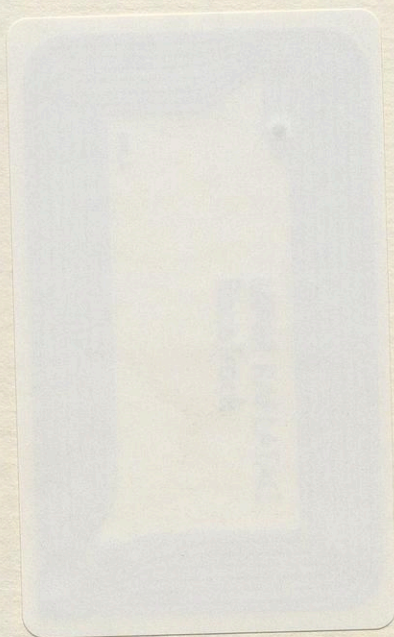




N12<529246891 021



ubTÜBINGEN



Hevol + R 2012 Lose (= Sep. an zts)

heiliger Dienst

1/2013
67. Jahrgang
ISSN 0017-9620

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

67. 68

2013. 2014

Dokumentation des Symposions

der Liturgischen Kommission für Österreich am 8. und 9. Oktober 2012
im Bildungszentrum St. Virgil, Salzburg:

„Versammelt im Namen des Herrn“

Herausforderungen für das liturgische Feiern in Seelsorgeräumen

Vorwort	1
Impressionen	2
Christoph Freilinger „Damit sie den Herrn und einander nicht aus den Augen verlieren ...“ Ortskirchliche Regelungen	10
Walter Kirchschräger Das Leben der Kirchen am Ort in ihrem liturgischen Feiern Rückblick an den Anfang der Kirche	23
Hadwig Müller Wo das Wort zur Lebensquelle wird – Gottesdienste örtlicher Gemeinden in Brasilien und in Frankreich	34
Hans-Joachim Sander Pfarrverbände – den Pfarrer oder den Glauben teilen?	43
Ewald Volgger OT Die Feier des Paschamysteriums als Grundprinzip der Sonntagsheiligung	50
Paul Weiß „Sie brachen in ihren Häusern das Brot“ (Apg 2,46) Rituelles Brotbrechen als Vollzug gläubiger Koinonia im Gottesdienst der Gemeinde	63
Buchbesprechungen	70
Büchereingänge	71

250 ✓

Autorinnen und Autoren in diesem Heft:

Dr. Christoph Freilinger, Österreichisches Liturgisches Institut, Postfach 113, A-5010 Salzburg; Ingrid Fritz, Hammerhauserweg 19, A-9361 St. Salvator; Univ.-Prof. Dr. Walter Kirchschräger, Seestraße 93, CH-6047 Kastanienbaum; Mag.^a Martha Leonhartsberger, Baumgartenberg 41, A-4342 Baumgartenberg; Dr. Hadwig Müller, Erwinstraße 112, D-79102 Freiburg; Dr. Richard Pirker, Tarviserstraße 30, A-9020 Klagenfurt; Univ.-Prof. Dr. Hans Joachim Sander, Universität Salzburg, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg; Dr. theol. des. Nicole Stockhoff, Zwölfling 16, D-45127 Essen; Univ.-Prof. P. Dr. Ewald Volgger OT, Katholisch-Theologische Privatuniversität Linz, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz; Univ.-Doz. DDr. Paul Weiß, Maximilianstraße 8, 6020 Innsbruck; Prof. Dr. Helga Maria Wolf, Hardtgasse 7, A-1190 Wien.

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 Versandspesen).

Zahlungen erbeten:

Österreich: Postsparkassenkonto Wien 7.158.890

Deutschland: Postscheckkonto München 1/20046-803

Schweiz: Postscheckkonto Zürich 80-47.078-1

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

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

Redaktionsteam: Mag. P. Winfried Bachler OSB, Salzburg; MMag. Albert Thaddäus Esterbauer, Salzburg; Univ.-Ass. Dr. Christoph Freilinger, Salzburg; Univ.-Ass. Dr. Liborius Olaf Lumma, Innsbruck; Dr. Gabriele Max, Gmunden; Dr. Michael Max, Neumarkt a. W.; Univ.-Prof. Dr. Rudolf Pacik, Salzburg; Univ.-Prof. Dr. 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 Freilinger, 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/HLD_Autorenhinweise.html

Heiliger Dienst

67. Jahrgang – 2013

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

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

Verleger (Medieninhaber): Verlag St. Peter

alle: A-5010 Salzburg, Postfach 113

Inhaltsverzeichnis des 67. Jahrganges 2013

BEITRÄGE	Heft	Seite
Christoph Freiling		
„Damit sie den Herrn und einander nicht aus den Augen verlieren ...“		
Ortskirchliche Regelungen	1	10
Walter Kirchschläger		
Das Leben der Kirchen am Ort in ihrem liturgischen Feiern		
Rückblick an den Anfang der Kirche	1	23
Hadwig Müller		
Wo das Wort zur Lebensquelle wird – Gottesdienste		
örtlicher Gemeinden in Brasilien und Frankreich	1	34
Hans-Joachim Sander		
Pfarrverbände – den Pfarrer oder den Glauben teilen?	1	43
Ewald Volgger OT		
Die Feier des Paschamysteriums als Grundprinzip der Sonntagsheiligung	1	50
Paul Weiß		
„Sie brachen in ihren Häusern das Brot“ (Apg 2,46)		
Rituelles Brotbrechen als Vollzug gläubiger Koinonia im Gottesdienst der Gemeinde	1	63
Frank Walz		
Das erste Ma(h)l oder: Die Feier der Erstkommunion	2	75
Stephan Winter		
„gifts of God's grace“		
Anglo-amerikanische Impulse zur Reihenfolge der Initiationssakramente	2	82
Klaus Peter Dannecker		
Von der Taufkommunion zur feierlichen Erstkommunion	2	95
Forschungsgruppe Religion und Gesellschaft		
Wie Erstkommunion gelingt	2	112
Albert Biesinger / Jörn Peter Hauf		
Mystagogische Dimensionen der Eucharistiekatechese	2	122
Peter Gabriel		
Das kinderoffene Abendmahl in der Evangelischen Kirche Österreichs	2	135
Joseph Bandmann		
Sakramentekatechese und Kommunionpraxis in der Orthodoxen Kirche	2	141
Simone Krondorfer-Piller		
„Es muss ja kein typischer Gottesdienst sein“		
Ein Gespräch zum Thema (Schul-)Gottesdienste	3	155
Monika Pretenthaler		
Schulgottesdienste im Schnittfeld von System Schule und krichlicher/pfarrlicher Jugendarbeit	3	162

Edgar Josef Korherr		
Liturgische Feierformen in der Schule		
Impulse zu liturgiepädagogischer Reflexion	3	171
Christine Mann / Walter Ender		
Schulische Feiern und Gebete unter Beteiligung mehrerer Religionen	3	184
Eva Freilinger		
Schulgottesdienste vorbereiten		
Ein kommentierter Leitfaden	3	194
Josef Schermann		
Schulgottesdienste als Herausforderung an die Liturgiewissenschaft	3	201
Andreas Redtenbacher		
Der Einfluss von Pius Parsch in der Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils	4	230
Johann Pock		
Gottesdienste „im Vorhof der Heiden“?		
Pastoraltheologische Überlegungen zur Liturgie	4	246
Michaela Puzicha OSB		
Psalm 23(22) als Initiationspsalm der Alten Kirche	4	259
Andreas Redtenbacher		
Liturgische Institute stellen sich vor: Das Pius-Parsch-Institut für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie am Augustiner Chorherrenstift Klosterneuburg	4	270

BERICHTE UND KLEINERE BEITRÄGE

Nicle Stockhoff / Richard Pirker / Ingrid Fritz / Martha M. Leonhartsberger		
Impressionen	1	2
Georg Stockert		
Festgottesdienst zur Erstkommunion		
Gedanken zur Praxis der Erstkommunionfeiern in einer Großstadtpfarre	2	131
Monika Scala		
Berichte und Notizen aus Liturgie und Liturgiewissenschaft (Heft 2)	2	152
Rudolf Pacik		
Messen mit Schüler/innen		
Richtlinien für Gruppenmessen	3	181
Jakob Patsch		
Schulgottesdienste – Herausforderung und Chance	3	192
Christian Renken		
Ein Raum stiller Anbetung		
Lectio divina – Erfahrungen mit Schülerinnen und Schülern	3	209
Monika Scala		
Berichte und Notizen aus Liturgie und Liturgiewissenschaft (Heft 3)	3	215
Christoph Freilinger		
Berichte und Notizen aus Liturgie und Liturgiewissenschaft (Heft 4)	4	280
Martin Klöckener		
„Nichts werde dem Gottesdienst vorgezogen“		
Würdigung von Dr. Eduard Nagel zum Abschied als Schriftleiter von „Gottesdienst“	4	223
Christoph Freilinger		
Sichtbare Früchte der liturgischen Reformen		
50 Jahre Liturgiekonstitution und Liturgisches Institut in der Schweiz	4	275
Franz Karl Praßl		
Klanglandschaft des Heiligen		
Bericht zum Studententag der Internationalen Arbeitsgemeinschaft für Hymnologie	4	283



2A 4737

BUCHBESPRECHUNGEN

Korolewski / Janina, Miczek / Nadja / Zotter, Christoph (Hg.), Ritualdesign (Helga Maria Wolf)	1	70
Gall, Sieghard / Schwier, Helmut, Perdigt hören (Frank Walz)	3	218
Unterwegs (P. Franz Lauterbacher OSB)	3	218
Schönborn, Christoph Kardinal, Die Freude, Priester zu sein (P. Franz Lauterbacher OSB)	3	219
Feulner, Hans-Jürgen (Hg.), Liturgies in East and West (Daniel Podertschnig)	4	285
Häußling, Angelus Albert, Tagzeitenliturgie (Christoph Freilinger)	4	286

AUTORINNEN und AUTOREN

Bandmann, Rassophor-Mönch Joseph, München Sakramentenkatechese und Kommunionpraxis in der Orthodoxen Kirche	2	141
Biesinger, Univ.-Prof. Dr. Albert, Tübingen Mystagogische Dimensionen der Eucharistiekatechese	2	122
Dannecker, Prof. Dr. Klaus Peter, Trier Von der Taufkommunion zur feierlichen Erstkommunion	2	95
Ender, Fachinspektor Dr. Walter, Wien Schulische Feiern und Gebete unter Beteiligung mehrerer Religionen	3	184
Freilinger, Dr. Christoph, Salzburg / Linz „Damit sie den Herrn und einander nicht aus den Augen verlieren ...“	1	10
Sichtbare Früchte der liturgischen Reformen	4	275
Berichte und Notizen	4	280
Häußling, Angelus Albert, Tagzeitenliturgie (Buchbesprechung)	4	286
Freilinger, Mag. Eva, Linz Schulgottesdienste vorbereiten	3	194
Forschungsgruppe Religion und Gesellschaft Wie Erstkommunionkatechese gelingt	3	112
Fritz, Inge, St. Salvator Impressionen. Erfahrungen einer Pfarrgemeinderätin	1	7
Gabriel, Pfarrer Dr. Peter, Hallein Das kinderoffene Abendmahl	2	135
Hauf, Dr. Jörn Peter, Tübingen Mystagogische Dimensionen der Eucharistiekatechese	2	122
Kirchschläger, Prof. Dr. Walter, Kastanienbaum Das Leben der Kirchen am Ort in ihrem liturgischen Feiern	1	23
Klößener, Prof. Dr. Martin, Freiburg/Schweiz „Nichts werde dem Gottesdienst vorgezogen“	4	223
Korherr, Univ.-Prof. Dr. Edgar Josef, Graz Liturgische Feierformen in der Schule	3	171
Krondorfer-Piller, Mag. Simone, Allerheiligen im Mürtal „Es muss ja kein typischer (Schul-)Gottesdienst sein“	3	155

Lauterbacher, P. Franz OSB, Salzburg	3	219
Unterwegs (Buchbesprechung)	3	219
Schönborn, Christoph Kardinal, Die Freude, Priester zu sein (Buchbesprechung)		
Leonhartsberger, Mag. Martha M., Baumgartenberg		
Impressionen. Seelsorgeräume und Seelsorgeteams in der Diözese Linz	1	8
Mann, Dr. Christine, Wien		
Schulische Feiern und Gebete unter Beteiligung mehrerer Religionen	3	184
Müller, Dr. Hadwig, Freiburg		
Wo das Wort zur Lebensquelle wird	1	34
Pacik, Univ.-Prof. Dr. Rudolf, Salzburg		
Messen mit Schüler/innen	3	181
Patsch, Jakob, Hall in Tirol		
Schulgottesdienste – Herausforderung und Chance	3	192
Pirker, Dr. Richard, Klagenfurt		
Impressionen. Herausforderungen eines Pfarrers in einem Pfarrverband der Diözese Gurk ...	1	5
Pock, Univ.-Prof. Dr. Johann, Wien		
Gottesdienste „im Vorhof der Heiden“?	4	246
Podertschnig, Daniel, Wien		
Feulner, Hans Jürgen, Liturgies in East and West (Buchbesprechung)	4	285
Praßl, Univ.-Prof. Dr. Franz Karl, Graz		
Klanglandschaft des Heiligen	4	283
Pretenthaler, Dr. Monika, Graz		
Schulgottesdienste im Schnittfeld von System Schule und kirchlicher Jugendarbeit	3	162
Puzicha, Sr. Dr. Michaela OSB, Salzburg/ Varenzell		
Psalm 23(22) als Initiationspsalm der Alten Kirche	4	259
Redtenbacher, Univ.-Prof. Dr. Andreas, Klosterneuburg/ Vallendar		
Der einfluss von Pius Parsch in der Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils	4	230
Liturgische Institute stellen sich vor: Klosterneuburg	4	270
Renken, Christian, Stadtlohn		
Ein Raum stiller Anbetung	3	209
Scala, Dr. Monika, Klosterneuburg		
Berichte und Notizen (Heft 2)	2	152
Berichte und Notizen (Heft 3)	3	215
Schermann, Dr. Josef, Innsbruck		
Schulgottesdienste als Herausforderung an die Liturgiewissenschaft	3	201
Stockert, Mag. Georg, Wien		
Festgottesdienst zur Erstkommunion	2	131
Stockhoff, Dr. Nicole, Essen		
Impressionen. „Den Umbruch gestalten“ – Informationen aus dem Bistum Essen	1	2
Volgger, Univ.-Prof. Dr. Ewald OT, Linz		
Die Feier des Paschamysteriums als Grundprinzip der Sonntagsheiligung	1	50
Walz, Ass.-Prof. Dr. Frank, Salzburg		
Das erste Ma(h)l oder: Die Feier der Erstkommunion	2	75
Sieghard Gall, Predigt hören im konfessionellen Vergleich (Buchbesprechung)	3	218
Winter, Dr. Stephan, Osnabrück		
„gifts of god's grace“	2	82
Wolf, Dr. Helga Maria, Wien		
Ritualdesign (Buchbesprechung)	1	70

Vorwort

Liebe Leserin, lieber Leser!

Schon wenige Wochen nach dem Symposium der Liturgischen Kommission für Österreich zu „Herausforderungen für das liturgische Feiern in Seelsorgeräumen“ im Oktober 2012 gab es Anfragen in der Redaktion des HEILIGEN DIENST, ob denn die Dokumentation dieser Tagung schon erhältlich sei. Mit Ungeduld haben manche auf dieses Heft gewartet, weil das Thema brennt und zunehmend mehr (Pfarr-)Gemeinden herausgefordert sind, lebbare und verantwortbare Antworten für die gegebenen Situationen zu finden. So freut es uns, dass wir jetzt nach den notwendigen Schritten der Redaktions- und Publikationsarbeit die Beiträge zum Thema präsentieren können.

Das Symposium wollte dem Erfahrungsaustausch Raum geben und der wissenschaftlichen Reflexion vorgegebener Situationen und erprobter Lösungsversuche dienen, um mögliche Wegweisungen für die Zukunft entwickeln zu können. Die Dokumentation in diesem Themenheft geht aus von Erfahrungsberichten in unterschiedlichen Konstellationen. Ein erster Beitrag dokumentiert Lösungsansätze, wie sie bislang in rechtlichen Regelungen österreichischer Ortskirchen Niederschlag gefunden haben (Christoph Freiling, Linz/Salzburg). Walter Kirchschräger (Luzern) blickt zurück in das Leben der jungen Kirche mit dem Frageinteresse, welche normativen Impulse sich aus dem Lebens- und Glaubenszeugnis der ersten Generationen christlicher Gemeinden für das Leben von Kirche zu jeder Zeit – so auch für heute – ableiten lassen. Dass Kirche eine *creatura verbi* ist und aus dem Wort lebt, veranschaulicht Hadwig Müller (Aachen) mit der Reflexion ihrer Erfahrungen von Gottesdiensten örtlicher Gemeinden in Brasilien und Frankreich, wo das Wort zur Lebensquelle wird.

Wenn Pfarrgemeinden einen Priester mit andern Gemeinden „teilen“ müssen, gerät die Identifizierungsform mit Kirche vor Ort unter Druck, weil „Kirche“ im bisherigen Verstehen ihre Sichtbarkeit durch das Amt verliert. Hans-Joachim Sander (Salzburg) sieht in seiner systematisch-ekklesiologischen Analyse die Herausforderung für die Zukunft darin, die Sichtbarkeit des Glaubens in das Teilen des Glaubens mit andern zu transformieren. Der Liturgiewissenschaftler P. Ewald Volgger OT (Linz) fragt nach dem wesentlichen und eigentlichen Prinzip der Sonntagsheiligung. Er zeigt, dass es dabei nicht um eine abstrakte rechtliche Verpflichtung gehen kann, sondern um die Lebensgestaltung aus der Christusbeziehung als Verwirklichung der Taufberufung, die in der Vielfalt gottesdienstlicher Feierformen genährt wird. Paul Weiß (Innsbruck) ergänzt die Beiträge des Symposiums mit Überlegungen zum „rituellen Brotbrechen als Vollzug gläubiger Koinonia“.

Mögen die Überlegungen in diesem Dokumentationband anregend sein für die Entwicklung von tragfähigen Lösungen für lebendige Gemeinden auch in Zukunft.

Im Namen der gesamten Redaktion

P. Winfried Bachler OSB und Christoph Freiling

Impressionen

Nicole Stockhoff

„Den Umbruch gestalten“ – Informationen aus dem Bistum Essen

Rückblick

Aufgrund der vorfindlichen Bedingungen kann das Ruhrgebiet als Seismograph für gesellschaftliche, wirtschaftliche und auch kirchliche Veränderungen gesehen werden. Bischof Dr. Felix Genn, Bischof in Essen von April 2003 bis Dezember 2008, hatte früh die spezifischen Herausforderungen einer großstädtischen Industrieregion und des dortigen Strukturwandels erkannt und angenommen: Die 259 Gemeinden wurden zu 43 Pfarreien zusammengelegt und dabei 96 Kirchengebäude aufgegeben.

Ziel dieses umfassenden Maßnahmenkataloges ist es, die Seelsorge in den Gemeinden des Ruhrbistums und den Dienst am Nächsten auch unter veränderten gesellschaftlichen, demographischen und finanziellen Rahmenbedingungen zu sichern und zu stärken. Bischof Genn machte damals deutlich: „Die Herausforderung, vor der wir in unserem Bistum stehen, ist für mich auch von herausragender geistlicher Bedeutung. Wir befinden uns mitten in Umbruchzeiten, und Umbruchzeiten sind Gnadenzeiten.“¹ Dabei stellte er klar, dass es ihm bei der Neuaufstellung des Ruhrbistums nicht um ein bloßes Spar- und schon gar nicht um die Konstituierung eines diözesanen Auslaufmodells geht. Bischof Genn: „In dieser Perspektive gestalten wird die Kirche von Essen, auch wenn die Mittel zurückgehen.“² Diese Lebendigkeit galt es fortan und bis in die heutige Zeit hinein – auch unter Bischof Genns Nachfolger, Dr. Franz Josef Overbeck, der von Papst Benedikt XVI. am 28. Oktober 2009 zum vierten Bischof von Essen ernannt wurde – mit Inhalt zu füllen. Nachfolgend einige Impulse für Möglichkeiten, die inhaltliche Neuordnung im Bistum Essen zu gestalten.

1. Miteinander feiern. Anregungen für den Gottesdienst in größeren Seelsorgeeinheiten

Die Liturgische Kommission des Bistums wollte frühzeitig eine detaillierte Hilfestellung für den gottesdienstlichen Bereich anbieten. Angesichts unterschiedlicher Ausgangslagen und Möglichkeiten schienen konkrete Gestaltungsvorschläge für die einzelnen Zeiten und Feiern im Kirchenjahr nicht möglich. Die Überlegungen führten schließlich zu einem 80-seitigen Heft im A-5-Format.³ Die linken Seiten dieses Arbeitsbuches enthalten in einer ersten Spalte Informationen zu den jeweiligen Feiern; eine zweite bietet Impulse zur Gestaltung in Form von Fragen. Beides sollte Anstoß geben zu einem fundierten Gespräch über Vorhandenes, Mögliches und Wünschenswertes. Die rechte Seite ist als Notizbuch zur Ergebnissicherung angelegt. Der Inhalt ist nach Abschnitten des Kirchenjahres (Geprägte Zeiten, Zeit im Jahreskreis, verschiedene Termine im Verlauf des Kirchenjahres) geordnet und nach gottesdienstlichen Anlässen, die unter dem Aspekt der neuen Gemeinsamkeit Beachtung verdienen. Anliegen des Buches ist es, in der Zeit des Übergangs zum Leben in neuen Strukturen die Liturgie

¹ Wort des Bischofs (2005) 37.

² Wort des Bischofs (2005) 38.

³ Miteinander Feiern (2008).

als Gabe und Aufgabe und als Quelle und Höhepunkt des kirchlichen Lebens vor Ort in den Blick zu nehmen und im Blick zu behalten.

2. Beispiele für ein Neuerblühen von Traditionsgut durch gemeinsames Feiern

Beispiel 1: Ewiges Gebet

Gleich nach Gründung des Bistums Essen (1958) war eine Terminliste erstellt worden, mit der erreicht wurde, dass es eine immerwährende eucharistische Anbetung, wie in den Mutterbistümern (Köln, Paderborn, Münster), gab. Wenn auch das „Ewige Gebet“ in dieser Andachtsform nicht mehr durchzuführen ist, bleibt die jährliche eucharistische Anbetung, wie sie in den liturgischen Büchern und im Kirchenrecht empfohlen wird, angebracht.⁴ Bischof Dr. Felix Genn hat die Gebetsform „Ewiges Gebet“ den neuen Strukturen angepasst.⁵ Das war insofern nahe liegend, als es sich um eine Frömmigkeitsform handelt, die ausdrücklich sowohl die Gebetsgemeinschaft in der Pfarrei als auch im Bistum in den Blick nimmt. Die Neuordnung im Bistum Essen sieht nun vor, dass in 43 Wochen des Jahres jeweils eine Pfarrei das Gebet übernimmt. Es beginnt weiterhin im Dom, allerdings nicht mehr am 1. Januar, sondern am 6. Januar. Die Sommerferien im Bundesland Nordrhein-Westfalen, die Karwoche und die Weihnachtswoche sind ausgenommen. Innerhalb der jeweiligen Woche bleibt es der Pfarrei überlassen, in welchem Umfang und in welcher Weise sie diese Gebetsform durchführen will.

Beispiel 2: Fronleichnamsprozession

In der Pfarrei St. Josef Essen-Frintrop wurde im Jahr 2012 der Fronleichnamstag zum fünften Mal als gemeinsames Fest aller Gemeinden der Pfarrei in guter Atmosphäre gefeiert. Die durch die Zusammenführung sprunghaft vergrößerte Festgemeinde war allerdings durch einen auffallend hohen Altersdurchschnitt geprägt – deutlich höher als in den Sonntagsmessen: Familien mit Kindern war der Weg zu lang, Kommunionkinder verstanden viele Elemente nicht und langweilten sich, Messdiener fühlten sich wie „Statisten“ und Firmlinge blieben zu Hause. So überlegten Gemeinderäte, Pfarrgemeinderäte und die Pastoralteams ein neues Konzept, um diesen Feiertag mit Worten, Formen und mit Klängen neu zu erschließen und auszudrücken.

Der Fronleichnamstag steht seither unter dem Motto „Wir tragen Jesus in die Welt“ und sieht folgenden Ablauf vor: Zunächst wird eine Hl. Messe auf dem Schulhofgelände gefeiert. Daran schließt die Prozession an, deren Ziel die Pfarrkirche ist, wo zum Abschluss zur Begegnung eingeladen wird. Auf dem Weg wird der Prozessionszug von Gremien und Ausschüssen der Gemeinde empfangen: So schmücken zum Beispiel die Kommunionkinder den Weg mit Girlanden und empfangen mit Wechselgebeten und Liedrufen die Vorbeiziehenden und verteilen Tischgebete. Ein paar hundert Meter weiter hat eine Messdienergruppe Aufstellung genommen. An der nächsten Station spielt ein Bläserquartett verschiedene Kirchenlieder, wie „Lobe den Herrn“ oder „Nun danket alle Gott“. Etliche Anrainer des Prozessionsweges schmücken – aufmerksam gemacht durch einen Flyer zur Einladung – ihre Häuser mit Fahnen und manche sogar mit einem kleinen Hausaltar. So feiert an diesem Feiertag die Pfarrei die Eucharistie gemeinsam, trägt Christus in die Welt; die Pfarreimitglieder beschenken einander mit Impulsen am Wegesrand und erfahren das Miteinander.

⁴ Vgl. dazu: Liturgische Institute (1976) Nr. 86–88. Vgl. auch: can. 942 CIC/1983.

⁵ Vgl. Ordnung für die Eucharistische Anbetung (2009), 218f. Vgl. dazu auch Bistum Essen (2006).

3. Zur liturgischen Feier des Sonntags

Die Verlautbarungen des Bistum Essens sehen vor, dass es an Sonntagen bislang keine regelmäßigen Wort-Gottes-Feiern geben soll. In den Pastoralplänen der jeweiligen Pfarrei werden die Gemeinden eingeladen, sich zu einer sonntäglichen Eucharistiefeier zu versammeln. Die gemeinsame Feier der gesamten Pfarrei ist von theologischem Wert und hinsichtlich der vorhandenen Infrastruktur des Ruhrgebietes – mit ausgeprägtem öffentlichen Nahverkehr – praktikabel.

4. Neue Herausforderungen: Gewinnung, Ausbildung, Begleitung und Fortbildung der Liturgischen Dienste

Die Motivierung und Gewinnung geeigneter ehrenamtlicher Mitarbeiter für die Übernahme liturgischer Dienste ist Aufgabe der einzelnen Pfarreien. Die Verantwortung dafür trägt der für die Pfarrgemeinde bestellte Pfarrer zusammen mit dem jeweiligen Pfarrgemeinderat. Für die Aus- und Fortbildung gibt es diözesane Angebote an unterschiedlichen Veranstaltungsorten. Die Angebote sind veröffentlicht im jeweils aktuellen Veranstaltungskalender (Liturgisches Bildungsforum).

Die ehrenamtlichen Mitarbeiter/innen sind angewiesen auf Begleitung, auf Reflexion, Erfahrungsaustausch sowie geistliche und liturgische Vertiefung. Zurzeit bilden sich auf Pfarreebene – aus den unterschiedlichen Gemeinden – neue Liturgiekreise, die sich mit folgenden Fragen beschäftigen und mit entsprechenden Impulsen auseinandersetzen: Fehlen innerhalb der Pfarrei liturgische Dienste, die deshalb erst ausgebildet werden müssen? Wer übernimmt Verantwortung für die regelmäßige fachliche und geistliche Begleitung der liturgischen Dienste, und wer gewährleistet einen regelmäßigen Erfahrungsaustausch, bei dem die noch anstehenden Fragen besprochen werden können? Wer ist Ansprechpartner für die liturgischen Dienste?

Zur Verantwortung der einzelnen Gemeinden für die Begleitung ihrer liturgischen Dienste gehört auch, dafür zu sorgen, dass alle Arbeitsmaterialien, die zur Vorbereitung und Ausübung des jeweiligen Dienstes benötigt werden, vorhanden und zugänglich sind (zum Beispiel: Liturgische Bücher, liturgischer Kalender, liturgische Geräte, liturgische Kleidung).

Fazit

Dieser kursorische Überblick zu einzelnen Stichworten ließe sich ergänzen um weitere Bestrebungen und Überlegungen (Familienkampagne „Bindung macht stark“; Dialogprozess „Zukunft auf katholisch“). Ziel aller Maßnahmen soll es sein, dass die Pfarrei als Netzwerk wahrgenommen wird und den Sendungsauftrag wahrnimmt, unter heutigen Bedingungen Kirche zu sein.

Literatur

- Wort des Bischofs zur Absicherung der pastoralen und wirtschaftlichen Handlungsfähigkeit des Bistums Essen, in: Kirchliches Amtsblatt 48 (2005), 37f.
 Ordnung für die Eucharistische Anbetung, in: Kirchliches Amtsblatt 52 (2009), 218f.
 Miteinander feiern. Arbeitsbuch zur Liturgie in größeren Seelsorgeeinheiten. Herausgegeben vom Deutschen Liturgischen Institut in Zusammenarbeit mit der Liturgischen Kommis-

sion im Bistum Essen. Trier 2008.

Bistum Essen, 2006: Anregungen der Liturgischen Kommission im Bistum Essen. Essen.

Liturgische Institute Salzburg, Trier und Zürich (Hg.), 1976: Kommunionsspendung und Eucharistieverehrung außerhalb der Messe. Studienausgabe. Einsiedeln; aktualisierte Online-Ausgabe, 2003: <http://www.liturgie.de/liturgie/download/kommunionsspendung.html>.

Richard Pirker, Friesach

Herausforderungen eines Pfarrers in einem Pfarrverbund in der Diözese Gurk

Die Diözese Gurk hat 336 Pfarren mit insgesamt 391.438 Katholiken, die kleinste Pfarre ist Kirchberg mit 36 Katholiken, die größte Pfarre Wolfsberg mit 9700 Katholiken. Die traditionelle Pfarrstruktur lässt sich mit der in anderen österreichischen Diözesen schwer vergleichen. Diözesanbischof Dr. Alois Schwarz hält am bisherigen Pfarrsystem fest (im Sinne einer Landstärkung der einzelnen Regionen, Agenda 21).

Mit September 2007 wurde mir die Pfarre Friesach St. Bartholomäus übertragen und mit ihr zusätzlich fünf weitere Pfarreien: Hohenfeld, Micheldorf, Grafendorf, St. Stefan und St. Salvator, die kleinste mit 290 Katholiken) – insgesamt rund 6000 Katholiken, 18 Kirchengebäude (ohne die Kapellen und Seelsorgsräume in den Altersheimen). Wie kann hier jemand als Pfarrer zurechtkommen – insbesondere wenn Seelsorge mit Gregor dem Gr. als die höchste Disziplin aller kommunikativen Berufe verstanden werden kann, gilt es doch, Menschen in ihrer je eigenen Seelenstruktur zu begleiten? In einem solch komplexen Seelsorgsraum bedarf es eines gut geführten Terminplaners und dennoch bleibt viel an Unerledigtem. Und die Liturgie – nach Kardinal Kurt Koch „der sensibelste Bereich des kirchlichen Lebens überhaupt, insofern die Kirche nirgendwo so sehr in ihrem Element ist wie in ihrem Gottesdienst“?

Nach den Vorgaben des Ordinariats sollten die einzelnen Pfarren nicht den Eindruck gewinnen, sie seien nur Anhängsel der Hauptpfarre. Das bedeutete für mich im Normalfall pro Pfarre vier Pfarrgemeinderatssitzungen, dazu Liturgiekreise und Bauverhandlungen, diverse ortsübliche Feste, darunter sechs Mal Erntedank. Schließlich sah ich das Potenzial darin, orts- und personenspezifisch Akzente zu setzen, ohne mit den bereits guten Traditionen zu brechen, also Bewährtes zu bewahren und den Geist für Neues zumindest nicht zu vertreiben. So gibt es etwa in der Pfarre St. Salvator Angebote des Bildungswerks mit Vorträgen, schön gestaltete Feiern im Jahreskreis und eine tiefe Verbundenheit zwischen Volksschule und Pfarre; die Nachbarpfarre hat z. B. einen guten Kirchenchor, mit dem nicht nur im Advent Akzente gesetzt werden; am Ostermontag wird ein Emmausgang in die Filialkirche veranstaltet, immer kulinarisch mitgeprägt.

Vor allem in der Hauptpfarre Friesach sollte die Liturgie einem gewissen Mindeststandard folgen, d. h. es gibt einen Lektorenplan sowie einen Liedplan mit Organisten oder Chor und genügend Kommunionhelferinnen. Für Kantorendienstausbildung war ich zu kurz am Ort, auch wenn Kantoren bzw. Sängerinnen gelegentlich in der Liturgie vorgesungen haben. Die Liturgie sollte schön und inspirativ gestaltet werden; so kommt am 6. Dezember der Nikolaus beim Familiengottesdienst, um den Kindern so manche Lebensweisheit zu erzählen und v. a. deren Phantasiekraft zu stärken. Pfarrgemeinderäte / Pfarrgemeinderätinnen konnten sich verschieden einbringen, ganz nach der Paulinischen Charismenlehre, jeder bringe das

ein, worin ihre / seine charismatische Fähigkeit lebendig wird (vgl. Röm 12). Daneben gab es pfarrübergreifend Abende zur Liturgie des Triduum Paschale und Einkehrtage. Die „actuosa participatio“ gehörte dazu, wobei mir dabei auch der innerliche Akzent bzw. ihre Transparenz wichtig war. Zum aktiven Klientel im Gottesdienstraum können sich auch liturgische Wichtiger zählen. Da ist das spätmittelalterliche Wort Martin Luthers angebracht: Man muss den Leuten nur aufs Maul schauen. Auf jeden Fall war mir als Pfarrseelsorger wichtig, was schon Pseudo-Dionysius im 6. Jh. ansagte: Was Gott ist, können wir nicht erlernen (*matein*), wir können es nur erfahren (*patein*). Liturgie sollte zumindest von ihren Voraussetzungen her ein solcher Ort sein, wo solche Gotteserfahrungen möglich oder zumindest nicht verhindert werden.

Wie aber in einem Pfarrverband Ostern und Weihnachten feiern? Liturgische Seelsorgsbehelfe und Unterlagen schlagen eine grundsätzlich nachvollziehbare Zentrierung vor. Mit Blick auf die betroffenen Gemeinden und Gemeindemitglieder wird freilich rasch klar, dass, was theo-logisch vernünftig scheint, in der Praxis Probleme mit sich bringt. Jahrhunderte lang hat unsere Mutter Kirche den Menschen erklärt, dass die Heimatkirche ihr Gotteshaus sei. Geflügelte Worte wie: „Man soll die Kirche im Dorf lassen“, stammen wohl auch daher. Seit Generationen kommen Landmenschen aus dem Alltag in den bunten, mit über hundert Figuren geschmückten barocken „Hochzeitssaal“ ihres Gotteshauses St. Salvator, wo die Seele von Gott erhört wird und auch das schlechte Gewissen daheim ist (und das nicht nur im verstaubenden Beichtstuhl). Wie kann man nach einem intensiv gestalteten Advent mit Rorate messen und Adventkonzerten, Basaren und diversen Veranstaltungen dann in der eigenen Pfarre keine Weihnachtsmette feiern und den Verweis auf die Feier in der Nachbarpfarre begründen mit der Aussage: „Zum Hofer oder Billa fahren die Leute ja auch die fünf Kilometer!“ An diesen Tagen sind die Menschen besonders offen für eine Botschaft, oder konkreter gesagt: für eine innere Berührung, und das lebt – meiner Erfahrung nach – wesentlich aus der Verankerung im lokalen Kontext. Das moderne Unbehaustsein wird zu bestimmten Zeiten durchbrochen. Dies brachte eine Juwelierin mir gegenüber so zum Ausdruck, ohne dass ich ihre Teilnahme an der Mette wahrgenommen hatte (es war übrigens meine dritte exakt um Mitternacht): „Da kam ich endlich zu mir, nach dem Wahnsinnsstress im Geschäft, kam ich runter und spürte, warum Weihnacht mir heilig ist.“ Bei all dem ist es eben nicht egal, wie man feiert, was man sagt und wie man seine Empfindung weitergibt.

Zu Ostern haben wir die in Kärnten bekannten Fleischweihen, Speisensegnungen, die auch von den Liturgiereformen Pius XII. (1951) und des Zweiten Vatikanums unbeeinflusst in der traditionellen Weise am Nachmittag des Karsmstags abgehalten werden. Da kommen alle Kärntnerinnen und Kärntner in ihren Heimatort und freuen sich über eine nicht allzu lange Segnung. Der intensive Wunsch, Irdisches, das durch den Magen geht, zu segnen – was im slowenischen Benediktionale einen eigenen Eintrag hat und damit auf slawische Wurzeln verweist – hat uns veranlasst, nach geeigneten Männern und Frauen Ausschau zu halten, die mit Weihwasser in der Hand unterwegs sind. In St. Salvator ist es uns gelungen, dass Frau Ingrid Fritz als Wort-Gottes-Leiterin die Segnungsfeier hält. Sie wird von den Menschen durch die Bank akzeptiert. Das ist in einem Kärntner „Wild-Tal“ schon etwas Beachtliches!

Es ist zweifellos richtig, dass Liturgie nicht beliebig einfach „gemacht“ werden kann, wenn sie das Mysterium der Gegenwart Gottes feiert und für sein Dasein sensibilisieren will. Dennoch ist Kreativität notwendig, gerade dann, wenn gänzlich neue Bedingungen und Voraussetzungen gegeben sind. Mit zwei Lungenflügeln sollte die Luft Gottes in der Liturgie geatmet

werden können und auf der einen Seite die Verbundenheit mit der Universalkirche und ihrer großen Tradition, die freilich lebendig sein muss, um als vertraut erfahren zu werden; auf der anderen Seite ein Da-Sein im Heute einer bestimmten Region dieser Welt.

Für die Pfarrgemeinden vor Ort geht es um ein gemeinsames Auf-dem-Weg-Sein. Das waren für mich fünf Jahre Pfarrverband Friesach und es waren Momente des lebendigen Austausches zwischen Menschen unterschiedlicher Bildung und Herkunft, mit verschiedenen akzentuierten Gottes- und erst recht Kirchenbildern, aber eben mit Menschen, die sich in und mit der Liturgie dem Gottesgeheimnis annähern.

Ingrid Fritz, Friesach

Erfahrungen einer Pfarrgemeinderätin in einer Kärntner Landgemeinde

St. Salvator bei Friesach ist eine Landpfarre mit ungefähr 1000 Pfarrangehörigen. Wir haben eine sehr schöne Pfarrkirche und eine kleine Filialkirche (zum hl. Rupertus), die vor einigen Jahren in Eigenregie renoviert wurde. Bedingt durch die ländlichen Strukturen wollen die Gläubigen die traditionellen Feste in ihrer eigenen Kirche gefeiert wissen.

Nach dem Tod unseres Ortspfarrers Anfang der 1980er Jahre gab es einen häufigen Priesterwechsel. 1983 gründete der junge Pfarrer Josef Scharf den ersten Pfarrverbund mit drei Pfarren. Gottesdienstzeiten wurden neu geregelt, für manche radikal geändert.

Gleichzeitig wurde eine Frauenbewegung mit einer eigenen Gebetstradition ins Leben gerufen. Sogenannte Frauenmessen wurden von allen drei Pfarren mitgetragen, weiters wurden Bildungsvorträge und ein gemütlicher Austausch organisiert. Nach einem neuerlichen Pfarrerwechsel konnte der nachfolgende Pfarrer diese Frauenbewegung innerlich nicht mittragen und so ist sie wieder zerfallen. Aus dem Rest blieb eine Frauenschola über, die einige Aufgaben, wie Gottesdienstgestaltungen übernimmt, auch ein Adventbasar und ein Adventkonzert mit bewusst sozial-caritativer Hilfe aus dem Erlös.

Durch die nun erfolgte Eingliederung in den Pfarrverbund Friesach haben sich die Gottesdienstzeiten erneut geändert. Wir haben derzeit nur einen Gottesdienst in der Woche, der im Wechsel mit der Nachbarpfarre am Sonntag oder am Vorabend gefeiert wird. An jedem ersten Sonntag wird die Messe als Familiengottesdienst vorbereitet und von Kindern und Jugendlichen mit Instrumentalmusik, Besinnungstexten und Fürbitten gestaltet.

Als Pfarrgemeinderätin wurde mir der Bereich Liturgie zugeteilt. Diese Aufgabe erfüllt mich mit großer Freude. Wir haben eine gute Teamarbeit. Ich bereite Familiengottesdienste mit den Kindern und Jugendlichen vor. Als ich noch im Schuldienst war, war es naturgemäß leichter, mit den Kindern im Pfarrgeschehen mitzuwirken. Wenn der Priester verhindert ist, oder die Zeit es vorgibt, feiern die Religionslehrerinnen und ich gemeinsam einen Wortgottesdienst zum Schulbeginn, zum Martinsfest, zur Kindermesse und zum Schulschluss. Ein weiterer Aufgabenbereich ist die Erstkommunionvorbereitung, wo ich mit Tischmüttern den Weg zum großen Kinderfest mittrage. Weiters zählen Segnungen, sowie Gebete am Vorabend des Begräbnisses, Maiandachten und musikalisch gestaltete Gottesdienste mit der Frauenschola zu Bereichen, wozu wir als Pfarre einladen. Als Team im Pfarrgemeinderat mit den Priestern versuchen wir, viele Pfarrangehörige zur Mitarbeit zu motivieren. So werden der Lektorendienst und das Sprechen der Fürbitten auf alle Pfarrangehörigen aufgeteilt sofern sie dazu bereit sind.

Gemeinsam mit den anderen Pfarrgemeinderät/inn/en ist es mir wichtig, in der Pfarre das Bewusstsein zu stärken: Wir alle sind Kirche und somit auch mitverantwortlich.

Martha M. Leonhartsberger, Baumgartenberg (ÖÖ)

Seelsorgeräume und Seelsorgeteams in der Diözese Linz

Vorbemerkung

Vor genau 35 Jahren habe ich hier in Salzburg mit dem Theologiestudium begonnen. Nie hätte ich mir damals vorstellen können, was ich heute beruflich mache. Es gab damals in erster Linie die Option, nach dem Studium in den Religionsunterricht zu gehen. Es wäre mir niemals in den Sinn gekommen, dass ich einmal Sonntagsgottesdienste, geschweige denn die Osternacht oder die Christmette leiten würde. Heute ist für mich so vieles normal und selbstverständlich, was damals noch nicht einmal gedacht werden konnte. Ich muss sogar zugeben, dass ich sehr gerne Gottesdienste leite!

Ich arbeite mit einer halben Anstellung als Pfarrassistentin – jetzt im siebten Jahr – in Arbing, einer kleinen Mühlviertler Landpfarre in der Diözese Linz. Den Rest meiner Zeit verbringe ich mit meiner Familie und als Referentin in der biblisch-theologischen Erwachsenenbildung.

Das Einrichten von Seelsorgeräumen

In der Diözese Linz wurde vor einigen Jahren etwas sehr Schlaues eingeführt: Zwischen die Pfarr- und Dekanatsebene wurde diözesanweit eine zusätzliche Ebene eingezogen: die Seelsorgeräume. Mehrere Pfarren wurden jeweils zu Kooperationseinheiten zusammengefasst, in denen nach einem genau aufgeschlüsselten Personalplan die hauptamtlichen Angestellten, Priester wie Pfarr- bzw. Pastoralassistenten/innen, eingesetzt werden.

Das heißt konkret für uns: Die Pfarren Naarn, Baumgartenberg, Mitterkirchen und meine Pfarre Arbing bilden den Seelsorgeraum Machland. Es gibt bei uns zwei Priester und je eine halb angestellte Pfarr-/bzw. Pastoralassistentin. Ein Priester kommt aus Nigeria, studiert neben seiner Pfarrarbeit weiter und hat auch überregionale Aufgaben in der Seelsorge mit Christen aus Afrika, die hier leben. Der zweite Priester ist 73 Jahre alt, Pfarrer in Naarn, Pfarrprovisor in Baumgartenberg und Pfarrmoderator in Arbing.

Von Anfang an war ich die treibende Kraft, dass die priesterlichen Dienste solidarisch auf alle vier Pfarren aufgeteilt werden und nicht eine Pfarre – (meine ist die kleinste) – zu kurz kommt. Es gibt zweimal pro Jahr eine spannende Liturgieplanungsitzung, in der eingeteilt wird, welcher Priester wann in welcher Pfarre den Sonn- oder Feiertagsgottesdienst feiert. Aushilfspriester gibt es in unserer Gegend so gut wie keine, keine pensionierten Priester, kein Kloster weit und breit und Linz ist 45 km entfernt.

In allen vier Pfarren gibt es gut ausgebildete Wortgottesdienstleiter/innen, die alle „Löcher“, die von den Priestern nicht abgedeckt werden können, füllen. Das gilt für die Sonntage genauso wie für alle Feiertage und Hochfeste des Kirchenjahres, einschließlich der Karwoche, Weihnachten und Fronleichnam.

Im Normalfall feiern unsere Priester jedes Fest nur einmal. Alle zwei Jahre wird gewechselt, so dass z. B. am Palmsonntag ein Jahr der Priester da ist, das nächste Jahr eine Wort-Gottes-

Feier gefeiert wird. Die großen Feste Osternacht und Ostersonntag sowie Christmette und Christtag sehen wir als Einheit. Wenn der Priester in der Osternacht da ist, wird am Ostersonntag eine Wort-Gottes-Feier gehalten, im nächsten Jahr ist es umgekehrt.

In meiner kleinen Pfarre haben wir zehn Wortgottesdienstleiter/innen, die mit großartigem Einsatz, hoher Kompetenz und Freude die Gottesdienste gestalten. In unseren Pfarren fährt niemand in eine Nachbarpfarre, weil zu Hause „nur“ ein Wortgottesdienst ist. Den Gläubigen in unserer Gegend ist die Zugehörigkeit zur eigenen Pfarre unglaublich wichtig. Sie wollen das Leben miteinander teilen, sie wollen auch den Glauben miteinander teilen und feiern. Von daher wäre es für uns undenkbar, die Menschen dazu zu bringen, am Sonntag in eine Zentralkirche zum Gottesdienst zu fahren. Leben und Glauben miteinander teilen heißt auch, einander zu kennen, voneinander zu wissen, einander mitzutragen.

Das Installieren von Seelsorgeteams

In unserer Diözese hat man noch etwas sehr Schlaues eingeführt: Vor allem in priesterlosen Pfarren, aber zunehmend auch dort, wo noch Priester vor Ort leben, wurden „Seelsorgeteams“ eingesetzt. Das heißt, dass entsprechend den vier Grundaufträge der Kirche Leute nach einem Jahr Ausbildung für fünf Jahre in ihrem Bereich in der Pfarre Verantwortung übernehmen. Sie arbeiten also nicht einfach nur mit, sondern tragen die Verantwortung, sind für die Menschen die Ansprechpartner/innen. So gibt es auch in meiner Pfarre eine Liturgieverantwortliche, die sehr viel an Organisation übernimmt, die den Überblick behält, die die Traditionen und gewachsenen Strukturen der Pfarre kennt. Sie ist selbst Leiterin von Wort-Gottes-Feiern.

Alle im Wortgottesdienstleiterteam sind in der Lage, verschiedene Feierformen zu gestalten: Andachten, Totenwachen, Segnungsfeiern. Während der Woche kommt einmal der Priester zur Feier einer Frühmesse, ein wöchentlicher Abendgottesdienst wird aber von den Wortgottesdienstleitern/innen übernommen.

Fazit

Das Modell in unserem Seelsorgetraum und unserer Pfarre funktioniert aus meiner Sicht deshalb, weil drei Komponenten wunderbar zusammenspielen:

1) Die Priester „spielen“ mit. Beide tragen alle vier Pfarren mit und spüren, dass sie mit unserer Regelung selber gut leben können und nicht überfordert werden. Sie trauen den Pfarren sehr viel zu, ermutigen und ermuntern zur Selbständigkeit.

2) Ich gehöre mittlerweile zur routinierten Garde meiner Berufsgruppe und traue mir mit meinen vielen Erfahrungen auch Situationen zu, in die andere erst hineinwachsen müssen. In unserem Dekanat gibt es einige engagierte Pfarr- und Pastoralassistenten, die alle über eine gute Portion Selbstbewusstsein verfügen. Das hat mitgeholfen, das liturgische Leben im Dekanat nicht schon längst zusammenbrechen zu lassen. Daher auch mein Appell an meine Berufskolleg/inn/en: Habt keine Scheu vor den Notwendigkeiten und traut euch über liturgische Einsätze drüber, auch wenn es für uns dafür noch keine Vorbilder gibt!

3) Und als drittes Geheimnis des Gelingens sehe ich das Engagement unserer Wortgottesdienstleiter/innen. Wenn sie gut ausgebildet sind, begleitet werden und von der Bevölkerung angenommen werden, tragen sie auf eine Weise das Pfarrleben mit, dass es eine Freude ist, dazuzugehören!

Christoph Freilinger, Linz / Salzburg

„Damit sie den Herrn und einander nicht aus den Augen verlieren ...“

Ortskirchliche Regelungen

Längst können nicht mehr alle lebendigen Gemeinden die Hochfeste im Kirchenjahr in der vorgesehenen Form unter der Leitung eines Priesters liturgisch begehen. Wie reagieren darauf die verantwortlichen Bischöfe in Österreich? Der Beitrag berücksichtigt das relevante Material österreichischer Diözesen und der Diözese Bozen-Brixen seit dem Jahr 2000 und geht von den jeweils jüngsten Festlegungen aus. Frühere beziehungsweise vorangegangene Dokumente fließen ggf. bei einzelnen Fragestellungen ein, wenn es darum geht, Veränderungen zu dokumentieren.¹

1 Ein erster Überblick

„Ist [...] eine Messfeier [...] nicht möglich, so soll die Pfarrgemeinde am Sonntag eingedenk des Herrenwortes ‚Denn wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen‘ (Mt 18,20) zu einer Wort-Gottes-Feier zusammenkommen, um die Gegenwart des Herrn in seinem Wort zu feiern und zu erfahren. So werden die Gläubigen ihren Herrn und einander nicht aus den Augen verlieren und ihre Sehnsucht nach der heiligen Eucharistie wird lebendig bleiben.“² Mit diesen Worten führen die Österreichischen Bischöfe ein in die *Rahmenordnung für Sonntagsgottesdienste ohne Priester*, die sie am 15. Mai 2010 veröffentlichten. Damit ist das Grundanliegen zusammengefasst, um das in betroffenen Gemeinden und Kooperationseinheiten gerungen wird und gerungen werden muss, und dem rechtliche Anordnungen auf verschiedenen Ebenen von unterschiedlicher rechtlicher Verbindlichkeit dienen sollen.

Erste Richtlinien und Modellvorschläge für Gottesdienste, die nicht von einem Priester geleitet werden, erließen die Österreichischen Bischöfe 1984 als Band 9 der Texte der Liturgischen Kommission für Österreich [LKÖ]. Darin werden nach einer knappen theologischen Grundlegung Hinweise gegeben zur Ordnung der Gottesdienste in den Gemeinden und für Sonntagsgottesdienste ohne Priester, bevor Modelle für Stundengebet, Wortgottesdienst, Eucharistische Andacht und Wortgottesdienst mit Kommunionsspendung ausgeführt werden.³ 1992 folgten *Richtlinien der österreichischen Bischöfe für Gottesdienste an Sonn- und Feiertagen in „Abwesenheit des Priesters“*⁴; ab Mitte der 1990er Jahre, vor allem aber seit etwa zehn Jahren werden diözesane Regelungen greifbar.⁵ Im Mai 2010 sahen sich die Bischöfe Österreichs

¹ Vgl. als Übersicht das Literaturverzeichnis am Ende des Beitrags.

² Rahmenordnung für Sonntagsgottesdienste ohne Priester (2010). Wortgleich schon im Geleitwort zu: Wort-Gottes-Feier (2004) 3.

³ Vgl. Die Sonntagsfeier in Gemeinden ohne Priester (1984).

⁴ Richtlinien der Österreichischen Bischöfe (1992) 2–3.

⁵ Vgl. (ohne Anspruch auf Vollständigkeit): Diözesane Rahmenordnung Linz (1994); Bischof Weber

schließlich veranlasst, die schon zitierte neue *Rahmenordnung für Sonntagsgottesdienste ohne Priester* zu veröffentlichen.⁶ Alle diese Anordnungen befassen sich mit der Bedeutung der Sonntagseucharistie und den notwendigen Bemühungen, sie möglichst für alle Pfarrgemeinden zu garantieren.⁷ Die Anweisungen der einzelnen Ordnungen regelten und regeln den Leitungsdienst von Pfarrgottesdiensten, die nicht unter dem Vorsitz eines Priesters gefeiert werden, und vermitteln praktische Vorgaben für Vorbereitung und Durchführung der von Laien oder Diakonen geleiteten Feiern bzw. Feierformen.

Waren zunächst nahezu ausschließlich die gottesdienstlichen Versammlungen an Sonntagen im Blick der diözesanen Richtlinien, thematisieren die jüngeren einschlägigen Dokumente darüber hinaus zunehmend mehr die Herausforderungen der Zusammenarbeit in den überpfarrlichen Kooperationseinheiten und der Gestaltung der Hochfeste unter den Bedingungen des Priestermangels. Denn während sich für die Sonn- und Werktage mehr oder weniger zufrieden stellende Ordnungen der Gottesdienste aushandeln lassen, wird gerade zu den besonderen Festzeiten im Kirchenjahr die Not offenkundig. Die besondere zeitliche Verankerung der Feiern der Heiligen Woche oder auch der Weihnachtsmette lässt kaum ein Ausweichen und wenig Kompensationsmöglichkeiten zu.⁸ Zunehmend hält man es auch für notwendig, Werktagsgottesdienste explizit anzusprechen sowie die Feier von Andachten und Sakramentalien, die von Laien geleitet werden können. Handreichungen und Regelungen reagieren auf den Druck der pastoralen Gegebenheiten. Denn nicht selten äußern Gemeinden oder einzelne Verantwortliche in den Gemeinden auch den Wunsch nach Entlastung durch Vorgaben – wenngleich nicht alle erlassenen Regelungen dann auch tatsächlich als Hilfestellung gesehen und akzeptiert werden.

2 Grundorientierungen

2.1 Lösungsansätze

Die verschiedenen Regelungen für die Liturgie in der Situation des Mangels an ordinierten Vorstehern lassen sich – tendenziell – zwei Denkmodellen zuordnen,⁹ hinter denen jeweils ein spezifisches Grundverständnis von Gemeinde bzw. Kirche steht.

Ein erstes Denkmodell setzt bei der Überzeugung an, dass die Eucharistie wesentlich ist und grundlegend für das Kirche-Sein und dass Kirche aus der Eucharistie lebt. Die Option für diesen Ansatz will vorrangig sicherstellen, dass auch künftig Eucharistiefeiern gewährleistet sind. Als These pointiert zugespitzt: „Nur wo Eucharistie gefeiert werden kann, kann Kirche in ihrer Vollgestalt sichtbar werden.“ Deshalb brauchen wir Eucharistiezentren, zu denen alle kommen, die Kirche sein wollen. In Konsequenz für das liturgische Feiern bedeutet dies, dass

(1999) 1f. bzw. praktisch unverändert: Bischof Egon Kapellari (2002) 2; Diözesane Richtlinien Innsbruck (2000), Nr. 4, Pkt. 46; Pastoralamt Linz (2008/2000); Bischof Alois Schwarz (2002) 18–21; Der Dienst am Wort Gottes (2005); Richtlinien Salzburg (2006).

⁶ Vgl. Rahmenordnung für Sonntagsgottesdienste ohne Priester (2010).

⁷ Angeregt wird etwa die kritische Prüfung der Anzahl der in einer Pfarrgemeinde gefeierten Gottesdienste und ggf. deren Reduktion zugunsten anderer Gemeinden, die nicht einmal eine Sonntagseucharistie feiern können.

⁸ Vgl. Liturgiekommission der Diözese Linz (2007); Diözese Bozen-Brixen (2009) 17–29; Diözesane Regelung Graz-Seckau (2008). Die jüngste diözesane Regelung stammt aus der Erzdiözese Wien: Ausbildung Wien (2011); darin enthalten sind auch grundlegende Bestimmungen zu Wort-Gottes-Feiern; siehe auch Liturgiereferat Linz (2011).

