreichs, die Theologische Fakultät der Universität Salzburg sowie die Arbeitsgemeinschaft Katholischer Liturgiewissenschaftler/innen – Sektion Österreich und die Erzdiözese Salzburg ein zum

**Jubiläumsgottesdienst im Dom zu Salzburg mit
anschließendem Empfang im erzbischöflichen Palais**

am 3. Dezember 2013, 18:30 Uhr

**Festakt mit Vortrag von Erzbischof Piero Marini, Rom
im Bildungszentrum St. Virgil, Salzburg**

am 4. Dezember 2013, 10:00 Uhr

Symposium 2013 der Liturgischen Kommission Österreichs

„... ein Hindurchgehen des
Heiligen Geistes durch seine Kirche“

(Liturgiekonstitution Art. 43)

Das Symposium beginnt am 3. Dezember 2013 um 10:00 Uhr im Bildungszentrum St. Virgil, Salzburg, und widmet sich in grundsätzlichen Beiträgen der aktuellen Relevanz von Grundanliegen der Liturgiekonstitution.