⁹ Vgl. Pastoralamt Linz (2008/2000) 18; Haunerland (2007) 134–136.

an Sonn- und Feiertagen ebenso wie zu den Hochfesten die Gottesdienste von den betroffenen (Pfarr-)Gemeinden jeweils gemeinsam zentral gefeiert werden: Das kann sein in einer Hauptkirche bzw. in der größten verfügbaren Gemeindekirche; bei annähernd gleichgroßen Kirchen ist auch denkbar, dass die gemeinsamen Feiern abwechselnd in den zugehörigen Subzentren stattfinden.

Unabhängig vom Ort des Gottesdienstes und von ihrem rechtlichen Status werden die unterschiedlichen Gemeinden in der Sonntagseucharistie eine Feiergemeinde, während Versammlungen vor Ort auf die meist kleinen Werktagsgemeinden beschränkt bleiben bzw. an den Sonn- und Festtagen *ergänzend* zu den Zentralfeiern hinzukommen sollen.

Wichtig an dieser Option sind: die Bedeutung der Eucharistie als höchste Verdichtung der Feier des Paschamysteriums und der Versammlung von Kirche, die auf Dauer unverzichtbare Bedeutung des ordinierten Amtes und das Erleben der Tatsache, dass einzelne Gemeinden sich nicht selbst genügen, sondern immer auf das größere Ganze verwiesen sind.

Doch hat diese Option bei aller theologischen Klarheit Grenzen, die zu bedenken sind: Dieser Option setzt Mobilität voraus und tatsächlich sind heutige Generationen im Alltag, gerade im Freizeitverhalten sehr mobil. Aber Mobilität im Freizeitbereich ist freiwillig; problematisch ist sie für die Generation, die heute am ehesten die kirchlichen Angebote nutzt – sie ist häufig auch für alltägliche Besorgungen auf Unterstützung angewiesen. Zu befürchten ist eine Zerstreuung der Gemeinden.¹⁰ Im Blick zu behalten ist auch eine drohende Überforderung derer, die zusätzlich zu den zentralen Feiern ergänzende Versammlungen in der eigenen Gemeinde anbieten möchten, wie es von Richtlinien empfohlen wird, um der Zerstreuung entgegenzuwirken. Denn wer sonst sollte an den Zentralfeiern teilnehmen, wenn nicht die, die um deren Bedeutung wissen. Ganz praktisch liegen die Grenzen dieser Option in der Größe der Kirchenräume vieler Landgemeinden, die gerade zu den Hochfesten immer noch erfreulich voll werden.

Implizites Strukturprinzip ist nach dieser Option die Verfügbarkeit eines Priesters, der den Eucharistievorsitz führen darf.

Die zweite Option setzt demgegenüber bei der Versammlung der einzelnen (Pfarr-)Gemeinden im eigenen Ort an. Dahinter steht einerseits die *theologische* Wahrheit, dass Kirche ihrem Wesen nach primär Ereignis der Versammlung ist, und andererseits die *soziologische* Erfahrung, dass Gemeindebildung wesentlich durch das Zusammenkommen geschieht. Als These formuliert: „Wo christliche Gemeinde lebt und weiter lebendig bleiben will, muss sie sich an Sonn- und Feiertagen im Ort versammeln.“

Die Stärke dieser Option liegt im Ernstnehmen der Tatsache, dass gerade der Feier von Festen eine hohe identitätsbildende beziehungsweise identitätsstabilisierende Bedeutung für eine Gemeinschaft zukommt. Denn bleiben gewachsene Traditionen erhalten, wird eine höhere Identifikation mit Kirche gefördert.

Der Mangel dieses Ansatzes besteht in der Gefahr, dass die konstitutive Bedeutung von Eucharistie und ordiniertem Amt auf Dauer weniger erfahrbar werden. Eine partielle Zerstreuung lässt sich auch bei dieser Option nicht ausschließen, wenn einzelne oder Gruppen von Gemeindemitgliedern die Eucharistiefeiern in anderen Gemeinden der Versammlung vor Ort vorziehen.

¹⁰ Vgl. die Aussage eines Seelsorgeteam-Mitglieds, in: Freilinger (2009) 135: „... der eine geht in die Schlosser-Kirche, der andere geht nach St. Gilgen in die Kirche, der andere geht nach St. Sebastian in die Kirche. Und ein paar, wir bleiben über.“

Diese beiden Optionen lassen sich nicht spannungsfrei versöhnen, obwohl beiden eine wesentliche Bedeutung zukommt¹¹ und es in der gelebten Praxis teilweise fließende Übergänge gibt. Die Spannungen werden allerdings bei Verschärfung der Ressourcenknappheit an ordinierten Vorstehern deutlicher werden.

Insgesamt muss für verantwortbare Lösungen ein sinnvoller Ausgleich zwischen den Komponenten des Kräfterdreiecks *Pfarrgemeinde* (Feier im Ort) – *liturgietheologische Maßstäbe* – *Priester* (zumutbare Belastung) gefunden werden.¹²

Im Folgenden gilt es, einzelne Herausforderungen in diesem Spannungsfeld zu analysieren.

2.2 Feier vor Ort vs. zentrale Eucharistiefeier

Keines der in Frage kommenden Dokumente lässt auch nur den geringsten Zweifel daran, dass die dem Sonntag angemessene Form der Feier des Paschamysteriums die Eucharistie ist und dass alles nur mögliche getan werden muss, um grundsätzlich in jeder Pfarrgemeinde eine Sonntageucharistie sicherzustellen. Genannt werden im Detail: Prüfen der Messhäufigkeit in einer Pfarrei und solidarische Rücksichtnahme zugunsten der Sonntageucharistie in anderen Gemeinden, Vorrang der Sonntageucharistie in der Pfarrkirche vor Feiern in Filialkirchen bzw. Gruppengottesdiensten, Bereitschaft zur Festlegung anderer Beginnzeiten, Einbeziehen von Priestern, die nicht an eine bestimmte Pfarre gebunden sind. In den konkreten Anweisungen für die Gestaltung der Gottesdienstordnung ist dann aber das Ringen erkennbar, auch der Bedeutung der Versammlung der Gemeinde vor Ort gerecht zu werden. Deutlich wird dies sowohl im diachronen Blick als auch innerhalb einzelner Dokumente.

Noch in den Richtlinien der LKÖ von 1984 hieß es eindeutig, dass in einer Gemeinde, in der über kürzere Zeit keine Sonntageucharistie möglich ist, „ein von einem Diakon oder Laien geleiteter Gottesdienst gehalten werden“¹³ soll. Also selbst über kürzere Zeit soll einer Gemeinde nicht auspendeln müssen. In wünschenswerter Klarheit wird festgestellt, dass auch diese Versammlungen der Gemeinde zum sonntäglichen Gottesdienst [...] Zentrum der Feier des Herrentages“¹⁴ sind – begründend wird hierbei auf die Gegenwart des Auf-erstandenen auch in Versammlung und Wortereignis verwiesen – und dass die Gläubigen damit ihre Sonntagspflicht erfüllen.¹⁵ In gleicher Deutlichkeit sprechen dies die Innsbrucker Richtlinien im Jahr 2000 aus.¹⁶ In den 1990er Jahren waren solche Aussagen in offiziellen Richtlinien offenbar nicht möglich: In den Richtlinien der österreichischen Bischöfe von 1992 wurde zwar zunächst die Versammlung vor Ort gewürdigt,¹⁷ dann aber doch *allen empfoh-*

¹¹ Vgl. Pastoralamt Linz (2008/2000) 18.

¹² Vgl. Sekretariat der LKÖ (2009); vgl. auch Freiling (2008); Katholische Kirche Vorarlberg (2012) übernimmt und variiert: „beteiligte Gemeinden“, „theologische und kirchenrechtliche Vorgaben“, „handelnde Personen“, womit deutlicher neben den Priestern auch die Diakone und die mitbetroffenen haupt- und ehrenamtlichen Verantwortungsträger in den Gemeinden in den Blick kommen.

¹³ Die Sonntagsfeier in Gemeinden ohne Priester (1984) 6, Nr. 9.

¹⁴ Die Sonntagsfeier in Gemeinden ohne Priester (1984) 6, Nr. 13.

¹⁵ Vgl. Die Sonntagsfeier in Gemeinden ohne Priester (1984) 7, Nr. 19.

¹⁶ Diözesane Richtlinien für sonntägliche Wortgottesdienste (2000) Nr. 4: „Tritt in einer Pfarre aus den genannten oder anderen pastoralen Gründen ein Wortgottesdienst an die Stelle der sonntäglichen Eucharistiefeier, entsprechen die Gläubigen durch die Teilnahme an ihm dem zentralen Sinn des kirchlichen Gebotes der Sonntagsheiligung.“

¹⁷ Vgl. Richtlinien der Österreichischen Bischöfe (1992) 2, Nr. 2: „Wenn es auch wichtig ist, gerade in kleinen Pfarrgemeinden, die sonntägliche Gebetsgemeinschaft im Wortgottesdienst mitzutragen [...]“.

len, „denen dies möglich ist, *außerdem noch* an der Eucharistiefeier einer Nachbargemeinde teilzunehmen.“¹⁸ Im Modus der Empfehlung will man sozusagen beiden Anliegen gerecht werden. Ausdrücklich im Anschluss an die außerordentliche Bischofskonferenz im Juli 1994 sah sich die Diözese Linz zu einer Klarstellung in ihrer diözesanen Rahmenordnung veranlasst: „Um Missverständnisse auszuschließen, wird in unserer diözesanen Rahmenordnung [...] der Satz [...] ‚Die Zusammenkunft zum sonntäglichen Gemeindegottesdienst im eigenen Ort soll daher Vorrang haben vor der Teilnahme an einer Eucharistie in einer Nachbargemeinde‘ gestrichen.“¹⁹

Im Modus einer *Feststellung* versucht der Bischof von Graz-Seckau 2002 das Anliegen zu vermitteln: „Viele Katholiken, welche die Kirche besonders mittragen, nehmen daher an der Eucharistie am Vorabend oder am Sonntag in einer anderen Kirche teil.“²⁰

Auch die Rahmenordnung der österreichischen Bischöfe von 2010 stellt nunmehr fest, dass die Pfarrgemeinde *zur gewohnten Stunde* zusammenkommen soll zu einer Wort-Gottes-Feier, „um die Gegenwart des Herrn in seinem Wort zu feiern und zu erfahren. Allerdings – und hier zeigt sich wieder das starke Anliegen, die Eucharistiefeier in ihrer Bedeutung zu betonen – wenn in einer Nachbargemeinde in zumutbarer Entfernung die Eucharistie gefeiert wird, soll ggf. die Wort-Gottes-Feier „zu einer anderen [als der gewohnten] Stunde stattfinden“²¹ – klarerweise, um die Teilnahme an der Eucharistie *und* die Gemeindeversammlung vor Ort zu ermöglichen. Solche Doppelbotschaften schaffen Verunsicherung bei Seelsorgern und einzelnen Gläubigen sowie Erklärungsbedarf in den Gemeinden. Das ist wohl der Grund dafür, dass jüngere diözesane Regelungen wieder entschiedener formulieren – etwa die Ausbildungsordnung von Wien 2011: „Wo [...] keine Sonntageucharistie möglich ist, soll die Gemeinde [– nicht Pfarrgemeinde! –] dennoch zur gewohnten Zeit zu einer WoGo-Feier zusammen kommen“²². Auch in den Diözesen Bozen-Brixen, Innsbruck und Feldkirch bekennt man sich eindeutig zur Versammlung vor Ort. In letzterer bindet man allerdings die Entscheidung für *regelmäßige* Wort-Gottes-Feiern in der Gemeinde an die Erlaubnis des Bischofs.²³ Das scheint sinnvoll, weil damit einerseits der Beliebigkeit Grenzen gesetzt sind und dennoch eindeutig die Versammlung vor Ort als Erfüllung der Sonntagspflicht vermittelt werden kann.

Wort-Gottes-Feiern *zusätzlich* zu einer Sonntageucharistie innerhalb einer Gemeinde sind gemäß dem römischen Direktorium von 1988 grundsätzlich untersagt; dennoch eröffneten die österreichischen Bischöfe in ihren Richtlinien von 1992 „größeren Pfarrgemeinden“ und „nur ausnahmsweise“ die Möglichkeit für Wort-Gottes-Feiern zusätzlich zur sonntäglichen

¹⁸ Richtlinien der Österreichischen Bischöfe (1992), 2 (Hervorhebungen CF).

¹⁹ Diözesane Rahmenordnung Linz (1994) 3–6. 78, Nr. 3 und Nr. 69.

²⁰ Diözesane Regelung Graz-Seckau (2008), 26, Pkt. 3.3. Zu hinterfragen ist hier nicht nur das Verständnis von „Kirche“, die es mitzutragen gelte, wenn man davon ausgeht, dass sich auch der Versammlung vor Ort „Kirche“ ereignet. Es dürfte sich hierbei auch nicht um die Feststellung einer Tatsache handeln, als vielmehr den Versuch im Modus einer freundlichen Unterstellung den Anordnungen des römischen Direktoriums (1988) formal gerecht zu werden.

²¹ Rahmenordnung für Sonntagsgottesdienste ohne Priester (2010) Nr. 2 und Nr. 5.

²² Ausbildung Wien (2011), 3.

²³ Vgl. Richtlinien Bozen-Brixen (2009), 19 (Nr. 12); Katholische Kirche Vorarlberg (2011), 6 (Nr. 3); in der Arbeitsgrundlage Innsbruck (2012) Nr. 2.2 heißt es: „Wenn keine Eucharistie gefeiert werden kann, haben die sonntäglichen Wort-Gottes-Feiern für die örtliche Gemeinde gleichen Rang, Wert und Würde. Alle Verantwortungsträger (Fachleute, Amtsträger) sollen das Bewusstsein dafür pflegen und fördern.“

Eucharistieversammlung in einer Gemeinde.²⁴ In Vorarlberg wird zu dieser Möglichkeit in den „Richtlinien 2011“ sogar motiviert, weil dann „vom Zeitpunkt und von der Gestaltung her besser auf verschiedene Gruppen Rücksicht genommen werden“²⁵ könne.

2.3 Kommunionfeiern

Gemäß der Rahmenordnung der Bischöfe Österreichs vom Mai 2010 „wird die Wort-Gottes-Feier in der Regel ohne Kommunionsspendung gefeiert“. Eine Kommunionausteilung ist demnach nur „ausnahmsweise“ möglich und insbesondere wegen der Unterscheidbarkeit zur Eucharistiefeier „abgesehen von offiziell erlaubten und genehmigten Ausnahmen [– die aber nicht benannt werden –] ... nicht vorgesehen und nicht vorzusehen“²⁶.

Schon in ihren Richtlinien von 1992 hielten es die Bischöfe aus den genannten Gründen „für ratsam, die hl. Kommunion nicht einfach regelmäßig zu spenden“²⁷ – und das ausdrücklich in Spannung zu Nr. 28 des römischen Direktoriums von 1988, das im Dokument selbst zitiert wird mit den Worten: „Wenn eine Messe nicht möglich ist wird der Pfarrer dafür sorgen, daß die hl. Kommunion ausgeteilt wird.“²⁸

In allen Diözesen finden sich seit Jahren die gleichen Bestimmungen wie in der Rahmenordnung der österreichischen Bischöfe. Für Graz-Seckau wird als „Ausnahme“ präzisiert: „Falls in einer Pfarre innerhalb eines Monats keine Sonntagsmesse gefeiert werden kann, kann an einem dieser Sonntage auch eine Wort-Gottes-Feier mit Kommunionsspendung gefeiert werden.“²⁹

Dass die Praxis dennoch nahezu gänzlich anders aussieht, hängt vermutlich mit der Geschichte zusammen: Diözesansynoden Ende der 1960, Anfang der 1970er Jahre sprachen sich nachdrücklich aus für die Förderung von „Gottesdiensten mit vorgeheiligten Gaben“ (Wien, 1969–1971) bzw. von „Wortgottesdiensten mit Kommunion“ (Innsbruck, 1971–1972)³⁰. Prägend war aber vermutlich vor allem das Modell einer Kommunionfeier im Gotteslob.³¹ In Innsbruck empfahl man noch im Jahr 2000 die Verbindung von Wortgottesdienst und Kommunionfeier „aufgrund der sakramentalen, eucharistischen Tradition unserer Kirche und der eingebürgerten, gut angenommenen Praxis in unserer Diözese“³². Mittlerweile wurde auch hier mit Dezember 2010 die Rahmenordnung der Bischöfe im Diözesanblatt verlautbart.³³

²⁴ Richtlinien der österreichischen Bischöfe (1992) 2.

²⁵ Katholische Kirche Vorarlberg (2011) 5, Nr. 2.3.

²⁶ Rahmenordnung für Sonntagsgottesdienste ohne Priester (2010) Nr. 16–18.

²⁷ Richtlinien der Österreichischen Bischöfe (1992) 2, Pkt. 6. Vgl. auch Wortgottesdienste am Sonn- und Feiertag (1994) 1.

²⁸ Vgl. zur Entwicklung der Position auch seitens der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung in dieser Frage: Instruktion (2004) 66, Nr. 164: Hier wird den Bischöfen nahegelegt, „klug [zu] prüfen, ob bei solchen Zusammenkünften die heilige Kommunion ausgeteilt werden soll“.

²⁹ Vgl. Diözesane Regelung Graz-Seckau (2008) 26, Pkt. 4.3.

³⁰ Vgl. Leben und Wirken der Kirche von Wien (1972), 98 (Randnummer 208); Miteinander für alle (1974), 20 (Randnummer 27).

³¹ Vgl. Gotteslob (1975) Nr. 370. Dieses Modell hat seinen Ursprung in der speziellen pastoralen Situation der damaligen DDR; durch die Loslösung aus diesem Kontext hat sich auch das ursprüngliche Konzept verändert, das davon ausging, dass die Kommunion unmittelbar aus einer sonntäglich Eucharistiefeier in Außenstationen gebracht wurde. Vgl. dazu Rau (1999) 18–22.

³² Diözesane Richtlinien für sonntägliche Wortgottesdienste (2000) Nr. 3.

³³ Vgl. Diözesanblatt Innsbruck 85 (2010) 59, Nr. 7.

2.4 Die Feier der Hochfeste

Für die Hochfeste führen die einzelnen diözesanen Regelungen analog die Anordnungen für die Feier des Sonntags weiter. Allerdings wird die Fragestellung hier insofern komplexer, als die besondere zeitliche Verankerung dieser Gottesdienste ein Ausweichen kaum zulässt und nur wenige Kompensationsmöglichkeiten gegeben sind.

Im Folgenden müssen wir auf die Feste jeweils einzeln eingehen, weil die Vielfältigkeit der Regelungen sonst nicht angemessen dargestellt werden kann. Vorweg scheint aber ein Grundsatz mehrheitsfähig zu sein, der sich auch in den Leitsätzen der LKÖ 2009 findet: „(5) Für die Ordnung der Liturgie in einem Pfarrverband gibt es aufgrund der unterschiedlichen Voraussetzungen eine legitime Vielfalt möglicher Lösungen.“³⁴ Es ist zu hoffen, dass das in den zu erwartenden Regelungen der Bischofskonferenz entsprechend prominent Berücksichtigung findet, da sich selbst innerhalb einer einzigen Diözese keine einheitliche Linie verwirklichen lassen wird.

Die zur Erprobung seitens der LKÖ formulierten Leitsätze lassen das Anliegen zentraler gemeinsamer Feiern im Pfarrverband deutlich erkennen: „1. Leitsatz: [...] das gemeinsame Feiern der Liturgie innerhalb eines Pfarrverbands mit mehreren Pfarren hat Vorrang und ist nach Möglichkeit anzustreben.“ Als Gründe werden dafür angegeben: der Ausdruck der Zusammengehörigkeit und Verbundenheit der Einzelpfarren; die Möglichkeit, in der Vollform zu feiern; die Bedeutung der Messe und eine angemessene Feierqualität, die in kleinen Pfarren nicht immer erreicht werden könne. Erst der 5. Leitsatz räumt Versammlungen vor Ort ein, „wo ... aufgrund bestimmter Gegebenheiten“ keine gemeinsame Feier unter dem Vorsitz eines Priesters möglich ist.

Unter bestimmten Voraussetzungen – die nicht näher ausgeführt sind – ist es nach dem 2. Leitsatz möglich, dass ein Priester „den zentralen Feiern des Jahres [...] zwei Mal“ vorsteht. 3. und 4. Leitsatz regen an, dass bei der Gestaltung gemeinsamer Feiern alle beteiligten Gemeinden eingebunden sein müssen und eine Statio in der eigenen Kirche sowie ein gemeinsamer Weg zur Feierkirche hilfreich sein können für das Erleben der Identität der Einzelgemeinden.

Wie verhalten sich dazu die Regelungen einzelner Diözesen? Seit 1999 hatten die Bischöfe von Graz-Seckau – (1999 noch Johann Weber, 2002 und 2008 dann Bischof Kapellari) – mehrfach den Wunsch verlautbart, „dass [– wenn es nicht anderes möglich ist –] einige Pfarrgemeinden wichtige Hochfeste des Kirchenjahres in einer größeren Kirche gemeinsam feiern, weil einige Hochfeste kaum ohne Eucharistiefeier gefeiert werden können“³⁵. Als solche Hochfeste werden taxativ aufgeführt: Palmsonntag, Gründonnerstag, Osternacht, Ostersonntag, Fronleichnam, Christmette, Christtag. In Gurk-Klagenfurt fallen nur die Messe vom Letzten Abendmahl sowie die Feiern der Osternacht und des Ostersonntags unter diese Kategorie.³⁶

Mit Blick auf das oben vorgestellte „Kräftedreieck“ wird klar, dass es auch innerhalb des Bezugspunktes „Liturgietheologisches“ einer Güterabwägung bedarf: Denn genau betrachtet wird in den Leitlinien der südlichen Diözesen Österreichs die liturgietheologisch bedeutsame Einheit der Feier des Triduum relativiert zugunsten der Möglichkeit von Eucharistiefeiern

³⁴ Sekretariat der LKÖ 2009, Grundsatz (5).

³⁵ Bischof Johann Weber (1999) 1; vgl. ähnlich Bischof Egon Kapellari (2002) 2, Pkt. 4; Diözesane Regelung Graz-Seckau (2008) 26, Pkt. 5.

³⁶ Vgl. Bischof Alois Schwarz (2002) 20, Nr. 3.5.

am Gründonnerstag und in der Osternacht, während man den Karfreitag als eucharistiefreien Tag gewissermaßen der Gemeindeversammlung vor Ort zugesteht.

Alternativ zu einer zentralen Feier für mehrere Gemeinden sieht man in Gurk-Klagenfurt die Möglichkeit, dass ein Priester mehrfach diesen Feiern vorsteht, hält aber einschränkend fest: Einem Priester darf nicht zugemutet werden, einschließlich der Vorabend- bzw. Nachtfeier mehr als dreimal die heilige Messe zu feiern.³⁷ Restriktiver schützt Leitsatz 5 der Linzer Regelung die Priester: „Den Einzelfeiern der ‚drei österlichen Tage [...]‘ sowie der ‚Messe in der Nacht‘ zu Weihnachten sollen Priester nur einmal vorstehen. Ein Priester, der der ‚Feier der Osternacht‘ bzw. zu Weihnachten der ‚Messe in der Nacht‘ vorgestanden ist, darf am 1. [...] und 2. Feiertag [...] jeweils nur noch zwei Eucharistiefiern vorstehen; das gilt auch dann, wenn er für mehrere Gemeinden zuständig ist.“³⁸

Auch in Bozen-Brixen legt man Wert darauf, „dass die Priester (vgl. can. 905 § 2) und verantwortlichen Leitenden in Hinblick auf die [...] zeitliche Beanspruchung nicht überfordert werden“³⁹.

Im Unterschied zu den LKÖ-Leitsätzen zur Erprobung und den Regelungen in der Steiermark und in Kärnten geht man in Linz primär von Versammlungen vor Ort aus, motiviert aber, wo es möglich ist – vor allem im städtischen Bereich –, zu gemeinsamen Feiern, insbesondere dann, wenn einzelne Gemeinden nicht mehr festlich feiern können. In keinem Fall will man aber „eine beliebige Verlegung der Feiern nur mit dem Ziel, dass immer die Form der Eucharistiefeyer stattfindet“⁴⁰. Beide Möglichkeiten, Versammlung vor Ort und gemeinsam mit anderen Pfarrgemeinden, sieht man für *alle* besonderen Festtage im Rhythmus des Jahres auch in Bozen-Brixen.⁴¹ Das Arbeitspapier der Diözese Innsbruck von 2012 stellt fest: „In allen Orten, an denen regelmäßig der Sonntag gefeiert wird, werden auch die Hochfeste gefeiert“⁴², denn gerade an den für die Identität als Gemeinde so wichtigen Festen sollen Gemeinden „sich nicht als Gäste einer anderen Gemeinde erleben müssen“⁴³.

3 Festlegungen für einzelne Feste und Feiern

3.1 Weihnachten

Die LKÖ-Leitsätze empfehlen für Kinder- und Familiengottesdienste am Nachmittag des Heiligen Abends Wort-Gottes-Feiern ohne Kommunionausteilung. „Kann eine Pfarrgemeinde bei der ‚Messe in der Nacht‘ nicht teilnehmen, soll in dieser Pfarre eine eigene Feier in der Nacht als Lesehore (Matutin, Mette) oder als Wort-Gottes-Feier gehalten werden.“⁴⁴ Gurk-Klagenfurt verweist in der Regelung für diesen Fall ausdrücklich auf die Eucharistie am Christtag: „Am Christtag sollen sich gegebenenfalls zwei oder mehrere Pfarren zusammen-tun, um die Eucharistie zu feiern.“⁴⁵ In Bozen-Brixen soll der Priester mit den betroffenen

³⁷ Vgl. Bischof Alois Schwarz (2002) 18, Pkt. 2.1 sowie 19, Pkt. 3.1.

³⁸ Pastoralamt Linz (2008) 10, Leitsatz 5.

³⁹ Richtlinien Bozen-Brixen (2009) 25, Nr. 31.

⁴⁰ Pastoralamt Linz (2008) 8, Leitsatz 1.

⁴¹ Richtlinien Bozen-Brixen (2009) 25, Nr. 32; hier formuliert im Zusammenhang mit der Feier der Gottesdienste zu Weihnachten.

⁴² Arbeitsgrundlage Innsbruck 2012, Grundsatz 3.

⁴³ Arbeitsgrundlage Innsbruck 2012, Grundsatz 3.

⁴⁴ Sekretariat der LKÖ (2009), 12. Leitsatz.

⁴⁵ Bischof Alois Schwarz (2002) 20, Pkt. 3.4.

Pfarrgemeinden festlegen, wo die drei an Weihnachten vorgesehenen Messen zum jeweils spezifischen Zeitansatz gefeiert werden.⁴⁶

3.2 Heilige Woche

Für den Palmsonntag möchte man in Gurk-Klagenfurt, dass sich Diakon oder beauftragter Laie beim Gottesdienst „an die im Messbuch vorgegebene Form“⁴⁷ hält, was sich wohl nur auf Statio, Prozession und Wortliturgie bezieht.

Gründonnerstag

Eine besondere Herausforderung stellt der Gründonnerstag dar. Alle Regelungen, die Feiern vor Ort ermöglichen – sei es als Wort-Gottes-Feier „entsprechend der im Messbuch beschriebenen Form des Wortgottesdienstes“⁴⁸, als Eucharistische Andacht, als Vesper, als Lesehore⁴⁹ –, verweisen darauf, dass an diesem Tag die Kommunion nur innerhalb der Eucharistiefeier empfangen werden kann, also keine Kommunionfeier möglich ist.⁵⁰ Dies stößt bei vielen Seelsorgern und Gläubigen weitgehend auf Unverständnis. Warum soll ausgerechnet an diesem Tag, an dem deutlicher als sonst vom heiligen Mahl die Rede ist, nicht möglich, was an Sonntagen sonst weitgehend immer noch als selbstverständlich praktiziert wird. Noch einmal mehr, wenn dann am Karfreitag eine Kommunionfeier gehalten wird!

Dennoch sollen aus eucharistietheologischen Gründen bei allfälligen Ersatzfeiern andere Akzente gesetzt werden, die „charakteristische Inhalte dieser Gedächtnisfeier“ berücksichtigen: etwa die Fußwaschung oder die Abschiedsreden Jesu; das „Zeichen der besonderen Verbundenheit (...) im Mahlhalten [kann] in einer folgenden Agape Berücksichtigung finden.“⁵¹

Karfreitag

„Kann eine Pfarrgemeinde bei der vom Priester geleiteten Feier vom Leiden und Sterben Christi am Karfreitag nicht teilnehmen, soll sich diese Pfarre zu einer eigenen Feier versammeln.“⁵² Dafür sehen die LKÖ-Empfehlungen zwei Möglichkeiten vor: (1) die herkömmliche Form wie im Messbuch, die ausdrücklich auch von Diakon oder beauftragten Laien geleitet werden kann; (2) eine angepasste Form, in der die Kreuzverehrung unmittelbar auf die Wortverkündigung folgt, sodass die Großen Fürbitten im Angesicht des Kreuzes gesprochen werden. Wollte man hier, wie auch in Bozen-Brixen nicht von vornherein ausdrücklich auf die anschließende Kommunionfeier verzichten, wird dies in den Linzer Leitsätzen ausdrücklich angesprochen und bei den Feiern ohne Priester als Möglichkeit eröffnet. Zugleich wird in den Erläuterungen darauf verwiesen, dass Formen der Kreuzwegandacht und -meditation der grundsätzlich vorgesehenen Schriftverkündigung als Urgestein der Karfreitagsliturgie nur teilweise zu entsprechen vermögen.⁵³

⁴⁶ Richtlinien Bozen-Brixen (2009) 25, Nr. 32.

⁴⁷ Bischof Alois Schwarz (2002) 20, Pkt. 3.4.

⁴⁸ Richtlinie Bozen-Brixen (2009) 25, Nr. 35.

⁴⁹ Pastoralamt Linz (2008) 11, Leitsatz 7.

⁵⁰ Vgl. die Bestimmung in Messbuch (1996) 25: „Die Kommunion darf den Gläubigen nur innerhalb der Messe gereicht, den Kranken jedoch zu jeder Tageszeit gebracht werden.“

⁵¹ Sekretariat der LKÖ (2009) 8. Leitsatz.

⁵² Sekretariat der LKÖ (2009) 9. Leitsatz.

⁵³ Vgl. Pastoralamt Linz (2008) 12–13, Leitsatz 8.

Feiern der Osternacht und des Ostersonntags

Während in den Diözesen Gurk-Klagenfurt und Graz-Seckau eine Feier der Osternacht ohne Eucharistiefeier gemäß den Rahmenordnungen nicht denkbar scheint, geben die LKÖ-Vorschläge zur Erprobung sowie Linz, Innsbruck und Bozen-Brixen Hinweise zur Gestaltung von Osternachtfeiern, die nicht in der Vollform gehalten werden können: Alle sehen vor, dass dann eine festliche Wort-Gottes-Feier mit den charakteristischen Elementen der Osternacht gestaltet werden: Lichtfeier inklusive Exsultet, Vigil mit den Schriftlesungen; Linz und die LKÖ-Empfehlungen nennen auch die Feier des Taufgedächtnisses; die LKÖ-Leitlinien berücksichtigen außerdem die in Südösterreich üblichen Speisenweihen und ortsübliche Osterprozessionen mit abschließendem Te Deum. Eine Kommunionfeier wird implizit, in Bozen-Brixen konsequenterweise ausdrücklich, ausgeschlossen.

Die Leitsätze in Linz nennen verschiedene Möglichkeiten für die Verteilung und Gestaltung der Feiern, wenn keine gemeinsame Feier mehrerer Gemeinden möglich ist: das Nutzen der möglichen Zeitanlässe am späten Abend und am frühen Morgen; im Fall einer Wort-Gottes-Feier am Abend verweist man hier auch auf die Möglichkeit, nach einer Vigilfeier am Abend die Eucharistiefeier am Morgen mit dem Taufgedächtnis zu beginnen. Wo keine Form der Osternachtfeier stattfand, soll etwa die Feier des Taufgedächtnisses in die Sonntagseucharistie aufgenommen werden.⁵⁴ Wo keine Eucharistie am Ostersonntag möglich ist, wird nachdrücklich die Feier der Laudes und der Ostervesper empfohlen; die Leitsätze der LKÖ geben dafür Hinweise zur Gestaltung als Taufvesper, um „der Neugetauften und der eigenen Taufe zu gedenken“⁵⁵.

3.3 Fronleichnam und Feste mit Prozessionen

Für Fronleichnam gelten grundsätzlich die gleichen Überlegungen wie für den Gründonnerstag, wobei der Kommunionempfang im Fall einer Wort-Gottes-Feier weniger restriktiv ausgeschlossen wird. Alle Regelungen motivieren zur gemeinsamen Feier zusammen mit anderen Gemeinden. Darüber hinaus wird an die Möglichkeit erinnert, dass ein Priester Eucharistie und Prozession zunächst in einer Gemeinde am Morgen und in einer zweiten Gemeinde am späteren Nachmittag leiten kann. Dies sei nach der Linzer Hilfestellung einer Verlegung auf den folgenden Sonntag vorzuziehen.⁵⁶ Eine solche Verlegung ist zwar längst in einzelnen Gemeinden Praxis und wird ohne weitere Problematisierung von verschiedenen Regelungen empfohlen,⁵⁷ muss aber hinterfragt werden. Damit wird nämlich unter der Hand der Feiertag von Seiten der Kirche aufgegeben. Das will gesellschaftspolitisch bedacht werden und sollte von den Bischöfen vorher strategisch überlegt werden.

Zur Gestaltung der Feier des Fronleichnamsfestes kann insgesamt auf den Ritualefaszikel für Österreich verwiesen werden, der etwa auch Sternprozessionen zum gemeinsamen Eucharistieteil nach einer Statio mit Wortgottesdienst in der eigenen Pfarre ermöglicht.⁵⁸

⁵⁴ Vgl. Pastoralamt Linz (2008) 13–14, Leitsatz 9; vgl. auch Sekretariat der LKÖ (2009) 10. Leitsatz.

⁵⁵ Sekretariat der LKÖ (2009), 11. Leitsatz.

⁵⁶ Vgl. Richtlinie Bozen-Brixen (2009) 26, Nr. 38; Pastoralamt Linz (2008) 15, Leitsatz 12; Arbeitsgrundlage Innsbruck (2012) [4].

⁵⁷ Vgl. Richtlinie Bozen-Brixen (2009) 26, Nr. 38; Sekretariat der LKÖ (2009), 13. Leitsatz; Arbeitsgrundlage Innsbruck (2012) [4].

⁵⁸ Die Feier des Fronleichnamsfestes (1987) 7.

Die Richtlinien für Bozen-Brixen erinnern für den Fall der Abwesenheit von Priester und Diakon ausdrücklich an die Möglichkeit einer nicht-eucharistischen Prozession mit Stationen, „an denen das Wort Gottes verkündet wird und Fürbitten gesprochen werden“, halten aber unmissverständlich fest, dass dies „nicht für die Fronleichnamsprozession [gilt], die nur im Anschluss an eine Eucharistiefeier als eucharistische Prozession stattfinden kann.“⁵⁹

3.4 Segnungen zu besonderen Anlässen / Segnungen in selbständigen Wort-Gottes-Feiern

Die Richtlinien bzw. Rahmenordnungen von Gurk-Klagenfurt, Graz-Seckau und Bozen-Brixen⁶⁰ sehen ausdrücklich auch die Möglichkeit der Leitung von Segensfeiern durch beauftragte Laien vor und verweisen dafür auf die Aufzählung im Dokument der Deutschen Bischofskonferenz: Zum gemeinsamen Dienst berufen (1988). Graz und Gurk widmen dabei eigene Bestimmungen der Speisesweihe am Nachmittag des Karsamstag, die in diesen Diözesen eine besondere Tradition hat und an zahlreichen Plätzen im Pfarrgebiet stattfindet. Diese Feiern sollen zur Entlastung der Priester primär von Diakonen geleitet werden. Zusätzlich können aber auch Laien diesen Feiern vorstehen; in Graz-Seckau benötigen sie dafür eine eigene Beauftragung des Bischofs, die für jeweils fünf Jahre gegeben wird und ausdrücklich nicht an die Beauftragung zur Leitung von Wort-Gottes-Feiern gebunden ist. In Gurk-Klagenfurt wird Wert darauf gelegt, dass dort, wo in einem Jahr ein Laie die Segnung geleitet hat, im Folgejahr der Priester der Feier vorsteht.

3.5 Leitung von Wort-Gottes-Feiern an Sonntagen

Der regelmäßige Einsatz von Wort-Gottes-Feier-LeiterInnen ist durchgängig an eine bischöfliche Beauftragung gebunden, die an das Absolvieren der vorgesehen Ausbildung gebunden ist und jeweils für drei Jahre (Gurk) oder fünf Jahre erteilt wird; in Wien erfolgt die Beauftragung zunächst durch den Erzbischof; eine Verlängerung dann durch den zuständigen Bischofsvikar –; die Verlängerung ist in Wien gebunden an die weiter bestehende Einsatznotwendigkeit und das Erfüllen der Selbstverpflichtung zur liturgischen bzw. fachspezifischen Weiterbildung.⁶¹

4 Zusammenfassung

Alle Regelungen lassen erkennen, dass Feiern vor Ort grundsätzlich als Möglichkeiten akzeptiert werden. Dafür sprechen die Beauftragungen von WGF-LeiterInnen sowie die Anordnung des Werkbuches als offizielle Vorgabe für Wort-Gottes-Feiern. Die Herausforderung künftiger Leitlinien liegt darin, zwar für gemeinsame Feiern zu ermutigen, ohne die Feiern vor Ort zu sehr zu relativieren. Unlösbar mit künftigen Regelungen verbunden ist freilich die Frage, ob die Diözesanbischöfe weiterhin an ihrem Beschluss von 1993 festhalten, Pfarren nicht aufzulösen, wohl aber in Kooperationseinheiten zur Zusammenarbeit zu verpflichten.

⁵⁹ Richtlinie Bozen-Brixen (2009) 27, Nr. 40.

⁶⁰ Bischof Alois Schwarz (2002) 20, Pkt. 4; Diözesane Regelung Graz-Seckau (2008) 26, Pkt. 6; Richtlinie Bozen-Brixen (2009) 27, Nr. 42.

⁶¹ Vgl. Ausbildung Wien (2011) 4f.

Literatur

- Arbeitsgrundlage Innsbruck, 2012: Arbeitsgrundlage. Von der AG der Diözese Innsbruck überarbeitete „Grundsätze zur Liturgie im Pfarrverband / in Seelsorgeräumen in Österreich an Hochfesten im Kirchenjahr“. Manuskript Innsbruck.
- Ausbildung Wien, 2011: Ausbildung für Leitende von Wort-Gottes-Feiern in der Erzdiözese Wien, hg. im Auftrag der Liturgischen Kommission des Pastoralrates der Erzdiözese Wien, o.O. o. J. [2011].
- Bischof Egon Kapellari, 2002: Diözesane Regelung für liturgische Feiern angesichts des Priestermangels, in: Kirchliches Verordnungsblatt für die Diözese Graz-Seckau 2002 / I, 2.
- Bischof Alois Schwarz, 2002: Rahmenordnung für Gottesdienste an Sonn- und Feiertagen, werktagen sowie zu besonderen Anlässen, in: Verordnungsblatt der Diözese Gurk-Klagenfurt, 2002 / 2, 18–21 (Nr. 6).
- Bischof Johann Weber, 1999: Diözesane Regelung für liturgische Feiern angesichts des Priestermangels, in: Kirchliches Verordnungsblatt für die Diözese Graz-Seckau 1999 / I, 1–2.
- Der Dienst am Wort Gottes in der sonntäglichen Wort-Gottes-Feier. Instruktion zur diözesanen Rahmenordnung Liturgische Sonntagsfeier ohne Priester, in: Linzer Diözesanblatt 151. 2005, 18–19 (Nr. 16).
- Die Feier des Fronleichnamfestes, ²1987: Herausgegeben im Auftrag der Österreichischen Bischofskonferenz, 2. unveränderte Auflage. Salzburg St. Peter.
- Die Sonntagsfeier in Gemeinden ohne Priester, 1984: Richtlinien und Modelle. Salzburg (Texte der Liturgischen Kommission für Österreich 9).
- Diözesane Liturgiekommision der Diözese Linz, 2007: Hilfestellung zur Klärung liturgischer Feierformen am Sonntag. Linz: Eigenverlag.
- Diözesane Rahmenordnung Linz, 1994: Liturgische Sonntagsfeier ohne Priester, in: Linzer Diözesanblatt 140. 1994, 3–6 (Nr. 1), zusammen mit Artikel Nr. 46 und 69.
- Diözesane Regelung Graz-Seckau, 2008: Diözesane Regelung für Wort-Gottes-Feiern an Sonntagen und Hochfesten. 18. November 2008 (Ordnungszahl 9 Li 1–08), in: Kirchliches Verordnungsblatt für die Diözese Graz-Seckau, 2008 / III, 25–27.
- Diözesane Richtlinien für sonntägliche Wortgottesdienste, 2000, in: Verordnungsblatt der Diözese Innsbruck 75 (Juli/August), Nr. 4, Pkt. 46.
- Diözese Bozen-Brixen, 2009: Richtlinien für die Liturgie in Pfarreien und Seelsorgeeinheiten, in: Diözese Bozen-Brixen, Die Seelsorgeeinheit. Richtlinien für die Pastoral. Richtlinien für die Liturgie (Sonderdruck aus dem Folium Dioecesanum 2009, 390ff und 471ff), o. O. o. J. 2009], 17–29.
- Freilinger, Christoph, 2008: Gemeinde, Priester und Theologie im Blick, in: Gottesdienst 42, 1–3.
- Freilinger, Christoph, 2009: „Die Kirche im Dorf lassen“. Herausforderungen und Überlegungen für das gottesdienstliche Feiern in Pfarrgemeinden mit Seelsorgeteam, in: Udeani, Monika / Helmut Eder / Monika Heilmann (Hgg.), Kirche bleiben im Nahbereich. Pfarrgemeindliche Leitungsmodelle mit Beteiligung Ehrenamtlicher, Linz 2009, 133–143.
- Haunerland, Winfried, 2007: Liturgie als Quelle und Höhepunkt: Gottesdienst in Zeiten der Seelsorgeräume, in: Bibel und Liturgie 80, 131–142.
- Instruktion, 2004: Instruktion *Redemptionis Sacramentum* über einige Dinge bezüglich der heiligsten Eucharistie, die einzuhalten und zu vermeiden sind, vom 25. März 2004. Hg. v.

- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 164).
- Katholische Kirche Vorarlberg, 2011: Richtlinien für die Gottesdienstordnung in Pfarrverbänden. 1.11.2011.
- Kongregation für den Gottesdienst, 1988: Direktorium „Sonntäglicher Gemeindegottesdienst ohne Priester“. 2. Juni 1988. Mit einer Einführung der Deutschen Bischofskonferenz. Hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 94).
- Leben und Wirken der Kirche von Wien, 1972: Handbuch der Synode 1969–1971. Wien.
- Liturgiereferat Linz, 2011: Zur Neuordnung von Gottesdiensten für Sonn- und Festtage zwischen mehreren Pfarrgemeinden. Anregungen für einen Gesprächsprozess nach einer Vorlage der diözesanen Liturgiekommission. Linz: Eigenverlag.
- Messbuch, 1996: Die Feier der heiligen Messe. Messbuch für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Karwoche und Ostersoktav. Ergänzt um die Feier der Taufe und der Firmung sowie die Weihe der Öle. Solothurn u. a.
- Miteinander für alle, 1974: Innsbrucker Diözesansynode 1971–72. Innsbruck.
- Pastoralamt Linz, 2008: Die liturgischen Feiern zu den Hochfesten im Kirchenjahr. Leitsätze zur Erarbeitung von Gottesdienstordnungen für mehrere Pfarrgemeinden, in: Pastoralamt Linz im Auftrag der Liturgiekommission (Hg.), Liturgie im Seelsorgeraum. Linz: Eigenverlag, 3–16.
- Pastoralamt Linz, 2008/2000: Diözesane Leitpunkte für die Erarbeitung einer Gottesdienstordnung von zwei oder mehreren Pfarrgemeinden (erstellt Oktober 2000), in: Pastoralamt Linz im Auftrag der Liturgiekommission (Hg.), Liturgie im Seelsorgeraum. Linz: Eigenverlag, 17–24.
- Rahmenordnung für Sonntagsgottesdienste ohne Priester, 2010, in: Amtsblatt der Österreichischen Bischofskonferenz vom 15.5.2010, 6–8.
- Rau, Stefan, 1999: Sonntagsgottesdienst ohne Priester. Problematik und Hilfen für die Praxis. Mit Gebetstexten von Dietmar Thönnies. Kevelaer: Butzon & Bercker (Laien leiten Liturgie).
- Richtlinien der Österreichischen Bischöfe, 1992: Richtlinien der österreichischen Bischöfe für Gottesdienste an Sonn- und Feiertagen in „Abwesenheit des Priesters“, in: Amtsblatt der Österreichischen Bischofskonferenz, 7 (4. Mai 1992), 2–3.
- Richtlinien Salzburg, 2006: Richtlinien für die Leitung von Wort-Gottes-Feiern in der Erzdiözese Salzburg, in: Verordnungsblatt der Erzdiözese Salzburg 3/2006, 50–54.
- Sekretariat der LKÖ, 2009: Grundsätze und Leitsätze zur Feier der Liturgie im Pfarrverband an Hochfesten. Im Auftrag der ÖBK erstellt im Sekretariat der LKÖ, 14.8.2009.
- Wortgottesdienste am Sonn- und Feiertag, 1994, in: Amtsblatt der Österreichischen Bischofskonferenz, 12 (3. August 1994), 1 (Nr. 2).
- Wort-Gottes-Feier, 2004: Werkbuch für Sonn- und Festtage. Hg. v. den Liturgischen Instituten Deutschlands und Österreichs im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz, der Österreichischen Bischofskonferenz und des Erzbischofs von Luxemburg, Trier.

Walter Kirchschräger, Luzern

Das Leben der Kirchen am Ort in ihrem liturgischen Feiern

Rückblick an den Anfang der Kirche

Der biblische Befund lässt zwei Grundlinien erkennen: (1) Gottesdienst wird in überschaubarer Gemeinschaft gefeiert. (2) Die Vielfalt liturgischen Feierns ist in das Leben der Kirche vor Ort und organisch integriert: Liturgisches Feiern und christliche Praxis bedingen und ermöglichen einander gegenseitig.

0 Zur Einführung

Der Blick zurück in das Leben der frühen Kirchen und in ihre liturgische Praxis geschieht nicht aus einem historischen Interesse, sondern weil sich im Lebens- und Glaubenszeugnis dieser ersten Generation von Christinnen und Christen normative Impulse für das Leben von Kirche zu jeder Zeit ableiten lassen. Diese Normativität ist aus der unmittelbaren Rückbindung an Jesus von Nazaret und an das gesamte Christusgeschehen ebenso zu begründen wie aufgrund der Geistprägung jener frühen Phase von Kirche, die im Neuen Testament im Rückblick auf die ersten Generationen von verschiedenen biblischen Verfasserinnen oder Verfassern bezeugt ist.¹ Diese Normativität des Rückgriffes auf die Schrift bedeutet freilich auch, dass jedweder Entwurf zur Gestaltung von Kirche am Ort sich an den biblischen Vorgaben messen lassen.

0.1 Bescheidene Quellenlage

Ein Blick in die magere Quellenlage mahnt zur Zurückhaltung. Die Frage nach der Praxis und dem Grundverständnis liturgischen Feierns der Kirchen zur neutestamentlichen Zeit muss sich mit einzelnen, meist kurzen Bemerkungen begnügen. Gottesdienstliches Feiern am Ort und die Art dieses Feierns wird offensichtlich vorausgesetzt, ohne es genauer zu erläutern, sodass sich allenfalls in ermahnenden oder ermutigenden Abschnitten vertiefende Hinweise finden.

0.2 Ein Bündelargument als Methode

Dieser Befund legt als Methode nahe, zu den einzelnen anzusprechenden Punkten ein so genanntes Bündelargument zu entwickeln: Aus Indizien und Beobachtungen ergibt sich allmählich ein erkennbares, wenn auch fragmentarisches Bild. Das sollte genügen. Das schon in der neutestamentlichen Zeit verankerte methodische Prinzip des *aggiornamento* bedeutet, die Grundbotschaft der Schrift in das immer neue Heute aufzudatieren und in Verbindung mit der kritischen Wahrnehmung der Zeichen der Zeit neu zu formulieren und/oder umzu-

¹ Siehe Kirchschräger (2009) 453–454.

setzen.² Es ist das Verdienst von Johannes XXIII., dieses dynamische Grundprinzip für das Leben der Kirche nach Jahrzehnten der Erstarrung wieder ins Bewusstsein gerufen zu haben. Die folgenden Ableitungen aus der Heiligen Schrift formuliere ich in zwei Thesen.

1 Die Kirchen am Ort feiern Gottesdienst in überschaubarer Gemeinschaft

1.1 Zum Verständnis von „Kirche“

Des öfteren verwenden die biblischen Verfasser den Begriff Kirche/*ekklesia* in der Mehrzahl (z. B. Apg 15,41; 16,5; 1 Kor 16,1.19; 2 Kor 8,1; Gal 1,2; 1 Thess 2,14). Sie bringen damit zum Ausdruck, dass diese Versammlung der Glaubenden vor Ort Gestalt annimmt und lebt. Kirche/*ekklesia* ist ein Gemeinschaftsbegriff.

Diese Gemeinschaft konstituiert sich in kleinen soziologischen Einheiten. Mehrfach spricht das Neue Testament in diesem Zusammenhang von den Kirchen im Haus. Diese Bezeichnung begegnet bei Paulus, in den Schriften der Paulusschule und in der Apostelgeschichte, in verschiedenen Dokumenten also, die einen unterschiedlichen Entstehungshintergrund haben. Dies legt den Schluss nahe, dass diese Kirchen, die sich in einem antiken Haus konstituieren, eine weit verzweigte Grundform von Kirche am Ort darstellen.³ Sie stellt zugleich wohl die älteste und grundlegende Gestalt von Kirche dar. Wer (nach Gal 3,26–29) als getaufter Mensch Tochter oder Sohn Gottes ist, kann nicht umhin, andere getaufte Menschen als Schwestern und Brüder zu verstehen. Das antike Haus stellt einen weit ausholenden Sozialverband dar. Ein „Haus“ umfasst den gesamten Dienstleistungssektor und strahlt in das Umfeld aus.⁴

Wenn also Paulus z. B. in Korinth den Kontakt zu Menschen aus den Völkern sucht, wird sich seine Predigtstätigkeit im Versammlungsraum eines solchen Hauses abgespielt haben, z. B. im Haus des Stephanas (1 Kor 16,15, vgl. 1,16). Dazu werden auch andere Menschen eingeladen. Aus der Gruppe der Zuhörenden entsteht eine Gruppe der Zustimmungenden, aus dieser Gesinnungsgruppe entwickelt sich eine Gruppe der so Lebenden, aus dieser Praxisgruppe wird eine Glaubensgemeinschaft – spätestens an diesem Punkt wird der Glaube auch gefeiert – eine Kirche des Hauses ist entstanden.⁵ Über die zahlenmässige Größe dieser Hauskirchen haben wir keine Angaben. Sie war nicht festgelegt, sie ergab sich aus den örtlichen Möglichkeiten, also aus der Größe des Versammlungsraumes, der zur Verfügung stand. Deshalb werden wir mit 50 bis 100 Personen richtig liegen. War eine Hauskirche an ihre Grenze herangewachsen, muss das Naheliegendste angenommen werden: Es wurde nach Möglichkeiten gesucht, in einem anderen Haus eine neue christliche Gemeinschaft zu beginnen.

In diesen Hauskirchen lebte die Kirche. Diese kleine Größe ist nicht so etwas wie eine Teilkirche oder Filiale. Sie ist der Ort der gemeinschaftlichen Versammlung, hier wird Liturgie gefeiert, Diakonie geübt, der Glauben bezeugt und verkündigt. Der als thematische Einleitung konzipierte Teilsatz „Wenn nun die ganze Kirche zusammenkommt ...“ (1 Kor 14,23) lässt erkennen, dass es auch eine andere Versammlungsform gab; zugleich legt die Formulierung nahe, dabei nicht an das Übliche, sondern das Aussergewöhnliche zu denken. Zu

² Vgl. Kirchschräger (2011) 44–46.59–60; Kirchschräger (2012a) 97–100.

³ Siehe dazu grundlegend Klauck (1981) 21–68, sowie Klauck (1989) 12–21; Weiser (1990) 131–137; jetzt auch Rabens (2012) 232–233.

⁴ Siehe Weiser (1990) 124–129.

⁵ Siehe das Fallbeispiel des Hauses von Priska und Aquila in Korinth bei Ebner (2012) 91–94.

besonderen Anlässen versammelten sich also mehrere Hauskirchen – eben die ganze Kirche eines Ortes (wie z. B. von Korinth) gemeinsam. Aus einer Notiz in der Grußliste des Römerbriefs (geschrieben in Korinth) ist ein Hinweis erhalten, wo dies geschehen ist: „Es grüßt euch Gaius, mein und *der ganzen Kirche* Gastgeber ...“ (Röm 16,23).

Aus diesem Blick in die neutestamentliche Kirchenwirklichkeit ergeben sich mehrere Folgerungen: Kirche ist *von unten nach oben* aufgebaut, von der kleineren zur größeren Einheit. Kirche wird also *vom Ort her* gedacht, wo sie sich in Vielfalt entwickeln kann. Die einzelnen Kirchen sind nach dem Subsidiaritäts- und dem Solidaritätsprinzip miteinander verbunden. Wie die von Paulus in seinen Ortskirchen initiierte Kollekte für die Kirche von Jerusalem zeigt, gilt dies über den lokal-regionalen Bereich hinaus (vgl. dazu 1 Kor 16,1–4; Gal 2,10, ausführlich 2 Kor 8,1–9,15). Die im Briefeingang 1 Kor 1,1–3 erhaltene Charakterisierung der Christinnen und Christen als Menschen, die „den Namen unseres Kyrios Jesus Christus proklamieren“, und der Hinweis, dass dies nicht nur an einem Ort geschieht, sondern sich die betroffenen Menschen „mit allen“ verbunden wissen, die dies in aller Vielfalt tun⁶, verweist darauf, worin die verbindende Mitte zwischen diesen verschiedenen Kirchen besteht: Es ist der gemeinsam proklamierte Christusglaube, eben das Bekenntnis: Jesus Christus Kyrios (so 1 Kor 1,2 und bes. Phil 2,11).

1.2 Liturgisches Feiern

Die Vorgabe für die Feier des Gottesdienstes entspricht dieser Kirchenwirklichkeit: Kirche am Ort feiert Gottesdienst in überschaubarer Gemeinschaft. Hierin zeigt sich die Wechselbeziehung von Gottesdienst zu Kirchenverständnis. Wenn Kirche in einem überschaubaren Rahmen gelebt wird, bleibt der Rahmen der Feier des Herrenmahles in überschaubarer Größe.⁷ Das Zweite Vatikanische Konzil hat zwei Eckpunkte der Feier von Gottesdiensten markant hervorgehoben: Da ist – erstens – das Denken über Kirche als pilgerndes Volk Gottes – ein dynamisches, lebendiges Kirchenverständnis also, das Gemeinschaftsmomente ins Zentrum rückt und das schon in der Metapher Solidarität und Subsidiarität, gegenseitiges Ernstnehmen und Respekt vor der Würde des Menschen neben mir mit einschließt.⁸ Dies drückt sich unter anderem – zweitens – in einem Feiern der Liturgie aus, das unter dem Stichwort *actuosa participatio* alle Anwesenden als eine feiernde Gemeinschaft versteht.⁹

Ein solches geordnetes Miteinander in der liturgischen Feier gehört zu den Grundpostulaten des Paulus. Gerade darin wird die Kirche von Korinth gerügt, dass sie beim Zusammenkommen zum Herrenmahl diesen gegenseitigen Respekt und diese Achtung verletzt (vgl. 1 Kor 11,17–22). Und gerade darin ist nach Paulus die Würdigkeit der Feier herzustellen, dass der *Modus* der Feier und ihr *Inhalt* einander entsprechen, also sich zueinander „würdig“ / (*h*)*axios* verhalten – wie er in der Folge ausführt (siehe 1 Kor 11,27–34). Für diese Verknüpfung hat Paulus nur ein Argument, das er zwischen dem Tadel und der Mahnung entfaltet: Es ist das Beispiel „unseres Kyrios Jesus“ selbst: Er „nahm in der Nacht, in der er übergeben wurde, Brot, dankend brach er es und sprach: Das ist mein Leib – *für euch*.“ Und in gleicher Weise den Becher ... (1 Kor 11,23–25).¹⁰ Was hier gefeiert wird, ist Verkündigung dieses Ky-

⁶ Zur dynamischen Entwicklung dieses Bekenntnisses schon in der biblischen Zeit siehe Kirchschräger (2011) 53–59.

⁷ Siehe die Beschreibung des kontextuell eingebetteten Mahlablaufes bei Ebner (2012) 179–186.

⁸ Siehe Lumen gentium Art. 8 und 9, sowie 26. 44. 68; Gaudium et spes Art. 11. 32.

⁹ Siehe vor allem Sacrosanctum concilium Art. 14. 19. 30. 50, sowie 114. 121 und 124.

¹⁰ Ausführlicher bei Kirchschräger (2003) 184–187.

rios, seines Todes (1 Kor 11,26) als dem intensivsten Ausdruck seiner Proexistenz, seines Für-uns-Seins also.¹¹

In der personalen Zuwendung Jesu von Nazaret zu den Menschen in seinem Leben und bis hinein in Tod und Auferstehung, die im Gottesdienst proklamiert, bedankt, gepriesen und besungen wird, liegt der christologische Grund dafür, dass Gottesdienst eine gemeinschaftliche Feier ist, die jede einzelne feiernde Person als das Du von Gottes Liebe ernst nimmt und als solches miteinbezieht. Streng genommen muss ich noch weiter ausholend beginnen: In der Zuwendung *Gottes* zum Menschen im gesamten Christusgeschehen ...: Das Gesagte kann also theozentrisch begründet werden.¹²

Dann stellt sich die Frage, ob unsere Liturgiegestaltung, auch unsere Liturgieräume dem Rechnung tragen.¹³ Denn nur wenn der Gottesdienststraum nicht wie ein Konzert- oder Theatersaal wirkt, und nur wenn die Gottesdienstgemeinschaft überschaubar bleibt, geht die Befindlichkeit anderer Personen nicht an mir vorüber.

Natürlich kann Liturgie auch im größeren Rahmen gefeiert werden; aber dies ist die Ausnahme. Wenn dies aufgrund eines Mangels an jenen Personen geschieht, die nach heutigem Kirchenreglement der Eucharistiefeier vorstehen dürfen, ist dies sicher nicht der richtige und ein daher nicht verantwortbarer Weg.¹⁴

Nur in der überschaubaren Größe sind die Solidarität der feiernden Gemeinschaft und die Beziehung zwischen gefeiertem und der gelebtem Glauben gewährleistet. Diese These kann nicht nur in der eigenen Erfahrung, sondern sie kann aufgrund des biblischen Zeugnisses vor allem theologisch und christologisch verortet werden.

2 Der Gottesdienst in Vielfalt ist in das Leben der Kirchen am Ort integriert

2.1 Vielfalt des Gottesdienstes

Die Frage nach dem Charakter der urkirchlichen Gottesdienste ist aufgrund der spärlichen Quellenlage nicht leicht zu beantworten. Selbst für die Feier des Herrenmahls finden sich im Neuen Testament nur fragmentarische Angaben. Die Grundlagen des frühchristlichen Gottesdienstes sind wohl in der Feier des letzten Mahls Jesu und im Synagogengottesdienst zu suchen.

2.1.1 Die Feier des Herrenmahls

Die Verknüpfung der Herrenmahlfeier mit dem letzten Mahl Jesu ist für das Verständnis von christlicher Liturgie unverzichtbar. Christliche Liturgie schließt so an das jüdische Verständ-

¹¹ Siehe zur darin verankerten Gleichstellung der das Mahl Feiernden Ebner (2012) 185–186, zur christozentrischen Grundlegung noch immer wegweisend Schürmann (1994) 291–292, 297–298; jetzt auch Küng (2012) 214–218.

¹² Frau oder man kann daher auch von einer „Theo-Christologie“ sprechen. Dazu Kirchschräger (2012b) 43–46, 57–62, Zitat 58.

¹³ Siehe dazu Stockhoff (2012) 202–205.

¹⁴ „Diesbezüglich jetzt zu beachten Bergoglio (2007): „Unsere Religionssoziologen sagen uns, dass der Einfluss einer Pfarrei 600 Meter im Umkreis reicht. In Buenos Aires liegen zwischen einer Pfarrei und der nächsten rund 2.000 Meter. [...]“. Siehe dazu die biblisch abgeleiteten Prinzipien zur Pastoral bei Pock (2006) 264–270; dass damit eine theologische Schieflage entsteht, ist aufgezeigt bei Kirchschräger (2008) 19–22.

nis der Familienliturgie an. Dies schließt die Wahrung der hausliturgischen Ausrichtung und den Gedächtnischarakter liturgischen Feierns mit ein.

Wohl schon in den ersten Jahren nach Tod und Auferstehung Jesu wurde in den Kirchen vor Ort begonnen, das Christusgeschehen in der Feier des Herrenmahls gegenwärtig zu setzen. Dafür spricht *erstens* die mögliche traditionsgegeschichtliche Rekonstruktion der vier Einsetzungsberichte, die auf sehr alte sprachliche Festlegungen schließen lassen¹⁵ – was mit dem liturgischen Gebrauch zusammenhängen könnte. Und dafür ist *zweitens* auf den Gedächtnischarakter der Feier hinzuweisen, der eine baldige Aufnahme dieses ritualisierten Gedenkens nahe legt.¹⁶ Die Praxis dieses liturgischen Feierns war in den paulinischen Kirchen bereits gut etabliert, sodass Paulus dazu nichts sagen musste – außer in Korinth, wo es diesbezüglich Missstände gab.

Die Verknüpfung der Herrenmahlfeier mit dem Einsetzungsbericht kann vorausgesetzt werden. Eine entsprechende Feier ohne diesen narrativen Aktualisierungstext ist schwer denkbar. Es fehlen dafür die Anhaltspunkte im Neuen Testament. Dagegen spricht auch die Verwurzelung des letzten Mahles Jesu in der jüdisch-religiösen Mahlkultur. Ungeachtet der Frage, ob das letzte Mahl Jesu ein Paschamahl war oder nicht, bietet die Feier des Pascha den unmittelbarsten Bezugspunkt. Im Gedächtnischarakter (der *memoria/anamnesis*) dieses Mahles ist dessen aktualisierende Bedeutung begründet.

Im Herrenmahl wird die Abendmahlssituation und -handlung narrativ und in den Gesten gegenwärtig gesetzt.¹⁷ Vor jüdischem Hintergrund bedeutet dies: Im Neuvollzug dessen, was Jesus als dieser Tischgemeinschaft vorstehende Person gleichsam wie der Vater des Hauses gesprochen und getan hat, und in der narrativen Erinnerung erhält das Abendmahlsgeschehen aktualisierte Wirklichkeit.¹⁸ An diesem Grundbezug muss sich auch heutiges Feiern der Eucharistie messen lassen. Dazu gehört auch die Frage der Leitung, die in der frühen Kirche in der Regel bei jener Person lag, die einer Hauskirche vorstand, ungeachtet von deren Geschlecht und natürlich auch Lebensstand.

Von einer einheitlichen Kultur dieses Feierns kann in der neutestamentlichen Zeit nicht ausgegangen werden. Angesprochen ist damit vor allem der mögliche Einfluss, den angesichts der Verkündigung in der hellenistischen Kultur die Praxis der Vereine und deren Mahlkultur auf das Verständnis und die Positionierung der Herrenmahlfeier gehabt hat. Denn hellenistisch geprägte Menschen waren zum Zeitpunkt ihrer Taufe zumeist Mitglied in einem oder in mehreren dieser Vereine. Des öfteren liegen hier Mischformen vor; die Vereine waren sowohl auf gesellschaftliche Ziele wie auf einen kultisch-religiösen Mehrwert ausgerichtet.¹⁹ Es ist gut vorstellbar, dass Menschen in dieser Kultur angesichts der für sie neuen Praxis der Herrenmahlfeier inkulturierende Übergänge installieren.²⁰ Ein Vergleich der Kritik des Philo von Alexandrien an den Vereinen,²¹ die er etwa zeitgleich mit den von Paulus gegenüber den ko-

¹⁵ Siehe dazu Söding (1995) 157–164.

¹⁶ Dazu Haarmann (2004) 31–35.61–81.269–280.

¹⁷ Siehe Kirchschräger (1998) 21–29.

¹⁸ Vgl. Söding (2002) 37–42. Aufschlussreich zu beiden angestellten Überlegungen Dünzl (2005) bes. 63–72.

¹⁹ Siehe Aristoteles, Nikomachische Ethik VIII 9,5: „Sie [die Vereine] ehren die Götter und schaffen sich zugleich angenehme Erholung.“

²⁰ Siehe Ebner (2012) 199–211; umfassend dazu Klauck (1995) 49–57.

²¹ Philo von Alexandrien, In Flaccum 36–37: „In der Stadt gibt es Vereine mit zahlreichen Mitgliedern, an deren Gemeinschaft nichts Gesundes ist. Sie beruht auf ungemischtem Wein, Trunkenheit, Gela-

rinthischen Christinnen und Christen geäußerten Vorwürfen erhebt (siehe 1 Kor 11,17–22), lässt den Zusammenhang erkennen.

Auch ein Blick auf die paulinische Argumentation bezüglich des Genusses von Götzenopferfleisch und der Teilnahme an Götzenmählern (siehe 1 Kor 10,14–22) zeigt, dass wir uns damit mitten im hellenistischen Kirchenalltag bewegen.

Gottesdienst, auch die Feier des Herrenmahls, ist also in Vielfalt zu denken. Gemäß der Erzählung in Apg 20,7–12 wird die Mahlfeier mit einer extensiven Unterweisung des Paulus verbunden und findet am Abend bis in die Nacht statt. Der Text ist zwischen 80 und 90 n. Chr. zu datieren. Um 100 n. Chr. lesen wir in der Did 9,1–10,7 eine feste Anweisung zu ausführlichem Dankgebet vor und nach dem Mahl. Plinius d. J. berichtet 112 n. Chr. an Kaiser Trajan darüber, dass sich die Christinnen und Christen „an einem bestimmten Tag vor Sonnenaufgang zu versammeln pflegten“, er spricht von Wechselgesängen und einer späteren weiteren Zusammenkunft, bei der sie „gewöhnliche, harmlose Speise“ zu sich nehmen.²² Justin beschreibt um 160 n. Chr. ebenfalls den Ablauf der sonntäglichen Feier (Apol I 67,3–5). Ob verschiedene Gottesdienstformen nebeneinander stehen oder eine lineare Entwicklung vorliegt, ist nicht mehr zu sagen. Der Befund spricht gegen eine vereinheitlichende Reglementierung des liturgischen Feierns.

2.1.2 Verschiedene Gottesdienstformen

Anhand der angeführten Texte ist auch über andere, stärker wortorientierte Formen des Gottesdienstes in der frühen Kirche nachzudenken. Sicher haben sich die ersten nachösterlichen Generationen in ihrem liturgischen Verhalten nicht gänzlich von jüdischen Gottesdienst- und Gebetsformen losgesagt.²³ Warum hätte Lukas in der Apg mit Blick auf die Kirche von Jerusalem von einem „täglichen Verharren im Tempel“ sprechen sollen (Apg 2,46)? Die liturgische Form des Sabbatgottesdienstes und Formen der Gebetsliturgie hatten also wohl Vorbildcharakter.

– In diesem Zusammenhang sind Gebetsanweisung und Text des Vaterunsers (vgl. Mt 6,9–13) zu erwähnen, das offensichtlich an die Stelle des *Sch^ema Israel* tritt. Dazu wird die jüdische Praxis des mehrmaligen Betens übernommen: „Dreimal am Tag sollt ihr so beten“ (Did 8,3).

– Die Paulusliteratur lässt auf Gottesdienste schließen, für die verschiedene Formen des prophetischen Redens charakteristisch waren (siehe 1 Kor 11,4–5 sowie 1 Kor 14).

– Paulus macht in 1 Kor 1,2 auf die glaubende Proklamation „Kyrios – Jesus – Christus“ als liturgische Form aufmerksam. Phil 2,6–11, bes. 2,11 zeigt, dass sich darin eine tatsächlich von Gott initiierte Liturgie entfaltet: Gott gibt dazu die Erhöhung des Gekreuzigten vor und formuliert den dazu gehörigen einzigartigen Namen. Um diesen zu proklamieren ist die Proskynese der ganzen Schöpfung zu vollziehen, und in dieser Haltung kann proklamiert werden: „Kyrios – Jesus – Christus.“

– Apg 20,7–12 lässt erkennen, dass die ausführliche Katechese eines Paulus den Charakter der gottesdienstlichen Unterweisung hatte – sozusagen also eine *liturgische* Katechese.

– Die Relektüre und Kommentierung der Jüdischen Bibel mit dem Notenschlüssel des Christusesgeschehens spielte in diesem Zusammenhang eine bedeutsame Rolle. Dafür spricht neben der strukturellen Analogie christlicher Gottesdienste zur jüdischen Sabbatliturgie die

gen und auf der Hemmungslosigkeit, die daraus folgt [...].“

²² Plinius, Epistulae ad Traian X 97.

²³ So auch Wick (2003) 27–36.

starke Präsenz der Jüdischen Bibel in den Schriften des Neuen Testaments, die als die Quintessenz dieser jahrzehntelangen Lektüre und Bezugnahme auf die Jüdische Bibel anzusehen ist. Interessanterweise hat dieser Bezug auf die Jüdische Bibel ab dem Zeitpunkt der Entstehung christlich-biblicher Schriften nicht abgenommen, eher das Gegenteil ist der Fall.

– Auch die abschließende Ermahnung in 1 Thess 5,16–20 kann im Kontext liturgischen Feierns gelesen werden: Die Abfolge lässt auch vorhandene Defizite erkennen: Freude-gottesdienst – Gebetgottesdienst – Dankgottesdienst – Geist-Ermöglichungsgottesdienst – Prophetie-Gottesdienst.

– Schließlich ist aus der Paulusschule die Gottesdienstform des „neuen Menschen“ überliefert, der als neue Schöpfung (vgl. 2 Kor 5,13) ein neues Gewand angezogen hat (vgl. dazu Gal 3,27 und Röm 13,14). Die verfassende Person hat die paulinische Grundidee aktualisiert (Kol 3,12). Dieses Gewand nach der Art einer Toga wird mit einem einzigartigen Gürtel zusammengehalten (Kol 3,14). Die Folgerung liegt auf der Hand: Angesichts dieser Garderobe ist der *salom* Gottes der bestimmende Grundton (Kol 3,15). Mit dem Stichwort „Leib“ ist die Gemeinschaftsdimension bewusst gemacht. Die Folge dieses intensiv entfalteten Bildes ist die Aufforderung, diese Wirklichkeit zu feiern: „lehrend“ – „ermahnend“ – „singend ... [für/an] Gott“ (Kol 3,15–16). Darin könnten geläufige liturgische Grundelemente dekliniert werden: Dank – Wortverkündigung als Lehre und Ermahnung – variantenreiche Gestaltung des Gesangs.

Als Abschluss dieser ermutigenden Ermahnung fügt die verfassende Person den Auftrag an: „Und alles, was immer ihr tut in Wort und in Werk, alles im Namen des Kyrios Jesus, dankend Gott, dem Vater, durch ihn“ (Kol 3,17). Erst mit der Einforderung des Dankes, die den Abschnitt umschließt (Kol 3,15.17), ist alles gesagt. Die begriffliche Klammer ist ein Signal dafür, dass dieser Abschnitt als Einheit zu lesen ist: Liturgie und Glaubenspraxis gehören zusammen.

2.2 Feier der Gegenwart des Auferstandenen

Angesichts der Vielfalt gottesdienstlicher Feier ist nochmals die Gegenwart des Auferstandenen als Grundmoment des liturgischen Tuns einzuholen. In der katholischen Tradition wurde dies konsequent auf die Eucharistiefeier zugespitzt. Das letzte große Konzil hat mit der Rede von den beiden Tischen – dem „Tisch des Wortes“ und dem Tisch „des Leibes Christi“ – daran erinnert, dass dem verkündeten und gehörten Wort Gottes insbesondere in der Liturgie diese Christuspräsenz innewohnt.²⁴ Wäre dieser Leitgedanke in den vergangenen 50 Jahren kirchenamtlich umgesetzt worden, sähe die heutige Gottesdienstlandschaft, insbesondere was die Wort Gottes-Feier betrifft, anders aus.

Es wird im Hinblick auf eine Vielfalt gottesdienstlicher Feiern notwendig sein, grundsätzlich nach der Christusgegenwart in der Liturgie zu fragen und diese auch für die Feiern den erfahrbar zu machen. Ausgangspunkt dafür ist die Zusage des Auferstandenen, dort gegenwärtig zu sein, „wo zwei oder drei auf meinen Namen hin sich versammeln“ (Mt 18,20). „Dort bin ich *mitten unter ihnen*“, heisst es zur Verdeutlichung des Gemeinschaftswillens des Auferstandenen dort, wo mehrere Menschen ausgerichtet auf diese eine Mitte Jesus Christus zusammenkommen. Der Akkusativ der Richtung ist nicht zu übersehen: Die Menschen sind „auf meinen Namen hin“ versammelt. Da schwingen Ziel und Richtung mit, da kommt gemeinschaftliche Dynamik zum Ausdruck, da werden wir an die Taufwirklichkeit erinnert,

²⁴ So *Dei verbum* Art. 21.

die auf den Namen des dreifaltigen Gottes ausgerichtet ist (siehe Mt 28,19: ebenfalls ein Akkusativ der Richtung).

Wahrscheinlich könnte es in der Bewusstmachung dieser Christusgegenwart helfen, den schüchternen Optativ des liturgischen Grußes gegen das auszuwechseln, was tatsächlich in der biblischen Textbasis (vgl. bes. Lk 1,28, davor schon Rut 2,4) im Nominalsatz diesbezüglich gemeint ist: der zusagende Indikativ. Das Neue Testament spricht von der Gottesgemeinschaft der Glaubenden in Jesus Christus nicht bloß in hoffnungsvoller Erwartung, sondern in der indikativischen Zusage der im Christusglauben erfahrenen Wirklichkeit.

In der liturgischen Gemeinde, die sich „Im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes“ versammelt und als Gottesdienstgemeinschaft konstituiert hat, ist der auferstandene und erhöhte Herr gegenwärtig.²⁵ Er sei daher nicht mit euch/mit mir/mit uns, nein: Er ist es. Die grammatikalische Lücke des Nominalsatzes eröffnet für die einzelne Person die Möglichkeit, diesen Indikativ in kreativer, nonverbaler Weise assoziativ zu entschlüsseln und zu vertiefen. Es braucht dafür nur den Mut, einen Moment der Stille, des Innehaltens in das liturgische Sprechen zu integrieren und so die Gottesdienstgemeinschaft hellhörig dafür zu machen, was hier verbal und nonverbal in Erinnerung gerufen werden soll: Der Herr – mit euch!

2.3 Gottesdienst und Leben der Kirche

Der Gottesdienst der Kirchen ist in das Leben der Kirche am Ort integriert. Kirchliches Handeln geschieht aufgrund der gottesdienstlichen Feier. Zugleich ist Liturgie die Konsequenz des gelebten Glaubens. Liturgisches Feiern und christliche Praxis bedingen sich also gegenseitig.

Die frühkirchliche Situation geht noch weiter. Die äußeren Umstände (der Hauskirchen) und die Lebensatmosphäre einer vom Hellenismus geprägten Kultur begünstigen die stärkere Verbindung, vermutlich sogar Verschmelzung von Gottesdienst und Leben. Der Versammlungsraum wird für verschiedene Aktivitäten der Christinnen und Christen genutzt: Für die Herrenmahlfeier ebenso wie die Glaubensunterweisung, für die Sorge für andere Menschen, also zumindest die Grundstruktur solidarischen Handelns, ebenso wie für die Pflege von Gemeinschaft, Diskussion, Streit, Auseinandersetzung über Glaubensfragen. Die Grenzen waren wohl fließend. Die von Paulus getadelten Missstände in Korinth im Zusammenhang mit Herrenmahlfeier und Gemeinschaftsmahl sind dafür das markanteste Beispiel. Gerade daran ist auffällig: Paulus weist die Kirchen von Korinth nicht an, diese einzelnen Elemente fein säuberlich zu trennen, sondern er ermahnt sie, sich jederzeit ihres Tuns bewusst zu sein. Im Vordergrund steht das gemeinschaftliche Element. Es geht um dieses *Miteinander* im verbalen und nonverbalen, im liturgischen und praktischen Leben und Erfahren der Christusgemeinschaft.

Dieses Ineinander von Gottesdienst und Glaubenspraxis ist wieder zurück zu gewinnen. Das Stichwort „Hausliturgie“ – einem *aggiornamento* unterzogen – könnte hilfreich sein. Damit verbunden wäre eine Verschiebung vom kultischen hin zum zeichenhaften Akzent in der Liturgie. Des öfteren begegnet im Neuen Testament die Verknüpfung von Gottesdienst und *Menschen*dienst (vgl. nochmals Kol 3). Denn die oben angesprochene Christusgegenwart bleibt nach biblischem Verständnis nicht dem liturgischen Geschehen vorbehalten. Das Bildwort vom Weltgericht in Mt 25 benennt ein „echtes Sakrament“ als Weg der Christusbegegnung im Zugang auf den Mitmenschen, insbesondere „den Armen und Bedrängten aller

²⁵ Siehe Jeggle-Merz / Kirchschräger / Schubert / Stockhoff (2010) 203–205.210–216.

Art²⁶. In diesen Menschen in Not begegnet uns der auferstandene und erhöhte Herr (Mt 25,40).²⁷

Im Danken, Bitten, Loben und Klagen des Gottesdienstes bringt die feiernde Gemeinschaft ihr Leben Gott gegenüber zur Sprache. Das macht eine innere Verzahnung von Alltag und Liturgie unerlässlich.²⁸

2.4 Vorgabe: Versöhnung

Die Kirchen am Ort feiern Gottesdienst als versöhnte Gemeinschaft. Wenn Leben und liturgisches Feiern ineinander gehen, wenn in überschaubarer Solidarität gefeiert wird, ist es geboten, dass in dieser Gemeinschaft und von ihr ausgehend jene Ausgeglichenheit hergestellt wird, die dem Handeln Gottes entspricht, also: Friede/*salom*.

Der Verfasser des Matthäusevangeliums spricht von einer *aktiven* Versöhntheit als Voraussetzung für das liturgische Feiern. Die erste neue These der Bergpredigt verurteilt nicht nur den Mord, sondern auch den Rufmord (Mt 5,21–22.23–24). Das angefügte Beispiel spricht für sich: Auch auf einen nicht von mir ausgelösten Konflikt muss *ich* reagieren (vgl. dazu auch Did 14,2). Es wäre angezeigt, von Zeit zu Zeit einen Gemeindegottesdienst nach dem Allgemeinen Schuldbekenntnis bis zur nächsten liturgischen Feier zu vertagen, damit für die nötigen Wege die Zeit bleibt.

Die Notwendigkeit einer versöhnten Gemeinschaft wird aufgrund der eingeforderten Überschaubarkeit tatsächlich dringend. Denn in dieser soziologischen Konstellation wirkt auch der latente Konflikt lähmend. Auf die theologischen Grundargumente (wie Nächstenliebe usw.) muss erst gar nicht eingegangen werden.

3 Ausleitung

Die Kirche feiert Gottesdienst in einem konkreten Kontext. Auch dafür muss sie „nach den Zeichen der Zeit [...] forschen und sie im Licht des Evangeliums [...] deuten.“²⁹ Die Feier der Liturgie spiegelt das Kirchenbild. Sie muss personaler Vollzug in Gemeinschaft sein, in dem die Christuspräsenz wirkungsvoll zum Ausdruck kommt und eine diesbezügliche Kontinuität in die Praxis des Glaubens ermöglicht wird. Dieses Feiern geschieht in Vielfalt. Es bringt das alltägliche Leben vor Gott zur Sprache. Daher ist Liturgie ein versöhntes Feiern, das unmittelbar in den Alltag reicht. Die diesbezüglichen Grenzen dürfen fließender werden.

Literatur

Bergoglio, Jorge Mario, 2007: Was ich beim Konsistorium gesagt hätte. Interview, in: 30 Tage, Heft 11.

Dünzl, Franz, 2005: Herrenmahl ohne Herrenworte? Eucharistische Texte aus der Frühzeit des Christentums, in: Haunerland, Winfried (Hg.), Mehr als Brot und Wein. Theologi-

²⁶ *Gaudium et spes* Art. 1.

²⁷ Siehe weiterführend dazu Ellacuria (1995) 778–783.

²⁸ Kok (2011) spricht in diesem Zusammenhang vom „liturgischen Dreieck“ zwischen dem gefeierten, dem gehörten und dem gelebten Wort, hier bes. 309–313.

²⁹ *Gaudium et spes* Art. 4.

- sche Kontexte der Eucharistie. Würzburg: Echter, 50–72.
- Ebner, Martin, 2012: Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen. Das Urchristentum in seiner Umwelt 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Grundrisse zum Neuen Testament 1,1).
- Ellacuria, Ignacio, 1996: Die Kirche der Armen, geschichtliches Befreiungssakrament, in: Ellacuria, Ignacio / Jon Sobrino, *Mysterium Liberationis*. Bd. II, Luzern: Exodus, 761–787.
- Haarmann, Michael, 2004: „Dies tut zu meinem Gedenken!“ Neukirchen: Neukirchener Verlag.
- Jeggel-Merz, Birgit / Walter Kirchschräger / Christiane Schubert / Nicole Stockhoff, 2010: Luzerner Biblisch-Liturgischer Kommentar zum Ordinarium Missae (LuBiLiKOM). Skizze eines Forschungsprojekts, in: Michael Durst / Hans Münk (Hrsg.), *Zwischen Tradition und Postmoderne. Die Liturgiewissenschaft vor neuen Herausforderungen*. Fribourg: Paulusverlag (Theologische Berichte 33), 193–227.
- Kirchschräger, Walter, 1998: Begründung und Formen des liturgischen Leitungsdienstes in den Schriften des Neuen Testaments, in: Klöckener, Martin / Klemens Richter (Hg.), *Wie weit trägt das gemeinsame Priestertum. Liturgischer Leitungsdienst zwischen Ordination und Beauftragung*. 2. Auflage. Freiburg: Herder (Quaestiones disputatae 171), 20–45.
- Kirchschräger, Walter, 2003: Unwürdiger Kommunionempfang. 1 Kor 11,27 als Vorwand für Marginalisierungen, in: Küchler, Max / Peter Reinl (Hg.), *Randfiguren in der Mitte*. FS. H. J. Venetz. Luzern / Fribourg: Exodus / Paulusverlag, 183–192.
- Kirchschräger, Walter, 2008: Gemeinde in der Spannung von Veränderung und Kontinuität, in: *Pastoraltheologische Informationen* 28, 10–22.
- Kirchschräger, Walter, 2009: Kirche denken. Neutestamentliche Reflexionen zu einer zukünftigen Kirche, in: Eder, Maria (Hg.), *20 Jahre Europäische Akademie der Wissenschaften und Künste*. Salzburg: Edition Weimar, 453–465.
- Kirchschräger, Walter, 2011: Kirche – das pilgernde Volk Gottes, in: *Brixner Theologisches Jahrbuch – Beiheft* 2, 29–64.
- Kirchschräger, Walter, 2012a: Kirche im Aufbruch. Der Weg zum Konzil. Wien: Styria (Kardinal König Bibliothek 1).
- Kirchschräger, Walter, 2012b: Der dreifaltige Gott. Eine neutestamentliche Spurensuche, in: Ebenbauer, Peter / Erich Renhart (Hg.), *Trinität*. Graz : Universitätsverlag, 41–63.
- Klauck, Hans-Josef, 1981: Hausgemeinde und Hauskirche im Urchristentum. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk (Stuttgarter Bibelstudien 103).
- Klauck, Hans-Josef, 1989: Die Hausgemeinde als Lebensform im Urchristentum, in: Klauck, Hans-Josef, *Gemeinde – Amt – Sakrament. Neutestamentliche Perspektiven*. Würzburg: Echter, 11–28.
- Klauck, Hans-Josef, 1995: Die religiöse Umwelt des Urchristentums I. Stadt- und Hausreligion, Mysterienkulte, Volksglaube. Stuttgart: Kohlhammer (Studienbücher Theologie 9,1).
- Kok, Cornelis (Kees), 2011: Das liturgische Dreieck, in: *Protokolle zur Liturgie* 3. Würzburg: Echter, 307–313.
- Küng, Hans 2012: Jesus. München: Piper.
- Pock, Johann, 2006: Gemeinden zwischen Idealisierung und Planungszwang. Biblische Gemeindeftheologien in ihrer Bedeutung für gegenwärtige Gemeindeentwicklungen. Wien / Berlin: LIT (Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik 26).

- Rabens Volker, 2012: „Von Jerusalem und rings umher...“ (Röm 15,19), in: von Bendemann, Reinhard / Markus Tiwald (Hg.), *Das frühe Christentum und die Stadt*. Stuttgart: Kohlhammer (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 198), 219–237.
- Schürmann, Heinz, 1994: „Pro-Existenz“ als christologischer Grundbegriff, in: Schürmann, Heinz, *Jesus – Gestalt und Geheimnis*. Gesammelte Beiträge. Hrsg. v. Klaus Scholtissek. Paderborn: Bonifatius, 286–315.
- Stockhoff, Nicole, 2012: „Wege zur Semantik sakraler Räume. Pfade zum inszenierten Glauben.“ *Die Grundordnung und Erschließung des Kirchenraumes*, in: *Bibel und Liturgie* 85, 201–208.
- Söding, Thomas, 1995: *Das Mahl des Herrn. Zur Gestalt und Theologie der ältesten nachösterlichen Tradition*, in: Hilberath, Bernd-Jochen / Dorothea Sattler (Hg.), *Vorgeschmack*. FS. Theodor Schneider. Mainz: Grünewald, 134–163.
- Söding, Thomas, 2002: „Tut dies zu meinem Gedächtnis!“ *Das Abendmahl Jesu und die Eucharistie der Kirche nach dem Neuen Testament*, in: Söding, Thomas (Hg.), *Eucharistie. Positionen katholischer Theologie*. Regensburg: Pustet, 11–58.
- Weiser, Alfons, 1990: „Evangelisierung“ im antiken „Haus“, in: Weiser, Alfons, *Studien zu Christsein und Kirche*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände 9), 119–148.
- Wick, Peter, 2003: *Die urchristlichen Gottesdienste. Entstehung und Entwicklung im Rahmen der frühjüdischen Tempel-, Synagogen- und Hausfrömmigkeit*. 2. Auflage. Stuttgart: Kohlhammer (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 150).

Hadwig Müller, Aachen / Freiburg

Wo das Wort zur Lebensquelle wird – Gottesdienste örtlicher Gemeinden in Brasilien und in Frankreich

Was bedeutet es für (Pfarr-)Gemeinden, wenn nicht mehr an allen Sonn- und Feiertagen Eucharistie gefeiert werden kann? Beispiele aus Ländern, die unter diesen Voraussetzungen schon länger das Gemeindeleben gestalten müssen, können ermutigen: Kirche lebt wesentlich aus der Versammlung um den Tisch des Wortes. (Redaktion).

Vorbemerkung

Sie haben mich eingeladen, von den Gottesdiensten örtlicher Gemeinden in Brasilien und in Frankreich zu sprechen. Erstaunt und dankbar habe ich Ihre Einladung angenommen. Ich bin ja keine Spezialistin in Fragen der Liturgie. Auf der anderen Seite gibt mir Ihre Einladung Anlass, über meine Erfahrungen in Brasilien und Frankreich nachzudenken. Dieses Nachdenken hat aber immer auch subjektiven Charakter. Was ich von den Gemeinden und ihren Gottesdiensten in den genannten Ländern sagen kann, entspricht der Perspektive meiner Wahrnehmung, die von bestimmten Gemeinde- und Gottesdiensterfahrungen geprägt ist. Zu dieser Perspektive werde ich also zuerst etwas sagen. Eine kurze Bemerkung dazu, was „das Wort als Lebensquelle“ meint bzw. nicht meint, schließt sich an. Dann geht es um die Gottesdienste örtlicher Gemeinden selber – konkret gesprochen handelt es sich dabei meistens um Gemeinden ohne eigenen Priester.

1 Gemeinde- und Gottesdiensterfahrungen, die mich geprägt haben

Prägend bis heute sind für mich die Hochschulgemeinde in Freiburg in den 1970er Jahren und Stadtrandgemeinden in São Paulo in den 1980er Jahren.

In der Freiburger Hochschulgemeinde

Hier entdeckte ich zunächst, wie viel mein Theologiestudium mit meinem Leben, mit Erfahrungen, die wir miteinander austauschten, und mit der Gemeinschaft zu tun hatte, die sich unter uns bildete.

In diesem Zusammenhang bekamen Gottesdienste für mich einen Stellenwert, wie sie ihn vorher nicht – und nachher eigentlich nur in Brasilien – hatten. Gemeinsam gestaltete Gottesdienste im Alltag, in denen unser Bedürfnis nach Stille und nach Solidarität Raum bekam, konnten wir aus der Hochschulgemeinde nicht mehr wegdenken. Vorbereitungen besonderer Gottesdienste wie der Osternacht ließen uns entdecken, welche Möglichkeiten sich hier eröffnen, um in den uralten Feiern unsere Sehnsucht wiederzufinden.

In diesem Zusammenhang muss Huub Oosterhuis genannt werden. Seine Texte und Lieder trugen dazu bei, dass Gottesdienste für uns zu Orten der Vertiefung und der Freiheit wurden: zu Orten des wechselseitig empfangenen und geschenkten Vertrauens und des Entdeckens

sowohl der Schönheit der Theologie als auch der Schätze, die in uns selber verborgen waren. Das Wort wurde zu einer unerschöpflichen Lebensquelle.

In den (Basis-)Gemeinden in Brasilien

In diesen Gemeinden entdeckte ich, dass die Optionen einer Ortskirche gestaltende Kraft haben und dass christliche Frömmigkeit je nach Geschichte und Kultur eines Volkes eine besondere Gestalt annimmt. Dazu gehörten Akzente der brasilianischen Frömmigkeit, denen ich bis dahin nicht begegnet war – vor allem die Bedeutung der Heiligen und die Ehrfurcht vor dem Göttlichen („o divino“), dem der Welt und den Menschen innewohnenden Heiligen Geist.

Ich erlebte eine Heiligenverehrung, die mir Stadtkind aus dem Ruhrgebiet in dieser Weise nicht vertraut war. Damit verband sich in Brasilien eine ausgesprochene Laien-Frömmigkeit, die besonders auf dem Land zu einer Vielzahl von Bruderschaften zu Ehren einer/eines Heiligen geführt hatte und die heute noch in einer je nach Heiligenfest spezifischen Tradition von Andachten und Wallfahrten lebendig ist. Das zweite, die Ehrfurcht vor dem Göttlichen, begegnete mir keineswegs nur an religiösen Orten, sondern im Alltag der Beziehungen, besonders zwischen Eltern und Kindern: Mehr mit der Geste ihrer bittend ausgestreckten Hand als mit dem Wort „bênção“ bitten Jüngere die Älteren um Segen, den diese ihnen geben, indem sie ihnen Gutes wünschen. Es geht darum, Anteil zu geben an einem Segen, der sich allen schenkt, denen, die ihn erbitten, nicht mehr als denen, die ihn zusprechen. Die den Segen geben sind dadurch auch diejenigen, die ihn empfangen. Dieses Segensbewusstsein und das noch heute auf dem Land geläufige Segensritual haben mit dem in Brasilien tief verankerten Glauben an die Präsenz des Geistes in den Menschen zu tun. Der Geist („o divino“), der allem innewohnt, was lebt, befähigt sie dazu, seine Güte auf Dinge und Menschen, Orte und Zeiten herabzurufen und sie zu segnen.

Zu diesen Elementen traditioneller Frömmigkeit kamen in den 1980er Jahren Akzente hinzu, die mit der befreiungstheologischen Option der Ortskirche von São Paulo und unserem pastoralen Handeln zu tun hatten: die Bedeutung der Taufe und das Vertrauen zum eigenen Sprechen, und zwar in Verbindung mit schon vertrauten Gesten. Damals war die Situation der Bevölkerung am Stadtrand von São Paulo von Abhängigkeit, von der Ausbeutung ihrer Arbeitskraft und einer Rechtlosigkeit gekennzeichnet, die umso unerträglicher war, als die Menschen sie als die ihnen zukommende Realität hinnahmen. Ihnen wurde ein Bewusstsein der Unterlegenheit eingepflichtet. Das grundlegende Unrecht, so schrieb 1992 die Konferenz der Ordensleute in Brasilien, ist das den Armen „geraubte Bewusstsein“, ein Raub – und das ist das Schlimmste daran –, der sich nicht erstatten lässt.

Unser kirchliches Handeln galt damals dem Bemühen, bei der Bevölkerung das Bewusstsein zu wecken, dass sie Menschen und Bürger mit Rechten sind, zu deren Einforderung wir sie vorbereiteten. Das war nicht möglich, ohne zugleich das Christenbewusstsein der damals noch fast ausschließlich katholischen Bevölkerung dafür zu stärken, welche Würde und welche Berufung und Verpflichtung ihre Taufe mit sich brachte. Das erwachende Selbstbewusstsein als Bürger und als Christen offenbarte sich darin, dass Frauen und Männer in der Öffentlichkeit einer Behörde und einer Gemeinde zu sprechen begannen. Fasziniert entdeckte ich bei der Vorbereitung unserer Gottesdienste, dass biblische Texte die Menschen – vor allem Frauen – zum Sprechen brachten und sich so als sprechendes Wort erwiesen.

Dabei kam uns die Kraft der Gesten zu Hilfe. Zusammen mit einer brasilianischen Ordensfrau lernte ich, an der Geste des Segens anzuknüpfen, um den Glauben an den allen Menschen innewohnenden göttlichen Geist in Erinnerung zu rufen. In dem Maß, in dem ich in den Familien Gastfreundschaft erfuhr, lernte ich, dass das Miteinander-Teilen in ihrem Alltag zentrale Bedeutung hatte. Durch das Teilen, so das uralte Wissen der Leute, wurde das Wenige, das sie hatten, nicht weniger, sondern mehr. Miteinander-Teilen und Segnen bzw. Segen-Erfahren gehörten als Wirklichkeiten zusammen. Als Gesten waren sie verbunden im Segnen und Teilen des Brotes. So wurde diese Geste auch bald zu einer vertrauten Weise, in unseren Wortgottesdiensten des Todes und der Auferstehung Jesu Christi zu gedenken.

Diese mich prägenden Erfahrungen mit Gottesdiensten erklären, in welchem Sinn ich die Betonung des Wortes als Lebensquelle verstehe bzw. nicht verstehe.

2 „Wort als Lebensquelle“

Das Wort, das im Zentrum unserer Gottesdienste in Brasilien stand, war nicht zu trennen von Gesten, die auch aus dem Alltag der Familien nicht wegzudenken waren. Gesten machten anschaulich, wie sehr das Wort der Bibel im Zentrum der Gottesdienste stand. So gehörte zur Verkündigung des Evangeliums eine Prozession, bei der die in Richtung der Bibel ausgestreckten Hände der versammelten Gemeinde das Wort segneten und von ihm Segen empfingen. Zugleich war das Wort der Bibel wiederum nicht zu trennen von dem vielfach gesprochenen und gesungenen Wort der zum Gottesdienst versammelten Frauen, Männer und Kinder.

Dieser doppelte Zusammenhang des Wortes der alten Schriften – mit den Gesten und dem Sprechen heutiger Menschen – bedeutet, dass es ein Missverständnis wäre, bei der Hervorhebung des Wortes als Lebensquelle nur an das biblische Wort zu denken oder nur an das gesprochene Wort im Gegensatz zum sichtbaren Zeichen.

„Das Wort“ ist nicht im Unterschied zum sichtbaren Zeichen zu verstehen

„Wortfeier“ impliziert, dass es sich nicht um die Eucharistiefeier handelt. Entsprechend denken wir bei „Wortgottesdiensten“ an Gottesdienste, die auf Zeichenhandlungen oder Gesten verzichten, weil die Mahlfeier und damit verbunden etwa eine Gabenprozession keinen Raum haben. Die Gottesdienste in den Basisgemeinden in Brasilien – und wir werden es auch von einer französischen Ortskirche hören – stellen das Wort in die Mitte, verbinden es aber mit Gesten, die entscheidend dazu beitragen, dass es zur Lebensquelle wird.

„Das Wort“ meint nicht Gottes Wort im Unterschied zum Menschenwort

Die Ehrfurcht vor dem Wort Gottes, die durch Gesten wie den Einzug mit der Bibel ausgedrückt wird, bedeutet nicht, dass es von der Gemeinde nur im schweigenden Hören aufgenommen werden darf, erklärt durch eine theologisch ausgebildete Person, die dem Wortgottesdienst vorsteht. Wir glauben zwar, dass das Schriftwort seine belebende Kraft auch dann entfaltet, wenn die, die es hören, nicht mit eigenen Worten darauf antworten können. Aber erst, wenn sie ihr Wort in der Versammlung der Gemeinde dazu sagen können, wird das Wort Gottes zu einer Kraft, die die Beziehungen der versammelten Christen und ihre Gemeinschaft belebt. Wo wir dem Wort der Menschen nur ein wenig von dem Vertrauen schenken, mit dem

sich der Gott, den wir bekennen, Menschen anvertraut, wird das alte Wort der Schriften zum heute sprechenden Wort.

3 Wo das Wort zur Lebensquelle wird: Gottesdienste in Brasilien

Zuerst muss ich daran erinnern, dass ich nicht von der Gegenwart und nicht von Brasilien allgemein spreche. Vielmehr geht es um Gottesdienste am Stadtrand von São Paulo in den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts.

Eine Anekdote zur Konkretisierung: Im São Paulo der 80er Jahre war Dom Paulo Evaristo Arns Erzbischof des ganzen Ballungszentrums von damals etwa 12 Millionen. Als wir Teilnehmerinnen und Teilnehmer einer Studienreise der Katholischen Akademie des Erzbistums Freiburg 1981 ein erstes Mal nach São Paulo kamen und in einer Begegnung mit Dom Paulo darum baten, Basisgemeinden kennenzulernen, sagte dieser uns, dass wir an einen der wuchernden Ränder der Riesenstadt gehen und dort ein Menschenrechtszentrum besuchen sollten. Ich erinnere mich, wie ratlos uns sein Hinweis machte. Verständnislos fragten wir nach. Wir waren ja im Zentrum der Stadt, wir hatten nicht viel Zeit zur Verfügung und wir wollten Basisgemeinden kennenlernen, nicht unbedingt Menschenrechtszentren. Daraufhin erklärte uns Dom Paulo, dass die Ränder der Stadt kirchlich weit interessanter seien als das Zentrum, dass an den Stadträndern aber die Rechte der Bewohner mit Füßen getreten werden, dass die Kirche daher am Stadtrand Menschenrechtszentren gegründet habe und diese nun zu Orten geworden seien, an denen sich Basisgemeinden versammeln.

Bewusstseinsbildung in Bezug auf die Menschenrechte, Einforderung der Grundrechte als Bürger in den Randvierteln der wuchernden Stadt: Das war die Option der Ortskirche von São Paulo. Diese Option begünstigte die Bildung der ersten Basisgemeinden. Sie legte bei denen, die sich in der Pastoral engagierten, kreative Kräfte frei, die in die Organisation der Leute investiert wurden, genauso wie in ihre theologische Begleitung und ihre Befähigung dazu, Versammlungen zu leiten und ihren Gottesdiensten Gestalt zu geben.

In dieses bei allem Elend und allen Kämpfen im Grunde optimistische Klima kam ich hinein, an den Ostrand von São Paulo in eine Pfarrei mit rund 100 000 Katholiken. Wir waren hier vier Schwestern, ein junger brasilianischer Diözesanpriester und ich, die zusammenarbeiteten. Wir machten Besuche in den Straßen und Häusern und ermutigten die Frauen – sie waren es, die wir in erster Linie antrafen –, Nachbarinnen anzusprechen und sich, zunächst in den Zeiten, in denen Andachten zur Vorbereitung größerer Feste schon Tradition waren, reihum in ihren Häusern zu treffen. Anfangs kamen wir zu diesen Treffen hinzu, um die Scheu davor zu nehmen, zu bestimmten Themen Bibel und Lebensalltag zusammenzubringen. Wo später mehrere Gruppen den Wunsch hatten, sich unter den Schutz eines oder einer Heiligen zu stellen, ermutigten wir sie dazu, eine Gemeinde zu bilden. Nach und nach entstanden sieben recht unterschiedliche Gemeinden.

Meistens waren es Frauen, die sich – immer in Verbindung mit einem Gemeinderat – ermutigen ließen, die Leitung (animação!) zu übernehmen und darauf zu achten, dass Nächstdienst, Verkündigung und Gebet in der Gemeinde wahrgenommen wurden. Ich begleitete besonders eine Gemeinde am unteren Rand unseres Viertels und erlebte einen wirklichen Austausch. Was die Klugheit ihrer Kommunikation und die Sensibilität anging, mit der die Frauen auf die Bedürfnisse der benachbarten Familien achteten, einander in der Not beistanden und genauso freudige Anlässe gemeinsam feierten, war ich die Empfangende. Was

Verkündigung und Gebet anging, war ich diejenige, die sie beharrlich ermutigte. Am meisten lernten wir miteinander bei der Vorbereitung der sonntäglichen Gottesdienste, die normalerweise dreimal im Monat ohne den Pfarrer und damit als Wortgottesdienste stattfanden.

Zwischen der Begrüßung der Gottesdienstversammlung und dem Segen am Schluss war Raum für Lieder und Gebet, für das Hören und Nachklingenlassen des Bibelwortes, für das Gedenken besonderer Nöte, aber auch „Gnaden“, für das Segnen und Teilen des Brotes und für die Ankündigung der einen oder anderen gemeinsamen Vorhaben. Wir lernten, dass die Gottesdienste, zu denen der Pfarrer nicht dazukam, umso eher eine Gestalt erhalten konnten, die von den feiernden Frauen, Jugendlichen, Kindern und Männern geprägt wurde. Viele konnten und sollten das Wort ergreifen, je nach ihrer besonderen Begabung.

Eine Person hatte das Ganze des Gottesdienstes im Blick. Sie stand dem Gottesdienst vor, lud die Gemeinde zum Beten ein und rief die Einzelnen, die verschiedene Aufgaben übernommen hatten. Eine andere Person hatte die Gabe, denen, die sich zum Gottesdienst einfanden, das Bewusstsein zu vermitteln, freudig erwartete Gäste zu sein. Eine dritte Person beherrschte die Kunst, die Lieder anzustimmen, so dass die Versammelten von ihrem Gesang selber mitgetragen wurden. Kinder und Jugendliche wurden in das Hören des Wortes einbezogen, indem sie die Bibel in einer Prozession vor die Gemeinde trugen und die für diesen Sonntag vorgesehenen Texte lasen. Eine Frau hatte die Gabe, die Hörerinnen und Hörer des Wortes so anzusprechen, dass diese Mut fanden, die Resonanz, die das Wort bei ihnen gefunden hatte, den anderen mitzuteilen. Wieder eine andere Frau war besonders begabt dazu, das in der vergangenen Woche Erlebte in Bitten und Dank vor Gott zu tragen.

Die Frau, die dem Gottesdienst vorstand, erinnerte daran, dass wir am Sonntag des Todes und der Auferstehung Jesu Christi gedenken. Sie bat alle in der Gemeinde um die Segensgeste über ein kleines Brot – das Kinder zuvor in einer Prozession nach vorn gebracht hatten – und lud alle ein, mit ihr dafür zu beten, dass es in keiner Familie an Brot fehlen möge. Sie brach das gesegnete Brot in kleine Stückchen und zwei Frauen teilten es an alle aus. Wer von Nachbarn/Nachbarinnen wusste, dass sie krank waren oder aus anderen Gründen am Gottesdienst nicht teilnehmen konnten, nahm für sie ein Stückchen von dem gesegneten Brot mit. Wer Dank und Bitte jetzt vor den anderen aussprechen wollte, konnte es tun. Ein Mitglied aus dem Gemeinderat übernahm es, an Dienste und Arbeiten zu erinnern, in denen die Gemeinde sich engagieren wollte. Der/die Leiter/in lud schließlich dazu ein, gemeinsam den Segen Gottes für diesen Tag und die neue Woche zu erbitten.

Dieser Gottesdienst, auf brasilianisch einfach „celebração“/Feier genannt, war wirklich die Feier des im Leben mit all seinen Höhen und Tiefen geheimnisvoll anwesenden Gottes. Die Feier des Vertrauens in diesen Gott war von der Vielfalt derer geprägt, die hier ihr Vertrauen aussprachen und erneuerten. Ihre Vielstimmigkeit war das sichtbare Zeichen dafür, dass in den feiernden Basisgemeinden das Wort zur Lebensquelle wurde. Diese Vielfalt war möglich, weil wir uns auch auf Regeln geeinigt hatten. Negativ legten wir von Anfang an zwei Dinge fest: Kein Gottesdienst ohne Vorbereitung! Kein Gottesdienst, in dem eine Person alles allein tat! Positiv hieß das: In unserer Feier sollte das Wort, das gesungene, gebetete, das einander zugesprochene und gehörte Wort zwischen vielen zirkulieren. In dem Maß, in dem unsere Gottesdienste feste Gestalt annahmen, wurde es auch die Regel, dass die Gesten des Segnens und des Brot-Teilens hier ihren festen Platz hatten und dass ihnen diejenigen vorstanden, die alltäglich das Brot in ihrer Familie teilen: die Frauen.

4 Wo das Wort zur Lebensquelle wird: Gottesdienste in Frankreich

Hier stütze ich mich jetzt weniger auf meine eigene Beteiligung an Gottesdiensten als auf Zeugnisse aus den zwei französischen Bistümern Poitiers und Belfort-Montbéliard. Im Erzbistum Poitiers bringe ich Erfahrungen von Menschen aus den für das Leben ihrer örtlichen Gemeinden verantwortlichen Equipen zusammen mit den Empfehlungen der Synoden und des 2011 emeritierten Erzbischofs Albert Rouet. Im Bistum Belfort-Montbéliard lernte ich 2006 den Diözesanpriester Louis Gros Lambert kennen, der Mitglied der Liturgiekommision der französischen Bischofskonferenz ist und in seinem Bistum seit Jahren die „acteurs de la parole“ ausbildet und begleitet – die „für das Wort Verantwortlichen“ in Katechese und Gottesdiensten. Er verfasste für das Bistum eine theologische Vorlage zu den Wortgottesdiensten („Célébrations de la parole“), die im Januar 2007 auf der Homepage des Bistums zugänglich war.

Poitiers

Eine Einschränkung voraus. Die Erfahrungen und Texte, auf die ich mich beziehe, stammen aus den Jahren 2004–2010. Es ist die Zeit eines Bischofs, der von sich bekennt, dass er staunt über die schöpferischen Fähigkeiten, die zu Tage treten, wenn man Menschen vertraut: Albert Rouet. Ein Satz von ihm am Ende seiner Amtszeit: „Ihr habt aus mir einen glücklichen Bischof gemacht“, gab den Titel des Buchs ab, das zu seinem Abschied erschien.¹

Die Erfahrungen in Poitiers, die von ihm inspiriert sind, faszinieren mich, weil sie sich nicht so sehr dem Druck einer Krise oder Ergebnissen der Marktforschung verdanken, sondern theologischen Prioritäten: dass Personen vor Funktionen kommen, dass Nähe bei den Menschen wichtiger ist als eigene Projekte, dass die Empfänglichkeit für den in Menschen wirkenden Geist allem anderen vorausgeht. Wo in vielen auch französischen Bistümern gefragt wird, wie die Kirche sich den veränderten Gegebenheiten so anpasst, dass die Gestalt, die sie über Jahrhunderte hin angenommen hat, erhalten bleibt, stellt Rouet die Frage anders: Was braucht die Kirche um zu leben? Das ist in erster Linie weder Geld noch Personal; vielmehr lebt Kirche da, wo Menschen das Evangelium Jesu Christi entdecken und weitersagen, wo sie einander und Fremden in Not und Ängsten beistehen und wo sie miteinander ihr Leben in Bitte und Dank vor Gott bringen.

Diese Konzentration auf das, was wirklich zentral ist, bestimmte die Vision von örtlichen Gemeinden, die Rouet mit Hilfe der Räte seines Bistums ab 1995 konkretisierte. Beispiele solcher Gemeinden waren Rouet in einem Amazonasbistum in Brasilien und in Kinshasa/DR Kongo begegnet. Überall dort, wo Christ/inn/en für Verkündigung, Nächstendienst und Gebet Verantwortung übernehmen, wurden von Rouet und werden auch vom jetzigen Bischof Pascal Wintzer örtliche Gemeinden errichtet. Wo ein Team diese Sendung gemeinsam und für eine begrenzte Zeit annimmt (drei Jahre, nur einmal erneuerbar) und zugleich die Sendung zur Verbindung und zum Austausch mit anderen örtlichen Gemeinden sowie mit der größeren pastoralen Einheit (Sektor, Region und Bistum), geht der Bischof hin und instituiert bzw. erneuert eine schon instituierte örtliche Gemeinde in einer eigens dafür entwickelten Liturgie.

Die mit der Sorge für das Leben ihrer Gemeinde Beauftragten haben keine Weihe und kein Amt. Albert Rouet sagt in seinen Texten immer wieder, wie sehr er eine wirkliche Erneuerung

¹ Vgl. Rouet / Boone / Taillebois (2011).

von Kirche und Gemeinden wünscht, und dass diese nicht in erster Linie von einer Veränderung der Strukturen herkommt, sondern vom Geist, konkret gesprochen, von den Christinnen und Christen, deren Taufe die Anerkennung bekundet, dass sie vom Geist bewohnte und vielfältig begabte Menschen sind. Sie sind fähig, das Evangelium als Lebensquelle zu entdecken und zu verkünden, sie sind fähig zur Nähe bei denen, die sich schwer tun im Leben, und sie sind fähig dazu, die Kirche zu öffnen, um miteinander zu beten. Wenn sie es nicht tun, so darf der Priestermangel nicht als Entschuldigung dienen.

In den Dokumenten der Synoden (1993 und 2003)² bis hin zu den Arbeitsunterlagen für die örtlichen Gemeinden von 2009 geht es immer wieder um „offene Kirchen“ und „sonntägliche Versammlungen“ als Zeichen für das Leben der Kirche. Daraus hier nun die wichtigsten Punkte.

Eine Kirche, die geschlossen bleibt, ist Hinweis darauf, dass sie tot ist. Die Kirche sollte auch nicht nur für die Stunde eines Gottesdienstes geöffnet werden, erst recht nicht nur an den wenigen Sonntagen, an denen ein Priester kommt, um die Eucharistie zu feiern. Vielmehr zeigen Christinnen und Christen der örtlichen Gemeinden, dass die Kirche lebt, wenn sie sich am Sonntag im Namen des dreieinen Gottes versammeln und in seinem Geist die den Menschen anvertraute Schöpfung und den Auferstandenen feiern. Wichtig ist nicht, wie viele sich versammeln (vgl. Mt 18,20), sondern dass sie bezeugen, dass die Kirche an ihrem Ort lebt und dass Christus sie ruft, um ihren Glauben inmitten anderer Menschen zu leben. Diese entdecken, dass ihre Existenz, ihre Freuden und Nöte von den zum Gottesdienst Versammelten mitgetragen werden.

Zu vermeiden ist die Idee, man gehe zur Messe in Fahrgemeinschaften wie zum Einkaufen im Zentrum. Damit würde man den Ort der eigenen Wurzeln und des Zeugnisses verraten. Zu vermeiden ist auch die Idee, dass Christinnen und Christen sich sonntäglich zum gemeinsamen Gebet versammeln und dabei die Eucharistiefeier imitieren unter Auslassung der Konsekration. Die sonntäglichen Versammlungen sind vielmehr Gelegenheiten, Neues auszuprobieren, eigene Gesten und Symbole. Auf diese Weise können auch andere, Fremde, eingeladen werden; und es kommt vor, dass Menschen die Chance des eigenen Mitgestaltens von Gottesdiensten ergreifen, die sich von der Kirche abgewandt haben, weil sie zwischen dem, was dort geschieht, und ihrem Leben keinen Zusammenhang mehr herstellen können.

Beim sonntäglichen Gemeindegebet sollen die Tageslesungen im Zentrum stehen. Es braucht Zeit, sie zu meditieren und auch das eigene Leben in ihrem Licht anzuschauen. Die Gottesdienste der örtlichen Gemeinden stehen in Verbindung mit der Eucharistiefeier in der größeren Pastoralenheit; und diese Verbindung findet öffentlichen Ausdruck beispielsweise in einer Fürbitte. Das Wichtigste für das gemeinsame Gebet ist aber, dass sich die Betenden gemeinsam dem Verlangen Gottes unterstellen in der Bereitschaft, seinen Willen zu tun und sich an seiner Liebe zu den Menschen zu freuen.³

Belfort-Montbéliard

Hier möchte ich vor allem das Dokument des Bistums „Quelques réflexions pour fonder la démarche diocésaine: Les célébrations de la Parole“ zur Sprache bringen – „Überlegungen für den Weg der Diözese mit Feiern des Wortes“. An diesem Dokument, das bedauerlicherweise

² Vgl. www.diocese-poitiers.com/fr/page-daccueil/publications-et-documents/routes-devangile (14.4.2013); www.diocese-poitiers.com/fr/page-daccueil/notre-eglise/les-synodes (4.4.2013).

³ Vgl. Guide de travail (2010) 57.

nicht mehr als Publikation greifbar ist, überzeugen mich die Klarheit der Ausrichtung und die deutlichen theologischen Grundaussagen. In aller Kürze hier ein Einblick.

Das Wort steht am Ursprung der Kirche. Das ist der Grund für die Überzeugung, dass die Kirche existiert, um den Menschen das Wort zur Nahrung zu geben. „Die Kirche lehrt und spricht, indem sie zum Herzen spricht und zum Wunsch zu leben.“

Beim Zweiten Vatikanischen Konzil hatte die katholische Kirche diese Bedeutung des Wortes neu ans Licht geholt. Unabhängig von der – heute abnehmenden Zahl von Priestern – muss also dem Wort Gottes größere Aufmerksamkeit geschenkt werden. So fordern die französischen Bischöfe in der Neuorientierung der Katechese in Frankreich⁴, dass zum Glauben eine stärkere Kultur des Austauschs von Erfahrungen im Hoffen und Glauben gehört. Im Bistum Belfort beauftragt der Bischof „Verantwortliche für das Wort“ („acteurs de la parole“) und schreibt: „Die Vielfalt der Orte und Verantwortlichen ermöglicht uns die Vision von einer Kirche, die auf das Wort hört und um das Wort versammelt ist.“⁵ Ziel der Überlegungen ist es, die Veränderung zu erklären, die der Übergang zu einer Vielfalt von Gottesdienstformen bedeutet, und den Reichtum eines Wortgottesdienstes zu erschließen.

Zuerst geht es um den unauflöslichen Zusammenhang von drei Realitäten, die alle drei unverzichtbar sind: Eucharistie – Gemeindeversammlung – Bedeutung des Sonntags. Wie können die drei Elemente garantiert werden, wenn den Gemeinden nicht mehr an jedem Sonntag ein Priester zur Verfügung steht? Der Verzicht auf die Eucharistie, wenn kein Priester als Vorsteher anwesend sein kann, ist genauso unmöglich wie die absolute Privilegierung der Eucharistiefeier, die dazu führt, dass sie in einer von der Gemeinde manchmal weit entfernten Kirche oder an einem anderen Tag als dem Sonntag gefeiert wird. Dann verliert die Gemeinde ihre Sichtbarkeit, und die Bedeutung des Sonntags geht verloren. Genauso wenig kann gegenüber der Gemeindeversammlung und der Bedeutung des Sonntags die Eucharistie vernachlässigt werden.

Eucharistie, Gemeindeversammlung und Bedeutung des Sonntags müssen zusammengehalten werden. Im Wechsel mit der Messe sollen daher überall, wo es möglich ist, Gemeindeversammlungen stattfinden, die darauf hinweisen, dass die Kirche ihren Herrn feiert und dass sie jeden Sonntag das Gedächtnis des Paschamysteriums wachhält. Von den Priestern wird erwartet, dass sie an jedem Sonntag die Eucharistie feiern – abwechselnd in jeder der Kirchen, für die sie zuständig sind, damit so in allen Gemeinden die „eucharistische Orientierung“ aufrechterhalten werden kann.

Dies ist entscheidend: Es geht um Versammlungen, die der „eucharistischen Orientierung“ eines jeden Lebens Ausdruck geben. Jedes Menschenleben, das in Verbindung mit der Gabe gelebt wird, als die Christus sich selber hingibt bis zum Tod und zur Auferstehung, hat eucharistischen Charakter. Das Ostergeheimnis, das wir in der Eucharistie verkünden, steht im Zentrum eines jeden christlichen Lebens. Wortgottesdienste sollen den versammelten Gläubigen entdecken helfen, dass der Übergang vom Tod zum Leben sich auf vielfache Weise in ihren eigenen Leben ereignet. Das Ostergedächtnis mit seiner eucharistischen Dimension kann und muss am Sonntag auch durch andere Gottesdienste als die Eucharistiefeier wachgerufen werden. Und auf diese sonntägliche Versammlung kann eine Gemeinde nicht verzichten, will sie Kirche sein. Ihre Versammlung ist „ein prophetisches Zeichen für Einheit und Frieden“⁶.

⁴ Conférence des Évêques de France (2006).

⁵ www.niobium.fr/lectures/public/belfort/belfort_lettre_pastorale_fev_2006.pdf (14.4.2013), Seite 5.

⁶ Vgl. Prière Eucharistique pour des circonstances particulières I: „Resserre les liens de charité qui

Bei den Wortgottesdiensten geht es eben darum, dass das Wort zur Lebensquelle wird. Das Wort schenkt Leben, wenn die, die es hören, sich zu eigen machen, dass Gott ihnen Vertrauen schenkt; dann weitet sich ihr Leben. Katholiken waren Jahrhunderte lang darum besorgt, die Gegenwart Christi im Sakrament von Brot und Wein zu betonen. Damit geriet seine wirkliche Gegenwart im Wort in Vergessenheit. Als Zeichen für Christus, der sein Volk heiligt, hat das Wort alle Merkmale eines Sakraments. Wenn sich in Zukunft die Gemeinden am Sonntag um das Wort versammeln, werden sie darin das Sakrament Christi finden. Sie werden sich in die Gegenwart des Auferstandenen hineinversetzen. Die Herzen werden ihnen brennen, wenn jede und jeder sagt, wie das Wort ihr/ihm geholfen hat beim Übergang vom Tod zum Leben. Allerdings muss an dem Bewusstsein der Gegenwart Christi in seinem Wort gearbeitet werden, z. B. durch Gesten und Symbole, die die Ehrfurcht vor dem Wort als Sakrament sinnlich erfahrbar machen.⁷ Die wirkliche Gegenwart Christi in seinem Wort bedeutet, dass die Feier dieses Wortes schon Kommunion ist. Deswegen wird auf eine Kommunionfeier mit konsekrierten Hostien verzichtet.

Bei den Wortgottesdiensten geht es konkret darum, den Versammelten das Wort zu geben. Wenn Gott im Gespräch mit den Menschen ist, so muss dieses Gespräch auch zu einer Realität für jeden Einzelnen der versammelten Gläubigen werden. Das Wort Gottes geht den Menschen voraus und lässt sie frei. Sie suchen sich das Wort nicht aus, haben aber das Recht, nichts hören zu wollen, Nein zu sagen, Fragen und Einwände vorzubringen oder auch Ja zu antworten. Auch das Wort, das die Gläubigen an einem Sonntag hören, werden sie sich nicht aussuchen. Aber wer die Tageslesungen hört, kann Fragen, Bestürzung, Erstaunen, Dank oder Ablehnung aussprechen. Die Taufe schafft ein Volk aus Propheten. Wenn das zutrifft, hat jede/jeder etwas zu sagen von seiner/ihrer Weise, Christus zu hören und zu verstehen. Keine Angst, dass das Gespräch theologisch abgeleitet! Die Menschen mögen sich schwer tun, ihre Gedanken auszudrücken und ihre Sätze zu ordnen, aber wer mit dem Heiligen Geist spricht, kann nichts Falsches sagen.⁸ Wenn wir das Wort nicht nur hören, sondern zulassen, dass es uns von innen her prägt, kann das Wort zum persönlichen Wachstum und zum Wachsen der Gemeinschaft beitragen. Dann bringt es die, die es hören, zum Sprechen und ist wirklich lebendiges, nämlich sprechendes Wort.

Literatur

Conférence des Évêques de France, 2006: Texte national pour l'orientation de la catéchèse en France et principe d'organisation. Préf. J.-P. card. Ricard, Paris (Coll. Documents de l'Église).

Guide de travail à l'intention des secteurs pastoraux paroisses et des communautés locales, 2, Décembre 2010.

Rouet, Albert / Eric Boone / Marc Taillebois, 2011: Vous avez fait de moi un évêque heureux. Entretiens avec Eric Boone et Marc Taillebois. Ivry-sur-Seine.

unissent les fidèles et les pasteurs [...], pour que le peuple qui l'appartient brille comme un signe prophétique de l'unité et de la paix au milieu d'une humanité qui se divise et se déchire.“

⁷ Ein Beispiel aus der orthodoxen Liturgie: der Einzug mit der Bibel unter Zurufen der Gemeinde – „Sophia!“

⁸ Vgl. Thomas von Aquin: Was durch die Taufe allen gemeinsam ist, hat mehr Wert, als was einigen Geweihten vorbehalten ist.

Hans-Joachim Sander, Salzburg

Pfarrverbände – den Pfarrer oder den Glauben teilen?

Seit Robert Bellarmin (1542–1621) versteht sich Kirche in Angleichung an die Nationalstaaten als *societas perfecta*, die durch ihre Repräsentanten auf allen Ebenen als unabhängig und selbstbestimmt sichtbar werden muss. In Kooperationseinheiten gerät mit einem „Teilen des Pfarrers“ diese Identifizierungsform unter Druck. Auf Zukunft hin muss sich Kirche der Herausforderung stellen, die „Sichtbarkeit des Glaubens“ zu transformieren in ein „Teilen des Glaubens mit anderen“. (Redaktion).

In der Nähe von Würzburg liegt ein Ort namens Waldbüttelbrunn. Der Nachbarort heißt Hettstadt. Die Orte sind keine drei Kilometer auseinander, aber sie sind miteinander seit Generationen in Konkurrenz und Streit verbunden. Ende des Jahrtausends ging in Waldbüttelbrunn der Pfarrer in Ruhestand und das Würzburger Ordinariat schlug vor, aus den beiden Dörfern eine Pfarreiengemeinschaft zu bilden. Ich habe selten eine solche turbulente Sitzung im Pfarrgemeinderat erlebt, als diese Nachricht die Runde gemacht hatte. Leute, die sonst nur auf das Pfarrfest hin sitzungsaktiv waren, führten mit einem Mal entschieden das Wort: „Bloß nicht mit den Hettstädtern zusammen gehen!“ Die Leute hatten nichts gegen den Hettstädter Pfarrer; er galt als passabel. Entscheidend war, dass die Waldbüttelbrunner den Pfarrer partout nicht mit ‚denen da drüben‘ teilen wollten. Zum Glück bot sich dann ein indischer Gastpriester an, der gut Deutsch sprach, weil er an der Theologischen Fakultät in Würzburg promoviert hatte. Den neuen Pfarrer trug man in Waldbüttelbrunn auf Händen.

Daran muss ich oft denken, wenn die Rede auf Pfarrverbände oder Seelsorgeräume mit Kooperationsvertrag in den Diözesen kommt. Ich vermute, Waldbüttelbrunn wird kein Einzelfall sein. Ich möchte nun nicht die ekklesiologischen Konzepte hinter den Kooperationen vertiefen. Das ist ein anderes Thema. Mir kommt es auf die Ablehnung an, den Pfarrer zu teilen. Sie hängt meines Erachtens nicht an den beteiligten Personen. Sie sind in der Regel keine interessegeleiteten Drahtzieher, sondern – meist ohne es zu wissen – im Griff von Mächten, mit denen bei diesem Thema zu rechnen ist. Diese Mächte sind theologischer Natur, stammen aus dem Barock und prägen die Kirche bis heute. Die sagen: Eine Gemeinde, die einen Pfarrer mit anderen teilt, wird unsichtbar. Und wer unsichtbar wird, ist nicht mehr wirklich präsent, sondern defizitär. Wo kommt diese Fokussierung auf die Sichtbarkeit her?

1 Die Theologie der Sichtbarkeit – das Herzstück der *societas perfecta*

Der Pfarrer ist die Amt gewordene Gestalt der Kirche, und diese Gestalt lässt sich nur schwer austauschen, weil erst der Pfarrer sichtbar machen kann, dass Kirche da ist. Seine Person ist der sichtbare Ort von Kirche. Muss diese Person mit anderen geteilt werden, was allein schon für sich betrachtet ein organisatorisches Kunststück ersten Ranges ist, das viele Priester mit Bravour bewältigen, dann fehlt etwas sichtbar – nämlich die Kirche. Da die Kirche diese Situation ja selbst durch ihre Pastoral- und Stellenpläne verursacht hat, steht hier Kirche gegen

Kirche. Ein Dorf, das keinen Pfarrer mehr hat, steht – so wird es empfunden – kurz vor der Wüstung, und ein Stadtteil, der keinen Pfarrer mehr vorweisen kann, wird bald verelenden, so die Befürchtung.

Natürlich ist das übertrieben gesagt. Aber es ist eine Überziehung, mit der die Kirche seit den Tagen von Robert Bellarmin (1542–1621) gelebt hat, der in Rom den ersten Lehrstuhl für Kontroverstheologie innehatte. Bellarmin führte einen Gedanken in die Ekklesiologie ein, die sich während der barocken Phase der Gegenreformation flächendeckend ausbreitete und die weitgehend in den katholischen Gebieten bis ins 20. Jahrhundert das Feld beherrscht hat. Die Kirche begriff sich so wie die Nationalstaaten, weil sich immer mehr Nationalstaaten entwickelten und die alte Konstellation aus Papst und Kaiser ihre frühere politische Bedeutung verloren hatte. Die Staaten und die Kirche sahen sich als *societates perfectae*. Darunter versteht man politische Einheiten, die alles, was für sie nötig war, selbst zur Verfügung hatten: nämlich ein eigenes Territorium, ein eigenes Volk, eine eigene Herrschaft.

Das Gottesgnadentum des Absolutismus steht für diesen Vorgang; die eigene Herrschaft wird im Fürsten selbst garantiert und von ihm repräsentiert. Mit diesen absolut regierten Nationalstaaten musste die barocke Kirche mithalten und deshalb gab sich selbst die Identität einer *societas perfecta*. Bellarmin fügte zu diesem Konzept hinzu, dass sich die Kirche auch gerade so sichtbar machen muss, um von diesen natürlichen *societates perfectae* ernst genommen zu werden. Diese Sichtbarkeit ihrer Eigenständigkeit sollte sie insbesondere denen gegenüber sichtbar machen, die ihr gegenüberstehen als Gegner, Häretiker, Ungläubige. Diese Sichtbarkeit der eigenen Unabhängigkeit macht sie mit den Kontroversen sichtbar, die sie mit ihnen führt. Wo immer Kirche ist, muss sie aus sich selbst heraus existieren können, diese alleinige Selbstbestimmung mit den Repräsentanten sichtbar machen, die sie hat, und die müssen dafür zu Kontroversen fähig werden.¹

Die Idee der Autarkie und politischen Unabhängigkeit stammt aus der Antike, findet sich schon bei Platon und Aristoteles und beschreibt die Entität der Polis. Eine Polis, die keine Kolonie einer anderen Polis war, musste diese Form von Eigenständigkeit besitzen, die von den drei genannten Größen Territorium, Herrschaft, Volk ausgedrückt wurde. Sie sind in der klassischen Staatsrechtslehre konstitutiv für einen Staat. Der moderne Staat ist eine *societas perfecta*, weshalb ja manche Staaten bis heute Schwierigkeiten damit haben, dass sie von größeren politischen Einheiten wie etwa der EU abhängig sind. Hier drückt sich das in sich selbst begründete Selbstständigkeitsdispositiv aus. So begriff sich der Staat in der frühen und hohen Moderne. Mittlerweile ist das schon länger als Utopie entlarvt, die nicht funktioniert. Diese Ohnmacht will man umso weniger gerne wahrhaben, je offensichtlicher sie ist.

So wie die Nationalstaaten sich seit der Reformation aufstellten, so begriff sich seit dem Barock auch die katholische Kirche. Sie wird zur Kirche des Zeitgeistes, was abzustreiten allerdings ein wesentlicher Ausdruck genau dieser Identitätskonstruktion ist. Deshalb war ihr der Kirchenstaat so wichtig, ist das Kirchenrecht als Herrschaftsgröße so gewichtig geworden und wird das katholische Volk als Referenzgröße wichtig. Vorher war das nicht in dieser Weise von Belang; das Kirchenrecht war sogar ein antipapalistisches Instrument im Konziliarismus, das Volk war zweitrangig gegenüber den Lehen. Das ändert sich seit der Neuzeit dem Geist der modernen Zeit entsprechend. Von den Sonnenkönigen bis zu Henry Fords (1863–1947) River-Rouge-Plant in Detroit, von der *invisible hand* des Marktes nach Adam Smith bis zu

¹ Zur Bellarminischen theologisch-politischen Konzeption der *societas perfecta* vgl. Dietrich (1999), bes. 325–346. Für die Sichtbarkeitstheologie Bellarmins vgl. Wassilowsky (2005) 267–280.

„Rule, Britannia! Britannia rule the waves!“², stets geht es um die eigene Selbstbestimmung durch selbst kontrollierte Instrumente der Macht. Das lässt sich sogar philosophisch mit dem aufkommenden Rationalismus untermauern. Descartes’ „ego cogito – ego sum“ ist die passende Formel dafür, dass eine Größe sich allein auf sich selbst verlassen kann, weil alles andere zweifelhaft und nicht verlässlich ist. So wie das moderne Subjekt in sich selbst gründet und sich mit den Utopien diszipliniert, die das unterstützen, so geschieht es auch mit der Kirche. Sie wird zu einem ausgesprochen modernen Subjekt und zieht für ihre souveräne Unabhängigkeit alle Register von Sichtbarkeit. Mit der Identifizierung als *societas perfecta* wird die katholische Kirche zum katholischen Fall der modernen Utopie, aus sich selbst heraus zu existieren. Leo XIII. hat diese Utopie 1885 auf diesen Punkt gebracht: „und – was höchst wichtig ist – sie [die Kirche] ist eine ihrer Art und ihrem Recht nach vollkommene Gesellschaft, da sie die für ihre Erhaltung und Tätigkeit notwendigen Hilfsmittel nach dem Willen und durch die Wohltat ihres Gründers alle in sich und durch sich selbst besitzt“ (Enzyklika ‚Immortale Dei‘, DH 3167).

Im Modus der Weltkirche wird nun aber das Terrain für eine *societas perfecta* schlichtweg zu groß. Sie ist überdehnt, was man sehr klar an der römischen Kurie nachvollziehen kann, die nicht mehr aus Skandalen herauskommt. Im globalisierten Maßstab ist die Sichtbarkeit nicht nur ein enormes Problem, sondern der Kristallisationskern für all das, was eigentlich nicht sichtbar werden darf, aber als verschämte Abgründe gleichwohl vorhanden ist. Es gibt keinen Unabhängigkeitsanspruch der katholischen Kirche, der nicht zugleich von dem konterkariert wird, worin ihre Abhängigkeiten sichtbar werden – angefangen von den Missbrauchsskandalen über die traditionalistischen Netzwerke, die sich nicht um das generelle Wohl der Kirche scheren und sich womöglich sogar aus der gültigen Sexualmoral heraus privilegieren, bis hin zu den Geldwäschevorwürfen an die Adresse der Vatikanbank. Mit dem Rücktritt von Benedikt XVI. hat diese Selbstrelativierung der eigenen Autarkie nun auch das Papsttum erreicht. Für den modernen Staat, der ja das Vorbild dieser Kirchenidentität ist, wird die Unmöglichkeit, sich von sich selbst her zu begreifen, seit dem Ende des Ersten Weltkriegs sichtbar und im Böckenfördeschen Paradoxon auch staatsrechtlich formuliert: „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.“³ Was für den modernen Staat gilt, gilt auch für die moderne Kirche.

Diejenigen in der Kirche, die die Hauptlast der Sichtbarkeitstheologie der *societas perfecta* zu tragen hatten, sind die Priester, insbesondere die Pfarrer. Sie sind deren Lastesel für Jahrhunderte gewesen. Allein schon ihre zölibatäre Lebensform soll die kirchliche Unabhängigkeit sichtbar ausdrücken. Es trifft nun gerade diese Identitätsform von Kirche ins Mark, wenn sie nicht mehr vor Ort, in den Gemeinden sichtbar von einer Leitung repräsentiert wird, die sie zu ihrer Identifizierung gegenüber anderen benötigt. Der gesamte, von Kontroversen bestimmte Habitus dieser Repräsentationsform von Kirche gerät ins Schlingern. Wenn mit einem Male in den Pfarren Laien die Kirche sichtbar machen sollen, die eigentlich das theologische Gegenüber in der klassischen Konstruktion sind, dann wird es entsprechend schwer, die Durchsetzung der kirchlichen Sichtbarkeit nach außen zu garantieren. Hier gerät ins Rut-

² „and he [= every individual] is in this, as in many other cases, led by an invisible hand to promote an end which was no part of his intention. Nor is it always the worse for the society that it was not part of it. By pursuing his own interest, he frequently promotes that of the society more effectually than when he really intends to promote it“ (Smith [1937], 423).

³ Böckenförde (1976) 60.

schen, was die *societas-perfecta*-Identität ausmacht. Sie kann sich nicht mehr auf der Ebene der Pfarren mitteilen. Damit gerät aber auf der Ebene der Kontaktzonen mit den Menschen von heute das Machtkonzept der *societas-perfecta*-Kirche ins Rutschen.

2 Divide et impera – teilen ist Macht, teilen müssen ist Ohnmacht

Als Romano Guardini 1922 in einem Vortrag die dann berühmt gewordene Zeile fand: „Ein religiöser Vorgang von unabsehbarer Tragweite hat eingesetzt: Die Kirche erwacht in den Seelen“⁴, bringt er etwas ins Wort, was damals in jeder Hinsicht außergewöhnlich war. Er weist auf die unsichtbare Seite der Kirche hin, eben die Präsenz in den Seelen, also im inneren Menschen. Denn eigentlich ist die Kirche auf den äußeren Aspekt geeicht. Der Sichtbarkeits-theologie entspricht die äußere Demonstration der Unabhängigkeit. Diese garantiert Macht und darum geht es bei einer *societas perfecta*. Schließlich ist sie ein politisches Konzept.

Eine exzellente Strategie, um Macht zu erhalten oder zu erringen, ist das Teilen. Teilen ist ja im Deutschen doppeldeutig. Das Teilen, das Macht einbringt, heißt im Französischen ‚diviser‘ und im Englischen ‚to divide‘. Seit der Antike war dieses Teilen eine strategische Frage. „Divide et impera“, so bringt ein spätmittelalterlicher französischer König die Machtstrategie von Caesar auf den Punkt. Deutlich wird die Strategie in Caesars Belagerung von Alesia im Jahr 52 v. Chr., wo sich Vercingetorix verschanzt hatte. Caesar baute zwei Palisadenzäune – einen zur Stadt hin und einen ins Umland hin. Damit hielt er die Verteidiger zu denen auf Abstand, die aus dem Umland her die belagerte Stadt entsetzen wollten, und zugleich hielt er seine Truppe davon ab, auch nur an etwas anderes als den Sieg zu denken.

Wer herrschen will, muss teilen können. Das traditionelle System der Pfarren entsteht aus einem Teilungssystem im Sinn des *diviser* – ein Territorium, eben dasjenige der Ortskirchen, also Diözesen, wird aufgeteilt auf Anteile der sichtbaren Präsenz der Kirche und die Priester garantieren diese Teilungen. Wenn eine vorhandene Größe aufgeteilt wird, dann wird sie entsprechend kleiner, aber für diejenige Größe, Institution, Person, die in der Lage ist, diese Teilung vorzunehmen, wächst dennoch etwas – nämlich die Fähigkeit zu teilen. Sie bedeutet Macht. „Divide et impera“ ist ein Strategie von Macht und die Aufteilung eines Territoriums in sichtbare Unterabteilungen, ist eine Demonstration von Macht. Die Kirche beherrscht diese Teilungskunst seit Jahrhunderten und realisiert die Strategie insbesondere mit ihrem System der Pfarren. Es wird, so weit es irgend geht, flächendeckend umgesetzt.

Wenn nun wie im Fall der Pfarreienvverbünde oder überpfarrlichen pastoralen Administrationsbezirke eine Aufteilung vorgenommen wird, in der die sichtbaren Leiter, was nun einmal auf dieser Ebene in der *societas-perfecta*-Struktur die Priester sind, auf der überpfarrlichen Ebene zum Stehen kommen, dann ist damit auch die Sichtbarkeit von Kirche auf diese Ebene gehoben. Wenn gleichzeitig, was ja in aller Regel geschieht, die Pfarren als solche erhalten bleiben, dann wird ihnen zwar nicht die Titulatur als Pfarre genommen, aber die Sichtbarkeit. Sie ist eine Art von Repräsentanz, die nicht mehr sichtbar demonstriert, was sie markieren soll. Sie hat nicht mehr die Identifizierbarkeit gegenüber anderen, über die sie sich definieren könnte. Es entsteht eine Differenz, die nicht zu überbrücken ist. Diese Pfarren sind Pfarreien ohne den sichtbaren Status, den sie eigentlich nötig haben.

Eine zuvor sichtbar eigenständige räumliche Gliederung muss teilen. Teilen-können bringt Macht ein, Teilen-müssen mutet dagegen Ohnmacht zu. Aus den Pfarren, die in der *societas*

⁴ Guardini (1922/1990) 19.

perfecta die unterste Gliederung der Macht in der Kirche sind, wird ein Erfahrungsraum von Ohnmacht. Das gilt sogar dann noch, wenn das pfarrliche Leben gut weitergeht, vielleicht sogar aufblüht, weil jetzt die verantwortliche Person noch viele andere Aufgaben hat und deshalb mehr delegieren muss. In jedem Fall bringt die pastorale Notwendigkeit, den Priester oder die Priester zu teilen, Ohnmacht ein. So lange sich die Kirche auf ihrer diözesanen Ebene und auf ihrer weltkirchlichen Ebene nicht wirklich von der *societas perfecta* trennt und deren Sichtbarkeitstheologie aushebelt, wird diese Ohnmacht auf der Ebene, auf der die Priester, die Pfarrer, geteilt werden müssen, sich einnisten.

Es lässt tief in die Lage der Kirche blicken, dass die Leute in den Pfarren vor Ort nicht mit Spruchbändern demonstrieren ‚Wir wollen unseren eigenen Pfarrer haben‘, wenn es zu den Pfarrverbänden kommt, die es jetzt überall im deutschen Sprachraum gibt. Die Leute haben verstanden; sie realisieren mittlerweile sehr wohl, was sie womöglich schon lange insgeheim wissen. Sie können sich nicht darauf verlassen, was ihnen die Sichtbarkeitstheologie suggeriert. Die *societas perfecta* erweist sich als das, was sie wirklich ist – eine Utopie, die an die Moderne gebunden ist. Wenn sich die Lage zuspitzt und die Dinge eng werden, löst die *societas perfecta* ihre Versprechen nicht ein. Und wenn die Dinge sich zudem noch in einer spätmodernen Phase der Zivilisation wandeln, die von globaler und dynamischer Pluralität ausgehen muss, dann trägt diese Utopie nicht mehr. Ihre Macht ist auf tönernen Füße gebaut, sie ist hohl geworden. Was ist jetzt zu tun? Man kann anders teilen als auf die Art des *diviser*.

3 Glauben teilen – eine Macht aus der Ohnmacht

In der *societas perfecta* wird die Sichtbarkeit der Kirche in verschiedener Hinsicht aufgeteilt, was jeweils die Eigenständigkeit von Kirche stärken soll. Die Teilungen erfolgen allein nach kirchlichen Maßstäben und das gilt auch für die Pfarrverbände. Die Referenzgrößen sind die Ressourcen an Personal, Geld, Anzahl der Katholiken, nach denen geteilt wird. Außerkirchliche Fragen sind demgegenüber nachgeordnet. Mehr geht für die Kirche eben nicht mehr – es sei denn, sie gibt ihre *societas-perfecta*-Identität auf. Aber gerade diese Konsequenz ist vom Zweiten Vatikanischen Konzil tatsächlich gezogen worden. In *Lumen gentium* 8 heißt es: „Die mit hierarchischen Organen ausgestattete Gesellschaft aber und der mystische Leib Christi, die sichtbare Versammlung und die geistliche Gemeinschaft, die irdische Kirche und die mit himmlischen Gaben beschenkte Kirche sind nicht als zwei Dinge zu betrachten, sondern bilden eine einzige komplexe Wirklichkeit, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst. Deshalb wird sie in einer nicht unbedeutenden Analogie mit dem Mysterium des fleischgewordenen Wortes verglichen“ (DH 4118).

Kirche ist also eine komplexe Wirklichkeit und ähnlich strukturiert wie die Person Christi mit ihren zwei Naturen. Die Analogie zur Christologie ist für die Kirche und die Gestaltung kirchlicher Praktiken wichtig; denn daraus ergibt sich, dass man sich in Sachen Kirche vor zwei Häresien hüten muss – einem Monophysitismus, der die zwei Naturen vermischt, und einem Nestorianismus, der sie trennt. Beide schaukeln sich christologisch gegenseitig hoch, wie die Entwicklung vor dem Chalcedonense 451 zeigt.

Die komplexe Wirklichkeit Kirche aus sichtbarem und unsichtbarem Anteil zu verbinden, ohne in die Trennung oder die Vermischung zu verfallen, ist das Kirchenproblem unserer Tage. Die *societas perfecta* verfolgte eine Teilungsart, die deutlich nestorianisch aufgestellt ist. Kirche wird hier aufgeteilt und alles der Sichtbarkeit untergeordnet. Die Unsichtbarkeit, also

der Glauben der individuellen Person, das Gewissen in den Handlungsentscheidungen für und aus diesem Glauben, die unsichtbare Glaubenstat im sozialen, kulturellen, politischen, existenziellen Bereich stehen dem gegenüber nach. Diese nestorianische Struktur der *societas perfecta* fördert auf der anderen Seite eine monophysitische Selbstidealisierung von Kirche – die Kirche ist allein heilig in dem Sinn, dass sie sündenlos ist. Sündig sind nur Menschen in ihr, aber nicht ihre eigenen Strukturen.

Wenn die komplexe Wirklichkeit der Kirche so aufgeteilt wird, dann verliert sich ihre Repräsentanz für Christus. Kirche ist nicht Christus, weshalb das christologische Moment ‚in allem uns gleich außer der Sünde‘ auf sie auch nicht zutrifft. Aber das „ungetrennt und unvermischt, ungeteilt und unverwandelt“, mit dem die Christologie die Zweiheit von göttlicher und menschlicher Natur austariert, trifft auf Kirche schon zu. Sie ist nicht Christus, aber von ihrem Antlitz scheint das Licht Christi auf die Völker wieder (*Lumen gentium* 1). Deshalb wird ihr zugemutet, den Glauben, den sie vertritt, und die Administrationsformen, in denen sie diese Glaubensvertretung fasst, einander wechselseitig bestärkend zuzuordnen, ohne beide zu trennen oder zu vermischen.

Darum ist für die Kirche und ihren Glauben eine ganz andere Teilungsart nötig, die nicht mit *diviser* zu beschreiben ist. Es ist eine Teilungsart, die im Englischen ‚to share‘ und im Französischen ‚partager‘ heißt. Es ist ein Teilen, das nicht aufteilt oder abteilt, sondern Größen in einer Weise zueinander stellt, dass sie sich wechselseitig von der jeweils anderen Seite bestimmen lassen. Es ist eine Relativierung im starken Sinn des Wortes. Es gibt diese Teilungsarten und sie sind in der Alltagswelt eines säkularen Zeitalters weit verbreitet. Weisheit kann man auf diese Weise teilen, auch Informationen. Nicht zuletzt Einander-Lieben bedeutet, auf diese Weise zu teilen. Kultur teilt sich so mit, auch die religiösen Weisheiten der Menschheit und noch manches andere mehr. In der Teilung des ‚sharing‘ wächst oder entsteht etwas, was zuvor nicht da war. Wer die Trauer mit Menschen teilt, wird nicht den Grund der Trauer ungeschehen machen können, aber es wächst der Trost. Wer Wissen miteinander teilt, schafft die Voraussetzungen für die Entdeckung von etwas, was zuvor noch gar nicht begriffen wurde. Wer in der Liebe die Körper miteinander teilt, erfährt eine Intimität, die beglückt.

Welche Teilungsart verlangt der Glauben? Er verlangt zuerst nach *sharing*, nach *partager*. Es kann Glauben nur geben, wenn er geteilt wird – und zwar mit denen, die ihn gar nicht haben. Die bringen etwas herbei und heran, was diesem Glauben fehlt – nämlich die richtigen Fragen. Erst auf dem Boden der richtigen Fragen kann der Glauben die richtigen Antworten geben, aber diese Fragen kommen von außen und sind prekär. Denn die Antworten, die überhaupt erst in der Lage sind, diese Fragen überzeugend zu beantworten, werden freilegen, was alles daneben liegt und sogar falsch ist in der Art und Weise, wie selbstverständlich geglaubt wird. Auf dem Boden eines *sharing* des Glaubens wird dann deutlich, von welchen Glaubensweisen sich eine Glaubensgemeinschaft verabschieden muss. Wenn man dagegen die Weitergabe des Glaubens von einem *dividing* gegen Häresien abhängig macht, dann wird der Glauben nicht wachsen, sondern angstvoll in sich verkümmern. Das aber war die Darstellungsstrategie des Glaubens in der *societas perfecta*; sie setzte deshalb zwangsläufig auch das Dogma prinzipiell vor die Pastoral.

Damit hat das Zweite Vatikanum vor allem in den beiden Kirchenkonstitutionen Schluss gemacht. Ausdrücklich macht das die Fußnote zum Titel von *Gaudium et spes*: „Pastoral‘ aber wird die Konstitution deswegen genannt, weil sie, auf Lehrprinzipien gestützt, die Haltung der Kirche zur Welt und zu den heutigen Menschen auszudrücken beabsichtigt. Deswegen

fehlt weder im ersten Teil die pastorale Absicht noch aber im zweiten die lehrhafte Absicht“ (DH 4301). Die Aufteilung von Dogma und Pastoral im Sinn von *divide et impera* ist schlichtweg ein falscher Glaube.

Wenn man diese Konzilsposition der Frage der Pfarrverbände zu Grund legt, dann ändert sich die Grundfrage an diese Aufteilungsart, die Pfarrverbände darstellen. Entscheidend sind nicht die Entscheidungen der Kirche über ihre pastorale Administrierung, sondern was das für die Weitergabe des Glaubens bedeutet. Die Pfarrverbände, also das Teilen des Pfarrers, sind rechtfertigungspflichtig gegenüber der Fähigkeit der Kirche, den Glauben zu teilen im Sinne von *partager*. Welche missionarischen Effekte lassen sich dadurch erzielen, oder welche *mission* wird dadurch unmöglich? Pfarrverbände sind auch Seelsorgeräume. Entscheidend ist dabei die Identifizierung mit den Räumen. Denn Räume sind stets von mehr belebt und bewohnt als von denen, die man dabei im Blick hat. Diese Räume sind von Diskursen durchzogen und von Orten geprägt, die prekär sind, weil sie keine Utopias sind, sondern „andere Räume“ darstellen. „Andere Räume“ sind Orte, die es tatsächlich gibt und denen man nicht ausweichen kann, obwohl sie Anfragen darstellen, die selbstverständliche Ordnungsmechanismen aufbrechen und konterkarieren. Michel Foucault nennt sie Heterotopien.⁵ Es gibt sie im großen Maßstab dort, wo Menschen um die Anerkennung ihrer Würde ringen müssen. Und es gibt sie im kleinen Maßstab dort, wo Menschen in ihrem Leben von etwas durchkreuzt werden, das sie in radikal veränderte Lebensperspektiven stellt.

Diese Heterotopien sind bedeutsame Orte in den Seelsorgeräumen. Wenn die Aufteilungsart der Pfarrer in einem Pfarrverband das Entdecken, Aufsuchen und Sich-Aussetzen dieser Andersorte befördert, dann passt es in die komplexe Wirklichkeit Kirche. Wenn aber das Gegenteil geschieht, dann wird diese Teilungstaktik der *societas perfecta* die Kirchenkrise verstärken und ihren gesellschaftlichen Abstieg beschleunigen. Den christlichen Gott glauben, setzt mit der anderen Teilungsart an, dem Teilen von Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, insbesondere der Armen und Bedrängten aller Art. Diese Teilungsart hat unseren Glauben über die Jahrhunderte hin begleitet und gestärkt. Sie wird sich auch jetzt wieder durchsetzen, aber es kann sein, dass es auf Kosten der Kirche als *societas perfecta* geht. Aber darauf kommt es nicht wirklich an, wenn gilt: „Versammelt im Namen des Herrn“.

Literatur

- Dietrich, Thomas, 1999: Die Theologie der Kirche bei Robert Bellarmin (1542–1621). Systematische Voraussetzungen des Kontroverstheologen, Paderborn: Bonifatius, 1999.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang, 1976: Staat, Gesellschaft, Freiheit, Frankfurt: Suhrkamp.
- Foucault, Michel, 2005: Andere Räume, in: Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits, Bd. 4, Frankfurt: Suhrkamp.
- Guardini, Romano, 1922/1990: Vom Sinn der Kirche (1922), Werke, Werke / Romano Guardini. Sachbereich Christus und Christentum, Mainz/Paderborn: Grünewald/Schöningh.
- Smith, Adam, 1937: An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations, New York: Modern Library.
- Wassilowsky, Günther, 2005: Robert Bellarmin (1542–1621), in: Graf, F. W. (Hg.), Klassiker der Theologie, Bd. 1, München: Beck, 267–280.

⁵ Foucault (2005) 931–942.

Ewald Volgger OT, Linz

Die Feier des Paschamysteriums als Grundprinzip der Sonntagsheiligung

Worum geht es in der Feier des Herrentages oder eines Feiertages? Das geltende Kirchenrecht und der Katechismus der Katholischen Kirche sprechen von der Pflicht zur Sonntagsmesse für alle Gläubigen, kennen gleichzeitig aber auch die Ausnahmen aufgrund unterschiedlicher Bedingungen und Voraussetzungen. Was aber ist das wesentliche und eigentliche Prinzip der Sonntagsheiligung? Wie kann eine Gemeinde dem Wesen des Sonntags liturgisch und außerliturgisch entsprechen?

Bedeutung des Herrentags und der Hochfeste des Kirchenjahres als Vergegenwärtigung des Paschageheimnisses

Bedeutung des Herrentages in biblischen¹ und altkirchlichen Zeugnissen

„Der Tag des Herrn – wie der Sonntag seit der apostolischen Zeit genannt wird – hat wegen seines engen Zusammenhanges mit dem eigentlichen Kern des christlichen Mysteriums in der Kirchengeschichte stets in hoher Achtung gestanden. Im Wochenrhythmus erinnert der Sonntag an den Tag der Auferstehung Christi. Er ist das *wöchentliche Ostern*, an dem der Sieg Christi über Sünde und Tod, die Vollendung der ersten Schöpfung in ihm und der Anbruch der ‚neuen Schöpfung‘ (vgl. 2 Kor 5,17) gefeiert wird. Er ist der Tag der anbetenden und dankbaren Beschworung des ersten Tages der Welt und zugleich in der eifrigen Hoffnung die Vorwegnahme des ‚letzten Tages‘, an dem Christus in Herrlichkeit wiederkommen (vgl. Apg 1,11; 1 Thess 4,13–17) und ‚alles neu machen‘ wird (vgl. Offb 21,5).“²

In diesem einführenden Zitat aus dem Apostolischen Schreiben *Dies Domini* von Papst Johannes Paul II. sind bereits wesentliche Themen unserer Überlegungen gebündelt: die Verankerung des Sonntags in der Auferstehungserfahrung der ersten Jünger/innen; der Tag des Herrn als wöchentlicher Memorialtag der Auferstehung Christi (Wochenpascha); als erster Tag der Woche erinnert er an Schöpfung und Neu-Schöpfung in Christus; zugleich symbolisiert er als „achter Tag“ die Überschreitung der Weltzeit, sodass er als Memorialtag der Vorwegnahme des Tags der Wiederkunft Christi und unserer Lebensvollendung im Herrn gilt.

a) Zur Bedeutung des Sonntags aus biblischer Sicht

Der Memorialtag der Auferstehung ...

In biblischer Symbolsprache bezeugen die Evangelisten die Auferstehungserfahrung. Dies nachzuvollziehen gehört zu den fundamentalen Glaubenserfahrungen, weil sie das Vertrauen

¹ Vgl. dazu auch den Beitrag von Walter Kirchschräger in diesem Heft: 23–33.

² Papst Johannes Paul II. (1998), Nr. 1. Zur Bezeichnung des Tages als „Tag des Herrn“ verweist das Schreiben auf Apg 1,10; Didaché 14,1; Ignatius von Antiochien, Brief an die Magnesier, 9,1–2 (Sources chrétiennes 10, 88–89).

in den auferstandenen Herrn prägen und die Identität der auf Jesus, den Christus, sich berufenden Menschen ausmacht und prägt.

Die Frauen kommen in der Morgendämmerung des ersten Tages der Woche an das Grab, um den Herrn zu suchen: Es ist der Tag, an dem eine neue Zeit anbricht, und es ist das suchende Herz der Menschen, das Antwort haben möchte auf die Frage, wo der Herr zu finden ist, aber auch darauf, wie er sich finden lässt (vgl. Mk 16,16–20).

Die Schlussnotiz des Markusevangeliums vermittelt, dass der Auferstandene im Verkündigungswerk der Jünger und Jüngerinnen gegenwärtig ist und dass er es bestätigt durch Zeichen, die er geschehen lässt. Lukas spricht von ähnlichen Erfahrungen. Seine programmatische Erzählung von den beiden, die nach Emmaus unterwegs waren, macht deutlich, dass die junge Gemeinde bereits eine Praxis gefunden hatte und diese etablierte: Man trifft sich *am ersten Tag, um im Hören und Bedenken des Wortes Gottes und in der Feier am Tisch des Herrn seine Gegenwart zu erfahren* (vgl. Lk 24,13–35). Davon erzählen die Jünger, um sich gegenseitig zu bestärken (vgl. Verse 34–35). Auch das Johannesevangelium weiß um diese Erfahrungen und bestätigt den Sendungsauftrag an die Jünger (vgl. Joh 20–21).

Die Menschen, die mit Jesus unterwegs waren, machen über den Tod hinaus die Erfahrung, dass der Herr lebt und gegenwärtig ist. Sie erkennen darin die Treue des Gottes Israels, der „den Herrn“ aus dem Tod genommen hat. Biblisch erscheinen diese besonderen Erfahrungen der Begegnung mit dem Auferstandenen in Verbindung mit dem ersten Tag der Woche. Darin schlägt sich die Praxis der jungen Kirche nieder, in der sich dieser Tag als ein *neuer Tag der Glaubenserfahrung* festigt. Der erste Tag der Woche ist also der Memorialtag, an dem die *Gegenwart des auferstandenen Herrn*, die grundsätzlich freilich für alle Tage zugesagt ist (vgl. Mt 28,20), *besonders erfahren werden kann*.

... und der Verbundenheit mit dem Auferstandenen

In Zusammenhang mit der Ostererfahrung ist auch das Pfingstereignis in den Blick zu nehmen. Die Gabe des Heiligen Geistes meint die Festigung der Beziehung, die vom Auferstandenen her genährt wird, und die Deutung des Lebens aus dieser Beziehung. Die Pfingstpredigt des Petrus im zweiten Kapitel der Apostelgeschichte macht deutlich, dass die Geistaussendung zum Bekenntnis, zur Predigt und der Erklärung der Schriften führt (vgl. Apg 2,14–36). Aus der Geistverbundenheit, d. h. aus der Herzensverbundenheit in Beziehung mit dem auferstandenen Herrn drängt es die Berufenen, von ihrer Erfahrung zu sprechen und sie zu erklären als eine Deutung des Lebens, die das Leben verändert. Das Pfingstfest als jüdisches Fest der Toragabe macht für die jungen christlichen Gemeinden verständlich: Der erste und achte Tag ist der, an dem man sich trifft, weil *das fleischgewordene Wort, der auferstandene Herr, in seiner Gemeinde das Wort und sich selbst zu verstehen gibt*.

Der Sonntag ist daher nicht nur das Wochenostern, er ist auch das *Wochenpfingsten*. Im Geist, der Beziehungsgabe Gottes durch den Auferstandenen, wird die Beziehungswirklichkeit begründet und vollendet. Darin gründet die Glaubensgemeinschaft, die sich auf Jesus, den Christus, beruft.

Zu den eben genannten Aspekten gilt in den Schriften der jungen Kirche der „Tag des Herrn“ als Zeit, in der das besondere Handeln Gottes erfahren wird (vgl. Offb 1,10). Wenn Paulus die Hauskirchen ermahnt, an diesem Tag in ihren Versammlungen etwas für die „Liebesgabe“ an die Gemeinde in Jerusalem zurückzulegen (vgl. 1Kor 16,2), vermittelt er den Sonntag außerdem als Tag der Solidarität mit den Armen und Notleidenden.

b) Zur Bedeutung des ersten Tages in der Alten Kirche

Tag der versöhnten Gemeinschaft

Die sogenannte Lehre der Apostel, die Didache, bestätigt um das Jahr 100 nach Christus die Praxis des Herrenmahles am ersten Tag der Woche.³ Dabei wird in der kurzen Anweisung für eine syrische Gemeinde zunächst das Zusammenkommen der Versammlung betont.

Ihr wird besonders das versöhnte Miteinander ans Herz gelegt. Wer im Streit mit dem/der Nächsten liegt, soll erst nach der Aussöhnung zur Versammlung kommen, „damit das Opfer nicht entweiht werde“. So ist der Sonntag auch ein *Tag der versöhnten Gemeinschaft, der deutlich macht, was Christus in den Herzen der Menschen wirkt*. Ganz in diesem Sinn legt auch die syrische Didaskalie, eine Gemeindeordnung des dritten Jahrhunderts, dem Bischof ans Herz, er möge am Montag die Rechtssprechung vornehmen, damit gegebenenfalls bis zum Samstag Zeit zur Vermittlung und zur Versöhnung bleibe und zum Sonntag ein friedlicher Vergleich zwischen den gegeneinander Streitenden geschaffen werden könne.⁴

Tag der Schöpfung und der Belehrung durch den Auferstandenen

Justin, der Märtyrer, spricht um die Mitte des zweiten Jahrhunderts schon selbstverständlich vom Sonntag als einem christlich geprägten Tag: „Am Sonntage aber halten wir alle gemeinsam die Zusammenkunft, weil er der erste Tag ist, an welchem Gott durch Umwandlung der Finsternis und des Urstoffes die Welt schuf und weil Jesus Christus, unser Erlöser, an diesem Tage von den Toten auferstanden ist.“⁵

Justin ergänzt, dass an diesem Tag der Herr seinen Aposteln und Jüngern erschienen ist und sie das gelehrt hat, was sie dann weitergegeben haben und was nun auch der versammelten Gemeinde vermittelt wird. Der Sonntag wird hier verstanden als *Tag der Schöpfung, als Tag der Auferstehung des Herrn und als der Tag der Erscheinung und der Belehrung durch den Auferstandenen*.

Von Justin erfahren wir, dass bei der Zusammenkunft (*synaxis*) am ersten Tag der Woche die Evangelien und die Propheten vorgelesen werden, worauf sich eine Auslegung, ein Impuls für die Umsetzung im Leben und das Fürbittgebet der Gläubigen anschließen, bevor das eucharistische Mahl gehalten wird. Die Eucharistie hat hier noch nicht den vordergründigen Rang, die Bedeutung des Wortes Gottes steht noch mit aller Klarheit vor Augen. Bereits im zweiten Jahrhundert hat sich der Sonntag etabliert als der Tag, an dem die heiligen Schriften und die Briefe der Gemeinden untereinander zur Belehrung vorgelesen werden.⁶

Tag der Fürsorge

Justin ermuntert auch dazu, dass die Gläubigen nach ihrem eigenen Ermessen dem Vorsteher Mittel übergeben, damit dieser die Bedürftigen unterstützen kann, denn der Vorsteher „ist allen, die in Not sind, ein Fürsorger“⁷. Ebenso mahnt Johannes Chrysostomus die Gläubigen, am Herrentag den ärmeren Gemeindemitgliedern beizustehen, wie es Paulus angeordnet hat-

³ Vgl. Rordorf (1972) 135.

⁴ Vgl. Rordorf (1972) 168–169.

⁵ Justin, Erste Apologie Nr. 67, dt. Übersetzung zitiert nach: BKV 12 (1913), 82.

⁶ Vgl. Rordorf (1972) 145.

⁷ Rordorf (1972) 140–141.

te, als er mahnte, bei der Versammlung am Herrentag etwas zurückzulegen als Liebesgabe für die bedürftige Gemeinde in Jerusalem. Ein solcher Brauch hat nach Justin immense Kraft.⁸

Auch bei den Vätern gilt demnach der Sonntag als der Tag der Caritas, der Fürsorge für die Notleidenden und Bedürftigen.

Vom Sabbat zum Sonntag: Zusammenhang – Spannung – Ablösung

In den ersten Jahrhunderten ist das Bewusstsein noch lebendig, dass der in den Schriften verankerte Tag der Ruhe, der Sabbat, der siebte Tag der Woche, ist und bleibt. Klemens von Alexandrien z. B. erinnert am Beginn des 3. Jh. daran, dass dieser Tag „unsere wahrhaftige Ruhe vorbereite, da der erste Tag auch „der Schöpfungstag des wahrhaftigen Lichtes sei, in welchem alles geschaut und alles geerbt wird“. Hier wird die Rede vom Tag des Lichtes und der Erleuchtung begründet, denn – so Klemens – „das Licht der Wahrheit ist wahres, schattenloses Licht, der Geist des Herrn, den durch den Glauben Geheiligten ungeteilt mitgeteilt, der die Aufgabe einer Leuchte für die volle Erkenntnis des Seienden hat“⁹. So wird der erste Tag der Woche beschrieben als Tag, der den *Tag der Ruhe, den Sabbat, ablöst und an dem das wahre Licht aufstrahlt*. So wird ja auch an Ostern wegweisend für jedes Wochenpascha im Exsultet gesungen.

Der Sonntag als Stärkung in der Verfolgung

Schon das Zeugnis der Didache vermittelt, dass das Zusammenkommen in der Versammlung in der Anfeindungs- und Verfolgungssituation die Existenz der Glaubensgemeinschaft sichert. Die Gemeinschaft der Christ/inn/en lebt vom Brechen des Brotes und von der Danksagung.

Eine beeindruckende Ermahnung ist uns aus der Zeit der Verfolgung, der sogenannten Zeit der Märtyrerkirche überliefert. Tertullian weiß um die Praxis, dass Beamte bestochen wurden, damit das Herrenmahl gefeiert werden konnte. Tertullian mahnt, auf eine solche Praxis zu verzichten und lieber bei Nacht zusammen zu kommen. Er schlägt für solche Situationen vor, sich in einzelne Gemeinschaften aufzuteilen, weil drei Personen bereits eine Gemeindeversammlung konstituierten, und mahnt: „Es ist besser, du siehst manchmal nicht die ganze Menge der Deinen, als dass du sie verkaufst.“¹⁰

In den Akten des heiligen Saturninus, des Dativus und vieler anderer Märtyrer in Afrika zur diokletianischen Zeit wird überliefert, dass der Presbyter Saturninus in einem Verhör auf die Frage des Prokonsul, warum sie gegen das Versammlungsgebot am Sonntag verstoßen hätten, antwortet: „... weil das Herrenmahl nicht unterbleiben kann“. Der Märtyrer Emeritus antwortete auf den Vorwurf, die Brüder nicht vom Mahl abgehalten zu haben: „Ich konnte sie nicht abhalten, weil sie meine Brüder sind. Wir können ohne das Herrenmahl nicht sein.“¹¹ Die bekannte Aussage der Märtyrer in Nordafrika: „sine dominico non possumus“, macht deutlich, dass der Sonntag als Tag der Beziehung im Mahlereignis die Glaubensgemeinschaft stärkt und die Glaubenden zusammenführt, um die Vergegenwärtigung des Paschageheimnisses zu feiern – wenn möglich, in der Feier der Eucharistie. Aber es gab auch schon in der

⁸ Vgl. Rordorf (1972) 203.

⁹ Rordorf (1972) 151; vgl. auch Ambrosius, in: Rordorf (1972) 193.

¹⁰ Rordorf (1972) 159.

¹¹ Vgl. Rordorf (1972) 177.

alten Kirche die Erfahrung, dass nicht immer und überall die Eucharistie gefeiert werden konnte.

Zwischenresümee

Der Sonntag ist geprägt von einem breiten Bedeutungsspektrum. Obwohl er in den ersten Jahrhunderten bis tief hinein in das 4. Jahrhundert kein öffentlicher Feiertag war, prägte er doch das Leben der christlichen Gemeinden und der einzelnen Gläubigen und befähigte sie zu einer entsprechenden Lebensweise bis hin zur Bereitschaft zum Martyrium.

Welche Impulse lassen sich daraus für heute ableiten, wenn wir in Zeiten des Priestermangels über das Selbstverständnis von Gemeinden und Kooperationseinheiten nachdenken? Die abstrakte Rede von der Sonntagsheiligung und der in der katholischen Tradition damit verbundenen rechtlichen Verpflichtung zur Feier der Eucharistie an diesem Tag verdunkelt mitunter die Bedeutung der Heiligung dieses Tages. Primär geht es nämlich um die Frage der Identitätsgestaltung christlicher Menschen: Sie suchen und pflegen in der Beziehung mit dem Auferstandenen die Gemeinschaft; sie hören auf die Schriften Israels und der jungen Gemeinden, suchen den prophetischen Geist und vertrauen neu auf die „Erscheinung des Auferstandenen“ im biblischen Sinne; sie erwarten die Bestärkung der Beziehungsgabe (Geistgabe), aus der heraus sie sich solidarisch mit den Armen und Notleidenden zeigen, wie sich Leben aus der Gottesbeziehung in Verwirklichung der Taufberufung konkretisiert; sie nehmen sich und die Menschen dieser Welt nach dem Vorbild der Hirten Sorge Gottes in Blick und versuchen, dieser Utopie je neue Gestalt zu geben, um so an dem zu bauen, was unter „Reich Gottes“ gemeint sein mag. So vergegenwärtigen sie das Paschageheimnis, das im Geheimnis gründet, dass Gott in Jesus Christus von der Knechtschaft zur Freiheit führt, vom Dunkel zum Licht, vom Lebensunwürdigen und Bösen zum erfüllenden Leben, vom Dunkel des Todes ins licht-erfüllte Leben.

Wer auf diesem Hintergrund das Wesen der Sonntagsheiligung reflektiert, fragt in erster Linie nicht, wie unter heutigen Bedingungen die Möglichkeit zum „Messbesuch“ am Sonntag erfüllbar scheint. Entscheidend ist vielmehr die Reflexion darüber, wie Christen und Christinnen in den gewachsenen Beziehungsstrukturen zusammenkommen können, um auf das Wort Gottes zu hören, die Eucharistie zu feiern und den Glauben zu pflegen, um sich im Feiern für eine entsprechende Lebensgestaltung in der Christusnachfolge zu bestärken.

Damit wenden wir uns liturgietheologischen Lösungsansätzen zu, die grundlegend von der Überzeugung ausgehen müssen, dass sich die Christusnachfolge in der Gemeinde in *martyria*, *diakonia* und *leiturgia* verwirklicht.

Liturgietheologische Lösungsansätze

Alle liturgischen Feiern vergegenwärtigen das Paschamysterium

Sonntagsheiligung meint – so haben wir festgestellt – den Sonntag in seiner Sinnentsprechung zu gestalten und hochzuhalten, d. h. das Paschamysterium zu vergegenwärtigen. Gemäß der Liturgiekonstitution geschieht dies nicht ausschließlich in der Feier der Eucharistie. Alle liturgischen Feiern teilen das Wesen von Liturgie, wie es in der Liturgiekonstitution (vgl. SC 5–8) beschrieben wird, und vergegenwärtigen die Heilsgeschichte, die in der Person und im Erlösungswerk Jesu Christi gipfelt. Das gilt nicht zuletzt für die Wort-Gottes-Feiern, die

als selbständige Wortgottesdienste (*liturgica celebratio verbi Dei*) vom Konzil gewünscht und gefördert wurden.¹² Leiden, Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn sind dabei eingebettet in die gesamte Heilsgeschichte. Das alttestamentliche Pascha und die alttestamentliche Heilsgeschichte gehören ebenso zum Paschageheimnis wie die Erwartung der Wiederkunft (vgl. 2 Thess 2,2; vgl. auch 2 Petr 3,10) und die Vollendung der Schöpfung.

In dieses Mysterium – so hebt *Sacrosanctum Concilium* 5 hervor – in dem „Christus durch sein Sterben unseren Tod vernichtet und durch sein Auferstehen das Leben neu geschaffen hat“, sind die Christen und Christinnen einbezogen. Pascha-Mysterium ist „das Heilshandeln Gottes an uns in Christus, das in Christi Tod und Auferstehung seine bleibende Mitte hat“, wie es Angelus Häußling zusammenfassend beschreibt.¹³ Die Kirche setzt dieses Heilswerk in Christus fort.

Ermöglichungsgrund dieser Vergegenwärtigung ist die Kraft des Heiligen Geistes, in dem alles liturgische Feiern geschieht, wie die Liturgiekonstitution festhält, wenngleich dieser Aspekt aus heutiger Sicht zu wenig entfaltet erscheint.¹⁴ Das „In-Beziehung-genommen-Sein“ durch Gott in Christus Jesus, eben die Geist-Kraft, ist eine existentielle Grundkategorie für das Leben aus dem Paschamysteriums und dessen Feier. Dieses „In-Beziehung-Sein“ ist Voraussetzung für christliche Identität und auch für liturgisches Feiern. In diesem „In-Beziehung-Sein“ gründet auch die kirchliche Gemeinschaft.

Für unsere Überlegungen wesentlich sind auch die Ausführungen der Konzilsväter über die Gegenwart Christi in der Kirche, insbesondere in der Liturgie. In Fortschreibung der Enzyklika *Mediator Dei* (1947) erinnern sie in Artikel 7 der Liturgiekonstitution daran, wie Christus im Feiern des Gottesdiensts „*praesens adest*“, „gegenwärtig ist ... mit seiner Kraft“. Papst Paul VI. greift dies in der Enzyklika *Mysterium fidei* vom 3. 9. 1965 auf: Christus ist seiner Kirche gegenwärtig, wenn die Kirche betet, wenn sie Werke der Barmherzigkeit ausübt auf ihrer Pilgerschaft zum ewigen Leben, aber ebenso wenn die Kirche predigt, um das Wort Gottes zu verkünden, und wenn sie das Volk leitet. Die Realpräsenz der Eucharistie wird in diesem Dokument verstanden als eine besondere Gegenwartsweise, in der Christus als der ganze und unversehrte, als Gott und in seiner zu erinnernden menschlichen Dimension vergegenwärtigt wird, ohne aber das oben Gesagte zu schmälern.¹⁵ So weiß sich die in der irdischen Wirklichkeit lebende Gemeinde immer mit Christus, ihrem Haupt verbunden, sie ruft ihn an, um mit ihm den Vater zu preisen, zu rühmen und zu verherrlichen. Auch für die Liturgiekonstitution ist es von entscheidender theologischer Bedeutung, dass alle liturgischen Feiern Vollzug des Priesteramtes Christi sind, d. h. dass die konkret feiernde Gemeinde den Bund Gottes mit den Menschen durch und in Jesus Christus aktualisiert (vgl. SC 7, Abs. 3). Dies tut Christus als Haupt mit seinem Leib, der Kirche, die in allen ihren Gliedern am Priestertum Christi Anteil hat.

Die Väter des Konzils haben Wert auf das Verständnis gelegt, dass das verkündete Wort, bzw. was in der Verkündigung den Menschen vermittelt wird, in der liturgischen Feier seinen Ausdruck findet und seine Wirkung entfaltet. So sind alle Sakramente zu verstehen, in denen auf je eigene Weise das Paschamysterium ausgedrückt und gegenwärtig gesetzt wird.

¹² Vgl. SC 35; Kaczynski (2004) 62.

¹³ A. Häußling, zit. nach Kaczynski (2004) 63.

¹⁴ Vgl. SC 6. Dass dieser Hinweis die Bedeutung der Wirkung des Heiligen Geistes nicht umfassender hervorhebt, zeigt die Geistvergessenheit der westlichen Kirche.

¹⁵ Vgl. DEL (1983) 434–435.

Zusammenfassend können wir festhalten: Wenn die christliche Gemeinde sich vor Ort versammelt und sich in der Gegenwart des Herrn gründet und entfaltet, verdichtet sie, was mit *sacramentum mundi* gemeint ist: sichtbares Verweiszeichen auf den auferstandenen Herrn, der in der Welt durch die Kirche gegenwärtig ist und wirkt. Der Sonntag ist ein Instrument dafür, dass diese Dimension der Sakramentalität zum Tragen kommt. Wie aber kann dies liturgisch Gestalt bekommen?

Das Wochenostern vergegenwärtigt das Geheimnis der Auferstehung

Das Zweite Vatikanische Konzil bestätigt die Tradition der Kirche und bekräftigt, dass die Kirche „in jeder Woche ... an dem Tag, den sie Herrentag genannt hat, das Gedächtnis der Auferstehung des Herrn“ feiert, die sie „einmal im Jahr ... zugleich mit dem seligen Leiden des Herrn an Ostern, ihrem höchsten Fest“ (SC 102) feiert. Artikel 106 der Liturgiekonstitution beschreibt schließlich den Sonntag näher:

„Aus apostolischer Überlieferung, die ihren Ursprung auf den Auferstehungstag Christi zurückführt, feiert die Kirche Christi das Pascha-Mysterium jeweils am achten Tage, der deshalb mit Recht Tag des Herrn oder Herrentag genannt wird. An diesem Tag müssen die Christgläubigen zusammenkommen, um das Wort Gottes zu hören, an der Eucharistiefeier teilzunehmen und so des Leidens, der Auferstehung und der Herrlichkeit des Herrn Jesus zu gedenken und Gott dankzusagen, der sie wiedergeboren hat zu lebendiger Hoffnung durch die Auferstehung Jesu Christi von den Toten (1 Petr 1,3). Deshalb ist der Herrentag der Ur-Feiertag, den man der Frömmigkeit der Gläubigen eindringlich vor Augen stellen soll, auf dass er auch ein Tag der Freude und der Muße werde. Andere Feiern sollen ihm nicht vorgezogen werden, wenn sie nicht wirklich von höchster Bedeutung sind; denn der Herrentag ist Fundament und Kern des ganzen liturgischen Jahres“ (SC 106).

In Fortschreibung davon unterstreichen das kirchliche Rechtsbuch von 1983 und der Katechismus der Katholischen Kirche, dass die katholischen Gläubigen zur Messfeier am Sonntag verpflichtet sind.¹⁶ Der Verpflichtungsgedanke in dieser Form ist schwierig. Denn wo die Kraft von Beziehungen verpflichtet, zumal die Beziehung im Auferstandenen, sind rechtliche Forderungen obsolet.¹⁷

Konsequent im Hinblick auf die Sonntagspflicht thematisiert c. 1248 § 2 die Möglichkeiten, wenn ein Priester fehlt oder ein anderer schwerwiegender Grund vorliegt und daher die Teilnahme an der Eucharistiefeier nicht möglich ist. Genannt werden: die Teilnahme der Gläubigen an einem Wortgottesdienst entweder in der eigenen Pfarrkirche oder an einem vom Bischof vorgesehenen Ort, das persönliche Gebet eine entsprechende Zeit lang, das Gebet in der Familie, das Gebet in Familienkreisen.

Es ist auffallend, dass die vielfältigen Formen der Liturgie, in denen das Paschageheimnis Jesu Christi vergegenwärtigt wird und die von der Gemeinde auch unter Leitung von Laien gefeiert werden können, hier keine Rolle spielen. Wir können daraus folgern, dass das kirchliche Rechtsbuch die Konzilsdokumente, insbesondere die Konstitution über die heilige Liturgie ungenügend berücksichtigt.

In den einschlägigen Abschnitten des Katechismus (vgl. KKK 2184–2188) wird der Herrentag, der Sonntag, als Tag der Gnade und der Arbeitsruhe vorgestellt. Wenn heute für den

¹⁶ Vgl. CIC/1983 c. 1247; KKK Nr. 2180–2181.

¹⁷ Die Ostkirchen kennen diese rechtliche Form des Verpflichtungsgedankens nicht und für Thomas von Aquin ist die Messverpflichtung am Sonntag eine Tugend der religio.

Sonntag gefordert wird, dass alle Menschen genügend Zeit zur Ruhe und zur Muße haben sollen, um das familiäre, kulturelle, gesellschaftliche und religiöse Leben zu pflegen, dann ist dem Anliegen zwar zuzustimmen, aber dies entspricht nicht der ursprünglichen Intention und grundlegenden Praxis des Herrentages und auch nicht der gesellschaftlichen Praxis heute. Der Katechismus (vgl. KKK 2185) stellt fest, dass Familienpflichten und wichtige soziale Aufgaben rechtmäßig vom Gebot der Sonntagsruhe entpflichten. Die Gläubigen werden aber ermahnt, dass diese berechtigten Entschuldigungen nicht zu Gewohnheiten führen, die für die Gottesverehrung, das Familienleben und die Gesundheit nachteilig sind.

Die Sonntagsruhe soll weitere Ziele im Auge haben, die benannt werden mit: Solidarität mit den Armen und Notleidenden; Solidarität mit denen, die sich aufgrund der sozialen Situation nicht ausruhen können; Dienst an Kranken, an älteren Menschen und Menschen mit Behinderung; Zeit und Aufmerksamkeit für Angehörige und Freunde; Zeit für die eigene Besinnung, für Stille, Bildung; Förderung des christlichen inneren Lebens.

Schließlich werden die Christen ermutigt alles zu tun, dass der Sonntag als öffentlicher Feiertag seinen Platz auch in der Gesellschaft zugesprochen bekommt und dass niemand gehindert wird, seiner Verpflichtung zur Erfüllung des Sonntagsgebotes nachzukommen (vgl. KKK 2188).

Für die gegenwärtige Diskussion gilt es im Auge zu behalten, dass der Sonntag u. a. wesentlich dazu dienen soll, der Gemeinde vor Ort ihre Strahlkraft im Sinne des *sacramentum mundi* zu geben und zu erhalten. Die Gemeinschaft vor Ort als erstes sakramentales Zeichen der Kirche geht daher vor jeder Verpflichtung zur Messfeier.

Konkretisierungen auf dem Hintergrund der pastoralen Situation im kommenden Jahrzehnt – die Feier des Sonntags in vielfältigen Formen

Die Eucharistie am Sonntag und am gebotenen Feiertag

Die Eucharistie ist Bild der Kirche und lässt Kirche entstehen.¹⁸ In diesem Zusammenhang sind die Solidarität der Pfarrgemeinden und ihrer Priester sowie die Rücksicht aufeinander anzusprechen. Es ist bekannt, dass can. 905 § 2 ermöglicht, dass Priester aus gerechtem Grund und mit Erlaubnis des Bischofs zweimal oder maximal dreimal an Sonntagen und Feiertagen die Eucharistie feiern dürfen. Nun muss aber gefragt werden, wie das gehen soll, wenn ein Priester drei bis sieben Pfarreien haben wird, die den Anspruch auf die Sonntageucharistie zu Recht erheben können. In solchen Situationen muss zuerst klar sein, der Priester feiert nur maximal dreimal die Eucharistie. Die solidarische Überlegung in der Seelsorgeeinheit muss klären, an welchem Altar und zu welcher Zeit die Eucharistie stattfinden kann und mit welchem Rotationsprinzip die Präsenz des Priesters vor Ort geregelt wird bzw. an welchen Orten zu welchen Zeiten andere Formen der Liturgie gefeiert werden, die das Paschageheimnis vergegenwärtigen. Das bedarf der Konsequenz und der Geduld, wobei ich die Konsequenz als erstes betone. Diese Frage stellt sich an den besonderen Festen und Festzeiten noch bedrängender, z. B. an Weihnachten und an Ostern, an Fronleichnam oder in Tirol am Herz-Jesu-Fest mit den dazugehörigen eucharistischen Prozessionen.

¹⁸ Vgl. Unser Sonntag (1982) 32.

Die Tagzeitenliturgie am Sonntag und zu den Festzeiten

Ausdrücklich erklärt das Konzil, dass den Gläubigen in der Liturgie der Sakramente und Sakramentalien nahezu jedes Ereignis ihres Lebens geheiligt wird durch die göttliche Gnade (Beziehungskraft, die Gott schenkt), die ausströmt vom Paschamysterium des Leidens, des Todes und der Auferstehung Christi, aus dem alle Formen der Liturgie ihre Kraft ableiten (vgl. SC 61). Dies gilt selbstverständlich und besonders auch für die Tagzeitenliturgie, einem höchst vernachlässigten Bereich im liturgischen Leben unserer Pfarrgemeinden.¹⁹ Das Stundengebet ist die lobpreisende Stimme der ganzen Kirche, das immerwährende Lob vor Gottes Angesicht (vgl. SC 99), in dem das Gedächtnis des Paschamysteriums auf alle Stunden des Tages ausgeweitet wird (vgl. AES 12). Im nachsynodalen Schreiben *Verbum Domini* Nr. 62 erinnert Papst Benedikt XVI. (2010) an die Bedeutung der Tagzeitenliturgie für die Heiligung auch des Sonntags, indem er feststellt:

„Im Stundengebet als einem öffentlichen Gebet der Kirche zeigt sich das christliche Ideal der Heiligung des ganzen Tages, der seinen Rhythmus erhält durch das Hören auf das Wort Gottes und das Gebet der Psalmen, so dass jede Aktivität ihren Bezugspunkt im Gott dargebrachten Lob findet.“

Wer die Stundenliturgie des Sonntags feiert, ist in den Inhalt des Wortes Gottes hineingeführt und vertieft diesen. Zudem könnten, wenn am Vorabend oder am Abend oder auch am Morgen zu den Laudes die jeweiligen Horen als feierliche Gemeindeliturgie gefeiert werden, die Lesungen des Sonntags oder des Festtages aus der Leseordnung hinzugenommen und ausgelegt werden. Die Hymnen sind Lobpreisungen des Sonntages oder der Festgeheimnisse, das Psalmengebet führt die Gläubigen in die Gebetsgemeinschaft mit dem Herrn, durch den und mit dem sie zum Vater geführt werden. In ihm werden sie bewegt, auch für die Menschen, für ihre Nöte und Anliegen, für die Kirche und für die Welt im bittenden oder fürbittenden Gebet einzutreten. Wenn es den Gemeinden, in denen die Eucharistie des Sonntags oder des Festtags nicht gefeiert werden kann, gelänge, das Stundengebet zu etablieren und entsprechend zu feiern, wäre dies sicherlich ein großer Gewinn, der in seiner Bedeutung unmittelbar nach der Eucharistiefeier anzusetzen wäre. Alle, die sich im Stundengebet verankert wissen, wissen auch, welch großen Schatz das Psalmengebet darstellt, der unseren Gemeinden immer noch zu einem guten Teil vorenthalten ist, zumal in vielen Gemeinden der Antwortpsalm der Messe nicht wirklich praktiziert wird.

Für die konkrete Gestaltung der Tagzeitenliturgie am Sonntag gibt es bereits Erfahrungen und Modelle, die über die vorgesehene Form im Stundenbuch hinausweisen. Einerseits gibt es Modelle, in denen die Gemeinde als Gemeinschaft zusammengeführt wird, um im Dienst des Gebetes (*leitourgia*), zu verweilen, den Dienst der Verkündigung des Auferstandenen Christus nicht zu vernachlässigen (*martyria*) und die Solidarität untereinander und das Leben in praktizierter Gemeinschaft zu pflegen (*diakonia*). Zur Feier der Laudes können ergänzend die Tageslesungen hinzukommen, um die Verkündigung reicher zu gestalten. Ein Beispiel aus Frankreich zeigt, wie sich eine Gemeinde zuerst zur Feier der Laudes mit anschließender Agape trifft und sich dann zur Messfeier mit der benachbarten Gemeinde begibt.²⁰

¹⁹ Vgl. SC 99 und 100; vgl. auch AES 9 und 12.

²⁰ Bricout (2012) 113–115.

Die Wort-Gottes-Feier

Wo die Eucharistie nicht gefeiert werden kann, liegt als weitere Möglichkeit die selbständige Feier des Wortes Gottes in Gestalt der Wort-Gottes-Feier auf der Hand.

Die Liturgiekonstitution betont bei den Überlegungen zum Sonntag (vgl. SC 106), dass zur Feier des Sonntages die Eucharistie gehört mit dem Hören des Wortes Gottes und der Eucharistie, um auf diese Weisen Tod und Auferstehung des Herrn zu vergegenwärtigen. Ausdrücklich erscheint demnach auch das Hören des Wortes Gottes als eine Vergegenwärtigungsweise des Paschamysteriums: Der auferstandene Herr ist gegenwärtig, wenn das Wort Gottes vorgetragen und ins Herz verankert wird.²¹ Diesen Aspekt unterstreicht Benedikt XVI. in seinem Nachsynodalen Schreiben *Verbum Domini*: „Wort-Gottes-Feiern ... sind bevorzugte Gelegenheiten der Begegnung mit dem Herrn. [...] Äußerst angezeigt ist die Wort-Gottes-Feier dann in jenen Gemeinden, in denen es aufgrund des Priestermangels nicht möglich ist, an den gebotenen Feiertagen das eucharistische Opfer zu feiern. [...] Auf solche Weise sollen in diesen Situationen Wort-Gottes-Feiern gefördert werden, die den Glauben der Gemeinde nähren [...]“²². Damit wird auch der Wort-Gottes-Feier eine Kraft zuerkannt, die dem Aufbau der Gemeinde und der Kirche dient.²³

Bereits seit Jahrzehnten besteht nicht nur in den Missionsgebieten anderer Kontinente, sondern auch im nordatlantischen Raum und damit auch im deutschen Sprachgebiet die Notwendigkeit, den Sonntag bei Abwesenheit des Priesters zu gestalten. Das Zweite Vatikanische Konzil hat die Bedeutung des Wortes Gottes, das gemeinsame Lesen der Heiligen Schriften und deren Feier in eigenen Gottesdiensten gefordert und gefördert (vgl. SC 35). Die eigenständige Bedeutung solcher Feiern sollten nicht nur durch den Priestermangel motiviert werden, sondern vielmehr durch die ureigene Kraft und Bedeutung des Wortes Gottes, durch das Gott selbst zur Gemeinde spricht und die Gemeinde sich dieses aneignet für die Gestaltung des Lebens und zur Vertiefung der Christusbeziehung.

Die Gestalt der Wort-Gottes-Feier unterscheidet sich nach den Vorgaben der (Erz-)Bischöfe in Deutschland, Österreich und Bozen-Brixen²⁴ vom Wortgottesdienst der Eucharistiefeier, wobei der eigentliche Kern, die drei Lesungen mit dem Antwortpsalm, der Sonntags- bzw. Festtagsliturgie entspricht. Die Besonderheit stellt vor allem der dritte Teil dieser Feierform vor, der mit „Antwort der Gemeinde“ überschrieben wird. Insbesondere der „Lobpreis und Dank für das Geschenk des Sonntags“ kann als ein besonderes Element der Vergegenwärtigung des Paschamysteriums angesehen werden. Dabei bleibt aber bewusst, dass die Gemeinde im Wort Gottes kommuniziert und Beziehung im Herrn pflegt.

Für diese Wort-Gottes-Feier muss daher gelten, dass sie nicht einfach als Laienliturgie „Ersatz der Sonntageucharistie“ sind. Sie sind, wenn die Situation es erfordert, die ordentliche Form der Liturgie, mit der die Gläubigen ihrer Pflicht zur Sonntagsheiligung nachkommen. Die Einbindung der liturgischen Dienste, besonders auch der Chöre und der musikalischen Möglichkeiten einer Pfarrgemeinde, erhöht das Feiererlebnis bei solchen Gottesdiensten und hilft, die neue Form besser und schneller zu etablieren.

²¹ Vgl. Reichelstein (2012) 123.

²² *Verbum Domini*, Nr. 65.

²³ Vgl. PEML 7: „Durch das Hören des Wortes Gottes baut sich die Kirche auf und wächst.“

²⁴ Vgl. Wort-Gottes-Feier (2004).

Die Begrüßung des Sonntags in der Familie und in der Gemeinde

Die Anregungen in den kirchenamtlichen Dokumenten, den Sonntag auch in der Familie und in entsprechenden Gemeinschaften aufzuwerten, hat zu Vorschlägen zur Sonntagsgestaltung geführt, die zurückgreifen auf jüdische Vorbilder.²⁵ Dies betrifft vor allem die Feier der Begrüßung des Sonntags und das Sonntagslicht.

Das Anzünden des Sonntagslichtes geht zurück auf das Anzünden der Sabbatleuchte in der jüdischen Familie beim Aufleuchten des Abendsternes am *erew schabbat*, also am Vorabend zum Schabbat (Freitagabend). Es ist ausschließlich Aufgabe der Hausfrau, die Sabbatleuchte zu entzünden und den Lobpreis auf das Licht zu sprechen.²⁶ Die vorbereitende Meditation reinigt die Gedanken, weckt Dankbarkeit für Familie und Wohlergehen, Freundschaft und Liebe und weiß sich in allem Gott verdankt. Das Gebet im Anschluss an das Anzünden der Kerzen preist Gott als das Licht Israels und erbittet für jedes Haus und ganz Israel Wahrheit und Liebe sowie das Licht seiner Gegenwart.

Die Begrüßung des Sonntags hat demnach ihre Wurzeln in der Begrüßung des Schabbats. Wenn sich die jüdische Glaubensgemeinschaft zum gemeinsamen Gottesdienst am *erew schabbat* in der Synagoge zum Gebetsgottesdienst eingefunden hat, wendet sich auf Anweisung des Rabbiners die Gemeinde während der Liturgie zum Eingang um. Der Synagogendiener öffnet beide Flügel des Synagogentores, damit – symbolisch gesprochen – der schabbat einziehen kann. Der schabbat wird personifiziert vorgestellt als Königin, Braut oder Prinzessin schabbat, die feierlich in die Versammlung einzieht und von der Gemeinde begrüßt und gepriesen wird.

Die Übernahme dieser Tradition ist im christlichen Bereich in der irischen Kirche des Frühmittelalters zu beobachten und gepflegt worden, wobei Balthasar Fischer, einer der Altmeister der Liturgiewissenschaft, vermutet, dass die Impulse aus dem talmudischen Judentum der spanisch-jüdischen Frömmigkeit und deren Einwirkung auf die christliche Liturgie der iberischen Halbinsel kommen, da Irland ja nachweislich von Spanien her Beeinflussungen aufweist.²⁷ Hier wird der Sonntag personifiziert angesprochen und begrüßt.

Eine weitere Ausprägung dieser Sonntagsfrömmigkeit findet sich im äthiopischen Christentum,²⁸ wo der Sonntag ebenfalls personifiziert und feierlich begrüßt, aber am Sonntagabend auch verabschiedet wird. Nun halte ich es mit Balthasar Fischer nicht für sinnvoll, diese personifizierte Form wieder aufzugreifen. Wohl aber kann diese Tradition ein Impuls sein, den Tag zu preisen, wie z. B. das Osterlicht, die Osternacht, die Weihnachtsnacht, die Quadragesime und andere Zeitgrößen als Geschenk und Wirkort Gottes gepriesen und geschätzt werden.

Diese Tradition haben zunächst die Bruderschaft von Gnadenthal und dann Franz-Rudolf Weinert und Guido Fuchs aufgegriffen und liturgische Feierformen für die Preisung des Lichtes am Sonntag und die Eröffnung des Sonntags in der Familie, in Gemeinschaften und in

²⁵ Vgl. Königin Sabbat (1987); Meir Lau (1990); De Vries (2005).

²⁶ Vgl. Das Jüdische Gebetbuch (1997) 139: „Gepriesen seist du, Ewiger, unser Gott; du regierst die Welt. Du hast uns durch deine Gebote geheiligt und uns aufgetragen, die Schabbatkerzen anzuzünden.“

²⁷ Vgl. Fischer (1986) 290–298.

²⁸ Vgl. Hammerschmidt (1963).

der Pfarrgemeinde erarbeitet und als Publikationen für einen größeren Interessentenkreis vorgelegt,²⁹ die dann weitere Modelle nach sich zogen.

Ich will dabei nicht verabsäumen zu sagen, dass die Erste Vesper am Sonntag und an den Hochfesten auch eine Eröffnungsfeier darstellt und in den Hymnen der Sonntag besungen wird.³⁰ Nicht zu vergessen sind die Hymnen der Osterzeit, die sich als Lobpreisungen auf den Sonntag ebenfalls eignen.

Für unsere Pfarrgemeinden kann es hilfreich sein, den Familien und Familiengemeinschaften solche Feierformen verfügbar zu machen, die mit dem Entzünden und der Begrüßung des Lichtes, einem Lichthymnus, einem Abschnitt aus dem Wort Gottes, der Begrüßung des Sonntages, einem Lied, dann Segensgebet über die Anwesenden und über die Gaben bei Tisch sowie einem möglichen gemeinsamen Abschluss nach dem gemeinsamen Essen eine Liturgie beinhalten, die der häuslichen Feier wieder mehr Aufmerksamkeit schenkt. Das würde einerseits der christlich-jüdischen Tradition gut entsprechen und zum anderen wieder helfen, das Gebet in den Familien aufzuwerten, das vielerorts verlorengegangen ist. Angeregt wird in den diesbezüglichen Vorlagen auch, dass sich befreundete Familien oder Nachbarschaften versammeln können, da ja sonst heute Familien oft sehr klein sind und auch keine eigene FeiERGemeinschaft ergeben. Franz-Rudolf Weinert aus dem Bistum Mainz schlägt eine solche Feier auch als Gemeindeliturgie im Pfarrzentrum vor – ich meine, das ist zumindest bedenkenswert. Für Feiern am Sonntag Morgen sollte eine solche Möglichkeit jedenfalls als Angebot verfügbar gemacht werden.

5 Schlusswort

Alle diese Vorschläge sind bedingt durch die Situation der Gemeinde und der betroffenen Menschen, von diesen Bedingungen her legitimieren sie sich oder stellen auch eine konkrete Herausforderung dar.³¹ Deutlich ist jedoch, dass bei aller Bedeutung und Pflege des Sonntags der missionarische Auftrag auch in unserer vermeintlich religiös überzeugten Heimat immer größer wird.

Literatur

- Auf der Maur, Feiern im Rhythmus der Zeit. Herrenfeste in Woche und Jahr. Regensburg: Pustet (Gottesdienst der Kirche 5).
- Bricout, Hélène, 2012: Laudes als Sonntagsgottesdienst, in: Gottesdienst 14–15, 113–115.
- Das Jüdische Gebetbuch, 1997: herausgegeben von Jonathan Magonet in Zusammenarbeit mit Walter Homolka (Übersetzung aus dem Hebräischen: Annette Böckler), Band I: Gebete für Schabbat, Wochentage und Pigerfeste, Gütersloh.
- De Vries, Simon Philip, 2005: Jüdische Riten und Symbole, Wiesbaden: Marix.
- DEL (1983) = Dokumente zur Erneuerung der Liturgie. Band 1: Dokumente des Apostoli-

²⁹ Jesus-Bruderschaft Gnadenthal-Hünfelden (1988); Die Feier zur Eröffnung des Sonntags (2001); Den Sonntag eröffnen (2004).

³⁰ Die Thematik des Sonntags kommt in den Hymnen zur Ersten Vesper und zur Lesehore am Sonntag der 2. Woche besonders zum Tragen, ebenso im Hymnus zur Lesehore am Sonntag der 3. Woche und in der Wiederholung wiederum am Sonntag der 4. Woche.

³¹ Vgl. die Übersicht bei Fuchs (2008) 49–142.

- schen Stuhls 1963–1973, hg. v. Heinrich Rennings. Kevelaer 1983 [zit. nach Randnummern].
- Den Sonntag eröffnen, 2004: Lieder – Texte – Riten, zusammengestellt und eingeleitet von Guido Fuchs, Regensburg: Pustet.
- Die Feier zur Eröffnung des Sonntags, 2001: herausgegeben vom Liturgiereferat des Bistums Mainz.
- Dies Domini*, 1998: Papst Johannes Paul II., Die Heiligung des Sonntags. Apostolisches Schreiben „Dies Domini“ vom 31. Mai 1998, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 133).
- Eberts, Michael, 2008: Wochenenddramaturgie in sozialen Milieus, in: Fechtner, Kristian / Lutz Friedrichs (Hgg.), Normalfall Sonntagsgottesdienst? Gottesdienst und Sonntagskultur im Umbruch, Stuttgart (Praktische Theologie heute 87), 14–24.
- Hammerschmidt, Ernst, 1963: Stellung und Bedeutung des Sabbats in Äthiopien, Stuttgart (Studia Delitzschiana 7).
- Fischer, Balthasar, 1986: Begrüßung des Sonntags. Eine Besonderheit irischer Sonntagsfrömmigkeit, in: Altermatt, Alberich Martin/ Thaddäus A. Schnitker (Hg.), Der Sonntag. Anspruch – Wirklichkeit – Gestalt. Jakob Baumgartner zum 60. Geburtstag, 290–298.
- Fuchs, Guido, 2008: Wochenende und Gottesdienst. Zwischen kirchlicher Tradition und heutigem Zeiterleben, Regensburg: Pustet.
- Jesus-Bruderschaft Gnadenthal, 1988: Wir begrüßen den Sonntag. Feier zum Tag des Herrn, 2. Aufl. Gnadenthal: Präsenz-Verlag.
- Kaczynski, Rainer, 2004: Theologischer Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie *Sacrosanctum Concilium*, in: Hünemann, Peter/Bernd Jochen Hilberath (Hgg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Band 2, Freiburg/Basel/Wien.
- Königin Sabbat und die Erlösung Israels, 1987: Der Gedankenkreis des Sabbat, seine Weihe, Heiligkeit und Symbole, sowie seine Beziehung zur Erlösung Israels, nach Bibel und Talmud volkstümlich gedeutet von Akiba Glasner (Oberrabbiner von Cluj/Rumänien), Zürich: Verlag Morascha.
- Meir Lau, Israel, 1990: Wie Juden leben. Glaube – Alltag – Feste, aufgezeichnet und redigiert von Schaul Meislich, aus dem Hebräischen übertragen von Miriam Magall unter Mitarbeit von Michael Krupp, mit einem Geleitwort von Josef Burg, Gütersloh, 2. Aufl.
- Reichelstein, Helmut, 2012: Die Wort-Gottes-Feier kann die Kirche am Leben erhalten, in: Gottesdienst 14–15, 123.
- Rordorf, Willy, 1972: Sabbat und Sonntag in der Alten Kirche, Bern (Traditio Christiana 2).
- Unser Sonntag, 1982: Pastoral Schreiben der Schweizer Bischofskonferenz, hg. vom Sekretariat der Schweizer Bischofskonferenz, Freiburg (Dokumente der schweizer Bischöfe 1).
- Wort-Gottes-Feier, 2004: Werkbuch für die Sonn- und Festtage, hrsg. von den Liturgischen Instituten Deutschlands und Österreichs, im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz, der Österreichischen Bischofskonferenz und des Erzbischofs von Luxemburg, Trier.

Paul Weiß, Innsbruck

„Sie brachen in ihren Häusern das Brot“ (Apg 2,46)

Rituelles Brotbrechen als Vollzug gläubiger Koinonia im Gottesdienst der Gemeinde

„Brotbrechen“ bedeutet im jüdischen Kontext zunächst das Zerreißen des Brotfladens durch den Hausherrn am Beginn des Mahles, dann aber auch den ganzen Eingangsritus desselben, bestehend aus dem Segensgebet über das Brot, dem Zerreißen und dem Austeilen, nicht aber das Mahl selbst. Dieses Brechen und Teilen des Brotes ist im jüdischen Raum und überhaupt im Nahen Osten ein fester Brauch, der die Dankbarkeit gegenüber Gott und die Verbundenheit untereinander zum Ausdruck bringt und vertieft. Das Brot ist hier Symbol für das Leben, das von ihm zehrt, und wer mit einem oder mehreren anderen Menschen Brot teilt, teilt mit ihnen das Leben, muss ihnen gut gesinnt sein und darf ihnen nichts Böses zufügen.¹

Die ersten Christen verstanden unter „Brotbrechen“ diesen Eingangsritus mitsamt dem Mahl.² Die Bibelexegeten sind sich nicht einig, ob es sich bei den Mählern in den christlichen Hausgemeinden, von denen die Apostelgeschichte berichtet (2,42.46; 20,7.11), stets um einen eucharistischen Gottesdienst, also um die Vergegenwärtigung des Testaments Jesu beim Abendmahl mit seinen Jüngern, gehandelt hat oder damit das gemeinsame Essen und Trinken der Christen gemeint war, das nicht immer eine Eucharistiefeier gewesen sein muss; als „Herrenmahl“ (1 Kor 11,20) dürfte es eher nur am ersten Tag der Woche (Apg 20,7), am „Tag des Herrn“ (Offb 1,10), gehalten worden sein.

Während am Beginn der Kirche das Mahl des Herrn, heute die Messfeier, zugleich als Sättigungsmahl gestaltet war (vgl. 1 Kor 11,17–34; im letzten Vers ist schon von einer möglichen Trennung die Rede), wird „seit dem zweiten Jahrhundert im Unterschied zum eucharistischen Mahl ein liturgisch geprägtes, mit der Eucharistiefeier verbundenes oder zeitlich von ihr getrenntes abendliches Sättigungsmahl der ganzen Gemeinde oder eines Teils von ihr“ als „Agape“ bezeichnet.³ Diese von der Eucharistie unterschiedenen Sättigungsmähler standen oft im Dienst der karitativen Sorge für die Armen, mit denen geteilt wurde. Dementsprechend ist „Agape“ in den Gemeinden heute der Name für ein Beisammensein mit Essen und Trinken *im Anschluss* an einen Gottesdienst, etwa nach der Messfeier, nach einer Taufe oder nach einer Trauung. Im Unterschied dazu ist das Brotbrechen, das in diesem Beitrag gemeint ist, eine liturgische Handlung *innerhalb* eines Gottesdienstes.

Sowohl in der griechisch-orthodoxen als teilweise auch in der griechisch-katholischen Kirche gibt es einen solchen Ritus der Artoklasia („ἀρτοκλασία“), also des Brotbrechens, gegen Ende von Vespern oder Vigilfeiern, vor großen Kirchenfesten auch als Teil der Nachtwache. Dabei werden in Erinnerung an die Speisung der Fünftausend (Mt 14,15–21 parr.) und an das Beispiel Jesu im Abendmahl vom Priester Brote, die die Gläubigen gestiftet haben, und Wein (sowie Öl zum Salben der Gläubigen, teilweise auch Weizenkörner) gesegnet und die Brote

¹ Vgl. den Bericht von der List der Gibeoniter in Jos 9: Weil die Israeliten von ihnen Brot genommen hatten, durften sie ihnen keine Gewalt antun.

² Vgl. Wanke (1981).

³ Richter (1993) 222.

geteilt sowie anschließend Brot und Wein an die Gläubigen verteilt.⁴ Im Jahr 2010 wurde beim Zweiten Ökumenischen Kirchentag in München auf Initiative der griechisch-orthodoxen Kirche auf dem Odeonsplatz im Rahmen einer orthodoxen Vesper eine solche Artoklasia gefeiert (mit Wasser statt Wein, zusätzlich gab es Äpfel). Rund 20 000 Menschen nahmen an 1 000 Tischen daran teil. Dieser Ritus ist auch jetzt schon ökumenisch möglich.⁵

Im Folgenden wird vorgeschlagen, ein solches rituelles Brotbrechen mit Essen des verteilten Brotes, aber ohne Sättigung – womöglich erweitert um ein Trinken von etwas Wein oder Traubensaft oder eines anderen Getränks – als symbolisches Mahl im Anschluss an den Wortgottesdienst im Rahmen des sonntäglichen Gottesdienstes in Gemeinden zu halten, in denen wegen des Priestermangels keine Eucharistiefeier möglich ist; gegebenenfalls natürlich auch an Werktagen.⁶ Dies setzt allerdings ebenso wie die Feier der Messe voraus, dass unter den Teilnehmenden zumindest die Bereitschaft vorhanden ist, sich auf die diesem Zeichen entsprechende Gemeinschaft mit den Mitfeiernden einzulassen, also auf die „Koinonia“, die in der Apostelgeschichte (20,42) noch vor dem Brotbrechen genannt wird, oder dass diese schon besteht und durch die Feier vertieft wird; sonst könnte auch hier „die Zusammenkunft zum Gericht werden“ (vgl. 1 Kor 11,34). Daher ist zunächst über die Gemeinde als Subjekt dieses Brotbrechens nachzudenken.

1. Die Gottesdienst-Gemeinde als gläubige Koinonia und ihre sinnvolle Größe

Bei seinem Abschied hinterließ Jesus seinen Jüngerinnen und Jüngern als Vermächtnis das Gebot der gegenseitigen Liebe: „Ein neues Gebot gebe ich euch: Liebt einander! Wie ich euch geliebt habe, so sollt auch ihr einander lieben. Daran werden alle erkennen, dass ihr meine Jünger seid: wenn ihr einander liebt“ (Joh 13,34f). Die damit gemeinte, von Jesus gestiftete und vom Glauben an Gott getragene Gemeinschaft macht das Wesen von Kirche und damit von Gemeinde als der Kirche am Ort aus. Wenn Liturgie, Glaubenszeugnis und Diakonie einer Gemeinde nicht von der Liebe ihrer Glieder zu Gott und zueinander erfüllt sind, bleiben sie bloße Zeremonien oder Äußerlichkeiten, technische Abläufe ohne die nötige Gesinnung dahinter. Falls ein zwischenmenschlicher Konflikt innerhalb einer Gemeinde nicht bereinigt ist, kann und darf sie daher nicht Gottesdienst feiern (vgl. Mt 5,23f). Erst in *Gegenseitigkeit* und damit in wechselseitigem Vertrauen kann sich Liebe als interpersonales Beziehungsgeschehen voll entfalten. Sie setzt dabei zumindest unausdrücklich Gott als den transzendenten, sinngebenden Grund der Gemeinschaft voraus, gibt von ihm Zeugnis und kann ihm für sein Wirken danken.

⁴ Die Texte (griechisch und deutsch) zur Feier der Artoklasia (mit einer Einleitung „Zur Bedeutung der Artoklasia“ von Anastasios Kallis) sind im Internet abrufbar unter: http://www.andreas-bote.de/download/Artoklasia_dtgr.pdf (abgefragt am 25.10.2012).

⁵ Vgl. den Bericht „20 000 setzen Zeichen der Einheit“ im Internet unter: http://www.oekt.de/aktuell_2010/religion_kirche/freitag/231nr_orhodoxe-vesper.html (abgefragt am 25.10.2012; Schreibfehler „orhodoxe“ im Original-Link).

⁶ Der hier unterbreitete Vorschlag unterscheidet sich von jenem, ein – wenn auch einfaches – Mahl, also eine Agape, an die Stelle der Eucharistiefeier zu setzen. Zur Gestaltung solcher Agapen vgl. Fuchs (1997) und Eigenmann/Hahne/Mennen (2002). Auch um dieser Klarstellung willen wird hier der Ausdruck „Brotbrechen“ verwendet. Das schließt natürlich nicht aus, dass an höheren Festtagen (etwa zu Ostern) das liturgische Brotbrechen mit einer Agape verbunden oder um eine solche erweitert wird.

Damit ist auch gesagt, dass die Kirche in ihren Gemeinden nicht nur funktional zu verstehen ist (was heute oft mit dem mehrdeutigen und daher irreführenden Satz „Kirche ist kein Selbstzweck“ begründet wird), sondern so wie Ehe und Familie einen Selbstwert darstellt. Beziehung und Gemeinschaft sind nicht nur Mittel zum Zweck des Dienstes an den anderen oder zur eigenen Selbstverwirklichung, sondern der Mensch kann als Abbild Gottes, der „Liebe ist“ (1 Joh 4,8.16), nur in Beziehungen er selbst werden und sein. Die Kirche ist als anfanghafte Verwirklichung der Gemeinschaft der Heiligen nach den Worten des Zweiten Vatikanums „Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott und für die Einheit des ganzen Menschengeschlechts“ (Lumen gentium, Art. 1, DH 4101).

Über diese Koinonia schreibt Ulrich Kuhnke: „Koinonia ist ein Grundbegriff der Praktischen Theologie, der die Identität der christlichen Gemeinde kennzeichnet. [...] Die Koinonia-Option [...] ist Ausdruck der fundamentalen Einheit von Gottes- und Menschenliebe, die ein reziprokes Verhältnis der Christen zueinander konstituiert. [...] Im Primat der Koinonia ist die additive Zuordnung von Martyria, Diakonia und Leiturgia aufgehoben; sie sind vielmehr Dimensionen der einen Koinonia [...].“⁷

Damit diese wechselseitige Liebe der Christen – nicht auf Grund von Sympathie, also ohne einander auszusuchen, aber auf der Basis des gemeinsamen Glaubens, dass diese Liebe von Gott her möglich ist – verwirklicht werden kann, braucht es wegen der menschlichen Grenzen überschaubare Gemeinden, in denen die Gläubigen einander persönlich kennen und begleiten können; erfahrungsgemäß liegt die entsprechende Höchstzahl bei etwa 70 Erwachsenen und deren Kindern.⁸ Der Verlust dieser Überschaubarkeit und das damit verbundene Ende des Erwachsenenkatechumenats⁹ führten zur Vermassung und Anonymität in der Kirche, die dann nur mehr „von oben“ durch den Klerus zusammengehalten werden konnte. Deshalb und durch die Anpassung an die Strukturen staatlicher Macht bekam die hierarchische Leitung ihr derzeitiges Übergewicht und geriet das gemeinsame Priestertum der Gläubigen in Vergessenheit. Die Zeichenhandlungen des Teilens in der Liturgie stimmten nicht mehr mit dem Leben überein und konnten daher auch nicht richtig verstanden und wirksam werden.

Die Koinonia, also das von allen Grundvollzügen der Gemeinde vorausgesetzte und in ihnen sichtbar werdende Wesen der Gemeinde, kann und soll auch selbst vollzogen und dadurch vertieft werden: Es braucht Raum und Zeit für das zweckfreie Zusammensein der Gläubigen untereinander, etwa bei gemeinsamen Feiern oder in Versammlungen. Daher macht Koinonia nicht nur das Wesen der Gemeinde (und Kirche) aus, sondern ist selbst auch einer ihrer Grundvollzüge. Der stärkste Vollzug der Koinonia geschieht im Gottesdienst der Gemeinde, wenn in ihm die Dimensionen des Glaubens und der geschwisterlichen Liebe in ihrer gegenseitigen Verschränkung verwirklicht und erfahrbar werden.

⁷ Kuhnke (1997).

⁸ Vgl. Audet (1970) 153f: „Damit waren die *menschlichen Dimensionen dieser Stammgemeinde* so, dass die ‚Brüder‘ in der Regel ‚einander beim Namen grüßen‘ (vgl. 3 Joh 15) konnten. Die *effektive Möglichkeit dieses persönlichen Grüßens* bildete in der Praxis die sichtbare Grenze, bei deren Überschreitung die Stammgemeinde in verhängnisvoller Weise in den Wandlungsprozess hineingezogen wurde, der auf die Dauer die lebendige Weitergabe der wesentlichen Werte des christlichen Erbes selbst in Gefahr bringen musste. So gesehen, könnte sich die Stammgemeinde als eine Art *ekklesiale Primärgruppe definieren, in der der ‚Bruder‘ die wesentlichen Werte des christlichen Erbes noch unmittelbar mit dem Bruder teilen kann, den er ‚sieht‘ und ‚beim Namen‘ kennt.*“

⁹ Vgl. Weiß (2002); Weiß (2008).

Dies ist in bloßen Wortgottesdiensten mit ihrem Primat der verbalen Kommunikation weniger gut möglich als in symbolischen Handlungen, vorrangig in der von Jesus Christus bei seinem Abschiedsmahl eingesetzten Eucharistie. Leider ist deren wesentliche Komponente, nicht nur mit Christus, sondern auch unter den Gläubigen Gemeinschaft zu stiften, durch die immer noch priesterzentrierte Gestaltung der Messfeier (etwa auch durch die Form des Kommunionempfangs in Einzelreihen) sowie wegen der Unüberschaubarkeit und Anonymität mancher Gemeinden im Bewusstsein vieler Gläubiger weitgehend verlorengegangen. Nur durch deren Rückgewinnung wird die Beziehung zu Jesus als dem Stifter dieser Gemeinschaft glaubwürdig und damit die zugrundeliegende Liebe Gottes erlebbar. So kann sich die Erfahrung der frühen Gemeinden wiederholen: „Niemand hat Gott je geschaut; wenn wir einander lieben, bleibt Gott in uns, und seine Liebe ist in uns vollendet“ (1 Joh 4,12).

2. Rituelles Brotbrechen als symbolisches Mahl im priesterlosen Gottesdienst

Gegenwärtig werden in Gemeinden ohne eigenen Priester die sonntäglichen Gottesdienste öfters mit einer Kommunion von vorkonsekrierten Hostien aus einer früheren oder einer auswärtigen Eucharistiefeier gestaltet. Dahinter steht vermutlich nicht nur der Wunsch, zumindest in dieser reduzierten Weise an einer gewohnten Messfeier teilzuhaben, sondern auch ein Gespür dafür, dass ein bloßer – noch so gut gestalteter – Wortgottesdienst nicht die gemeinschaftsbildende Kraft hat wie eine Mahlfeier. Denn non-verbale Handlungen und Gesten sind nun einmal für die Kommunikation in einer Gemeinschaft wichtiger als die verbal-geistigen Kontakte. Wenn neuerdings an den Sonntagen die Gläubigen aus den Gemeinden ohne eigenen Priester um der Eucharistiefeier willen in eine zentrale Pfarre fahren sollen, dann werden dies schon aus praktischen Gründen wesentlich weniger tun können, als bisher in der eigenen Gemeinde an der Messfeier teilnahmen. Außerdem wird es durch das größere „Einzugsgebiet“ zu jener Fremdheit innerhalb der eucharistischen Feier kommen, die deren Wesen als gemeinschaftsbildendem Mahl – mit Jesus Christus und untereinander – widerspricht. Die einzelne Gemeinde tritt dann nicht als solche und als Subjekt des Gottesdienstes in Erscheinung, sie kann sich nicht als eigene Gemeinschaft erfahren und ist daher auch nicht herausgefordert, mehr oder überhaupt erst richtig eine solche zu werden. Die für die konkrete Koinonia nötige Überschaubarkeit ist nicht gegeben. Der Gottesdienst wird schon dadurch entgegen den Intentionen des letzten Konzils noch mehr zu einer Feier des Priesters, der die Gläubigen aus den verschiedenen Gemeinden „beiwohnen“, wie man früher formulierte.¹⁰

Als Alternative zu diesen beiden „Ersatzformen“ für die sonntägliche Eucharistiefeier in den Gemeinden ohne einen eigenen Priester wird hier vorgeschlagen, dass diese an ihrem Ort bleiben und in einer mit der Eucharistie zwar nicht gleichwertigen, aber vergleichbaren Weise an ihren Wortgottesdienst ein symbolisches Mahl anschließen: indem sie innerhalb des Gottesdienstes ein rituelles Brotbrechen gestalten, ein liturgisches „Liebesmahl“, bei dem Brot und eventuell auch Wein oder ein anderes Getränk in Gebeten gesegnet und dann geteilt werden als Zeichen für das von Gott geschenkte Leben und der durch Jesus gestifteten Gemeinschaft. Auch dabei ist Christus gegenwärtig nach seinen Worten: „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen“ (Mt 18,20).

¹⁰ Zu den auch nach dem Konzil noch offenen Fragen zum Verhältnis von Gemeinde und Priester in der Messfeier vgl. Weiß (1995); Weiß (1996).

In der Messfeier erhalten die Gläubigen nur ein kleines Stück konsekriertes Brot oder eine Hostie und – wenn sie auch die Kelchkommunion empfangen – nur einen Schluck des konsekrierten Weins. Bei dem hier vorgeschlagenen Brotbrechen geht es ebenfalls um kleine Mengen von Brot und gegebenenfalls auch von Wein oder eines anderen Getränks. Sie sind zwar nicht Realsymbol der Gegenwart des Herrn, aber das gemeinsame Essen und Trinken ist ein Vollzug der von ihm begründeten Koinonia. Auf diese Weise können auch heute Gemeinden ihre Wortgottesdienste mit einem symbolischen Mahl verbinden, also ohne ein Sättigungsmahl, eine Agape, zu halten. Eine solche kann an höheren Festtagen im Anschluss an das liturgische Brotbrechen – nach dem Schlussgebet und vor dem Schlusssegen mit Entlassung – durchaus angebracht sein, würde aber, falls sie an allen Sonntagen stattfinden sollte, zuviel Aufwand bedeuten und zu einer Rivalität mit dem Mahl in den Familien führen.

Ein so gestaltetes Brot-Teilen, eventuell erweitert um ein gemeinsames Trinken, ist ein ganzheitlicher und feierlicher Vollzug christlichen Gemeindelebens und ergänzt den Wortgottesdienst durch eine Zeichenhandlung. Als liturgisches Geschehen ist dieses symbolische liturgische Mahl zwar nicht identisch, aber vergleichbar mit der Segnung von Brot und Wein bei der Gabenbereitung und der Kommunion in der Messfeier, also ohne Hochgebet mit Epiklese und Einsetzungsbericht. Sie könnte dazu beitragen, die Kommunion in der Eucharistie wieder besser als Gemeinschaftsmahl zu verstehen, nicht nur als „Abspeisung“ Einzelner, die in einer oder in zwei Reihen vorgehen. Der Unterschied zwischen diesen beiden Formen des Gottesdienstes bleibt dabei gewahrt. Nicht nur durch die entsprechenden Klarstellungen, sondern auch durch die Gestaltung eines solchen Ritus des Brotbrechens kann der Eindruck vermieden werden, hier werde eine Eucharistiefeier simuliert. Dennoch werden einzelne Elemente der Messfeier auch im Brotbrechen sichtbar werden.

3. Die bleibende Differenz zu der vom amtlichen Priester geleiteten Eucharistiefeier

Im Unterschied zu einem solchen liturgischen Brotbrechen wird die Eucharistie immer in Einheit mit der ganzen Kirche gefeiert, wie es im Hochgebet ausdrücklich formuliert wird, also nicht in einer Gemeinde von dieser allein. Durch die Vermittlung der Gesamtkirche ist sie ein wirksames Zeichen der Gemeinschaft mit Jesus Christus bei seinem Abschiedsmahl, in dem dieser das Brot brach. Die Messfeier ist eine sakramentale Handlung, in der in Erfüllung des Auftrags Jesu das Brot und der Kelch mit Wein als reale Symbole seiner bleibenden Gegenwart und Liebe sowie des durch seine Hingabe gestifteten Neuen Bundes geteilt werden.¹¹

Wegen der Notwendigkeit dieser durch die Kirche vermittelten Rückbindung an das Abendmahl Jesu sowie wegen ihrer gesamtkirchlichen Relevanz als Sakrament der Einheit des Leibes Christi erfordert die Eucharistiefeier eine authentische und sichtbare Einbindung der feiernden Gemeinde in die gesamte Kirche, die konkret durch ein von einem Bischof im Namen der Kirche ordiniertes und beauftragtes Verbindungsglied, das die Feier leitet, gegeben ist und wirksam wird (wobei zu überlegen wäre, ob es nicht in extremen Situationen wie Todesgefahr oder Verfolgung ähnlich der Nottaufe auch eine „Not-Eucharistie“ geben könnte, die von einem oder einer nicht-ordinierten Angehörigen einer Gemeinde geleitet wird). In dieser Verbindungs- Aufgabe und -Vollmacht (auch bei der Feier anderer Sakramente) – nicht in einer Weihe zum „Stellvertreter Christi/Gottes“ im Gegenüber zur Gemeinde – besteht das Wesen des amtlichen Priestertums innerhalb des gemeinsamen Priestertums aller Gläubigen,

¹¹ Vgl. Hilberath (2001).

das nach dem Neuen Testament das grundlegende ist. Als „Priester“ im Sinn von Heilsmittler (griechisch ἱερεύς, lateinisch „sacerdos“) werden dort nur Jesus Christus (Hebr 7) und das ganze Volk Gottes bezeichnet (1 Petr 2,5–10; Offb 1,6; 5,10), die kirchlichen Amtsträger werden „Ältere“ (πρεσβύτεροι) oder „Aufseher“ (ἐπίσκοποι) genannt.¹²

Allerdings setzt dieses neutestamentliche gemeinsame Priestertum Christinnen und Christen voraus, die im Glauben mündig geworden und in ihren Gemeinden Zeichen und Werkzeug des priesterlichen Wirkens Christi sowie einander Hirtinnen und Hirten sind (die jetzige Praxis von Taufe und Firmung genügt dafür nicht). Die Bischöfe, die wegen des Priestermangels Pfarrgemeinden nach der Zahl der noch vorhandenen Priester zu größeren „Seelsorgeeinheiten“ zusammenlegen, aber auch die Pfarrer-Initiative, die durch eine Änderung der Zulassungsbedingungen mehr Priester im üblichen Amtsverständnis gewinnen will (wobei offen bleibt, wie viele „bewährte“ Männer oder Frauen dazu bereit wären und wer über ihre Eignung entscheiden soll), reagieren in ungenügender Weise auf den Priestermangel, der ein Symptom einer tieferen Krise sowohl der Kirche als auch – in einem inneren Zusammenhang – des Glaubens ist.

In der Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanums „Lumen gentium“ wird über die Stellung der Priester „in den einzelnen örtlichen Gemeinden der Gläubigen“ gesagt: „Unter der Autorität des Bischofs heiligen und leiten sie den ihnen zugewiesenen Anteil der Herde des Herrn“ (Art. 28; DH 4154). Dieser Satz zeigt, wie sehr die Gemeinde auch im Zweiten Vatikanum noch vom Priester her verstanden wurde, als Teil einer anonymen Herde von Gläubigen, die durch die Leitung eines Priesters zusammengehalten und von ihm als ihrem Hirten betreut werden. Eine solche Gemeinde entspricht nicht dem Neuen Testament, ist den Herausforderungen der Gegenwart nicht gewachsen und war schon bisher eine Überforderung der ordinierten Amtsträger. Es braucht eine radikale Neuausrichtung hin zu einer Kirche von geschwisterlichen Gemeinden des gemeinsamen Priestertums. Das wurde auch vom letzten Konzil noch nicht erkannt und schon deshalb damals nicht zu realisieren begonnen.¹³

Natürlich sollte in Zukunft jede Gemeinde wieder einen oder mehrere Amtspriester haben, die für die Einheit mit der Gesamtkirche sorgen und sie sichtbar machen, wenn sie die Feier der Sakramente leiten. Diese könnten und sollten durchaus aus den Gemeinden kommen und für diese geweiht werden. Aber das tiefere Problem liegt wohl darin, dass es auf Grund der bisher von den Priestern her konzipierten „Herdengemeinde“ wenige im Glauben mündige Gemeinden gibt. Daher bräuchte es zunächst einmal vor allem apostolisch-missionarisch wirkende Priester, also „Paulus-Priester“ oder „Bistumspriester“, wie Fritz Lobinger und Paul M. Zulehner sie nennen, um überhaupt die bisher meist „betreuten“ Gläubigen zu dieser Mündigkeit zu führen; dann erst könnten – unter geänderten Zulassungsbedingungen – in diesen Gemeinden und für sie die notwendigen „Korinth-Priester“ oder „Leutepriester“ geweiht werden.¹⁴ Rituelles Brotbrechen als Vollzug gläubiger Koinonia könnte ein Schritt auf dem Weg dorthin sein.¹⁵

¹² Zu diesem Priesteramtsverständnis im Rahmen einer Gemeinde-Ekklesiologie vgl. Priesterteam Wien-Machstraße (1971); Weiß (1976); Weiß (1983); Weiß (1989); Weiß (1991); Weiß (1998).

¹³ Nach dem Konzil haben sich in Lateinamerika, Afrika und Asien Basisgemeinden oder „Kleine christliche Gemeinschaften“ gebildet, die dort im Leben und Wirken der Kirche eine wachsende Bedeutung erlangen. Auch für sie könnte ein rituelles Brotbrechen ein Element des Gottesdienstes sein.

¹⁴ Zulehner/Lobinger/Neuner (2003) 14–20.

¹⁵ Für hilfreiche Hinweise danke ich Professor Dr. Rudolf Pacik, Salzburg. Ein Vorschlag des Autors

Literatur

- Audet, Jean-Paul, 1970: Priester und Laie in der christlichen Gemeinde. Der Weg in die gegenseitige Entfremdung, in: *Der priesterliche Dienst*. Bd. 1: Ursprung und Frühgeschichte. Mit Beiträgen von Alfons Deissler, Heinrich Schlier, Jean-Paul Audet. Freiburg i. Br. (QD 46), 115–175.
- Eigenmann, Urs / Werner Hahn / Claudia Mennen (Hgg.), 2002: *Agape feiern*. Grundlagen und Modelle. Luzern.
- Fuchs, Guido, 1997: *Agape-Feiern in Gemeinde, Gruppe und Familie*. Hinführung und Anregungen. Regensburg.
- Hilberath, Bernd Jochenn, 2001: Art. Transsignifikation, in: *LThK*³ 10, 177.
- Kuhnke, Ulrich, 1997: Art. Koinonia. II. Praktisch-theologisch, in: *LThK*³ 6, 172.
- Richter, Klemens, 1993: Art. Agape. II. Liturgisch, in: *LThK*³ 1, 222f.
- Priesterteam Wien-Machstraße, 1971: *Unser Priesterbild*. Graz.
- Wanke, Joachim, 1981: Art. κλάω/brechen, κλάσις/Brechen, in: *EWNT* II, 729–732.
- Weß, Paul, 1976: *Gemeindekirche – Zukunft der Volkskirche*. Der Lernweg einer Pfarrgemeinde. Wien.
- Weß, Paul, 1983: *Ihr alle seid Geschwister*. Gemeinde und Priester. Mainz.
- Weß, Paul, 1989: *Gemeindekirche – Ort des Glaubens*. Die Praxis als Fundament und als Konsequenz der Theologie. Graz.
- Weß, Paul, 1991: Repräsentant Christi oder Repräsentant der Gemeinschaft mit Christus? Überlegungen zum Amtsverständnis des Priesters, in: *HLD* 45, 67–74.
- Weß, Paul, 1995: Die Stellung der Gemeinde in der Messfeier. Überlegungen zu AEM Nr. 62, in: Reinhard Meßner / Eduard Nagel / Rudolf Pacik (Hgg.), *Bewahren und Erneuern*. Studien zur Messliturgie. Festschrift für Hans Bernhard Meyer zum 70. Geburtstag. Innsbruck (Innsbrucker theologische Studien 42), 336–350.
- Weß, Paul, 1996: *Und behaltet das Gute*. Beiträge zur Praxis und Theorie des Glaubens. Thaur, 161–171.
- Weß, Paul, 1998: *Einmütig*. Gemeinsam entscheiden in Gemeinde und Kirche. Thaur.
- Weß, Paul, 2002: Der wechselseitige Zusammenhang von Initiation und Gemeinde. Pastoral-theologische Überlegungen zu einer zentralen Frage kirchlicher Erneuerung, in: *HLD* 56, 138–153.
- Weß, Paul, 2008: *Glaube zwischen Relativismus und Absolutheitsanspruch*. Beiträge zur Traditionskritik im Christentum, 2. Auflage. Wien, 201–220.
- Zulehner, Paul M. / Fritz Lobinger / Peter Neuner, 2003: *Leutepriester in lebendigen Gemeinden*. Ein Plädoyer für gemeindliche Presbyterien. Ostfildern.

Buchbesprechungen

Ritualdesign. Zur kultur- und ritualwissenschaftlichen Analyse „neuer“ Rituale.

Hrsg. von Janina Karolewski, Nadja Miczek und Christof Zotter. 1. Auflage, transcript Verlag Bielefeld 2012. 356 Seiten. ISBN 978-3-8376-1739-9.

Der Terminus „Ritualdesign“ ist eine junge Wortschöpfung – etwa seit der Jahrtausendwende –, sie erinnert an offiziell anerkannte Berufe wie Modedesigner oder Webdesigner und ist meist positiv konnotiert. Man denkt an einen kreativ gestalteten, situationsangepassten Umgang mit Ritualkonstellationen. In der Einführung (7–28) nennen die Herausgeber/innen zwei Beispiele: eine Hochzeit, die nach den individuellen Wünschen des Brautpaares von einer Ritualleiterin inszeniert wurde und die Neugestaltung päpstlicher Audienzen durch den Zeremonienmeister Johannes Pauls II., Piero Marini. In Deutschland konstituierte sich im Jahr 2002 die Arbeitsgemeinschaft Freier Theologen, um vor allem „Qualitätsstandards für die Dienstleistungen im Bereich kirchenunabhängiger Zeremonien und Rituale zu entwickeln und zu gewährleisten.“

Der vorliegende Band fußt auf den Beiträgen des Sonderforschungsbereiches 619 „Ritualdynamik“ im Sommersemester 2010 an der Universität Heidelberg. Er umfasst neben der Einführung ein Dutzend Artikel von Wissenschaftler/innen unterschiedlichster Disziplinen wie katholische und evangelische Theologie, Philosophie, Islamwissenschaft, Geschichte, Ethnologie, Musikwissenschaft, Politologie oder Indologie. Dem entsprechend breit gestreut und anregend sind ihre Forschungsansätze. Eine gemeinsame Definition des Begriffes haben sie nicht, und das ist intendiert.

Gregor Ahn (29–44) schlägt vor, „Ritualdesign“ als Filter zu verwenden, der nur Veränderungen erfasst, für welche die Intentionen der Ritualgestalter/innen greifbar sind. Dies trifft auf eine Eichstätter Trauerrednerin, deren Angebote „berühren“ wollen, ebenso zu, wie auf königliche Kultgründungen im antiken Griechenland. Paul Töbelmann (45–66) versteht „Ritualdesign“ als heuristisches Werkzeug zur Beschreibung von rituellen Wandlungsprozessen. Sein Beispiel sind die Krönungsordines des Hinkmar von Reims im 9. Jh. Im dritten Beitrag (67–96) zeigen Marco Mattheis und Christian Witschel, dass der Umgestaltung spätantiker, städtischer Rituale komplexe Aushandlungsprozesse vorausgingen. „Design“ wäre hier als beständiges Arbeiten am vorhandenen Ritualbestand zu verstehen.

Jan Rupp, Carina Brankovic und Antony George Pattathu untersuchen in ihrem Beitrag (97–124) die narrativ-fiktionalen Ritualdarstellungen in Romanen, Dramen und Filmen. Antony George Pattathu vertieft die Fragestellung in einem weiteren Artikel (125–146). Thema ist die Darstellung christlicher Hochzeiten in Hollywoodfilmen und deren Wirkung auf das Publikum. Hanna Walsdorf (147–174) befasst sich mit den Zusammenhängen von realweltlichen und fiktionalen Kontexten im Bühnentanz. Ihr Beispiel sind verschiedenartige Choreographien von Igor Strawinskys Ballett „Sacre du Printemps“.

Karin Polit (175–200) untersucht Pandava Nritya, eine rituelle Performanz in nordindischen Dörfern. Kreativ modernisiert, wandelte sich das traditionelle Schauspiel zum kulturellen Vorzeigestück einer Region, ließ sich touristisch vermarkten und fand auch auf städtischen Bühnen Beifall. Wie sich reflexive Prozesse (u.a. über Identität und

Tradition) auf die Ritualgestaltung auswirken, interessiert Udo Simon (201–234). Er analysiert einen Dokumentarfilm über die Inszenierung eines christlich-muslimischen Weihnachtsgottesdienstes an einer Mannheimer Schule. Dass in vielerlei Hinsicht vergleichbare Prozesse auch innerhalb des Islam festzustellen sind, macht Janina Karolewski anhand von Fastenbräuchen deutlich.

Ritualdesign bei Reiki, einer aus unterschiedlichen Systemen bestehenden Form spiritueller Heilrituale aus dem esoterischen Bereich, erläutert Nadjia Miczek (235–264). Für die Anbieter ist es wichtig, sich mithilfe von Ritualdesign von ihren Mitbewerbern zu unterscheiden. Auch die letzten beiden Beiträge thematisieren Vermarktungsstrategien und andere ökonomische Aspekte. Christof Zotter (293–326) untersucht am Beispiel der „Verehrung der schwarzen Schlange“ ein Hindu-Ritual, das derzeit in Südasiens an Popularität gewinnt. Er verdeutlicht, wie verschiedene Designs aus der brahmanischen Tradition dazu dienen, bestehende Rituale immer wieder an sich verändernde Um-

stände anzupassen und neue zu entwerfen. Pamela Klassen (327–352) geht der Frage nach, wie Gebäude und kommerzialisierte Artefakte das Ritual und die Teilnehmenden beeinflussen. Bei den von ihr vorgestellten Heilritualen spielt weniger der Designer als die Tradition eine Rolle.

Man kann die Beiträge als Bestätigung dafür sehen, dass Bräuche und Rituale weder vom Himmel fallen noch aus der „Volksseele“ kommen. Sie wurden und werden zu einem bestimmten Zweck kreiert. Einmal auf den Weg gebracht, wandeln sie sich ständig und entwickeln ihre eigene Dynamik. Am Ursprung aber standen und stehen Einzelpersonen, mag man sie nun Braucherfinder oder Ritualdesigner nennen. Die Vielseitigkeit der Zugänge, Interdisziplinarität und Fallbeispiele aus gegensätzlichen Kulturen regen zum Nach- und Weiterdenken an. Schon deshalb ist das Werk allen zu empfehlen, die mit Ritualen zu tun haben – vielleicht werden sie durch die Lektüre selbst zu Designer/innen.

Wien, Helga Maria Wolf

Büchereingänge

Friedrich Lurz, Dem Gottesdienst Raum geben, Annäherungen an den Kirchenraum und seine liturgischen Orte. 110 Seiten | digitale Ausgabe im Epub- und im Mobi-Format. EPUB ISBN 978-3-7666-4210-3; MOBI ISBN 978-3-7666-4211-0. EUR 4,90.

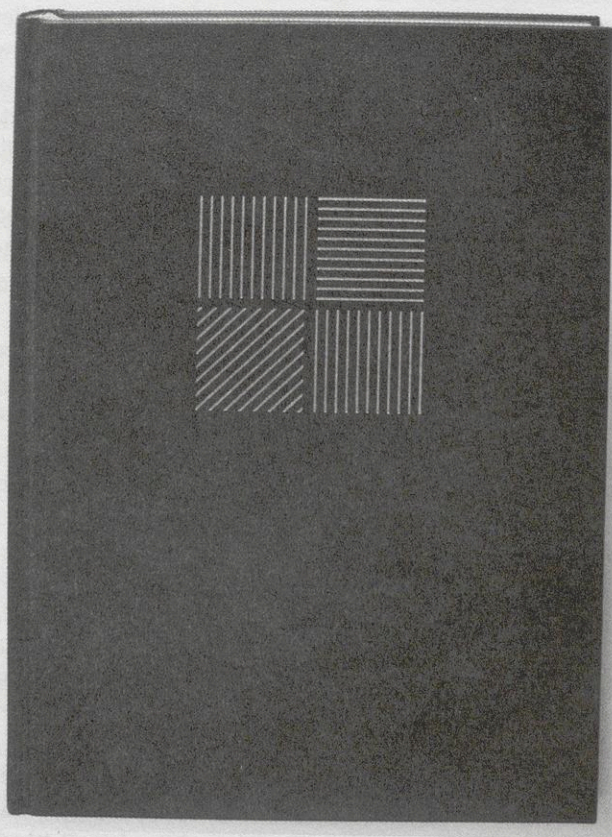
Albert Gerhards, Die Messe. Ihre fünf feststehenden Gesänge geschichtlich und theologisch erklärt. 35 Seiten | digitale Ausgabe im Epub- und im Mobi-Format. EPUB ISBN 978-3-7666-4214-1 MOBI ISBN 978-3-7666-4215-8. EUR 3,49.

Kissler, Alexander, Papst im Widerspruch. Benedikt XVI. und seine Kirche 2005–2013. München: Pattloch. Hardcover 21,5 cm x 14,0 cm (304 S.). 19,99 EUR[D] / 20,60 EUR[A]. ISBN: 978-3-629-02215-8.

Gall, Sieghard/Helmut Schwier, Predigt hören im konfessionellen Vergleich. Berlin/Münster 2013: LIT (Heidelberger Studien zur Predigtforschung 2). Kartoniert (256 S.). EUR [D] 34,90/EUR [A] 35,90. ISBN: 978-3-643-11976-6.

Die kirchliche Begräbnisfeier. MANUALE

Herausgegeben im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz, der Österreichischen Bischofskonferenz und der Schweizer Bischofskonferenz sowie des Bischofs von Bozen-Brixen und des Bischofs von Lüttich, Trier 2012.



17 x 24 cm, 222 Seiten,
Zweifarbdruck,
Kunstledereinbad,
Silberprägung,
4 farbige Lesebänder,
2 Beilagen (Beisetzung/
Urnenbeisetzung)
Preis: € 16,80

Im Jahr 2009 ist die zweite authentische Ausgabe des liturgischen Buches „Die kirchliche Begräbnisfeier“ erschienen. Da das erneuerte Buch nicht in allen Situationen die notwendigen Hilfen gab, haben die Bischöfe jetzt die Herausgabe eines Manuale beschlossen, in dem die berechtigten Wünsche aufgegriffen wurden und das ergänzend neben der Ausgabe von 2009 verwendet werden kann.

Zu beziehen bei den Liturgischen Instituten in Salzburg, Trier und Fribourg
Kontakt: Österreichisches Liturgisches Institut
Email: oeli@liturgie.at | Tel. 0662 844576-84 | Fax: 0662 844576-80

Liturgie im Fernkurs

Die Liturgie besser verstehen

Die Liturgie bewusster mitfeiern

Auf liturgische Dienste vorbereiten



Liturgie im Fernkurs richtet sich an alle, die den Gottesdienst

- ◇ besser verstehen
- ◇ sachgerechter beurteilen
- ◇ intensiver mitfeiern möchten

Liturgie im Fernkurs

- ◇ *informiert* umfassend und zuverlässig über den katholischen Gottesdienst
- ◇ *vertieft* das Verständnis für die Liturgie
- ◇ *vermittelt* die Kenntnisse, die für einen liturgischen Dienst benötigt werden
- ◇ *motiviert* zu bewusster und tätiger Mitfeier des Gottesdienstes

Liturgie im Fernkurs beinhaltet 12 neue, komplett überarbeitete Lehrbriefe, die Durchführung praktischer Übungen unter Anleitung eines Mentors bzw. einer Mentorin, sowie das Angebot zur Teilnahme an Liturgiewerkstätten.

Liturgie im Fernkurs dauert in der Regel 18 Monate. Teilnahme jeweils im April und im Oktober möglich.

Liturgie im Fernkurs kann mit einer Teilnahmebescheinigung oder einem Zeugnis abgeschlossen werden.

Nähere Information:

Österr. Liturgisches Institut oder:
Postfach 113
A-5010 Salzburg
Tel.: 0662/844576-84;
Fax: 0662/844576-85;
E-Mail: oeli@liturgie.at

Deutsche Liturgische Gesellschaft
Postfach 113
D-54216
Tel.: +49-241-2400-11
Fax: +49-241-2400-12
E-Mail: d

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**

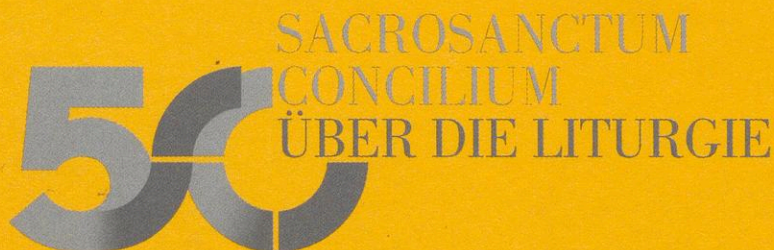
am 4. Dezember 2013, 10:00 Uhr

Symposium 2013 der Liturgischen Kommission für Österreich

„... 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.



Heol

heiliger Dienst

2/2013
67. Jahrgang
ISSN 0017-9620

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

Zum ersten Mahl

Vorwort	73
Dr. Korbinian Birnbacher OSB, neuer Erzabt von St. Peter	74
Frank Walz Das erste Ma(h)l oder: Die Feier der Erstkommunion	75
Stephan Winter „gifts of God's grace“ Anglo-amerikanische Impulse zur Reihenfolge der Initiationssakramente	82
Klaus Peter Dannecker Von der Taufkommunion zur feierlichen Erstkommunion	95
Forschungsgruppe Religion und Gesellschaft Wie Erstkommunionkatechese gelingt	112
Albert Biesinger / Jörn Peter Hauf Mystagogische Dimensionen der Eucharistiekatechese	122
Georg Stockert Festgottesdienst zur Erstkommunion Gedanken zur Praxis der Erstkommunionfeiern in einer Großstadtpfarre	131
Peter Gabriel Das kinderoffene Abendmahl in der Evangelischen Kirche Österreichs	135
Joseph Bandmann Sakramentenkatechese und Kommunionpraxis in der Orthodoxen Kirche	141
Monika Scala Berichte und Notizen aus Liturgie und Liturgiewissenschaft	152

2 MD

Autorinnen und Autoren in diesem Heft:

Joseph Bandmann, Rassophor-Mönch, Ludwig-Maximilians-Universität München, Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie, Ludwigstraße 29, D-80539 München; Univ.-Prof. Dr. Albert Biesinger, Eberhard-Karls-Universität Tübingen, Katholisch-Theologische Fakultät Abteilung für Religionspädagogik, Kerygmatic und kirchliche Erwachsenenbildung, Liebermeisterstr. 12, D-72076 Tübingen; Prof. Dr. Klaus Peter Dannecker, Theologische Fakultät Trier, Universitätsring 19, D-54296 Trier; Forschungsgruppe Religion und Gesellschaft p. Adr. Professor Dr. Dieter Hermann, Institut für Kriminologie, Universität Heidelberg, Friedrich-Ebert-Anlage 6-10, D-69117 Heidelberg; Pfarrer Dr. Peter Gabriel, Davisstraße 38, A-5400 Hallein; Dr. Jörn Peter Hauf, Lilli-Zapf Str. 11, D-72072 Tübingen; Dr. Monika Scala, Stiftsplatz 1, A-3400 Klosterneuburg; Pfr. Mag. Georg Stockert, Pfarre Aspern, Asperner Heldenplatz 9, A-1220 Wien; Ass.-Prof. Dr. Frank Walz, Theologische Fakultät Salzburg, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg; PD Dr. Stephan Winter M. A., Bischöfliches Seelsorgeamt, Domhof 12, D-49074 Osnabrück.

Mit kirchlicher Druckerlaubnis

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

Zahlungen erbeten:

Österreich: Postsparkassenkonto Wien 7.158.890

Deutschland: Postscheckkonto München 1/20046-803

Schweiz: Postscheckkonto Zürich 80-47.078-1

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

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

Redaktionsteam: Mag. P. Winfried Bachler OSB, Salzburg; MMag. Albert Thaddäus Esterbauer, Salzburg; Dr. Christoph Freilinger, Salzburg; Univ.-Ass. Dr. Liborius Olaf Lumma, Innsbruck; Dr. Gabriele Max, Gmunden; Pfr. Dr. Michael Max, Neumarkt a. W.; Univ.-Prof. Dr. Rudolf Pacik, Salzburg; Univ.-Prof. Dr. 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 Freilinger, 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/HLD_Autorenhinweise.html

Vorwort

Liebe Leserin, lieber Leser!

„Erste Male“ prägen sich ein: erste Schritte und Worte, der erste Kuss, ... und offenbar auch der erste Kommunionempfang. Selbst wenn sich nicht mehr alle Details aus dem Speicher unserer Erinnerungen heben lassen, bleiben Eindrücke und Stimmungen – oder zumindest ein einschlägiges Bild im Fotoalbum. Die Feier der Erstkommunion gehört auch in unserer postchristlichen Gesellschaft, in der viele Glaubensvollzüge an Selbstverständlichkeit verloren haben, noch weitgehend zur Volkskirchlichkeit: Wer katholisch getauft ist, geht zur Erstkommunion, immer noch lassen Eltern ihre Kinder taufen, auch damit sie später nicht ausgeschlossen sind, z. B. eben bei der – oft noch schulisch organisierten – Erstkommunion.

Das „Erste Ma-h-l“ im Titel des Themenhefts mag irritieren. Denn schließlich haben Kinder – so ist wenigstens zu hoffen – doch schon mehrfach ein Mahl/ eine Mahl-Zeit im Kreis der Familie erlebt. Es ist auch nicht einfachhin das erste *eucharis-tische* Mahl, das die Erstkommunionkinder mitfeiern, wohl aber das erste Mahl, in dem sie vom Tisch des Herrn empfangen dürfen: Ersteucharistie und Erstkommunion fallen auseinander.

Die Spannung, die der Titel des Heftes auslöst, verweist damit auf ein tieferliegendes Problem mit einer langen Tradition. Der Begriff der Erstkommunion fokussiert ganz auf den Empfang des Leibes Christi. Dem entsprechend gilt als Kriterium für den ersten Empfang die Fähigkeit zur Unterscheidung zwischen „Brot“ und „eucharistischem Brot“. Aber müsste dann nicht in gleicher Weise Kriterium sein, dass die Kinder sich eingebunden erleben in die *Communio*, in die Kirche vor Ort, dass *Communio* mit Christus und untereinander in der Kommunion Ausdruck und Nahrung findet? Kommt in der herkömmlichen Feierpraxis unserer Gemeinden zusammen mit der *Realpräsenz* auch die *Aktualpräsenz* entsprechend zum Ausdruck: die Vergegenwärtigung der Lebenshingabe Jesu als Befreiung zum Leben in Liebe?

Gelingt es nicht, die gewachsene Kommunionfrömmigkeit in eine umfassende eucharistische Spiritualität zu integrieren, kann selbst der Kerngemeinde kaum mehr vermittelt werden, warum etwa eine (Erst-)Kommunion im Rahmen einer Wort-Gottes-Feier ein wirkliches Problem darstellt.

Einen ersten Abriss über weitere Fragen und aktuelle Herausforderungen vermittelt ein Kurzbeitrag von Redaktionsmitglied Frank Walz, Salzburg, am Beginn des Themenheftes. Stephan Winter, Liturgiereferent in Osnabrück und habilitierter Liturgiewissenschaftler, greift Impulse aus dem angelsächsischen Raum zur Feier der Firmung vor der Erstkommunion auf und sieht darin einen zukunftsweisenden Weg für eine zeitgemäße Sakramentenpastoral. Die Gründe für die heutige Praxis der Erstkommunion vor der Firmung vermittelt der Trierer Liturgiewissenschaftler Klaus Peter Dannecker mit seinem Blick in die Geschichte der Erstkommunion und der Vorbereitung darauf. Die Praxis der Erstkommunionkatechese ist Thema von zwei praktisch-theologischen Beiträgen: Eine interdisziplinäre Forschungsgruppe evaluierte, wie Katechese gelingen kann, und die beiden Tübinger Religionspädagogen Albert Biesinger und Jörn Peter Hauf plädieren für ein Katechesekonzept, das Glauben und Leben in Verbindung setzt und deshalb im Erfahrungsraum der Familie angesiedelt ist. Ein kurzer Bericht aus der Praxis in einer Wiener Großpfarre von Pfarrer Georg Stockert mag Anregungen geben, neue Wege zu gehen in Vorbereitung und Durchführung der Erstkommunionfeiern.

Zwei Beiträge aus der Sakramentenpraxis in anderen Kirchen der christlichen Ökumene weiten den Blick und vermitteln Hintergründe einer unterschiedlichen Praxis des gleichen Erbes.

So unterschiedlich die einzelnen Beiträge angelegt sind, so zeigen sich doch auch Konvergenzen: etwa dass die Sakramentenpraxis der Kirche – nicht erst in der Gegenwart – beeinflusst ist von gesellschaftlichen und kirchlichen Entwicklungen und dass die Feier der Sakramente als Gnadengeschehen zu verstehen ist, das man sich nicht durch „Leistung“ verdient.

Eine anregende Lektüre und hilfreiche Impulse
wünschen Ihnen im Namen der Redaktion

P. Winfried Bachler OSB und Christoph Freilinger

Die Redaktion gratuliert Univ.-Prof. Dr. Andreas Redtenbacher CanReg. zu seinem 60. Geburtstag und dankt ihm für sein engagiertes Wirken unter anderem als Redaktionsmitglied im „HEILIGEN DIENST“.

Alles Gute und Gottes Segen: Ad multos annos!

Dr. Korbinian Birnbacher OSB, neuer Erzabt von St. Peter/Salzburg

Am 31. Jänner 2013 hat der Konvent von St. Peter in Salzburg unter der Leitung von Abtpräses Christian Haidinger, Abt von Altenburg, P. Dr. Korbinian Birnbacher OSB als seinen neuen Erzabt gewählt. Er ist der 88. Abt und 6. Erzabt von St. Peter. Der Erzbischof von Salzburg, Dr. Alois Kochgasser SDB, hat Erzabt Korbinian Birnbacher am Vierten Sonntag der Osterzeit, 21. April 2013, benediziert.

Erzabt Korbinian stammt aus Anger im Rupertiwinkel. Er wurde 1967 in Bad Reichenhall geboren, besuchte das Kleine Seminar und das Gymnasium in Traunstein und trat 1987 in St. Peter ein. Seine Studien absolvierte er an der Universität Salzburg und an der Ordenshochschule S. Anselmo in Rom. Seine Ewige Profess legte er 1991 ab, 1994 wurde er im Salzburger Dom zum Priester geweiht. Nach seiner Rückkehr vom Doktoratsstudium in Rom war P. Korbinian u. a. Stiftsarchivar, Custos der Kunstsammlungen, Hochschulpfarrer, Kooperator und Pfarrprovisor in Abtenau und ab 2009 als Prior tätig.

Erzabt Korbinian ist auf 12 Jahre gewählt und möchte sich in seiner Amtszeit vorwiegend der Seelsorge und der kulturellen Arbeit widmen. Als Erzabt von St. Peter weiß er sich auch dem Österreichischen Liturgischen Institut in besonderer Weise verbunden, das 1947 von P. Adalbero Raffelsberger OSB gegründet und seither in den Räumlichkeiten des Stifts beherbergt ist. Als Erzabt hat er das Vorschlagsrecht für die Leitung des Instituts. Er ist zudem von Amts wegen Mitglied in der Liturgischen Kommission für Österreich. Die Redaktion der Zeitschrift HEILIGER DIENST wünscht dem neuen Erzabt alles Gute und Gottes Segen für seine verantwortungsvolle Aufgabe und freut sich auf eine fruchtbare Zusammenarbeit.



Frank Walz, Salzburg

Das erste Ma(h)l oder: Die Feier der Erstkommunion

Alle Jahre wieder wird in unseren Gemeinden die Erstkommunion gefeiert, werden Kinder in oft sehr engagierter Art und Weise zum „ersten Ma(h)l“ begleitet und wird anschließend die Diskussion über die Nachhaltigkeit dieses Geschehens und das unterschiedliche Erleben in der Gemeinde geführt. Da ist auf der einen Seite die sogenannte „Kerngemeinde“, die es nicht selten vorzieht, diesem Geschehen überhaupt fernzubleiben, weil sie die „besondere Gestaltung“ als Zumutung empfindet, da sind die Familien der Erstkommunionkinder, die nicht immer mit dem liturgischen Geschehen vertraut sind und damit bisweilen gewisse Irritationen auslösen, und da sind die Erstkommunionkinder, die oft wenig kirchlich und liturgisch sozialisiert sind und deren Aufmerksamkeit nicht immer auf das eigentliche eucharistische Geschehen konzentriert ist. Vielleicht hängen die Unzufriedenheiten rund um diese Feier ja in erster Linie damit zusammen, dass zu viele und zu unterschiedliche Erwartungen damit verknüpft sind. Was also kann und will die Feier der Erstkommunion leisten?

1. Liturgie ist Gottesdienst der Kirche¹

„Aus der Liturgie, besonders aus der Eucharistie, fließt uns wie aus einer Quelle die Gnade zu; in höchstem Maß werden in Christus die Heiligung der Menschen und die Verherrlichung Gottes verwirklicht, auf die alles Tun der Kirche als auf sein Ziel hinstrebt.“² Die Eucharistiefeier als „Gedächtnisfeier seines Todes und seiner Auferstehung“³ hat innerhalb der liturgischen Feiern und für das Selbstverständnis der Kirche eine einzigartige Bedeutung. Deshalb achten die diesbezüglichen liturgischen Bücher sehr darauf, dass die Liturgie der Eucharistiefeier gesamtkirchlich möglichst einheitlich gefeiert wird. Für die Feier der *Erst*-kommunion gibt es allerdings bis heute weder ein gesamt-, noch ein teilkirchliches Formular, für die beiden anderen Initiationssakramente Taufe und Firmung – die freilich nur ein einziges Mal gespendet werden – sehr wohl! „Von der Sache her ergibt sich ganz von selbst, dass es [in den theologischen Diskussionen, FW] vor allem um Taufe und Firmung geht. Die Erstkommunion hingegen gibt – was ihre Liturgie betrifft – kaum Anlass für Erörterungen: Abgesehen von Besonderheiten in frühkirchlicher Zeit (als z. B. neben Brot und Wein auch Wasser sowie Milch und Honig gereicht werden), handelt es sich dabei ja einfach um die Eucharistiefeier. Wiederholt hingegen muss von der Erstkommunion in grundsätzlicher Hinsicht gesprochen werden, insofern sie nämlich Teilfeier der Aufnahme in die Kirche ist.“⁴

¹ Das hat v. a. J. A. Jungmann immer sehr klar betont und er präzisiert: „Liturgie ist der Gottesdienst der Kirche, das heißt: nicht nur der Gottesdienst den die Kirche ordnet, auch nicht nur der Gottesdienst, den die Kirche halten lässt, sondern vor allem *der Gottesdienst, den die Kirche hält* [Hervorhebung im Original]“ (Jungmann [1931] 96), also der konkret gefeierte Gottesdienst, in unserem Fall die konkret gefeierte Erstkommunion – sie soll Liturgie sein!

² SC 10.

³ SC 47.

⁴ Jilek (1996) XXXVI. Ein Blick in die eher magere Fach-Literatur zum Thema „Erstkommunion“ bestätigt diesen Eindruck.

Da es also keine offiziellen liturgischen Bücher für die Feier der Erstkommunion gibt, gibt es stattdessen ein Meer an diözesan-offiziösen und privaten Behelfen und beinahe jede Pfarrei bastelt sich in der Regel sowohl ihre eigene Erstkommunionvorbereitung, als auch die abschließende liturgische Feier. Die Bandbreite der Gestaltungen liegt dabei zwischen der „normalen“ Sonntagseucharistie der Pfarrgemeinde und dem eucharistischen Höhepunkt des Kirchenjahres mit Beteiligung aller örtlichen Vereine.

2. Kinder und Eucharistiefeier – Das Direktorium für Kindermessen

Eine der wohl ausführlichsten liturgiewissenschaftlichen Studien zum Thema „Eucharistiefeiern mit Kindern“⁵ stammt von Jo Hermans aus dem Jahr 1991. Im zweiten Teil dieser Studie findet sich ein eigenes Kapitel „III. Die Erziehung der Kinder zur Eucharistie“⁶, das sich im Wesentlichen an den Artikeln 8–15 des Direktoriums für Kindermessen orientiert. Hermans betont darin die Notwendigkeit der eucharistischen Katechese im Allgemeinen und die Notwendigkeit der eucharistischen Katechese für Kinder im Zusammenhang mit der Erstkommunion im Besonderen. Inhalt dieser eucharistischen Katechese soll seiner Meinung nach in erster Linie sowohl die *Liturgie* als auch die *Theologie* der Eucharistiefeier sein⁷. Träger der Erstkommunionvorbereitung sind, neben den Eltern, die christliche Gemeinde und die Schule.

Im ersten Kapitel des „Direktoriums für Kindermessen“ wird die besondere Bedeutung der Eucharistie für das gesamte christliche Leben hervorgehoben,⁸ wobei die Erziehung zur Eucharistie in den Gesamtkontext der menschlichen und christlichen Erziehung gestellt wird. In der Gestalt(ung) jedes einzelnen liturgischen Elementes soll die Haltung sichtbar werden, die der Feier der Eucharistie zugrunde liegt.⁹ Wenn auch in erster Linie die Eltern für diese Erziehung zuständig sind, ist den Autoren dieses Dokuments die gewandelte Situation ei-

⁵ Vgl. Hermans (1991). Im ersten Teil dieser Studie geht Hermans der Frage nach dem Zusammenhang von Kind und Eucharistie in der Geschichte nach und versucht den Ort des Kindes in der Eucharistiefeier im christlichen Altertum, im Mittelalter und in der Neuzeit, von der Französischen Revolution bis zu Papst Pius X. und von Pius X. bis Paul VI. zu bestimmen. Der zweite Teil dieser Arbeit befasst sich mit dem *Directorium de Missis cum Pueris*, dem sogenannten „Direktorium für Kindermessen“, seiner Entstehungsgeschichte, einem Kommentar und den Anwendungsmöglichkeiten.

⁶ Hermans (1991) 449–471.

⁷ Vgl. dazu das Modell der Weggottesdienste, bei dem die Liturgie, in Gestalt einer Reihe von katechumenalen Gottesdiensten Hauptbestandteil der Erstkommunionvorbereitung ist; in: Weggottesdienste (2004).

⁸ Vgl. Direktorium 8: „Ein volles christliches Leben ist nicht vorstellbar ohne die Teilnahme am Gottesdienst, in dem die versammelten Gläubigen das Pascha-Mysterium feiern [...] Zeichen und Unterpand dieser Gemeinschaft ist die Teilnahme am eucharistischen Mahl, zu der die Kinder hingeführt oder in die sie tiefer eingeführt werden. Diese liturgische und eucharistische Unterweisung darf nicht von der gesamten menschlichen und christlichen Erziehung getrennt werden. Ohne eine solche Grundlage könnte eine liturgische Unterweisung sogar schaden.“

⁹ Vgl. Direktorium 9: „Daher sollen alle Erzieher in gemeinsamer Überlegung und mit vereinten Kräften darum bemüht sein, dass die Kinder – die ja schon einen gewissen Sinn für Gott und religiöse Dinge mitbringen – entsprechend ihrem Alter und ihrer persönlichen Entwicklung auch die menschlichen Werte erleben, die der Eucharistiefeier zugrunde liegen wie zum Beispiel gemeinsames Tun, Begrüßung, die Fähigkeit zuzuhören, Verzeihung zu erbitten und zu gewähren, Bezeugung der Dankbarkeit, Erfahrung zeichenhafter Handlungen und freundschaftlichen Gemeinschaftsmahles sowie festliches Zusammensein [...]“.

ner „postchristlichen Gesellschaft“ sehr wohl bewusst.¹⁰ Neben den Eltern trägt deshalb die Pfarr-Gemeinde als Kirche vor Ort in zunehmender Weise die Verantwortung für die in ihr lebenden Mitglieder.¹¹ In einer katechetisch und pädagogisch klugen Art und Weise¹² soll die Pfarrgemeinde ihre Mitglieder Schritt für Schritt¹³ zur vollen Initiation begleiten, damit Kirche wächst und aufbaut wird. Ziel der eucharistischen Erziehung ist also ein Hineinwachsen in die Kirche und damit ein Hineinwachsen in den Glauben. Der Weg dazu führt über katechumenale Gottesdienste, in denen das Evangelium im Mittelpunkt steht¹⁴, sodass „das Leben der Kinder immer mehr dem Evangelium entspricht.“¹⁵ Wenn im Kapitel V.¹⁶ die Aufgaben und Funktionen der Kinder in der Eucharistiefeier benannt werden, dann gilt das dort Gesagte selbstverständlich auch für die Feier der Erstkommunion. Ähnliches gilt für die einzelnen Elemente der Eucharistiefeier, die in einer kindgerechten Art und Weise gestaltet werden sollen.¹⁷

3. Der theologie-geschichtliche Ort der Erstkommunion

Was den theologischen Ort der Erstkommunion angeht, muss zunächst einmal prinzipiell festgehalten werden, „[...] dass die Erstkommunion eine Teilfeier der Liturgie der Aufnahme darstellt“¹⁸. Gemeinsam mit Taufe und Firmung ist die (Erst-)Eucharistie ein Initiationssak-

¹⁰ Vgl. Direktorium 10: „Von größter Bedeutung in der Vermittlung dieser menschlichen und christlichen Werte ist die christliche Familie [...]. Wenn weniger gläubige Eltern eine christliche Erziehung ihrer Kinder wünschen, sollen sie wenigstens zur Vermittlung der erwähnten menschlichen Werte ermuntert werden und bei gegebener Gelegenheit an Elternversammlungen und nichteucharistischen Gottesdiensten für die Kinder teilnehmen.“

¹¹ Vgl. Direktorium 11: „Auch die christlichen Gemeinden, zu denen die einzelnen Familien gehören oder in denen die Kinder leben, tragen für die von der Kirche getauften Kinder Verantwortung. Eine christliche Gemeinde, die das Evangelium bezeugt, von brüderlicher Liebe erfüllt ist und die Mysterien Christi lebendig feiert, ist die beste Schule für eine christliche und liturgische Erziehung der in ihr lebenden Kinder [...]“.

¹² Vgl. Direktorium 12: Diese Katechese soll „altersgerecht sein und entsprechend der Fassungskraft dahin zielen, dass den Kindern die Bedeutung der Messe durch die wichtigsten Riten und Gebete vermittelt wird, und zwar auch in Bezug auf das Mitleben mit der Kirche“.

¹³ Vgl. Direktorium 13: „Sehr wichtig für die liturgische Bildung der Kinder und ihre Vorbereitung auf das liturgische Leben der Kirche können auch verschiedenartige Feiern mit stärkerer katechetischer Ausrichtung sein, die den Kindern bestimmte liturgische Elemente durch die Feier selbst nahebringen, zum Beispiel Begrüßung, Stille, das gemeinsame Gotteslob, vor allem wenn es gesungen wird. Man hüte sich jedoch vor einer zu lehrhaften Gestaltung solcher Feiern.“

¹⁴ Vgl. Direktorium 14: „Entsprechend der Fassungskraft der Kinder soll in diesen Feiern das Wort Gottes in zunehmendem Maß seinen Platz erhalten [...]“.

Solche Gottesdienste können über das ganze Kirchenjahr gefeiert werden. Anlässe können neben dem sonntäglichen Familiengottesdienst beispielsweise Kindergarten- und Schulgottesdienste, Pfarrausflüge, Wallfahrten, Maiandachten, Jungschar- und Ministrantenfeste [...] sein oder eben speziell im Rahmen der Erstkommunionvorbereitung stattfindende (Weg-)Gottesdienste.

¹⁵ Direktorium 15.

¹⁶ Vgl. Direktorium 20–37.

¹⁷ Als besondere Probleme nennt Hermans die nicht biblischen Lesungen in der Eucharistiefeier, die Frage nach dem liturgischen Spiel und schließlich das Problem der vorausgehenden Kinderbeichte.

¹⁸ Jilek (1996) 127. In den Kirchen des Ostens wird dies ja bis heute so praktiziert, dass alle drei Sakramente, in der Regel im Säuglingsalter, in einer Feier gespendet werden. Lediglich in der Westkirche kommt es im Laufe der Geschichte zu einer Trennung der Initiationssakramente und der, mit der

rament. Die Teilnahme an der Eucharistie ist Zeichen des Eingegliedert-Seins in die Kirche. Bezüglich der Feier der Erstkommunion kommt es erst ab dem 17. Jh. zu einer gemeinsamen Feier, wie es heute in den meisten Gemeinden praktiziert wird. Die Gründe dafür sind keine theologischen, „[b]estimmend sind vielmehr katechetische und pastorale bzw. volksmissionarische Aspekte.“¹⁹ Das IV. Laterankonzil (1215) legt im Dekret *Omnis utriusque sexus* fest, dass die Osterkommunion für alle, die zu den Jahren der Unterscheidung gelangt sind, vorgeschrieben ist. Nachdem mit Pius XII. (*Quam singulari*, 1910) als Bedingung für den Empfang der Erstkommunion das Unterscheidungsalter auf das 7. Lebensjahr bestimmt wird, gilt dies nun also auch für die Kinder.

Die Hinführung zur Erstkommunion wurde über lange Zeit den Eltern überlassen, die selbständig bzw. in Absprache mit dem Ortspfarrer ihre Kinder zu einem je individuellen Termin zur Erstkommunion führen. Es gab ursprünglich weder einen gemeinsamen Erstkommunionunterricht, noch eine gemeinsame Erstkommunionfeier. Dass sich dieser Zustand im 17./18. Jahrhundert ändert, geht wie bereits angedeutet v. a. auf die Initiative der Jesuiten und ihre Volksmission zurück²⁰. Mit dieser Zeit beginnt sich ein gemeinsamer Erstkommunionstag herauszukristallisieren, der gerne mit dem Oktavtag von Ostern, dem Weißen Sonntag, verbunden wird. Eine weitere entscheidende Markierung auf dem Weg zu unserem heutigen Erstkommunionverständnis ist die Einführung der Schulkatechese im 19. Jahrhundert. Damit wird die Vorbereitung zur Erstkommunion teilweise in die Schule verlagert, was schließlich zu einem gemeinsamen Empfang der Erstkommunion im Rahmen des Klassenverbandes führte.

Forderung des Vernunftsgebrauchs gekoppelten, Einführung eines Unterscheidungsalters. In der „Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche“ (2001/2008) sowie in der „Feier der Eingliederung von Kindern im Schulalter“ (1986) ist dieser Zusammenhang der Initiationssakramente freilich auch in der lateinische Kirche nach wie vor sichtbar.

¹⁹ Jilek (1996) 151.

²⁰ Die Inszenierung dieser Volksmission sieht nach einer dramatischen Predigtreihe über Sünde, Gericht und Erlösung am Ende der Mission eine gemeinsame Eucharistiefeier vor, zu der Kinder enggleich in einer Prozession zum Altar ziehen um mit diesem Bild den Zusammenhang der irdischen mit der himmlischen Liturgie zum Ausdruck zu bringen. Die heute noch vorhandenen Feierelemente wie weißes Kleid, Kerze, Erneuerung des Taufversprechens, Termin in der Osterzeit, gehen teilweise auf diese Inszenierung zurück.

4. Hinführung der Kinder zur Eucharistie²¹

Noch immer gilt, was der frühere Salzburger Univ.-Prof. für Katechetik und Religionspädagogik Alfred Läßle vor nun 25 Jahren formuliert hat: „Jede Hinführung zum Verständnis und zur Mitfeier der Eucharistie muss sich bewusst sein, dass sie trotz größter sprachlicher, religionspsychologischer, pastoraler, biblischer und dogmatischer Kompetenz das ‚Mysterium fidei‘ nie restlos aufhellen und erklären kann.“²² Es geht in der Erstkommunionvorbereitung weniger um eine erschöpfende theologische Ausbildung, als um die Weckung innerer Erfahrungen: „Es müssen innere Grunderfahrungen geweckt und gewachsen sein, die das bloße Unterscheidungs-‚Wissen‘ tragen und vertiefen.“²³ Wichtig für ein entsprechendes Verständnis und damit eine entsprechende Mitfeier der Eucharistie sind die Erfahrungen, die ein Kind bereits in seiner Umgebung, etwa in der Familie, im Kindergarten, der Schule oder der Pfarre bezüglich Glaube, Kirche und Liturgie gemacht hat und die es nicht selten ein ganzes Leben begleiten. Dabei genügt es nicht, nur um das psychologische Element besorgt zu sein, es braucht eine umfassende liturgische und im Speziellen eine eucharistische Bildung, die im Kindesalter beginnt und lebenslang fortgesetzt wird. Es ist „ein dauerndes Besorgtsein in zweifacher Weise: hinsichtlich einer vertieften Einführung in das ‚Mysterium fidei‘ aber auch hinsichtlich der Sorge um die angefochtene und überaus zerbrechliche Liturgiefähigkeit.“²⁴ Die besonderen „Akzente und Themen einer dynamischen Eucharistiekatechese“, die Läßle nennt, erscheinen mir für jegliches Modell der Erstkommunionvorbereitung auch heute noch bedenkenswert: (1) Die Sorge um die Liturgiefähigkeit²⁵, (2) Liturgievorbereitende Erfahrungen²⁶, (3) Der Weg zum Dankopfermahl der Gemeinde²⁷, (4) Hinführung zur eucharistischen Anbetung²⁸, (5) Liturgieergänzende Hilfen²⁹, (6) Eucharistie im ökumenischen Gespräch³⁰.

²¹ Vgl. Läßle (1988); Scholl (1995). Scholl betont v.a. die Mitwirkung von Laien bei der Hinführung der Kinder zum eucharistischen Mahl und stellt ein Beispiel aus der Praxis vor, aus der Pfarrei Ketsch bei Mannheim (S. 109–113), in der nach einem einladenden Brief und Kontaktgesprächen mit den Eltern, Elterngruppen gebildet werden, die Schulung von Gesprächsleitern aus der Gemeinde erfolgt, Elterngespräche in den Gruppen und Kindergruppen stattfinden und schließlich die Feier der Kommunion zu verschiedenen Terminen erfolgt. Ziel dieses Projektes ist es, „den Eltern aufzuzeigen, dass Glaube zunächst einmal etwas für Erwachsene ist und er zu einem sinnvollen und gelingenden Leben verhelfen kann, sofern man bereit ist, sich auf die Frohe Botschaft des Evangeliums einzulassen. Und wir sind überzeugt, dass Eltern, denen Glaube wieder etwas bedeutet, ihn bereitwillig an ihre Kinder weitergeben wollen. Nur auf diesem Hintergrund werden die Familien dann die Sakramente als Zeichen des Glaubens und des Heils feiern können.“ (Scholl [1995] 113).

²² Läßle (1988) 78.

²³ Läßle (1988) 79.

²⁴ Läßle (1988) 80.

²⁵ Vgl. Läßle (1988) 83f.

²⁶ Vgl. Läßle (1988) 84f.

²⁷ Vgl. Läßle (1988) 85ff.

²⁸ Vgl. Läßle (1988) 87f. Gemeint ist damit eine Leib-Christi-Theologie, im Sinne einer eucharistischen Frömmigkeit, die ausgehend von der Feier der Eucharistie in den Alltag hineinwirkt und die bleibende Gegenwart Christi im Zeichen des Brotes wie im Zeichen der Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden zum Inhalt hat.

²⁹ Vgl. Läßle (1988) 88ff.

³⁰ Vgl. Läßle (1988) 88ff.

Zusammenfassung

Aus liturgiewissenschaftlicher Sicht wäre es also wünschenswert, dass die Erstkommunion – sowohl bezüglich der Vorbereitung, als auch bezüglich der Feier – wieder deutlicher in den Gesamtzusammenhang der Initiation gestellt wird. Wenngleich die Erst-Kommunion im Sinne des Erst-ma(h)ligen ein besonderes Ereignis ist, so sollte doch der bloße „volksmissionarische Eventcharakter“ vermieden werden. Womöglich kann die Feier der Erstkommunion im kleinen Kreis einen größeren Eindruck hinterlassen als jene in einer großen Masse. Die je individuellen Voraussetzungen zum Empfang der Erstkommunion, die bei den Kindern ja unterschiedlich sind, sollen sowohl in der Hinführung zur Erstkommunion als auch in der Gestaltung der Feier Berücksichtigung finden. Der Fokus bei der Erstkommunionvorbereitung sollte nicht allein auf den Empfang der Erstkommunion, sondern möglichst auf eine eucharistie-liturgische Erziehung in einem umfassenderen Sinn gerichtet sein. Diese beginnt mit der Vorbereitung zur Taufe, setzt sich in den Jahren nach der Feier der Taufe fort und ist mit der Feier der Erstkommunion (oder der Firmung) nicht an ein Ende gekommen. Liturgische Bildung im Sinne einer Persönlichkeitsbildung ist ein lebenslanger Prozess.

Natürlich ist die Erstkommunion als Zeichen des Hineingenommenseins in die Mahl-Gemeinschaft der Gläubigen eine Angelegenheit der ganzen Pfarrgemeinde. Dennoch darf diese nicht überfordert werden, indem sie einer (oder gar mehreren) feierlichen Erstkommunion(en) ausgesetzt ist, die in der Gestaltung in erster Linie auf die Kinder hin ausgerichtet ist, im schlimmsten Fall die Erwachsenen gar ignoriert. Ziel der Feier sollte es in der Tat sein, die Kinder in einer feierlich-lebendig gestalteten Gemeindemesse zum ersten Empfang der Heiligen Kommunion hinzuführen und sie für die weitere Teilnahme an der Eucharistiefeier zu disponieren. Für Kinder, die in offensichtlicher Weise kirchlich und liturgisch gut sozialisiert sind, bietet sich freilich auch heute noch die Möglichkeit einer Frühkommunion, bzw. einer individuellen Hinführung zur Erstkommunion an. Wo möglich, soll diese Gelegenheit wahrgenommen werden um so eine individuelle Erstkommunionfeier zu ermöglichen und den tatsächlich bestehenden Voraussetzungen und Gegebenheiten in den Gemeinden gerecht zu werden. Die Feier der Erst-kommunion ist eine ein-malige Angelegenheit! Genauso einmalig ist aber auch jede andere, alltägliche Eucharistiefeier, insofern sie die einmalige Chance der Heilsbegegnung Gottes durch Jesus Christus im Heiligen Geist darstellt. Die Ein-maligkeit der Erstkommunion sollte also auch in der Viel-maligkeit des Eucharistiefeierns nicht verloren gehen!

Literatur

- Biesinger, Albert / Herbert Bendel / Christoph Schmitt, 1996: Gott in die Familie. Erstkommunion als Chance für Eltern und Kinder. München.
- Book, Bernhard / Maria Klinke / Manfred Siebenkotten, 1984: Eucharistie. Brot zum Leben. Hinführung zur Erstkommunion in Familie und Gemeinde. Kevelaer.
- Deutsche Bischofskonferenz / Pastoral-Kommission, 1993: Sakramentenpastoral im Wandel. Überlegungen zur gegenwärtigen Praxis der Feier der Sakramente – am Beispiel von Taufe, Erstkommunion und Firmung. Bonn.
- Geiger, Klemens / Robert Haas, 2011: Wir bringen dir Brot und Wein. Neue Erstkommunion-

- Gottesdienste mit Symbolen. Kevelaer.
- Hoffsümmer, Willi, 2003: 10 weitere Erstkommunionfeiern mit Symbolen. Festgottesdienst, Andacht und Dankmesse. Mainz.
- Hofrichter, Claudia/ Elisabeth Färber, 2007: Handreichung für Katechetinnen und Katecheten: Wir feiern Kommunion. München.
- Huber, Max, 1992: Erstkommunion vorbereiten. Elternseminar. Wien.
- Jakobs, Monika, 2010: Neue Wege der Katechese. München.
- Jilek, August, 1996: Eintauchen – Handauflegen – Brotbrechen. Eine Einführung in die Feiern von Taufe, Firmung und Erstkommunion. Regensburg.
- Jungmann, Josef Andreas, 1931: Was ist Liturgie? In: ZKTh 55, 83–102.
- Kaupp, Angela (Hrsg.), 2011: Handbuch der Katechese. Für Studium und Praxis. Wien
- König, Hermine/ Karl Heinz König/ Karl Joseph Klöckner, 1997: Mütter und Väter begleiten ihre Kinder zur Erstkommunion. Tut dies zu meinem Gedächtnis. München.
- Kramer, Theodor/ Ludger Büngener, 2004: Weg-Gottesdienste in der Kommunionvorbereitung. Gott, ich öffne dir mein Herz. Hrsg. von d. Hauptabteilung Pastorale Dienste im Erzbischöflichen Generalvikariat Paderborn. München.
- Kraml, Martina, 2005: Verwandlung auf das Leben hin. Sensibilisierung für eine kommunikative Eucharistiekatechese. Mainz.
- Läpple, Alfred, 1988: Gottes Volk. Bibel und Liturgie im Leben der Gemeinde. Stuttgart, 78–89.
- Lautenbacher, Marcus, 2007: Erstkommunion miteinander vorbereiten. Gottesdienste und Gruppenstunden. Regensburg.
- Neuhold, Hans, 2002: Ein Leitfaden zur Erstkommunion-Vorbereitung. Dem Jesus-Geheimnis auf der Spur. München.
- Probst, Manfred/ George Augustin 2000: Wie wird man Christ? Taufe, Firmung, Erstkommunion in der Spannung von Theologie und pastoraler Wirklichkeit. St. Ottilien.
- Rennings, Heinrich, 1983: Dokumente des Apostolischen Stuhls 1963 – 1973. Dokumente zur Erneuerung der Liturgie. Bd. 1. Kevelaer, 1305–1322.
- Roos, Klaus, 1996: Mein Kind geht zur Erstkommunion. Eine Vorbereitung für Eltern. Mainz.
- Scholl, Norbert, 1995: Sakramente. Anspruch und Gestalt. Regensburg.

Stephan Winter, Osnabrück

„gifts of God's grace“

Anglo-amerikanische Impulse für den pastoralliturgischen Diskurs über die Reihenfolge der Initiationssakramente

Firmung *vor* der Erstkommunion und beides auch für Kinder im Grundschulalter? Entsprechende Neuerungen in der römisch-katholischen Kirche in den USA und England scheinen bei uns unvorstellbar. Und doch liegt hier ein Schlüssel für eine zukunftsfähige Praxis der Initiationspastoral, die sich insgesamt am Katechumenat orientieren sollte. (Redaktion).

0 Vorbemerkungen

Osternacht 2013: Nach Ende der Liturgie begegnen sich die Mitfeiernden noch bei einer österlichen Agape. Zwei Jugendliche sprechen mich an: „Sie sind doch beim Bistum irgendwie für Gottesdienste zuständig, oder? Wir hätten da mal eine Frage: Wieso wurde denn die Frau heute vom Pfarrer in der Messe getauft *und* gefirmt? Wir müssen uns Monate auf die Firmung vorbereiten, und hier geht alles auf einen Schlag. Und dann auch noch die Erstkommunion hinterher. Die liegt doch bei uns schon Jahre zurück [...]“. Tatsächlich wurden in dieser Osternacht unserer Pfarrei seit längerer Zeit einmal wieder inmitten der versammelten Gemeinde die Initiationssakramente eines erwachsenen Menschen gefeiert. Es ist insofern nicht weiter verwunderlich, dass sich die Jugendlichen etwas irritiert zeigten. Und diese Situation ist auch keineswegs untypisch: Die Statistik der deutschen Bischofskonferenz weist für die Zeit zwischen 1990 und 2011 für die gesamte Bundesrepublik Deutschland nie mehr als knapp 3 700, zuletzt nur noch knapp über 3 000 Erwachsenentaufen aus. Für Österreich wurden seit 2006 nie mehr als 282 Taufen für Personen über 14 Jahre gezählt.¹

Damit ist selbst für Menschen, die in einer durchschnittlichen Ortsgemeinde regelmäßig den Gottesdienst mitfeiern, die statistische Wahrscheinlichkeit relativ gering, eigene Erfahrungen mit katechumenalen Riten bzw. mit der Feier der Sakramente des Christwerdens Erwachsener zu machen. So wird auch die bei dieser Form der Initiation vorgesehene und praktizierte Reihenfolge der Sakramente „Wassertaufe – Firmung – Ersteucharistie“ bzw. deren Feier innerhalb ein- und derselben Liturgie kaum erlebt. Dies gilt unbeschadet dessen, dass auf kirchenamtlicher Ebene in jüngerer Zeit durchaus Schritte unternommen worden sind, um den Katechumenat als strukturierte Einführung erwachsener Taufbewerber/-innen in die Glaubensgemeinschaft, deren Grundlagen in der alten Kirche entwickelt worden sind, wieder zu beleben, und die Ausgestaltung eines solchen Katechumenats in der pastoralen Praxis zu erleichtern.²

¹ 1993–1996 wurden darunter die Taufen ab 18 Jahre und älter, ab 1997 alle Taufen ab 14 Jahre gezählt. Vgl. Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz (2012). Für Österreich vgl. www.katholisch.at/site/kirche/article/102078.html (21.5.2013); bis 2005 einschließlich wurden offenbar Erwachsenentaufen unter „Taufen, ab 7 Jahre alt“ erfasst, seit 2006 unter „Taufen, ab 14 Jahre alt“.

² Vgl. u. a. Liturgische Institute Deutschlands, Österreichs und der Schweiz (2001/2008).

Vor diesem Hintergrund sollen zunächst Initiativen zur Veränderung der Reihenfolge der Initiationssakramente auch für den Fall der Säuglingstaufe, wie sie jüngst aus dem anglo-amerikanischen Raum bekanntgeworden sind, vorgestellt werden. Sie können uns bei unseren Überlegungen zu einer zukunftsfähigen Initiationspastoral anregen, mittlerweile fest etablierte und für selbstverständlich gehaltene Muster zumindest einmal kritisch zu beleuchten. Im zweiten Schritt ist von daher kurz an den Ursprung der Abfolge „Wassertaufe – Firmung/Zeichen der Besiegelung – Ersteucharistie“ und wichtige liturgiegeschichtliche Stationen für deren Veränderung zu erinnern, um drittens wenigstens anzudeuten, wie aus pastoralliturgischer Sicht im deutschsprachigen Raum mit den einschlägigen Fragen weiter umgegangen werden könnte. Am Schluss wird zusammenfassend das Plädoyer formuliert, dass sich die Initiationspraxis insgesamt am Paradigma des Katechumenats auszurichten hat.

1 Mut zur Rückkehr an den Ursprung:

Engelssprachige Bistümer verändern ihre Initiationspraxis

Noch erstaunter waren die eingangs erwähnten Jugendlichen, als ich ihnen berichtet hatte, dass in den vergangenen Jahren in Bistümern im englischsprachigen Raum die Reihenfolge „Wassertaufe – Firmung – Ersteucharistie“ generell eingeführt worden ist, also auch im Fall der Säuglingstaufe. Samuel Aquila, Bischof der im US-Bundesstaat North Dakota gelegenen Diözese Fargo, berichtete Anfang 2012 nach seinem Ad limina-Besuch bei Papst Benedikt XVI., der Papst habe sich glücklich gezeigt, „dass die Einführungssakramente wieder in ihre ursprüngliche Reihenfolge zurückversetzt sind.“³ Und im Kommentar heißt es:

„Es geht um die Reihenfolge der Initiationssakramente [...] bei Kindern und Jugendlichen. Während die gegenwärtige Praxis meist zuerst die Erstkommunion, dann die Firmung vorsieht, war die ursprüngliche Praxis, dass die Eucharistie als letztes dieser drei Sakramente gespendet wird. Diese Reihenfolge ist bis heute bei der Taufe Erwachsener in der Osternacht üblich. Bei Kindern mache die Reihenfolge Erstkommunion NACH der Firmung deutlich, [,]dass sowohl Taufe wie auch Firmung zur Eucharistie hinführen, erläuterte Aquila. Diese Reihenfolge betone, so der US-Bischof, dass die Eucharistie die Taufe besiegelt und zur Fülle führt. [/] Bischof Aquila erläuterte [...] ebenfalls, dass er Theologien als falsch ablehne, welche die Firmung, als ein Sakrament des Erwachsenwerdens oder als ein Sakrament des ‚Ich entscheide mich für Gott‘ verstünden.“

Ein gutes Jahr zuvor wurde im Januar 2011 berichtet, dass die Erzdiözese Liverpool in England Änderungen beim Empfang der Initiationssakramente plane:

„Die Erzdiözese Liverpool hat angekündigt, die zeitliche Reihenfolge beim Empfang von Erstkommunion und Firmung zu verändern: Kinder werden künftig zuerst gefirmt, bevor sie zum ersten Mal das Sakrament der Eucharistie empfangen. Diese Reihenfolge der Sakramente ist die ‚originale‘, wie sie auch bei Erwachsenen angewendet wird, begründet die Erzdiözese Liverpool [...] Diese Regelung gilt ab September 2012. Kinder, die am 1. September 2012 acht Jahre alt sind, sollen in den Tagen zwischen den Hochfesten Christi Himmelfahrt und Fronleichnam 2013 zuerst gefirmt werden und dann die Erstkommunion empfangen. So soll es auch in den Jahren darauf weitergeführt werden. Das Sakrament der Versöhnung sollen Kinder und ihre Familien gemeinsam im Advent empfangen. Auch die Vorbereitung auf die Sakramente wird geändert: Die jeweiligen Eltern selbst sollen ihre Kinder auf

³ Dieses und das folgende Zitat unter: <http://www.kath.net/news/35579> (letzter Zugriff: 4.5.2013).

die Sakramente vorbereiten, worin sie von Priestern, Lehrern und Katecheten unterstützt werden sollen. [/] 2011 und 2012 werden Übergangsjahre sein, in denen alle Kinder, die 2013 neun Jahre alt werden, gefirmt werden können. Anthony O'Brien, Domdechant von Liverpool, schlägt aber als Norm speziell für Kinder der Dompfarre vor, dass ab 2013 bereits vierjährige Kinder in derselben Feier die Firmung und Erstkommunion empfangen. Auch der Präfekt der vatikanischen Liturgiekongregation, Kardinal Canizares Llovera, hat die Erstkommunion für sechsjährige Kinder empfohlen⁴.

Man gehe, so der Liverpoolsche Domdechant, bei den vorgenommenen Veränderungen von der theologischen Grundoption aus, dass die Sakramente primär vom Gnadenhandeln Gottes her zu verstehen sind: „These changes are meant to help us understand that sacraments are gifts of God's grace, that parents are the first teachers of their children in the ways of faith, and that we are all called to get to know Jesus better throughout our life's journey.“⁵

Mit diesen beiden Beispielen bzw. den zitierten Hinweisen aus den betreffenden Bistümern sind die zentralen Aspekte angesprochen, die einer pastoralliturgischen Reflexion auf die Reihenfolge der Initiationssakramente aufgegeben sind: Festzuhalten ist, dass in Liverpool und Fargo zunächst nichts Anderes geschieht, als dass auch für den Fall der Säuglingstaufe die Reihenfolge der Initiationssakramente realisiert wird, wie sie gemäß den einschlägigen kirchlichen Regelungen⁶ vorgesehen ist. Von daher ist im nächsten Schritt wenigstens kurz eine Vergewisserung darüber notwendig, wie es überhaupt zu Verschiebungen in der Reihenfolge von Wassertaufe, Firmung und Ersteucharistie kommen konnte. Bei der aktuellen Diskussion um eine zukunftsfähige Initiationspraxis spielen u. a. das Verständnis der Firmung und das Verhältnis verschiedener Lernorte des Glaubens – (Orts-)Gemeinde, Familie, Schule etc. – eine wichtige Rolle.

2 Liturgiegeschichtliches Streiflicht: von der einen Initiationsfeier zu drei Einzelsakramenten

So ungewohnt die in England bzw. den USA vorgenommenen Maßnahmen in unseren pastoralen Kontexten scheinen mögen – sie setzen letztlich die normativen Vorgaben für die Reihenfolge der Initiationssakramente auch für den Anwendungsfall der Taufe Unmündiger um und greifen damit konsequent auf das gemeinsame Erbe der christlichen Kirchen zurück. Die vergleichende Liturgiegeschichtsforschung hat in den vergangenen Jahrzehnten aufhellen können, dass an den Wurzeln der verschiedenen christlichen Traditionen unterschiedliche Grundformen von Initiationsriten lagen.⁷ Für die römische Tradition ist bezüglich der Reihenfolge der drei Einführungssakramente v. a. die so genannte *Traditio apostolica* eine zentrale Quelle. Dieser früher Bischof Hippolyt von Rom zugeschriebene Text, eine Kirchen-

⁴ Internetbeitrag: <http://www.kath.net/news/29872> (letzter Zugriff: 04.05.2013).

⁵ http://www.liverpoolmetrocathedral.org.uk/detail/Weekly_Record_55_23_January_2011/347/25.aspx (letzter Zugriff: 04.05.2013).

⁶ Vgl. bes. can. 842 § 2, CIC 1983; ferner: Katechismus der Katholischen Kirche Nr. 1212.

⁷ Im Folgenden nur kursorische Hinweise. Die Forschungsergebnisse zur Geschichte des Taufgottesdienstes sind in jüngerer Zeit mit unterschiedlichen Akzentsetzungen präsentiert worden. Leicht zugänglich sind z. B. folgende Gesamtdarstellungen: Jilek (1996); Johnson (1999); Kavanagh (1987); Kleinheyer (1989); Lange/Leonhard/Olbrich (2008); Meßner (2009) 59–149 (ausführliche Literaturhinweise!); Spinks (2006a/b). Darstellungen für die Zeit vom Neuen Testament bis zum Mittelalter bzw. für Abschnitte dieser Phase liefern: Fürst (2008) 99–218; Kretschmar (1970).

ordnung großteils vom Anfang des 3. Jahrhunderts, hat nach wie vor für die Rekonstruktion der frühen Liturgiegeschichte enormes Gewicht.⁸ Die Taufe – im Folgenden der Einfachheit halber oft im Sinne der gesamten Initiationsliturgie mit ihren Teilhandlungen⁹ – wird dort im 21. Kapitel als komplexes Ritual geschildert¹⁰. Ohne hier auf Einzelheiten eingehen zu können¹¹, sei nur auf den Grundkonsens verwiesen, dass sich in diesem Ritengefüge drei Kernhandlungen identifizieren lassen: *im Baptisterium* (1) Stellen der drei Tauffragen und dreimaliges Untertauchen im Taufwasser durch Bischof oder Presbyter (danach Salbung mit dem Öl der Danksagung durch einen Presbyter); *in der Kirche* (2) Auflegen der Hände durch den Bischof unter Gebet/Übergießen des Hauptes mit Öl mit dem Begleitwort „Ich salbe dich mit dem heiligen Öl in Gott, dem allmächtigen Vater, in Christus Jesus und im Heiligen Geist“; (3) Eucharistiefeier mit Erstkommunion der Neugetauften. Weitgehender Konsens in der Forschung ist es auch, dass die Firmung aus der Stirnsignierung nach der Taufe hervorgegangen ist, wobei sie erst schrittweise durch die kirchliche Lehrentwicklung und die liturgische Tradition zu einem eigenständigen Sakrament wurde.¹² Dabei ist dieser Weg vom ältesten Zeugnis für eine Salbung *nach* der Wassertaufhandlung in *Traditio apostolica* 21 her keineswegs zwingend. Oder anders gesagt: Die Firmung in ihrer später etablierten Bedeutung ist nicht schon in diesem postbaptismalen Gebet unter Handauflegung und der nachfolgenden Stirnsignierung mit Öl quasi keimhaft verborgen enthalten, sodass sich dieses Sakrament ‚lediglich‘ stringent entfalten musste. So ist die Funktion der zweiten Salbung nach der Wassertaufe in der Forschung höchst umstritten. In *einer* weit verbreiteten Interpretation wird allerdings dieser Ritus als zeichenhafte Mitteilung des Geistes Gottes gedeutet, und hier liegt sicherlich der Kern dafür, dass gerade diese Dimension mit dem später eigenständigen Firmsakrament im Sinne einer entsprechend zu verstehenden Chrisamsalbung verbunden wurde. Dem Bischof war aus dieser Perspektive als dem eigentlichen Spender der Initiations-sakramente diese Teilhandlung wegen ihrer hohen Valenz für die Wiedergeburt aus Wasser *und Geist* (vgl. Joh 3,3–7; Tit 3,5) vorbehalten. In jüngster Zeit wird hingegen verstärkt dafür plädiert, die Stirnsignierung in der *Traditio* als Teilelement eines Doppelritus zu sehen, der aus einem Gebet unter Handauflegung um die siebenfache Gabe des Heiligen Geistes (vgl. Jes 11,2) bestand, bei dem zusätzlich die Stirn in Kreuzform gezeichnet wird. In dieser alternativen Sicht handelt es sich v. a. um eine *consignatio* der Täuflinge: um eine endzeitliche Versiegelung, die im Endgericht vor der Vernichtung bewahrt.¹³ Dass die Signierung der Stirn mit Chrisam erfolgt, wäre in diesem Rahmen als sekundär einzustufen. Was man aber mit der Mehrheit der Autoren in jedem Falle sagen kann ist, dass die Salbung ein Bindeglied zwischen Wassertaufe und erster Feier der Eucharistie bildet, an der die Neugetauften teilnehmen dürfen. Wassertaufe und Salbung sind insofern Teilakte der Eingliederung (Initiation), während die nachfolgende Eucharistie die Feier der bereits Eingegliederten (der zuvor Initiierten) ist.

Die enge Zusammengehörigkeit der drei genannten Kernhandlungen *einer* komplexen Initiationsfeier, wie sie anhand von *Traditio apostolica* 21 exemplarisch skizziert wurde, ist – in

⁸ Vgl. zur Einordnung der *Traditio apostolica* als Quelle der Liturgiegeschichtsforschung mit Hinweisen auf die einschlägige neueste Literatur knapp Meßner (2009) 37ff.

⁹ Vgl. aber unten Fußnote 16.

¹⁰ Vgl. *Traditio Apostolica* 21.

¹¹ Stuflesser / Winter (2004) 49–57.

¹² Vgl. dazu bes. DH 1310–1328; 1317–1319; 1628–1630. – Im Folgenden sind einige Formulierungen angelehnt an bzw. entnommen aus Stuflesser / Winter (2004) 95–98.

¹³ Vgl. zu dieser zentralen Dimension des Taufgeschehens Meßner (2009) 71f.

dieser Reihenfolge (Wassertaufe – *consignatio* – Ersteucharistie) – zunächst eine Tradition, die sich sowohl im Westen (vgl. neben der *Traditio apostolica* v. a. Cyprian von Karthago, Tertullian und Ambrosius¹⁴) wie im Osten ([Pseudo-]Cyrill von Jerusalem, Apostolische Konstitutionen) nachweisen lässt.¹⁵ In den Kirchen des Ostens ist die Einheit der Initiationsfeier und die Reihenfolge der einzelnen Teilhandlungen bis heute erhalten geblieben – wenn auch mit zum Teil bedeutsamen Differenzierungen im Detail.¹⁶ Im lateinischen Westen ergibt sich seit dem Frühmittelalter zunehmend ein anderes Bild¹⁷: Die Zahl an ländlichen Pfarreien nahm immer mehr zu. Die jeweiligen Ortskirchen, denen ein Bischof vorstand, wurden dadurch von ihrer Fläche her immer größer. Dennoch hielt man am Bischof als dem eigentlichen Spender der Firmung fest, und so löste sich diese nach und nach von der Taufe, denn: Der Leiter der Ortskirche konnte unter diesen Rahmenbedingungen nicht mehr, wie es seit der frühen Kirche üblich war, in jedem Fall der gesamten Feier der Eingliederung vorstehen, zumal mit der zunehmenden Angst vor einem Tod im Stand der Sünde, in dem man aufgrund einer bestimmten Auslegung der Augustinischen Erbsündelehre auch alle Neugeborenen wählte, nach der Geburt eines Kindes eine möglichst frühzeitige Taufe alternativlos schien. Die Taufen wurden dementsprechend an Priester delegiert (was auch schon Texte wie die *Traditio apostolica* bezeugen, gemäß denen die Assistenz der Presbyter bei der Wassertaufe als Möglichkeit vorgesehen war). Dem Bischof blieb hingegen die Besiegelung, die *consignatio* nach der Taufe vorbehalten – übrigens nicht selten um den Preis, dass diese Firmung ohne wirklichen liturgischen Rahmen gespendet wurde: Jeder Bischof auf der Durchreise konnte firmen, notfalls vom Pferd aus, indem er den Kindern, die man ihm entgegenhielt, die Hand auflegte und ihre Stirn signierte.

Wichtig ist jedoch zu sehen, dass dadurch auch in der römisch-katholischen Kirche die Reihenfolge der drei Sakramente der Eingliederung bis ins 19. Jahrhundert wenigstens im Prinzip nicht angetastet wurde (wenn auch in der Praxis das Ob und Wann der Firmung je nach sozialem Nahraum hochgradig vom Zufall abhängen konnten): Nach wie vor sollte als erstes die (Säuglings-)Taufe durch den Ortpfarrer erfolgen, dann eine frühe Firmung durch den Bischof, darauf die Ersteucharistie. Jedoch setzten nach und nach Verschiebungen ein, die schließlich zur heute üblichen Abfolge geführt haben:

(1) Während in karolingischer Zeit noch eine Firmung innerhalb des ersten Jahres nach der Taufe angestrebt wurde, lassen sich etwa im England des 13. Jahrhunderts Beispiele für einen bischöflich gewährten Firmaufschub bis zum dritten, fünften oder gar siebten Lebensjahr finden, wobei – nochmals sei es betont – die frühestmögliche Firmung nach wie vor der

¹⁴ Vgl. die entsprechenden Abschnitte in den oben genannten Überblicksdarstellungen, v. a. die – in Details überholte, aber immer noch instruktive – vergleichende Darstellung in Jilek (1996) 8–65.

¹⁵ Die frühe Tradition des Ostens, wie sie v. a. der syrische Strang repräsentiert, folgt allerdings noch einem anderen Modell: Hier war die Gabe des Heiligen Geistes mit einer (Ganzkörper-)Salbung vor dem Einsteigen ins Taufbad verbunden. Vgl. u. a. Lange (2008) 10–18: Die Umdeutung der Taufe als real-symbolische Hineinnahme in Tod und Auferstehung Jesu gemäß Röm 6 verdrängte im 4. Jahrhundert die Interpretation des Taufbeckens als Mutterschoß gemäß Joh 3. Dies machte eine zweite, jetzt postbaptismale Salbung notwendig, die schließlich zeichenhaft für die Geistgabe stand.

¹⁶ Vgl. Leonhard (2008), hier 125 der Hinweis, dass in den untersuchten ostkirchlichen Liturgien der Initiation eben nur scheinbar „die Firmung“ fehlt. Insofern hier das Plädoyer, besser von der einen Feier der Eingliederung als von „Initiation“ zu sprechen, weil „Taufe“ nur einen Teilakt dieses Geschehens bezeichnet, eben den Ritus des Eintauchens ins Wasser.

¹⁷ Vgl. dazu nach wie vor Angenendt (1977/2004) und zur Entwicklung der Initiation im lateinischen Mittelalter insgesamt Wahle (2008).

Maßstab bleibt, um das Risiko eines Sterbens ohne vorherigen Empfang dieser *beiden* Initiationssakramente zu minimieren. Dennoch verlängerte sich faktisch die zeitliche Phase zwischen Wassertaufe und Firmung immer mehr. Zunehmend wurde aufgrund ihrer Loslösung von der Taufe dann aber die Firmung auch zu einem Sakrament, das seine eigene Bedeutung suchte. Noch im Zweiten Vatikanum heißt es etwas vage (*Lumen gentium* Nr. 11): „Durch das Sakrament der Firmung werden sie [die Gläubigen] vollkommener mit der Kirche verbunden und mit einer besonderen Kraft des Heiligen Geistes ausgestattet.“ Doch worin diese „besondere Kraft“ eigentlich besteht und inwiefern die Gläubigen nach der Firmung „vollkommener“ in die Kirche eingegliedert sind, wird in den Konzilsdokumenten nicht weiter erklärt. Diesbezüglich ist interessant, dass sämtliche theologischen Deutungen, die die Firmung als ein Sakrament der Stärkung der Taufgnade erklären, eigentlich auf einer einzigen spätantiken Pfingstpredigt (wahrscheinlich des Faustus von Riez) basieren. Die Firmung wird hier als ein Sakrament „*ad robur*“, also: „zur Stärkung“ interpretiert¹⁸. Diese Deutungen seit der Spätantike sind allerdings von den konkreten gottesdienstlichen Texten völlig losgelöst. Letztlich ist demnach festzuhalten, dass es nach der Auffassung des Zweiten Vatikanischen Konzils keine Wirkung der Firmung gibt, die nicht schon in der Taufe grundgelegt wäre. Die in der Liturgiekonstitution geforderte Überarbeitung des Firmritus in dem Sinne, „dass der innere Zusammenhang dieses Sakraments mit der gesamten christlichen Initiation besser aufleuchte“ (vgl. *Sacrosanctum Concilium* Nr. 71), ist deshalb auch entsprechend umgesetzt worden¹⁹, was aber in der Firmpastoral, insbesondere der Katechese, sicherlich noch keineswegs hinreichend rezipiert ist.

(2) Noch knapp zur Ersteucharistie: Ist schon im Frühmittelalter die Taufe nicht zwingend mit der Feier einer heiligen Messe verbunden worden, wurde ab dem 13. Jahrhundert in den liturgischen Büchern die Kommunion im Rahmen der Säuglingstaufe (unter der Gestalt des Weines, wovon für das 12. Jahrhundert zumindest noch vereinzelt berichtet wird) gar nicht mehr erwähnt. Die Erstkommunion wanderte bald ins Unterscheidungsalter (siebtes Lebensjahr). Die Position, gemäß der die Eucharistie im Gegensatz zur Taufe nicht heilsnotwendig ist, schlug sich zunehmend nieder. – Letztlich verstärkten sich beide Entwicklungen gegenseitig: „Heraufsetzung des Firmalters sowie die Bestimmung der Firmung als Zulassungskriterium zum Eucharistieempfang [haben] notwendigerweise einen Aufschub der Taufekucharistie zur Folge. Die ursprüngliche Einheit von Taufe und Eucharistie ist so vollends aufgelöst. Die Eucharistie wird individualisiert und vor allem als Gnadenmittel für den einzelnen Christen verstanden.“²⁰ Wie viel Gewicht der ursprünglichen Norm dennoch weiter beigemessen wurde, zeigt der Umstand, dass mancherorts gar bis ins 18. Jahrhundert hinein unkonsekrierter Wein oder Ablutionswein²¹ nach der Taufe bzw. nach dem Besuch einer heiligen Messe durch die Eltern in der unmittelbaren Zeit nach der Taufe appliziert wurde. Doch darin kann nur noch ein schwacher Abglanz der Einheit von Wassertaufe und Taufekucharistie gesehen werden. Insgesamt muss im Ergebnis mit Reinhard Meßner von einer „Dekomposition der Initiationssakramente“ gesprochen werden: „Der durch Riten strukturierte, aber einheitliche Prozeß der Christwerdung spaltet sich in einzelne, voneinander isolierte Stufen auf: Zuerst

¹⁸ Vgl. Meßner (2009) 138–140.

¹⁹ Vgl. Stuflesser / Winter (2004), 101f.

²⁰ Wahle (2008) 47.

²¹ Dabei handelt es sich um Wein, mit dem nach der Kommunion der Kelch purifiziert oder auch die Hände des Priesters nach Berührung einer konsekrierten Hostie gereinigt wurden.

wird, endgültig seit der Karolingerzeit, die Firmung von der Taufe abgetrennt (und in der Schultheologie dann als eigenständiges Sakrament gezählt), seit dem Hochmittelalter auch die Erstkommunion. Die Initiation erfolgt nun in Stufen; die Taufe bildet nur mehr ihren Anfang, sie stellt nicht mehr das Ganze dar.“²²

Das Feld für den bis heute nachwirkenden Eingriff in die Reihenfolge der jetzt weitgehend voneinander unabhängigen ‚Stufensakramente‘ war bereitet: Papst Pius X. unternahm zu Beginn des 20. Jahrhunderts massive Anstrengungen, um die Frühkommunion zu etablieren. So ist schließlich der weitgehend nach wie vor vorhandene Status quo erreicht: erst Kindertaufe, dann Erstkommunion, als letzter Schritt die Firmung. Damit verabschiedete sich aber die römisch-katholische Kirche von einer faktisch in allen anderen Kirchen auch im 21. Jahrhundert weiter bestehenden liturgischen Tradition, von der sich – mit den angedeuteten Differenzierungen – sagen lässt, dass sie immerhin fast 2000 Jahre in Geltung war.²³

3 Christliche Initiation in Zeiten des Übergangs

Tatsächlich ist die kurz nachgezeichnete Entwicklung vor allem das Ergebnis komplexer Wechselwirkungen zwischen den biblisch begründeten und früh- bzw. altkirchlich gewachsenen Formen der christlichen Initiation auf der einen und den gesellschaftlichen Rahmenbedingungen, in die Kirche eingebunden war und ist, auf der anderen Seite. Solange die Gesellschaft beinahe ausnahmslos christlich war, geschah das Hereinwachsen in Glaube und Kirche quasi selbstverständlich v. a. im familiären, natürlich auch später im schulischen und pfarrgemeindlichen Kontext. In ritueller Hinsicht war in dieser langen Phase der Kirchengeschichte letztlich nur die möglichst frühe Taufe entscheidend, um einerseits die Belastung durch die Erbsünde wegzunehmen, und andererseits den damit selbstverständlichen Eintritt nicht nur in die Kirche, sondern auch in die Gesellschaft überhaupt zu vollziehen. Die Fragen im Zusammenhang der angemessenen Reihenfolge der Initiationssakramente stellen sich deshalb in den vergangenen Jahrzehnten immer stärker, weil diese Konzeption in weiten Teilen nicht mehr trägt. Christwerdung durch Sozialisation ist im pluralistischen Kontext nur noch eines unter verschiedenen Modellen. Dementsprechend sollten sich alle Überlegungen zu einer zukunftsfähigen Gestaltung der Initiationspastoral im Allgemeinen und deren ritueller Dimensionen im Besonderen auch nicht daran orientieren, den *einen* sachgerechten Rahmen zu umreißen. Vielmehr dürfte es alleine zielführend sein, verschiedene Grundrichtungen zu beschreiben, die in konkreten Situationen zur Anwendung kommen können. Derzeit schälen sich drei dieser Grundrichtungen heraus:

(1) Im Fall der nach wie vor statistisch weit an der Spitze liegenden Taufe Unmündiger ist v. a. zu beschreiben, wie ein Hineinwachsen in Glaube und Kirche zu gewährleisten ist. Wiederum zwei Alternativszenarien sind bzgl. dieser Grundrichtung in den Blick zu nehmen: (1a) der Fall solcher Eltern, Familien etc., die aufgrund ihrer Einbindung in das kirchliche Leben mutmaßlich guten Willens und auch in der Lage sind, das Kind mit einem Leben aus dem Glauben vertraut zu machen; (1b) der Fall eines familiären Umfeldes, das – vorsichtig formuliert – nicht die Mindestvoraussetzungen zu gewährleisten scheint, um das Kind mit den Grundvollzügen christlichen Daseins wenigstens in Kontakt zu bringen.

²² Meßner (2009), 116. Vgl. dazu ausführlich Mitchell (1976) 50–82.

²³ Vgl. u. a. die entsprechende Formulierung im so genannte Lima-Dokument über „Taufe – Eucharistie – Amt“ aus dem Jahr 1982 (Nr. 14)!

(2) Im Blick auf die Eingliederung mündiger Menschen ist – ihrem jeweiligen Lebensalter entsprechend – seitens der Glaubensgemeinschaft ein Angebot zu gestalten, das ihnen ein Kennenlernen des Glaubens und das Einüben in die christliche Lebensform ermöglicht. – Allein diese ganz schlaglichtartige Beschreibung der drei Szenarien deutet schon an, dass die Fragen, die sich innerhalb der Diskussionen über eine Gesamtstrategie in der Initiationspastoral stellen, in unserem pluralistischen Umfeld hochgradig komplex sind. Vor allem drei Prinzipien sind es, die hierbei allerdings durchgängig zu berücksichtigen sind:

Erstens muss es immer um eine ausgewogene Balance von Identität und Offenheit gehen. Dieter Emeis hat dies schon vor einigen Jahren treffend so umschrieben: „Zur einen Seite hin muss sich die Kirche offen halten für die Menschen, die in der Bitte um ein Sakrament eine pastorale und rituelle Begleitung ihrer biographischen Situationen suchen und sich dabei etwas von der Kirche sagen und geben lassen wollen. Zur anderen Seite hin muss die Kirche darum besorgt sein, dass in ihren Sakramenten wirklich das gefeiert wird, was in ihnen zur Sprache kommt und durch das symbolische Handeln ausgedrückt wird. Es kann eine Offenheit geben, die auf Kosten von Identität praktiziert wird. Es kann ein auf Identität ausgerichtetes Handeln geben, bei dem die Offenheit für die Menschen verloren geht.“ Eine theologisch angemessene Spannung zwischen beiden Polen wird dann aufrechterhalten, so Emeis, wenn „einerseits ein Ausverkauf vermieden wird, bei dem die Sakramente wie beliebige Riten angeboten werden, wo andererseits aber auch einem Rigorismus gewehrt wird, der Menschen durch Überforderung ausgrenzt.“²⁴

Zweitens kommen Überlegungen zu einer angemessenen sakramentenpastoralen Praxis dann aber nicht umhin, sich immer wieder neu der Grundlagen zu vergewissern, auf denen diese Praxis ausweislich des biblischen Zeugnisses sowie dessen Weitergabe und Auslegung in der Tradition der Kirche beruht. So gliedert die christliche Initiation ein in das endzeitliche Christusereignis, in die endzeitliche Gemeinschaft der Glaubenden, die sich versiegelt, also unter Gottes Schutz gestellt und von den Mächten dieser Welt befreit wissen dürfen, und schließlich schenkt sie Anteil an der endzeitlichen Gabe Gottes, am Heiligen Geist.²⁵ Auf unser Schwerpunktthema hin gesagt: Bei allen sakramentenpastoralen Entscheidungen muss im Blick bleiben, dass die Taufe „nicht ein mehr oder minder beliebig interpretierbarer biographischer Ritus ist, sondern mit dem Glaubensweg von Menschen zu tun hat“²⁶, und: dass Taufe, Firmung und Ersteucharistie nicht einzelne, zeitlich z. T. Jahre voneinander getrennte Stufen des Christwerdens sind, die nur lose miteinander zu tun haben. Konkrete Praxis muss sich u. a. auch daran messen lassen, ob sie die Einheit der Eingliederungsfeiern zum Ausdruck zu bringen vermag. Wie kurz gezeigt wurde: Taufe und Firmung eröffnen den Zugang zur Teilhabe an der eucharistischen Mahlgemeinschaft.

Damit ist der *dritte* prinzipielle Aspekt bereits angesprochen: Christliche Initiation ereignet sich innerhalb einer kommunikativen Praxis von glaubenden Menschen. Die Herausforderung besteht heute darin, dass diese Praxis in pluraler Form existiert: *Die* stark durch ein geschlossenes katholisches Milieu geprägte Ortsgemeinde, die über lange Zeit den klassischen Rahmen christlicher Initiation dargestellt hat, gibt es nicht mehr – und es hat sie in vielen Regionen auch so gar nicht gegeben. Lernorte des Glaubens sind immer wieder neu und kreativ

²⁴ Emeis (2001) 161f. Das Buch liefert viele wertvolle Überlegungen für eine entsprechende sakramentenpastorale Praxis.

²⁵ Vgl. dazu ausführlich Meßner (2009) 70–85.

²⁶ Emeis (2001) 167.

miteinander in Beziehung zu bringen, heute bei uns etwa Familie, Kindertagesstätte, Schule und Ortsgemeinde mit ihrer Vielfalt an Sammlungsmöglichkeiten. Kirchwerdung folgt dabei zunehmend anderen Gesetzmäßigkeiten als denen der Volkskirche, die sich maßgeblich durch Sozialisation gebildet hat. Zukunftsfähige Initiationspastoral muss insofern nicht zuletzt am Aufbau und an der Pflege neuer Glaubensmilieus interessiert sein, „in denen“, um nochmals Emeis zu zitieren, „Christen zusammenfinden, die vom Evangelium ergriffen sind und sich darauf mit Entschiedenheit einlassen“. Hier werden „die Lebensmöglichkeiten des christlichen Glaubens an Gott überliefert werden“, wobei „eine gestufte Teilhabe an dieser Überlieferung [möglich bleibt] für die, denen die Welt des Glaubens zwar nicht ganz wichtig ist, die die Beziehung zu ihr aber doch nicht ganz aufgeben wollen“²⁷. In diesem Zusammenhang sind neue Formen der Sammlung gemeindlicher Familien ebenso zu fördern wie die Entwicklung von Formen einer Präsenz Glaubender in den verschiedensten Bereichen unserer Gesellschaft, die ein von jeder Rekrutierungsabsicht freies, authentisches Glaubenszeugnis ermöglichen.

4 Schluss: Der Katechumenat als Paradigma der Initiationspastoral

Es dürfte kein Zufall sein, dass die eingangs des Aufsatzes vorgestellten Beispiele aus dem anglo-amerikanischen Raum stammen. Hier – wie auch in Frankreich – wurde einer der zentralen Impulse des Zweiten Vatikanums in Sachen Initiationspastoral früher und konsequenter als bei uns aufgenommen: die Initiation Erwachsener und insbesondere auch den Erwachsenen Katechumenat als sachliche Norm und damit inspirierendes Grundmodell für *alle* Formen der Eingliederung ernst zu nehmen.²⁸ Adian Kavanagh bringt in seiner Analyse der Neugestaltung der christlichen Initiation nach dem Zweiten Vatikanum die Sache auf den Punkt, wenn er darauf hinweist, dass der Katechumenat im eigentlichen Sinne während des Mittelalters immer weniger notwendig war, weil die Kirche weitgehend deckungsgleich mit einer Gesellschaft wurde, deren maßgebliche Autorität sie darstellte: „This medieval policy was [...], directed not so much at strategic conversion to the faith as at tactical conversions within the faith to lives of greater piety and more intense devotion [...]“²⁹. Nicht mehr Unterscheidung von der heidnischen oder häretisch eingestuft christlichen Umwelt war entscheidend, sondern bestenfalls eine Vertiefung des selbstverständlichen Lebens aus dem christlichen Glauben. – Am Beginn des 21. Jahrhunderts hat sich die mittelalterliche Identität von Kirche und Gesellschaft weitgehend erledigt. Kirche und Gesellschaft, Kirche und Staat tarieren ihr Verhältnis zueinander neu aus. Das spiegelt sich in der Tatsache wider, dass nachkonziliar zwei Formen christlicher Initiation etabliert worden sind: Die eine innerhalb der Initiation Erwachsener hat, wie oben gezeigt, antike Wurzeln und ist an den entsprechenden Dimensionen ritueller Initiation orientiert; die zweite im Kindertauf- und Firmritus folgt grosso modo dem mittelalterlichen Modell und ist eher sozio-personell ausgerichtet. Die neue, nach-christliche Situation unserer Gesellschaft macht Brückenschläge zwischen beiden Formen erforderlich.³⁰ So formuliert etwa der Katechismus der Katholischen Kirche in der

²⁷ Emeis (2001) 56f. Vgl. zu den jüngeren Bemühungen um eine dem pluralistischen Kontext angemessene Verortlichung des Glaubens aus der mittlerweile beinahe unübersehbaren Fülle an Literatur exemplarisch Hennecke / Kollai / Samson-Ohlendorf / Tewes / Vicens 2013.

²⁸ Vgl. Tebartz-van Elst (1998).

²⁹ Kavanagh (1977) 109.

³⁰ Vgl. Max (2008) 181f.

Nr. 1231: „Die Kindertaufe erfordert naturgemäß einen Katechumenat nach der Taufe. Dabei geht es nicht nur um die erforderliche Glaubensunterweisung nach der Taufe, sondern um die notwendige Entfaltung der Taufgnade in der Entwicklung der Person des Getauften. Hier hat der katechetische Unterricht seinen Platz.“ Die Option für einen postbaptismalen Katechumenat wird hier sogar als „naturgemäß“ bezeichnet.

Mittlerweile ist auch bei uns kirchenamtlich wie in der theologischen Reflexion längst angekommen, dass innerhalb einer dementsprechend katechumenal ausgerichteten Pastoral speziell die Sakramentenkatechese „[a]us dem wechselseitigen Zusammenhang zwischen dem individuellen Glaubensweg, dem in der kirchlichen Tradition gewachsenen Glaubensbekenntnis und den in der Gemeinschaft erfahrbaren Glaubensvollzügen [...] als dynamischer Prozess Gestalt gewinnen“³¹ muss. So wären etwa die Reihenfolge der Initiationssakramente ebenso wie die entsprechenden katechetischen Programme für die oben genannten Alternativen (1a/b) und (2) weiter zu profilieren. Speziell *pastoralliturgisch* interessante Bausteine liegen z.B. mit dem zweistufigen Ritus der Kindertaufe im erneuerten Kindertaufrituale³² oder mit dem offiziösen Feierrbuch „Getauft – und dann?“³³ vor, das Elemente für die rituelle Ausgestaltung eines postbaptismalen Katechumenats zur Verfügung stellt. Auch für Überlegungen zu einem angemessenen Firmalter sind Kriterien entwickelt worden.³⁴ Außerdem ist in der Kasualpastoral insgesamt die weithin noch immer beinahe unauflöslich scheinende Koppelung von *rites des passage*³⁵ und Initiationssakramenten zu problematisieren. Dazu gehört, in kreativer, theologisch verantworteter Weise den Modellen einer katechumenalen Initiationspraxis auch solche Übergangsriten an die Seite zu stellen, die bewusst innerhalb eines kirchlichen Rahmens verortet und ggf. auch für spätere sakramentale Feiern offen sind.³⁶ Hierfür dürfte u. a. die Dimension des Segens zentral sein.³⁷

Auf all' dies kann ich über diese Andeutungen hinaus nicht mehr weiter eingehen – schon gar nicht auf Anlage und Inhalte katechetischer Kurse u. Ä. Maßnahmen wie die Veränderung der Reihenfolge der Initiationssakramente seitens einiger englischer und amerikanischer Bischöfe sind jedenfalls vor dem Hintergrund der anstehenden Aufgaben – zumindest auf den ersten Blick, denn: Die Umsetzungskonzepte konnten nicht im Einzelnen analysiert werden – eine Ermutigung, weil es auf der Suche nach der neuen Gestalt von Kirche in nachchristlicher Gesellschaft auch die Bereitschaft zum Experiment braucht.³⁸ Nur so wird nach und nach eine Sakramenten- und Ritualpastoral entstehen, die ernstnimmt, „dass Christ-werden und Christ-sein heute deutlicher als früher von einer persönlichen Entscheidung und nicht mehr nur durch Sozialisation getragen sind“³⁹. Speziell die Katechese wird sich nach diesem Muster „im Wechselspiel von verbindlichem Auftrag Jesu [...] und der freien Stellungnahme

³¹ Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz (2004) 16f.

³² Vgl. dazu – mit Hinweisen auf die einschlägige Literatur – ausführlich Winter (2010) 272–279.

³³ Vgl. Liturgische Institute Luzern, Salzburg und Trier (2002).

³⁴ Vgl. z. B. Stuflesser / Winter (2004) 92–106, und schon früh nach dem Konzil Richter (1975).

³⁵ Vgl. als Klassiker nach wie vor Van Gennep (2005) und grundlegend zur Thematik aus (liturgie-) theologischer Perspektive Bieritz (2006) und Zulehner (2006).

³⁶ Vgl. die Reflexionen in Kranemann (2006), die u. a. von den mittlerweile weithin bekannten Erfurter Versuchen biographisch orientierter, kirchlicher Rituale ausgehen.

³⁷ Vgl. z. B. in praktischer Hinsicht Kluger (2012).

³⁸ Vgl. auch die Darstellung des Katechetischen Prozesses im Bistum Osnabrück, der sich ganz an Inspirationen des Erwachsenen Katechumenates orientiert, unter www.katechetischer-prozess.de.

³⁹ So, „Katechese in veränderter Zeit“ kommentierend, Hofrichter (2005) 137. – Vgl. für die konkretisierende Beschreibung einer entsprechenden Kindertaufpastoral Hofrichter (2004).

des Menschen zum Glauben bzw. zur Annahme dieses Glaubens“ ereignen müssen. Sie wird dem Grundmodell des *Anbietens* im Sinne des berühmten Dokumentes der französischen Bischöfe *Proposer la foi*⁴⁰ zu folgen haben. Der Anspruch des Glaubens ist einladend – nicht anbiedernd! – vorzulegen, darzubieten und zu präsentieren, als überzeugendes Angebot, das um die freie Annahme wirbt.⁴¹ Initiationspastoral – und speziell die entsprechende Katechese – wird damit „von der Hypothek des christlich-sozialisierenden Erfolgs entlastet“⁴², ohne ihren ureigensten Anspruch zu negieren: den „gifts of God’s grace“ einen Resonanzraum zu bereiten und so SEINER Geschichte mit den Menschen zu dienen.⁴³

Literatur

- Angenendt, Arnold, 1977/2004: *Bonifatius und das Sacramentum initiationis. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Firmung*, in: RQ 72, 133–183; auch in: Thomas Flammer / Daniel Meyer (Hrsg.), Arnold Angenendt, *Liturgie im Mittelalter. Ausgewählte Aufsätze zum 70. Geburtstag*, Münster: Aschendorff (Ästhetik – Theologie – Liturgik 35), 35–87.
- Bieritz, Karl-Heinrich, 2006: *Einladung zum Mitspielen. Riten-Diakonie und Ritualtheorie: Anregungen und Einwürfe*, in: Kranemann / Sternberg / Zahner (2006) 284–304.
- Die Bischöfe Frankreichs, 2000: *Den Glauben anbieten in der heutigen Gesellschaft. Brief an die Katholiken Frankreichs*, Bonn (Stimmen der Weltkirche 37).
- Emeis, Dieter, 2001, *Grundriss der Gemeinde- und Sakramenten Katechese, mit Beiträgen von Franz-Peter Tebartz-van Elst und Thomas Kiefer*, München: Deutscher Katecheten-Verein e. V.
- Les Évêques de France, 1996: *Proposer la foi dans la société actuelle. Lettre aux catholiques de France*, Paris.
- Fuchs, Ottmar, 2006: *Sakramententheologische Kriterien der Kasualpastoral*, in: Johannes Först / Joachim Kügler (Hrsg.), *Die unbekannte Mehrheit: Mit Taufe, Trauung und Bestattung durchs Leben? Eine empirische Untersuchung zur „Kasualienfrömmigkeit“ von KatholikInnen – Bericht und interdisziplinäre Auswertung*, Münster: LIT (Werkstatt Theologie – Praxisorientierte Studien und Diskurse 6), 93–115.
- Fürst, Alfons, 2008: *Die Liturgie in der alten Kirche. Geschichte und Theologie*, Münster: Aschendorff.
- Hennecke, Christian / René Kollai / Mechthild Samson-Ohlendorf / Dieter Tewes / Gabriele Viecens (Hrsg.), 2013: *Kirche geht ... Die Dynamik lokaler Kirchenentwicklung*, Würzburg: Echter.
- Hofrichter, Claudia, 2005: *Agenda 2010 der Katechese: Wider ein „Pisa“ des Glaubens*, in: Katechetische Blätter 130, 136–142.

⁴⁰ Vgl. Les évêques de France, (1996) bzw. Die Bischöfe Frankreichs (2000). Dort heißt es u. a. im Kapitel 3 „Das Heil feiern (Leiturgia)“: „Wir können uns nicht mehr nur mit dem Erbe begnügen, so reich es auch sein mag. [...] Wir müssen das Anfangsgeschehen der Evangelisierung wiederentdecken: das einfache und entschlossene Anbieten des Evangeliums Christi.“ (a. a. O., 29).

⁴¹ Vgl. Sekretariat der deutschen Bischöfe (2004) 10, Anm. 4, und zu Konkretisierungen des französischen Konzepts bzgl. der Kindertaufe Reichert (2009).

⁴² Hofrichter (2005) 138.

⁴³ Vgl. zur Priorität der gnadentheologischen Perspektive für die Initiationspastoral Fuchs (2006) 93–115.

- Hofrichter, Claudia, 2005: *Täglich neu in die Taufe hineinkriechen. Ein Monopol als pastorale Chance*, in: Benedikt Kranemann / Gotthard Fuchs / Joachim Hake (Hrsg.), *Wiederkehr der Rituale. Zum Beispiel die Taufe*, Stuttgart: Kohlhammer, 119–142.
- Jilek, August, 1996: *Eintauchen, Handauflegen, Brotbrechen. Eine Einführung in die Feiern von Taufe, Firmung und Erstkommunion*, Regensburg: Pustet (Kleine Liturgische Bibliothek Bd. 3).
- Johnson, Maxwell E., 1999: *The Rites of Christian Initiation. Their Evolution and Interpretation*, Collegeville: Liturgical Press.
- Kavanagh, Adian, 1977: *Initiation in Post-Conciliar Roman Catholicism. A Brief Report*, in: *Studia Liturgica* 12, 107–115.
- Kavanagh, Adian, 1978/1992: *The Shape of Baptism. The Rite of Christian Initiation*, New York: Pueblo Publishing Company/reprint: Collegeville, Minn.: Liturgical Press 1991.
- Kleinheyer, Bruno, 1989: *Sakramentliche Feiern I. Die Feiern der Eingliederung in die Kirche*, Regensburg: Pustet (Gottesdienst der Kirche 7,1).
- Kluger, Florian (Hrsg.), 2012: *Das große Liturgie-Buch der Segensfeiern. Feierformen, Texte, Bilder und Lieder*, Regensburg: Pustet.
- Kranemann, Benedikt, 2006: *Erfahrungsräume des Transzendenten. Liturgiewissenschaftliche Anmerkungen zu neuen kirchlichen Feierformen*, in: *Christi Spuren im Umbruch der Zeiten. Festschrift für Bischof Joachim Wanke zum 65. Geburtstag*, Leipzig: Benno, 201–219.
- Kranemann, Benedikt / Thomas Sternberg / Walter Zahner (Hrsg.), 2006: *Die diakonale Dimension der Liturgie, Festschrift Klemens Richter*, Freiburg im Breisgau: Herder (Quaestiones disputatae 218).
- Kretschmar, Georg, 1970: *Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche*, in: Karl Ferdinand Müller / Walter Blankenburg (Hrsg.), *Leiturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes, Bd. 5: Der Taufgottesdienst*, Kassel: Johannes Stauda, 1–348.
- Lange, Christian, 2008: *Die Taufe in der Alten Kirche*, in: Lange / Leonhard / Olbrich (2008) 1–28.
- Leonhard, Clemens, 2008: *Gestalt und Deutung der christlichen Initiation in den orientalischen Kirchen*, in: Lange / Leonhard / Olbrich (2008) 125–142.
- Lange, Christian / Clemens Leonhard / Ralf Olbrich (Hrsg.), 2008: *Die Taufe. Einführung in Geschichte und Praxis*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Liturgische Institute Deutschlands, Österreichs und der Schweiz (Hrsg.), 2001/2008: *Die Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche. Teil I: Grundform/Teil II: In besonderen Situationen. Manuskriptaussage zur Erprobung. Für das deutsche Sprachgebiet angepasste Fassung des Kapitels I / Kapitel III, II, IV und VI aus dem Ordo Initiationis Adultorum vom 6. Januar 1972; erarb. im Auftrag der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet (IAG); verabschiedet vom Präsidium der IAG am 23. Januar 2001 / 22. Januar 2002; als Manuskriptdruck zur Erprobung hrsg. von den Liturgischen Instituten Deutschlands, Österreichs und der Schweiz, Trier: Deutsches Liturgisches Institut.*
- Liturgische Institute Luzern, Salzburg und Trier (Hrsg.), 2002: *Getauft – und dann? Feiern mit Kindern und Jugendlichen auf ihrem Glaubensweg. Werkbuch*, Freiburg – Basel – Wien: Herder.
- Max, Michael, 2008: *Die Weitergabe des Glaubens in der Liturgie. Eine historisch-theologische Untersuchung zu den Übergaberiten des Katechumenats*, Regensburg: Pustet (Studien zur

- Pastoralliturgie 20).
- Meßner, Reinhard, 2009: *Einführung in die Liturgiewissenschaft*, 2., überarb. Aufl., Paderborn u. a.: UTB.
- Mitchell, Nathan D., 1976: *Dissolution of the Rite of Christian Initiation and the Catechumenate*, in: James D. Shaugnessy (Hrsg.), *Made, Not Born. New Perspectives on Christian Initiation and the Catechumenate*, Notre Dame: University of Notre Dame Press (Liturgical Studies), 50–82.
- Ökumenischer Rat der Kirchen, Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, 1990: *Die Diskussion über Taufe, Eucharistie und Amt: 1982–1990. Stellungnahmen, Auswirkungen, Weiterarbeit*, Frankfurt am Main: Lembeck.
- Reichert, Jean-Claude, 2009: *Wege zur Kindertaufe nach katechumenaler Art. Einblick in die Situation in Frankreich*, in: Jürgen Bärsch / Andreas Poschmann (Hrsg.), *Liturgie der Kindertaufe*, Trier: Deutsches Liturgisches Institut, 123–135.
- Richter, Klemens, 1975: *Firmung und Firmapastoral*, in: Erich Feifel / Robert Leuenberger / Günter Stachel / Klaus Wegenast (Hrsg.), *Handbuch der Religionspädagogik*, Bd. 3: *Religionspädagogische Handlungsfelder in kirchlicher Verantwortung*, Gütersloh; Zürich / Einsiedeln / Köln: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn; Benziger, 139–152.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), 2004: *Katechese in veränderter Zeit*, Bonn (Die deutschen Bischöfe 75).
- Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz, 2012: *Statistik Taufen in der Bundesrepublik Deutschland 1990–2011*, zugänglich im Internet unter: http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/Zahlen%20und%20Fakten/Kirchliche%20Statistik/Taufen%20in%20der%20Bundesrepublik%20Deutschland/2011_Taufen_mitErwachsenen_1990–2011.pdf (letzter Zugriff: 11.05.2013).
- Spinks, Brian D., 2006a/b: *Early and Medieval Rituals and Theologies of Baptism. From Luther to Contemporary Practices / Reformation and Modern Rituals and Theologies of Baptism. From Luther to Contemporary Practices*, beide Aldershot, UK: Ashgate Publishing (Liturgie, Worship and Society).
- Stuflesser, Martin / Stephan Winter, 2004: *Wiedergeboren aus Wasser und Geist. Die Feiern des Christwerdens*, Regensburg: Pustet (Grundkurs Liturgie 2).
- Tebartz-van Elst, Franz-Peter, 1998: *Der Erwachsenen Katechumenat in den Vereinigten Staaten von Amerika. Eine Anregung für die Sakramentenpastoral in Deutschland*, Altenberge: Oros (Münsteraner Theologische Abhandlungen 28).
- Traditio Apostolica* (lateinisch-griechisch-deutsch). Übers. und eingel. von Wilhelm Geerlings. Freiburg im Breisgau 1991 (Fontes Christiani 1).
- Van Gennep, Arnold, 2005: *Übergangsriten (Les rites de passage)*. Aus dem Französischen von Klaus Schomburg, Klaus und Sylvia M. Schomburg-Scherff. Mit einem Nachwort von Sylvia M. Schomburg-Scherff, 3., erw. Aufl. Campus; Édition de la Maison des Sciences de L'Homme: Frankfurt am Main / New York / Paris.
- Wahle, Stephan, 2008: *Gestaltung und Deutung der christlichen Initiation im mittelalterlichen lateinischen Westen*, in: Lange / Leonhard / Olbrich (2008) 29–48.
- Winter, Stephan, 2010: *Katechumenale Elemente im erneuerten Ritus der Kindertaufe*, in: *Pastoralblatt* 9/2010, 272–279.
- Zulehner, Paul Michael, 2006: *Ritendiakonie*, in: Kranemann / Sternberg / Zahner (2006), 271–283.

Klaus Peter Dannecker

Von der Taufkommunion zur feierlichen Erstkommunion

Eine von der Taufe losgelöste gemeinschaftliche Feier der Erstkommunion ist das Ergebnis einer neuzeitlichen Entwicklung. Die Taufkommunion wurde im 13. Jahrhundert aufgegeben zugunsten einer Erstkommunion im Unterscheidungsalter.¹ Nach dem Konzil von Trient etablierten sich gemeinsame katechetische Vorbereitung und erster gemeinschaftlicher Kommunionempfang der Kinder, der unter dem Einfluss der Jesuiten ab der Mitte des 18. Jahrhunderts immer feierlicher ausgestaltet wurde. Anfang des 19. Jahrhunderts erhielt die Erstkommunionfeier unter dem Einfluss der Aufklärung eine Gestalt, die in etwa der heutigen entspricht.²

1 Die Taufkommunion und ihre Ersatzformen

Bis zum 13. Jahrhundert wird im Normalfall im Anschluss an die Taufe dem Neugetauften die Kommunion gereicht.³

Frühmittelalterliche Quellen deuten darauf hin, dass Kindern die Eucharistie unter der Gestalt des Brotes gereicht wurde. Ab dem 10. Jahrhundert ging man dazu über, den Säuglingen lediglich etwas vom Heiligen Blut zu reichen. Dazu wurde dem Kind das Blut Christi mit einem darin eingetauchten Finger oder Blatt (Pergament?) gereicht.⁴

Mit der Wende vom 12. zum 13. Jahrhundert kam es zu einer Infragestellung und Abwendung von der bisherigen Praxis der Kommunionsspendung an kleine Kinder.⁵ Das IV. Laterankonzil (1215) verpflichtete aus Besorgnis über den aus Ehrfurchtsgründen drastischen Rückgang des Kommunionempfangs alle Gläubigen ab dem Unterscheidungsalter jährlich einmal zum Kommunionempfang.⁶ Damit sollte keine Aussage über die Kommunion von Säuglingen und Kindern getroffen werden. Dennoch wurde das Dekret als Verbot des Kommunionempfangs für Kinder unterhalb des Unterscheidungsalters verstanden. Diese Auffassung setzte sich recht schnell durch.⁷

¹ Vgl. Kleinheyer (1989) 242f.

² Vgl. zur Geschichte der Erstkommunion: Andrieux (1911); Baumgärtler (1929); Browe (1930); Browe (1940) 128–177; Hellbernd (1954); Righetti (1998) 3, 558–563; Meyer (1989) 560–564 (Lit.).

³ Vgl. Browe (1940) 129–131; Kleinheyer (1989) 238–240; Dannecker (2005) 417–419.

⁴ Vgl. Browe (1940) 134f.; Spital (1968) 126; Kleinheyer (1989) 240; Dannecker (2005) 418f.

⁵ Vgl. Kleinheyer (1989) 241. U. a. sprach sich die Synode von Trier 1227 dagegen aus. Vgl. Dannecker (2005) 419–421.

⁶ „Omnis utriusque sexus fidelis, postquam ad annos discretionis pervenerit, omnia sua solus peccata saltem semel in anno fideliter confiteatur proprio sacerdoti, et iniunctam sibi paenitentiam pro viribus studeat adimplere, suscipiens reverenter ad minus in Pascha Eucharistiae sacramentum, nisi forte de consilio proprii sacerdotis ob aliquam rationabilem causam ad tempus ab eius perceptione duxerit abstinendum [...]“ DH 812. Zum Rückgang des Kommunionempfangs im 12. Jahrhundert vgl. Browe (1938) 19–31; Browe (1940) 27–45. 136; Jungmann (1965) II, 446–455.

⁷ Vgl. Kleinheyer (1989) 243.

Weil sich im 11. und 12. Jahrhundert die Privattaufe in zeitlicher Nähe zur Geburt des Kindes durchgesetzt hatte, fand die Tauffeier nicht mehr in Zusammenhang mit der Hl. Messe statt. Deshalb unterblieb die Taufkommunion von selbst.⁸

Mit dem Aufgeben der Taufkommunion werden mancherorts Ersatzformen greifbar: In verschiedenen Ritualien ist jeweils eine Ordnung zur Reichung des Ablutionsweines an den Neugetauften enthalten.⁹

2 Der erste Kommunionempfang der Kinder im Rahmen der österlichen Pflichtkommunion

Das Konzilsdekret „Omnis utriusque sexus“ des IV. Laterankonzils (1215) verpflichtete alle zum Vernunftgebrauch gelangten Katholiken zum Empfang der Eucharistie zu Ostern. Nachdem die Kinder bei ihrer Taufe die Eucharistie nicht mehr empfangen, wurden die für reif befundenen Kinder zu einem späteren Zeitpunkt von ihren Eltern und Paten zum ersten Kommunionempfang geführt. Dieser fand meist ohne jede Feierlichkeit am Tag der österlichen Pflichtkommunion mit der ganzen Gemeinde statt. Bis zum Aufkommen der gemeinsamen feierlichen Erstkommunion war diese Art des ersten Kommunionempfangs üblich.¹⁰

Das Mindestalter für die Zulassung zum Eucharistieempfang

Die Frage nach dem Alter, in dem die Kinder die Kommunion zum ersten Mal empfangen, ist verknüpft mit der Frage, mit welchem Alter die Erfüllung der österlichen Pflichtkommunion als verbindlich erachtet wurde. Im deutschen Sprachraum hat man im Allgemeinen nach dem IV. Laterankonzil 1215 den Kindern im Alter von 10 bis 14 Jahren die Kommunion gereicht. Ein früheres Alter war eine Ausnahme.¹¹

Nach dem Trienter Konzil orientierte man sich gerne am sogenannten Vernunftalter. Die Eltern und der Priester sollten über den Vernunftgebrauch der Kinder entscheiden. Die Kinder mussten fähig sein, das Sakrament zu erkennen und nach ihm zu verlangen.¹² Zieht man wiederum vergleichende Zeugnisse aus dem deutschen Sprachraum heran, dürften die Kinder unverändert im Alter zwischen 10 und 14 Jahren zum ersten Mal die Kommunion empfangen haben.¹³

⁸ Vgl. Browe (1940) 136.

⁹ Die Ablution oder präziser der Ablutionswein ist der zur Reinigung oder Purifikation des Kelches verwendete Wein. Nach der Kommunion wird der Kelch ein- oder mehrmals mit Wein und Wasser ausgespült; beim ersten Mal wurden bisweilen auch die Fingerspitzen benetzt, um anhaftende Partikel zu entfernen. Ausführlicher zu den Ersatzformen der Taufkommunion und ihre rituelle Gestalt vgl. Dannecker (2005) 421–430.

¹⁰ Vgl. Baumgärtler (1929) 204f. und 213f. Das Beicht- und Kommuniondekret des IV. Laterankonzils 1215: DH 812. Vgl. auch Anm. 6.

¹¹ Vgl. Baumgärtler (1929) 172f.; Browe (1930) 32.

¹² Vgl. dazu die Aussage des Catechismus Romanus (1566) 188, Abschnitt 2.4.62: „In welchem Alter aber den Kindern die heiligen Geheimnisse zu reichen sind, wird niemand besser bestimmen können als der Vater und Priester“. Vgl. Dannecker (2005) 430f.

¹³ Vgl. Hellbernd (1954) 9. Auch nach dem Trienter Konzil lässt sich keine einheitliche Handhabe des Erstkommunionalters feststellen. Eine detaillierte Darstellung verschiedener Theologen und Diözesen bietet Hellbernd (1954) 10–13.

Zulassungsvoraussetzungen und Vorbereitung zur Erstkommunion

Der Empfang eines Sakramentes wird mit einer Vorbereitung verknüpft, die gewährleisten soll, dass der Empfänger auch die mit dem Sakrament verbundenen Gnadengaben erfährt. Zur Vorbereitung gehört der Erwerb von Kenntnissen über das Sakrament und die innerliche Disposition. Für die Erstkommunion besteht die Vorbereitung aus einem Unterricht zur Vermittlung der Kenntnisse und aus dem Empfang des Bußsakramentes.¹⁴

Ein Zeugnis aus Biberach vom Beginn des 16. Jahrhunderts gibt uns Einblick in die dort übliche Vorbereitung auf den Sakramentenempfang: Die Gläubigen, Erwachsene und Kinder, besuchten gemeinsam die Fastenpredigten, insbesondere die eucharistischen Predigten, die am Gründonnerstag oder an anderen Tagen der Karwoche gehalten wurden. Dazu kam der mehrfache Empfang des Bußsakramentes.¹⁵ Alle, die kommunizieren wollten, mussten zwei Mal vorher beichten: die übliche Beichte in der Fastenzeit und darüber hinaus nochmals vor der Kommunion.¹⁶ Die Vorbereitung der Kinder auf die erste Beichte und den ersten Kommunionempfang lag ganz bei den Eltern. Diese nahmen ihre Kinder, wenn sie diese für alt genug hielten, mit zu den für alle Gläubigen gedachten Vorbereitungspredigten der Karwoche. Die Eltern gaben ihren Kindern ergänzende Erläuterungen. Bei der Beichte überprüfte dann der Pfarrer, ob die Kinder vorbereitet waren. Einen eigenen Unterricht für die Kinder seitens der Seelsorger gab es nicht.¹⁷

Das Trienter Konzil und der *Catechismus Romanus* haben die schon vorher geltenden Bestimmungen zur Erstkommunion nicht geändert. Die Bischöfe und Synoden drängten aber mit größerem Nachdruck auf eine ernste und gründliche Vorbereitung des Sakramentenempfangs. Die reformatorischen Ereignisse waren hierbei sicher nicht ohne Einfluss.¹⁸ Die Konstanzer Synode von 1567 setzte die Mindestkenntnisse der Gläubigen für den Kommunionempfang fest: Sie mussten die Glaubensartikel (die 12 Artikel des Glaubensbekenntnisses), die Gebote der Kirche (die fünf Kirchengebote¹⁹), das Vaterunser, das Ave Maria und die Zehn Gebote kennen und in den Sakramenten, besonders in der Taufe und Buße gut unterrichtet sein.²⁰ Die Eltern brachten ihren Kinder diese Kenntnisse bei, wenn sie zum ersten

¹⁴ Zur Vorbereitung auf die Kommunion wurde seit dem Beicht- und Kommuniondekret des IV. Laterankonzils 1215 die Beichte als unerlässlich angesehen. Der Erstkommunion ging deshalb seit dem 13./14. Jahrhundert durchweg die Erstbeichte voraus. Vgl. Hellbernd (1954) 7.

¹⁵ Vgl. Schilling (1887) 115. Vgl. auch Schilling (1887) 118. 120; Baumgärtler (1929) 214; vgl. Hellbernd (1954) 5: „An der allgemeinen Vorbereitungskatechese, die von den Pfarrern vor der Osterkommunion gehalten werden sollte, nahmen neben den Erwachsenen auch die Kinder teil, sobald sie das nötige Verständnis erlangt hatten.“ Vgl. auch Browe (1940) 179f.

¹⁶ Schilling (1887) 115. Vgl. auch Schilling (1887) 117. 120. Die Erstbeichte dürfte jedoch deutlich vor der Erstkommunion erfolgt sein. Vgl. Spreter (1911) 322. Das Dekret des Laterankonzils 1215 könnte auf eine gleichzeitige Erstbeichte und Erstkommunion schließen lassen. Wir finden jedoch durchweg einen deutlichen zeitlichen Abstand zwischen Erstbeichte und Erstkommunion. Der Grund liegt in der meistens verlangten eingespielten Beichtpraxis der Kinder vor der Erstkommunion. Vgl. Bauer (1933) 566.

¹⁷ Vgl. Meyer (1989) 562.

¹⁸ Vgl. Baumgärtler (1929) 230; Bauer (1933) 567. Der Würzburger Bischof Julius Echter (1573–1617) verlangte in seinen Satzungen und Geboten von 1589 von den Eltern, die Kinder rechtzeitig zur Beichte zu führen. Ehe ein Kind kommuniziere, solle es etliche Male gebeichtet haben und gut unterrichtet sein. Vgl. Bauer (1933) 569.

¹⁹ Vgl. KKK, 2041–2043.

²⁰ Vgl. Constitutiones 1567, I. Tit. X. c. 1; Constitutiones 1609, I, Tit. XIII. c. 11; Keller (1965) 342.

Mal die Kommunion empfangen sollten.²¹ Vereinzelt gibt es Zeugnisse aus dem 16. Jahrhundert, nach denen eigens Lehrer zur Vermittlung des religiösen Wissens angestellt wurden.²² Die vorgeschriebenen Kenntnisse überprüfte der Pfarrer während der Osterbeichte bei allen Kommunikanten, also auch bei den Erstkommunikanten.²³

Die bisher dargestellten Bestimmungen berücksichtigen die Kinder, die sich auf den ersten Kommunionempfang vorbereiteten, nicht eigens. Das änderte sich erst Ende des 16. Jahrhunderts: Für die Erstkommunionvorbereitung hatte 1564 Karl Borromäus († 1584) in Mailand in seiner *Instructio pastorum* einen kurzen Vorbereitungsunterricht eingeführt: Der Seelsorger sollte die Kinder ab 10 Jahren zur Erstkommunion vorbereiten. Der Vorbereitungsunterricht sollte alles umfassen, was zum würdigen Empfang des Sakramentes notwendig ist, besonders, welch reiche Früchte der Kommunizierende aus diesem Sakrament schöpfe und mit welcher Demut, Ehrfurcht und Gewissensreinheit man es empfangen müsse. Der Unterrichtsbeginn war auf die erste Woche der Fastenzeit festgesetzt, oder, wenn es sich nahelegte, besonders auf dem Land, an Weihnachten oder sonstigen Festtagen der Winterzeit. Der Seelsorger sollte zunächst den Seelenstand der Kinder erforschen und ihnen dann einzeln oder mehreren gemeinsam den Unterricht erteilen. Danach sollte er eine Auswahl treffen und die für genügend vorbereitet befundenen Kinder am nächsten Osterfest zur Kommunion zulassen. Der Erstkommunion musste die drei- bis viermalige Beicht vorausgehen. Der Vorbereitungsunterricht nach dem Modell des heiligen Karl setzte sich recht bald auch in Deutschland durch, in Frankreich wurde er zeitlich ausgedehnt.²⁴

Als Beispiel kann die Konstanzer Verordnung in den Synodalkonstitutionen 1609 gelten. Dort wird eine katechetische Unterweisung für alle Kinder, nicht nur die Erstkommunikanten, entsprechend den Vorgaben des Trienter Konzils²⁵ verlangt: In jeder Kirche musste an Sonn- und Feiertagen zur Mittagszeit um 12 oder 1 Uhr nach einem bestimmten Glockenzeichen eine Glaubensunterweisung für die Kinder abgehalten werden.²⁶ Die Kinder sollten in der Volkssprache auf spielerische Weise mit den Inhalten des Glaubens vertraut gemacht werden.²⁷ Zuerst sollte der Pfarrer den Kindern klar und langsam das Vaterunser, das Ave Maria und das Apostolische Glaubensbekenntnis vorsprechen, die Kinder sprachen ihm nach. Zweitens sollte das Wiederholen die Kinder zu frommem Eifer anregen. Drittens sollten ab einem geeigneten Alter Erklärungen hinzugefügt werden. Viertens sollten die Jugendlichen zu Hause die Zehn Gebote und die fünf Kirchengebote auswendig lernen und laut aufsagen können. Die Kinder waren zum Gehorsam gegen Gott, die Eltern und ihre Lehrer anzuhalten und zu ermahnen, Gotteslästerungen und andere Laster zu meiden.²⁸

²¹ Vgl. Bauer (1933) 569; Spreter (1911) 322; vgl. Hellbernd (1954) 17. Forderungen nach einem eigenen Vorbereitungsunterricht gab es schon im 15. Jahrhundert. Ein frühes Zeugnis dafür ist das Pfarrbuch der Pfarrei St. Christoph in Mainz aus der Zeit von 1491 bis 1518. Darin wird von einer Verpflichtung der Eltern und Taufpaten gesprochen, ihre Kinder zu Hause zu unterrichten. Vgl. Baumgärtler (1929) 227f.; Browe (1940) 182; Hellbernd (1954) 14.

²² Vgl. Browe (1940) 182.

²³ Vgl. Dannecker (2005) 437f.

²⁴ Vgl. Bauer (1933) 567; Browe (1940) 183f.; Hellbernd (1954) 15.

²⁵ Die Konstanzer Synodalkonstitutionen 1609 zitieren: „Sess. 24 de reform. cap. 4.“ Constitutiones 1609, I. Tit. XIX. c. 1. Die Väter von Trient haben die sonn- und feiertägliche Unterrichtung der Jugend angeordnet, freilich ohne zeitliche Vorgabe. Vgl. Petz (1877) 300.

²⁶ Vgl. Constitutiones 1609, I. Tit. XIX. c. 4.

²⁷ Vgl. Constitutiones 1609, I. Tit. XIX. c. 1: „Pueros quasi per ludum ad discendum alliciant.“

²⁸ Vgl. Constitutiones 1609, I. Tit. XIX. c. 3.

Im ganzen deutschen Sprachraum wurde im 17. Jahrhundert mit einem katechetischen Unterricht zur Erstkommunionvorbereitung begonnen, zunächst sicherlich nur in einzelnen Pfarreien.²⁹ Die Rolle der Eltern schwand: Teils konnten die Eltern die gestiegenen Forderungen an den Unterricht nicht mehr erfüllen, teils suchte die zentralistische Tendenz des Absolutismus andere Wege der Erstkommunionvorbereitung. Neben den Jesuiten, die systematisch Katechese betrieben, erteilte für gewöhnlich der Pfarrer den Kindern in der Fastenzeit einen außerschulischen Erstkommunionunterricht.³⁰

Die Situation änderte sich wiederum mit der Einführung der Schulpflicht etwa Mitte des 18. Jahrhunderts. In den zumeist unter kirchlicher Aufsicht stehenden Schulen hatte die Katechese im Unterricht einen festen Platz. Die Kinder wurden klassenweise auf die Erstkommunion vorbereitet.³¹

Der Zeitraum für den Empfang der Osterkommunion

Die österliche Pflichtkommunion musste nach dem Beicht- und Kommuniondekret des IV. Laterankonzils möglichst an Ostern („in Pascha“) erfolgen.³² Die zunächst auf Ostern allein beschränkte Möglichkeit, die Kommunionpflicht zu erfüllen, wurde wegen des großen Andrangs oder der großen Entfernungen auf bestimmte Tage der Karwoche ausgedehnt, meist auf Gründonnerstag und Karfreitag, oft auch noch Karsamstag.³³ Schon an der Wende zum 14. Jahrhundert erweiterte man in einigen französischen Diözesen den Zeitraum zur Erfüllung der Osterpflicht. Im Laufe des 17. oder 18. Jahrhunderts kam es dann zu einer Ausweitung auf zwei Wochen vor und nach Ostern.³⁴

Verbindlicher Ort für den ersten Kommunionempfang

Nach dem Beicht- und Kommuniondekret des IV. Laterankonzils musste die Osterkommunion (und damit auch die Erstkommunion) in der eigenen Pfarrei empfangen werden.³⁵ Mit Erlaubnis des eigenen Pfarrers konnte man die Kommunion auch außerhalb empfangen, wörrüber jedoch ein Zeugnis beizubringen war, um die jährliche Pflichtkommunion nachzuweisen und einer Strafe zu entgehen.³⁶

Die rituelle Gestalt des Kommunionempfangs

Der Ritus zur Kommunionsspendung entwickelte sich aus der Gläubigenkommunion in der Messfeier. Über den Zwischenschritt der Krankenkommunion bildete sich dann bis zum Beginn der Neuzeit ein relativ breit entfalteter Ritus mit Kommunionansprache³⁷ (die das Glaubensbekenntnis an dieser Stelle ersetzte), gemeinsamem Schuldbekenntnis, Vaterunser,

²⁹ Vgl. Hellbernd (1954) 15.

³⁰ Vgl. Keller (1965) 334.

³¹ Vgl. Trottman (1987) 574. Die Einführung der Schulpflicht hing von den jeweiligen weltlichen Landesherren ab.

³² Vgl. DH 812 „Omnis utriusque sexus“.

³³ Vgl. Browe (1940) 71–81.

³⁴ Vgl. Dannecker (2005) 439f.

³⁵ Vgl. DH 812 „Omnis utriusque sexus“. Um ein Abwerben der Gläubigen aus finanziellen Gründen zu verhindern, wurde Ende des 8. Jahrhunderts der Pfarrzwang eingeführt und später auf den ebenfalls abgabepflichtigen Sakramentenempfang ausgedehnt. Näheres vgl. Browe (1940) 49f. Der Pfarrzwang wurde unterschiedlich streng gehandhabt, vgl. Browe (1940) 47–70; Heinz (1978) 386–391.

³⁶ Vgl. Dannecker (2005) 441f.

³⁷ Vgl. Fischer (1958).

Absolution (*Misereatur* und *Indulgentiam*), Kommunioneinladung (zunächst freier Text, ab Ende des 16. Jahrhunderts „Ecce Agnus Dei“), den dreimal wiederholten Worten des Hauptmannes („Herr ich bin nicht würdig“), kniendem Empfang der Mundkommunion mit Spendeformel („Corpus Domini nostri Jesu Christi [...]“, der Priester spricht selbst das abschließende „Amen“ – stehendem Empfang des Ablutionsweines, private Danksagung.³⁸

Im deutschen Sprachraum und darüber hinaus wurde die Kommunionsspendung in der Messe bis weit ins 17. Jahrhundert als der Normalfall angesehen. Bis etwa 1800 hatte sich allgemein die Spendung der Kommunion vor oder nach der Messe durchgesetzt.³⁹

Für den ersten Kommunionempfang der Kinder, der ja gemeinsam mit der Osterkommunion der Erwachsenen stattfand, muss die eben beschriebene Form der Kommunionsspendung vorausgesetzt werden.⁴⁰

3 Die gemeinsame Feier der Erstkommunion

Von den Jesuiten organisierte Erstkommunionfeiern

Die von Ignatius von Loyola († 1556) gegründete Gesellschaft Jesu entfaltete ab Mitte des 16. Jahrhunderts auch im deutschen Sprachraum ihre Tätigkeit und machte sich für die Einführung und Durchsetzung der Trienter Refombeschlüsse stark.⁴¹

Die Bemühungen der Patres in der Pfarrseelsorge, bei den Volksmissionen, in den Marianischen Kongregationen, in den Schulen und andernorts haben zu einer beträchtlichen Steigerung des Sakramentenempfangs im 17. und 18. Jahrhundert geführt.⁴² Schlüssel dazu war eine intensive Katechese.⁴³

Eine Auswertung verschiedener Quellen führt zu folgendem Bild: Die Patres der Gesellschaft Jesu bemühten sich, die katholische Kirche nach der Reformation wieder zu einer Blüte zu führen. Dazu gründeten sie verschiedene Niederlassungen, von denen aus sie zunächst in den umliegenden Pfarreien Katechese und Seelsorge trieben. Fast von Anfang an muss es auch eine Katechese für Kinder gegeben haben, die vor allem am Sonntag stattfand. Um die bislang vor allem den Eltern anvertraute Vorbereitung ihrer Kinder auf die Erstkommunion zu verbessern und den individuellen erstmaligen Empfang der Kommunion zu einem eindrücklichen und geistlichen Erlebnis werden zu lassen, führten die Jesuiten in den Pfarreien

³⁸ Vgl. Meyer (1989) 236. Zur Ordnung im Erzbistum Trier vgl. Heinz (1978) 397–425, zur Ordnung im Bistum Konstanz vgl. Dannecker (2005) 442–452.

³⁹ Vgl. Meyer (1989) 237. Erst ab 1930 setzte wieder eine gegenläufige Bewegung ein. Zur Geschichte der Kommunionsspendung außerhalb der Messe vgl. Meyer (1989) 555f.; Jungmann (1965) II, 509; Browe (2003) 303–308.

⁴⁰ Vgl. für die Entwicklung im Bistum Trier Heinz (1978) 396 und im Bistum Konstanz Dannecker (2005) 452.

⁴¹ Einen Überblick und die wichtigste Literatur zur Geschichte der Gesellschaft Jesu bietet: Vercruyse/Jos (1987) 660–670. Zur Geschichte im deutschen Sprachraum vgl. Duhr (1907–1928/2).

⁴² Vgl. Tüchle (1981) 192; Schüller (1923) 143f. (für die niederdeutsche Provinz); Duhr (1907–1928/2).

⁴³ Vgl. Duhr (1907–1928) 2, 262f. (Konstanz); Duhr (1907–1928) 2, 269 (Freiburg i. Br.). Bei Schüller (1923) 139f. wird der Sachverhalt für die niederdeutschen Jesuiten beschrieben. Wenn auch die Zeugnisse aus der Diözese Konstanz zu wenige sind, um dort eine ähnliche Entwicklung wie in der niederdeutschen Provinz nachzuweisen, soll die Vorgangsweise in der niederdeutschen Provinz als Illustration angeführt werden. Die niederdeutschen Jesuiten kümmerten sich ab etwa 1690 um die Erstkommunionkatechese, die sie nach der Segneri-Methode betrieben. Vgl. Schüller (1923) 146f. Eine genaue Beschreibung der Segneri-Methode ist bei Schüller (1923) 147f. zu finden.

in der Nähe ihrer Niederlassungen und an ihren Schulen für die Kinder eine entsprechende Katechese durch.⁴⁴

Auch nachdem die Jesuiten die katechetische Vorbereitung der Kinder auf den ersten Kommunionempfang übernommen hatten, geschah dieser zunächst noch in der bisher üblichen Form in der Pfarrei: Nach der gemeinsamen Vorbereitung wurden die Kinder von ihren Eltern zur österlichen Pflichtkommunion mitgenommen und empfingen dabei zum ersten Mal die Kommunion.⁴⁵ Nach der gemeinsamen Vorbereitung legte sich jedoch ein gemeinsamer erster Kommunionempfang nahe. Dieser könnte zunächst in der üblichen Form der Kommunionsspendung erfolgt sein, ohne weitere Gestaltungselemente.⁴⁶

Neue Impulse erhielt die Erstkommunionfeier seit 1715/16, als sie mit der Einführung der sog. Segneri-Methode im Rheinland Bestandteil der Volksmission wurde. Die Erstkommunion der Kinder wurde am Schluss der Mission eingefügt. Die Feier wurde mit einer feierlichen Prozession der Kinder eröffnet. Dazu waren die Kinder mit neuen Kleidern oder Engelskleidern bekleidet und trugen eine Kerze und den Rosenkranz in Händen. Es folgte eine Versöhnungsfeier mit den Eltern und die Ablegung des Glaubensbekenntnisses. In gezierender Ordnung traten die Kinder während des Amtes an den Bühnenaltar und empfingen die Kommunion.⁴⁷

Die Übernahme der Erstkommunionfeier in das gottesdienstliche Leben der Pfarreien

Das Beispiel der feierlichen gemeinsamen Erstkommunion im Rahmen der jesuitischen Volksmissionen wurde nach und nach im 18. Jahrhundert in das Pfarrleben übernommen, regional sehr unterschiedlich und nicht flächendeckend. Im Gegensatz zum Rheinland scheint es in Süd- und Südwestdeutschland nur langsam zur Übernahme der von den Jesuiten geförderten gemeinsamen und feierlichen Erstkommunion in den Pfarreien gekommen zu sein. In den meisten Pfarreien in den ländlich geprägten Gebieten erfolgte bis zu Beginn des 19. Jahrhunderts die Erstkommunion ohne jede Feierlichkeit am Gründonnerstag oder einem

⁴⁴ So ausdrücklich Duhr (1907–1928) 4/2, 282 und Tüchle (1981) 192. Vgl. Schüller (1923) 146.

⁴⁵ Eine Kinderkatechese und Erstkommunionkatechese wird zeitlich oft vor einer gemeinsamen Erstkommunionfeier bezeugt. Vgl. z. B. Duhr (1907–1928) 4/1, 288 und 303.

⁴⁶ Vgl. Hellbernd (1954) 16. Beispiele bei Hellbernd (1954) 22 und Heinz (1978) 405. Vgl. Dannecker (2005) 458–460.

⁴⁷ Vgl. Schüller (1923) 161f.; Duhr (1907–1928) 4/2, 282; Bauer (1933) 575. Besonders die Jülich-Bergische Mission war die Geburts- und Pflegstätte der feierlichen Erstkommunion auf den jesuitischen Volksmissionen. Von hier aus wurde sie von den Jesuiten in anderen Missionsbezirken und in verschiedenen Niederlassungen eingeführt. Auf den einzelnen Stationen wurden 50, oft um 100 oder mehr – in Trier waren es 1731 z. B. über 600 – Kinder während der Mission durch eigene Katechesen auf die Erstkommunion vorbereitet. Ein Bericht in Schüller (1923) 149f. beschreibt diese Feier: „In feierlicher Prozession, bei der aller aufreibbarer Prunk entfaltet wurde, geleiteten Missionare, Geistlichkeit und Volk sie zur Missionsbühne. Ein Missionar betete vor. Die Kinder trugen neue Kleider, in Städten ‚Engelsgewandung‘. Das Haupt der Mädchen war mit einem Kranze frischer Blumen, die Brust der Knaben mit einem blühenden Strausse geschmückt. In der Hand trug das Kind eine Kerze und den Rosenkranz. Manche trugen auch Lilien. Die Kleinen knieten auf der Bühne. Ein Missionar hielt eine Ansprache, in gemischter Gegend gerne mit polemischem Einschlage. Die Eltern traten auf die Bühne; die Kinder fielen ihnen zu Füßen und baten um Verzeihung; dann folgte Umarmung. Das Glaubensbekenntnis wurde abgelegt, deutsch aus dem Missionsbüchlein vorgebetet und gesungen. In gut eingeübter Ordnung traten während des Amtes die Kinder in aller Bescheidenheit zum Bühnen-Altare selbst, um dort den Leib des Herrn zum erstenmale zu empfangen. Oft fand am Nachmittage mit den Kindern nochmals eine Prozession durch den Ort statt.“ Vgl. auch Bauer (1933) 575f.

anderen Tag der österlichen Zeit im Rahmen der österlichen Pflichtkommunion.⁴⁸ Von Seiten der Diözesen gab es keine Regelungen für die Feier einer Erstkommunion, die Pfarrer hatten freie Hand.⁴⁹

4 Neue Feierformen in der Zeit der Aufklärung

Die Bemühungen der Jesuiten, durch ihre Seelsorge mit einer intensiven Katechese das kirchliche Leben zu erneuern, endeten etwa 1773 mit der Auflösung der Gesellschaft Jesu. An die Stelle trat nun eine intensive Erneuerungsbewegung in der Kirche, die vom Geist der Aufklärung geprägt war. Auch die Erstkommunion war davon betroffen. In dieser Zeit bildete sich die heute noch vielfach übliche gemeinsame feierliche Erstkommunion heraus.

Die Vorbereitung

Die Aufklärungszeit führte zu einer reflektierten Wahrnehmung der Kindheit und Jugend. Das Ergebnis war eine speziell auf die Bedürfnisse der Kinder und Jugendlichen abgestimmte Bildung, auch im religiösen Bereich.⁵⁰ Die Erstkommunionvorbereitung wurde immer aufwändiger und intensiver und strebte nachprüfbar Ergebnisse an.⁵¹

Da es noch keine diözesanen Regelungen gab, haben verschiedene Seelsorger ausgehend von den Erfahrungen der Jesuiten eigene Vorbereitungsmodelle entwickelt, die in spätere diözesane Richtlinien eingeflossen sind.⁵² Eine der ersten diözesanen Regelungen war die Konstanzer „Erstkommunionverordnung 1808“, die stellvertretend vorgestellt werden soll: Darin verfügte Generalvikar von Wessenberg die Verbindung von Schulentlassung und Erstkommunion.⁵³ Fast zwangsläufig ergab sich daraus die Integration des Erstkommunionunterrichtes in den Religionsunterricht an den staatlichen Schulen.⁵⁴ Zur Erstkommunionvorbereitung wurde zu Beginn des Winterschulhalbjahres mit den zur Schulentlassung fähigen Kindern (also mit den etwa 13- bis 14-Jährigen) eine eigene Gruppe gebildet, die auf den ersten Kommunionempfang am kommenden Osterfest und zur Schulentlassung geführt werden sollten.⁵⁵ Mit der „Erstkommunionverordnung 1808“ sollte der regelmäßige Schulbesuch im Winter- wie Sommerhalbjahr gefördert werden.⁵⁶ Bedürftige Schüler sollten durch eine „Liebessteuer“ durch Wohlhabendere gefördert werden.⁵⁷

⁴⁸ Vgl. Keller (1965) 334, der so die Situation vor 1808 zusammenfasst.

⁴⁹ Vgl. Spreter (1911) 322. Im Gegensatz dazu könnten die Bestimmungen für das Bistum Trier angeführt werden. Vgl. RTrev 1767, I, 84f. und Heinz (1978) 348. 417. 421.

⁵⁰ Vgl. Ariès (2003), bes. 459f. Die Ansätze dazu sind schon im 16. und 17. Jahrhundert zu sehen; oben sahen wir schon die in die gleiche Richtung zielenden Bemühungen der Katechese der Jesuiten.

⁵¹ Vgl. Sailer (1788) 3, 206; Sailer (1820/21) 3, 233.

⁵² Vgl. Dannecker (2005) 464–473.

⁵³ Damit sollte ein regelmäßiger Schulbesuch garantiert werden. Nach der Erstkommunion erachteten die Eltern einen Schulbesuch ihrer Kinder für nicht mehr nötig. Näheres vgl. Dannecker (2005) 473.

⁵⁴ Vgl. Keller (1965) 335. Die Integration des Religionsunterrichts in den staatlichen Schulunterricht hat im Westen Deutschlands bis heute Bestand.

⁵⁵ Näheres vgl. Dannecker (2005) 473f.

⁵⁶ Wegen der Mithilfe in der Landwirtschaft waren Kinder oft nur im Winter in der Schule. Zudem mussten Lehrer wegen des geringen Verdienstes oft in Handwerk und Landwirtschaft einem Nebenverdienst nachgehen. Vgl. Dannecker (2005) 474f.

⁵⁷ Der entsprechende Abschnitt der „Erstkommunionverordnung 1808“: Keller (1965) 333. Der Kommentar dazu: ebd. 336f.

Die Inhalte des Unterrichts und die Unterrichtsmethode entsprechen der in der Aufklärungszeit vorherrschenden Tendenz: Die klassische Unterweisung in den Grundkenntnissen des Glaubens bleiben erhalten und werden durch eine ethisch-moralische Schulung ergänzt. Die Vermittlung des Wissens sollte nicht auf mechanischem Auswendiglernen beruhen, sondern emotional und tiefgreifend sein. An den Erstkommunionunterricht wurde in der Aufklärungszeit ein wesentlich höherer Anspruch gestellt als es bis dahin der Fall war.

Im deutschen Sprachraum ist ab 1750 eine zunehmend strengere Prüfung der Erstkommunikanten festzustellen.⁵⁸ Die „Erstkommunionverordnung 1808“ schreibt die Prüfung amtlich und verbindlich vor: Der Schulunterricht endet mit einer öffentlichen Schulprüfung an einem Tag in der Woche vor Palmsonntag oder dem Weißen Sonntag. Um der Prüfung einen offiziellen Charakter zu verleihen, mussten dazu die Beamten, die Ortsvorgesetzten, Eltern und Paten und die Gemeinde von der Kanzel eingeladen werden. Wer die Prüfung nicht bestanden hatte, konnte vom Pfarrer von der Schulentlassung und der Erstkommunion ausgeschlossen und zum weiteren Schulbesuch verpflichtet werden.⁵⁹ Neben der Prüfung galt der Empfang des Sakramentes der Versöhnung (Beichte) als selbstverständliche Voraussetzung für den Kommunionempfang.⁶⁰

Der Verlauf der Erstkommunionfeier

Nachdem die Kommunion zuvor ebenso wie die Erstkommunion außerhalb der Messfeier gespendet worden war, hatte sich mit der Aufklärungszeit eine gegenläufige Tendenz eingestellt: Der Kommunionempfang bei der Erstkommunionfeier soll in der Messe erfolgen.⁶¹

Der Tag der Erstkommunion war zunächst nicht einheitlich festgeschrieben. Eine gemeinsame feierliche Erstkommunion wurde bis zu den einheitlichen diözesanen Regelungen an verschiedenen Terminen gehalten. Am häufigsten sind Termine um Ostern bezeugt.⁶² Daneben sind Anfang des 19. Jahrhunderts als Termine belegt: der Freitag in der Fastenzeit⁶³, der Michaelstag (an dem die Erstkommunion zusammen mit der Schulentlassung gefeiert wurde)⁶⁴, Mariäe Schmerzen⁶⁵. Erst mit den Kommunionverordnungen wurde der Weiße Sonntag als Erstkommuniontag in den meisten Diözesen einheitlich eingeführt. Damit wurde ein Vorschlag J. M. Sailers aufgegriffen, der den Weißen Sonntag als geeignet erachtete, weil in früherer Zeit an diesem Tag das jährliche Taufgedächtnisfest stattfand.⁶⁶

⁵⁸ Vgl. Bauer (1933) 586.

⁵⁹ Vgl. Keller (1965) 333, 340 (Kommentar).

⁶⁰ Vgl. Andrieux (1911) 260–269. Auch die Konstanzer Verordnung sieht sie vor. Vgl. „Erstkommunionverordnung 1808“ in: Reyscher, 10, 247, oder Keller (1965) 332.

⁶¹ Vgl. dazu beispielhaft das Konstanzer Diözesangesangbuch: „Es ist der Ordnung gemäß, daß die Kommunion des Volkes gleich nach der Kommunion des Priesters folge. Die heil. Kommunion ausser der heil. Messe empfangen, ist ein Gebrauch, der wenig nach dem Geiste der Kirche ist.“ Christkatholisches Gesang- und Andachtsbuch (21814) 414.

⁶² Vgl. Dannecker (2005) 388.

⁶³ Vgl. Hellbernd (1954) 18, 22.

⁶⁴ Vgl. Spreter (1911) 353.

⁶⁵ Vgl. Bauer (1933) 585. In Thannhausen, um 1800.

⁶⁶ Durch die Feier der Erstkommunion am Weißen Sonntag hoffte Sailer der Tauferneuerung neues Leben zu verschaffen. Allgemein üblich war der Weiße Sonntag als Erstkommuniontag zur Zeit Sailers keineswegs. Vgl. Sailer (1820/21) 3, 232f.; Bauer (1933) 579; Heinz (1978) 396. Zum Taufjahrgedächtnis vgl. Dannecker (2005) 480f.

Die von Generalvikar Wessenberg 1808 erlassene Konstanzer Kommunionverordnung verhalf dem Weißen Sonntag zum Erstkommuniontag schlechthin zu werden.⁶⁷ Erst im Gefolge der Liturgiereform nach dem II. Vatikanischen Konzil kam es aus unterschiedlichen Gründen wieder zu einer Ausdehnung der Erstkommunionfeiern auf die Sonntage nach Ostern.

Der Ort der Erstkommunionfeier war der Pfarrort in der Pfarrkirche. Ausnahmen, etwa bei entlegenen Filialorten, die näher zu einem anderen Pfarrort lagen, waren nur mit schriftlicher Erlaubnis möglich.⁶⁸

Die zur Erstkommunion von den Kindern getragene festliche Kleidung war regional sehr unterschiedlich und änderte sich mit der Zeit.

In Baden durften die Kinder bei ihrer Erstkommunion zum ersten Mal die Volkstracht tragen; dies unterstrich den Charakter der Erstkommunion als Aufnahme in die Gesellschaft der Erwachsenen. Im Schwarzwald trugen die Knaben runde Filzhüte, schwarze Röcke und ein Sträußchen an der Brust. Die Mädchen hatten einen Blumenkranz auf dem Kopf und trugen dazu ein weißes oder farbiges, meist rotes oder blaues Kleid mit weißer Schürze. Manchmal trugen die Kinder auch schon die vollständige Schwarzwälder Volkstracht, die Mädchen mit ihrem Schöpfe, der typischen Kopfbedeckung der unverheirateten Frauen.⁶⁹

Neben dieser eher traditionellen Festkleidung gab es in der Aufklärungszeit Überlegungen und Vorschläge zu einer weitergehenden Kleidersymbolik. Sailer sieht in seiner Pastoraltheologie für die Erstkommunionkinder weiße Kleider vor, weil sie die Symbolik des Taufkleides aufgreifen.⁷⁰

In Baden, wie vermutlich weit darüber hinaus, trugen die Erstkommunikanten um die Wende zum 19. Jahrhundert eine reich verzierte Kerze – die Erstkommunionkerze –, einen Rosenkranz und ein Gebetbuch, wenn sie sich im (oder beim) Schulhaus zum feierlichen Einzug in die Kirche versammelten.⁷¹

Waren die Erstkommunikanten am Kommuniontag morgens nun im Schulhaus versammelt, wurden die letzten Vorbereitungen getroffen, Anweisungen gegeben und die Kinder auf die Feier eingestimmt.⁷²

Zumeist gingen die Kinder bei der Einzugsprozession vom Versammlungsort nach Geschlechtern getrennt paarweise in die Kirche, wo für die Kinder eigene Plätze vorbereitet waren. Meist begleitete der Pfarrer und Lehrer die Erstkommunikanten zur Kirche, wobei Fahne und Kreuz mitgetragen wurden. Manchmal führte der Pate oder die Patin das Patenkind an der Hand zur Kirche. Bisweilen sind am Zug zur Kirche der Gemeinderat, der Stiftungsrat und die Kirchensänger beteiligt. Die Beteiligung weiterer Gruppen unterstreicht die Bedeutung der Erstkommunion als Aufnahme der Kinder in den Kreis der Erwachsenen.⁷³

Wenn alle ihre Plätze erreicht hatten, begann nicht überall sofort die Messfeier. Mancherorts wurde zunächst der Hl. Geist angerufen, gerne mit dem Lied „Komm Hl. Geist“ oder

⁶⁷ Der Trierer Bischof von Hommer bestimmte in einem Hirtenschreiben 1828 den Weißen Sonntag als Erstkommuniontag für das Bistum Trier. Vgl. Heinz (1978) 397. Erst im Laufe des 19. Jahrhunderts setzte sich dort der Weiße Sonntag als Termin durch.

⁶⁸ Vgl. Dannecker (2005) 482f.

⁶⁹ Vgl. Meyer (1984/ND 1900) 114. Näheres führt Meyer leider nicht aus.

⁷⁰ Vgl. Sailer (1820/21) 3, 232.

⁷¹ Vgl. Meyer (1984/ND 1900) 114.

⁷² Vgl. Dannecker (2005) 484.

⁷³ Vgl. Dannecker (2005) 485.

einer anderen Übertragung des „Veni Creator spiritus“. Darauf folgte mitunter die Tauferneuerung.⁷⁴

Die Beteiligung von Erstkommunikanten und Gemeinde an der Messfeier

Die Messe, die nach dem Einzug und nach eventuell weiteren Elementen begann, war zu Beginn des 19. Jahrhunderts von einem Nebeneinander des Geschehens am Altar und beim Volk gekennzeichnet. Der Priester „las“ die Messe am Hochaltar, der das Volk mit individuellem oder gemeinschaftlichen Beten und Singen „beiwachte“.⁷⁵ In der Aufklärungszeit entstanden Ideen und Vorschläge, die Mitfeiernden – bei der Erstkommunion insbesondere die Kinder – enger in das Geschehen der Messe einzubinden. So beteten die Kinder während der Messe eine Messandacht, sangen Lieder und sprachen Wechselgebete. Sie wurden zur Kommunion vorbereitet und sagten gemeinsam Dank.⁷⁶ Über die Art, wie die Kinder angeleitet wurden, welche Texte und Lieder verwendet werden sollten und wie die Texte zu sprechen waren, gab es viele Überlegungen und Vorschläge. Einfaches Nachsprechen der Texte galt oft als zu kindisch. So wurden die neu eingeführten Diözesanen Gesangbücher als Quelle für die Texte und Lieder verwendet. Auch bei der Erstkommunion wurde die Messe z. T. vom Chor gesungen.⁷⁷

In der Diözese Konstanz wird die Beteiligung der Gläubigen, insbesondere der Kinder bei der Erstkommunionfeier, durch Gesänge und Gebete gefordert. Das Konstanzer Diözesangesangbuch sieht für den Weißen Sonntag die Verwendung der Messandacht des Ostersonntags vor und ergänzt diese durch weitere Texte zur Kommunionvorbereitung.⁷⁸ Nach der „Offenen Schuld“⁷⁹ und dem „Psalm zur Austeilung des Weihwassers“⁸⁰, einer freien, ganz im Stil der Wessenberg-Psalmen auf Christus hin interpretierten Übertragung des „Vidi aquam“, singt man zu Beginn der Messe drei Strophen des Liedes „Jesus! die erlösten Sünder“⁸¹, zum Gloria „Dir, großer Gott! sey Ehre“⁸². Die Collecta (Tagesgebet) wird parallel zum lateinischen, vom Priester zu sprechenden Text, von allen auf Deutsch gebetet⁸³ und nach der Epistel singt man

⁷⁴ Vgl. Dannecker (2005) 486f.

⁷⁵ Zur Feierpraxis der Messe und zur Beteiligung der Gläubigen vom 17. bis zum 19. Jahrhundert vgl. Meyer (1989) 273–300 bes. 297f. (Lit.); Heinz (1978).

⁷⁶ Vgl. Schmid (1908) 177.

⁷⁷ Vgl. Dannecker (2005) 487–492.

⁷⁸ Vgl. Christkatholisches Gesang- und Andachtsbuch (†1825) 67–72. Vgl. zur Messandacht am Weißen Sonntag Trottmann (1987) 436f.

⁷⁹ Vgl. Christkatholisches Gesang- und Andachtsbuch (1812) 176.

⁸⁰ Vgl. Christkatholisches Gesang- und Andachtsbuch (1812) 176f.: „Ich sah, wie aus des Mittlers Seite Auf eines Kriegers Lanzenstoß Zum Zeugnis des erfolgten Todes Und uns zum Heile, Wasser floß. Laß nun als Sinnbild jenes Wassers Auch dieses uns zum Segen seyn; Und dankbar wollen wir uns heute Herr! Deiner Auferstehung freu'n. Alleluja, Alleluja, Alleluja!“

⁸¹ Vgl. Christkatholisches Gesang- und Andachtsbuch (†1825) 67f. Das von Lavater stammende protestantische Lied kam über das Münchner Gesangbuch (1810), dort Nr. 429, in das Konstanzer Diözesangesangbuch. Zuvor hatte es Herold in seinem Westphälischen Gesangbuch 1807 erstmals in ein katholisches Gesangbuch übernommen. Vgl. Bäumker (1962), Bd. 4, 94. 120.

⁸² Vgl. Christkatholisches Gesang- und Andachtsbuch (†1825) 68.

⁸³ Vgl. Christkatholisches Gesang- und Andachtsbuch (†1825) 68: „O Gott! der du uns durch die Auferstehung deines eingeborenen Sohnes den Eingang zu deiner Herrlichkeit geöffnet hast; laß uns die Entschlüsse zu einem tugendhaften, des Himmels würdigen Leben durch die mächtige Hülfe deines Beystandes vollbringen. Wir bitten dich darum durch Jesum Christum, deinen Sohn, unsern Herrn u. s. w. Amen.“

vier Strophen des Liedes „Seele! dein Heiland ist frey von den Banden“⁸⁴. Zum Credo singen die Kinder drei Strophen von „O hoher, süßer Glaube!“⁸⁵, zur Opferung (Gabenbereitung) zwei Strophen von „Dir, Aufertandener! opfern wir Mit einem Brod“⁸⁶, zur Präfation beten die Kinder eine Übertragung dieses Textes⁸⁷ und singen zum Sanctus „Heilig, heilig, heilig! Ruft der sel’gen Geister Chor“⁸⁸.

Durch die intensive Katechese und die angeleiteten Gebete und Andachten sollten die Kinder und Erwachsenen also zu einer tiefen Innerlichkeit und Mitfeier geführt werden.

Die Ansprachen

Eines der sehr charakteristischen Gestaltungselemente der Liturgie in der Aufklärungszeit waren die meist mehrfach in einer liturgischen Feier eingefügten Anreden. Dies entsprach dem Ziel der Aufklärung, zur „Erziehung des Menschengeschlechtes“⁸⁹ auch in Liturgie und Verkündigung die Menschen zu belehren und zu einem moralisch-sittlich besseren Leben zu ermahnen. J. M. Sailer war der Meinung, in der Anrede müsse der Sinn des Festtages der Erstkommunion verständlich gemacht werden.⁹⁰ Die Anreden sind an verschiedenen Stellen der Feier platziert und erfüllen entsprechend verschiedene Funktionen. Sie thematisieren die Erneuerung des Taufversprechens, die Schulentlassung, natürlich die Erstkommunion als Zuwendung des göttlichen Heils und die Notwendigkeit einer adäquaten Antwort des Menschen in einem Leben aus dem Glauben; außerdem gehen sie oft auf die liturgischen Zusammenhänge ein und erklären diese.⁹¹

Die Erneuerung des Taufversprechens

In der Aufklärungszeit wurde den Sakramenten neben der sakramentalen (ontischen) eine überaus große moralische (ethische) Bedeutung zugemessen: In der Taufe wird die Verpflichtung zum sittlich-moralischen Leben nach dem Evangelium übernommen. Alle Formen der Tauferneuerung mit der Erinnerung an die damit verknüpfte Verpflichtung waren deshalb willkommen.⁹²

Die Feier der Erstkommunion schließt nach Taufe und Firmung die christliche Initiation ab. Um den Zusammenhang der Initiationssakramente deutlich werden zu lassen, wurde die Erneuerung der „Taufgelübde“ im Rahmen der Erstkommunionfeier schon früh diskutiert.

⁸⁴ Christkatholisches Gesang- und Andachtsbuch (41825) 68.

⁸⁵ Christkatholisches Gesang- und Andachtsbuch (41825) 69.

⁸⁶ Christkatholisches Gesang- und Andachtsbuch (41825) 69f.

⁸⁷ Vgl. Christkatholisches Gesang- und Andachtsbuch (41825) 70: „Ich erhebe nun mein Herz zu dir, allgütiger Gott und Vater! dich vorzüglich in diesen Tagen dankbar zu loben und zu preisen durch Jesum Christum, deinen Sohn, unseren Herrn, der sich als unser Osterlamm aufgeopfert, die Sünden der Welt hinweggenommen, durch seinen Tod unsern Tod zernichtet, und durch seine Auferstehung uns neues Leben gegeben hat. Durchdrungen von dieser Liebe und Güte, rufen wir deßwegen mit deinen Engeln und Erzengeln, mit den Thronen und Heerschaaren, und mit allen himmlischen Geistern“. Der Text stellt eine freie Übersetzung der Osterpräfation aus dem Missale Romanum (1570) 231f. dar, die am Ende mit „Durchdrungen [...]“ leicht modifiziert wurde. Vgl. Trottmann (1987) 176*, Anm. 1910.

⁸⁸ Christkatholisches Gesang- und Andachtsbuch (41825) 70.

⁸⁹ Piepmeier (1979) 583. Daraus entspringt auch das starke Interesse der Aufklärer an der schulischen Erziehung.

⁹⁰ Vgl. Sailer (1820/21) 3, 233.

⁹¹ Vgl. Dannecker (2005) 492–498.

⁹² Zum Taufgedächtnis vgl. Fischer (1992); Fischer (1959); Dannecker (2005) 498–501.

Das gemeinsame Beten des Glaubensbekenntnisses bei der Erstkommunionfeier auf den Volksmissionen der Jesuiten kann als Vorstufe betrachtet werden.⁹³

Das Vorbild der Tauferneuerung am Weißen Sonntag ist im *pascha annotinum* zu suchen. J. M. Sailer schlug für die Erstkommunionfeier den Weißen Sonntag vor, weil sich durch diesen Termin eine Tauferneuerung der Erstkommunikanten am Taufbrunnen nahelegte.⁹⁴ Auch ein Einfluss der protestantischen Konfirmation, die am selben Tag mit einer Tauferneuerung begangen wurde, ist nicht auszuschließen.⁹⁵

Vermutlich hat Pfr. Ignaz Demeter 1804 in Lautlingen erstmals eine Tauferneuerung mit der Erstkommunionfeier verbunden.⁹⁶ Seine Idee fand Beifall und wurde von anderen Autoren durchweg übernommen. Wenig später schrieb der von Sailer geprägte Generalvikar Wessenberg in der „Erstkommunionverordnung 1808“ die Tauferneuerung bei der Erstkommunion in der Diözese Konstanz fest vor.⁹⁷

Im Laufe des 19. Jahrhunderts wurde die Erneuerung des Taufversprechens über die Diözese Konstanz hinaus nach und nach zu einem festen Bestandteil der Erstkommunionfeier am Weißen Sonntag.⁹⁸ Heute gehört die Tauferneuerung integral zur Feier der Firmung und Erstkommunion. Darüberhinaus findet sie in der Osternachtfeier statt.⁹⁹

Die Tauferneuerung selber hat unterschiedliche liturgische Gestalt. Vielfach wird die Erneuerung des Taufversprechens aus der Tauffeier eingesetzt. Manchmal geht man dazu zum Taufstein und die Kinder tragen ihre Taufkerzen. Manchmal wird eine Kerze übergeben. Der Text des Taufversprechens wird vielfach erweitert, ergänzt und ausgestaltet. Die Fragen werden oft um ein Versprechen nach einem sittlich-moralisch hochstehenden Leben aus dem Glauben ergänzt. Bisweilen wird die Tauferneuerung mit einem Lied abgeschlossen. Den Autoren der Aufklärungszeit gebührt das Verdienst, die Erneuerung des Taufversprechens in Diskussion gebracht und praktikable Vorschläge für die Umsetzung bei der Erstkommunionfeier erarbeitet zu haben. Theologisch richtig und zu begrüßen ist das dadurch geförderte Bewusstsein der Zusammengehörigkeit der Initiationssakramente.¹⁰⁰

Besondere Kommunionvorbereitung nach der Wandlung

Allgemein wird der Kommunionempfang „liturgisch“ innerhalb der Messfeier nach der Priesterkommunion eingefügt. Auf diesen Kommunionempfang werden die Kinder auf unterschiedliche Weise vorbereitet.

⁹³ Einen ersten Hinweis auf eine Tauferneuerung im Zusammenhang mit der Erstkommunion (wenn auch noch nicht in der Erstkommunionfeier selber) finden wir nach Andrieux im Rituale von Boulogne 1750, vgl. Andrieux (1911) 302: „Am Ende der Vesper kann man eine Prozession um die Kirche veranstalten und dabei das Te Deum singen. Die jungen Kommunikanten nehmen teil, je zu zweien, Knaben und Mädchen getrennt. Man hält an beim Taufbrunnen, um sie da die Erneuerung der Taufgelübde machen zu lassen. Einer von ihnen spricht die Formel im Namen aller.“ Übersetzung nach Bauer (1933) 580.

⁹⁴ So jedenfalls die Interpretation Fischers, vgl. Fischer (1992) 125f.

⁹⁵ Vgl. Bauer (1933) 580, Anm. 47.

⁹⁶ Vgl. Demeter (1805), der selber über die Erstkommunion mit Tauferneuerung berichtet. Keller (1965) 205 beruft sich m. E. zu Recht auf diesen Bericht, wenn er die erste Tauferneuerung in Verbindung mit der Erstkommunion Demeter zuschreibt.

⁹⁷ Vgl. „Erstkommunionverordnung 1808“ B 3) bei Keller (1965) 333; Spreter (1911) 354.

⁹⁸ Die Würzburger Agende 1836 enthält die Tauferneuerung, vgl. Reifenberg (1971/1972) II, 123f.

⁹⁹ Vgl. Die Feier der Firmung (1971) 31–33 (Nr. 6); Heinz (1995) 835; Messbuch (21988) 104f.; Fischer (1992) 124f.

¹⁰⁰ Vgl. Dannecker (2005) 501–509.

Die Kommunionansprache diente vielfach dazu, eine innere Anteilnahme zu fördern. Der Kommunionempfang wurde häufig durch unterschiedliche Gebete und Gesänge eingeleitet. Das Konstanzer Diözesangesangbuch sieht zur unmittelbaren Vorbereitung des Kommunionempfangs ein längeres Kommunionvorbereitungsgebet vor, in das Liedstrophen eingefügt sind. Es folgt das Schuldbekenntnis. Diese Form der Kommunionvorbereitung wurde verschiedentlich übernommen und modifiziert.¹⁰¹

Beim Kommunionempfang selber hatte sich die auch sonst übliche Form erhalten. Nach dem gemeinsam gesprochenen Schuldbekenntnis (der „offenen Schuld“) und der Vergebungsbitte (oft als „Lossprechung“ bezeichnet) zeigte der Priester eine Hostie über dem Ziborium und sprach die Einladung zur Kommunion „Seht das Lamm Gottes“. Alle sprachen gemeinsam drei Mal „Herr ich bin nicht würdig“. Danach empfingen die Kommunikanten den Leib des Herrn mit dem Spendewort „Der Leib unseres Herrn Jesu Christ bewahre deine Seele zum ewigen Leben.“¹⁰² Manchmal wird ein Lied während des Kommunionempfangs gesungen.¹⁰³

Nach dem Kommunionempfang folgt eine Danksagung, bei der die Kinder zumeist gemeinsam ein längeres Dankgebet sprechen und Danklieder singen. Es wird meist sehr viel Wert auf eine konzentrierte und angemessene Danksagung gelegt.¹⁰⁴

Bei der Entlassung am Schluss der Erstkommunionfeier werden die Kinder an die Verpflichtung erinnert, die sie mit der Erstkommunion eingegangen sind und zu einem Leben aus dem Glauben ermahnt. Häufig werden die Eltern noch ermahnt, sich um ihre Kinder zu sorgen und ihnen mit gutem Beispiel voranzugehen.¹⁰⁵

5 Zusammenfassung und Würdigung

Der erste Kommunionempfang der Kinder erfolgte im deutschen Sprachraum bis zum Ende des 18. Jahrhunderts nur in Ausnahmefällen feierlich und gemeinsam. In den allermeisten Pfarreien gingen bis dahin die Kinder, wenn sie entsprechend alt und vorbereitet waren, bei der österlichen Kommunion mit ihren Eltern gemeinsam zum ersten Mal zur Kommunion. Die Reformbemühungen in der Aufklärungszeit (J. M. Sailer, I. H. v. Wessenberg und viele weitere) betrieben die Einführung der gemeinsamen feierlichen Erstkommunion auf Pfarreebene, nachdem es durch die Jesuiten schon zuvor eine gemeinsame Erstkommunionvorbereitung und -feier auf den Volksmissionen gegeben hatte. In vielen Diözesen wurden zu Beginn des 19. Jahrhunderts eine feierliche und gemeinsame Erstkommunion und deren Vorbereitung bischöflich geregelt. Die neue Art der Erstkommunion verbreitete sich flächendeckend.

Bei der Gestaltung der Liturgie berücksichtigte man die auch sonst in der Aufklärungszeit allgemein angewandten Grundsätze: Die Liturgie sollte zur Sache aller werden. Die Gläubigen sollten während der liturgischen Feier nicht nur einer frommen Beschäftigung nachgehen oder Gebete mechanisch abspulen, sondern der Liturgie durch passende Gesänge und Gebete

¹⁰¹ Vgl. Dannecker (2005) 511–514.

¹⁰² Vgl. Christkatholisches Gesang- und Andachtsbuch (1812), 189; Christkatholisches Gesang- und Andachtsbuch (21814) 172; Christkatholisches Gesang- und Andachtsbuch (1825) 75f.; Strasser (1805) 430; Wessenberg (1831) 156f.

¹⁰³ Vgl. Dannecker (2005) 515.

¹⁰⁴ Vgl. Dannecker (2005) 516–518.

¹⁰⁵ Vgl. Dannecker (2005) 519f.

möglichst folgen.¹⁰⁶ Wessenberg formulierte als Ziel der neugestalteten Liturgie der Erstkommunion, „daß Kinder und Eltern jedesmal tief im Innersten ergriffen werden, und das Andenken an diese Feier in gutgearteten Seelen nimmermehr erlischt.“¹⁰⁷ Streng wurde auf die nötige Andacht Wert gelegt, alle Möglichkeiten der Zerstreuung wurden durch sammelnde Gebete und Gesänge getilgt.¹⁰⁸ Dazu kam der Versuch, die religiöse Bildung und die sittlich-moralischen Wertvorstellungen durch eine Vielzahl von Ansprachen zu heben.

Die Kinder (und Erwachsenen) wurden zumeist angeleitet, die Messe mit einer Messandacht zu begleiten und Lieder zu singen. Dazu boten die aufkommenden Diözesangesängbücher zumeist geeignete Texte. Die Kinder wurden oft durch einen Vorbeter (ein zweiter Priester oder der Lehrer) zum Gebet angeleitet.

Als großen Gewinn der Überlegungen aus der Aufklärungszeit ist die Verbindung der Erstkommunion mit der Erneuerung des Taufversprechens anzusehen. Dadurch wird die Zusammengehörigkeit der Initiationssakramente der Taufe und Eucharistie auch bei deutlichem zeitlichem Abstand wieder erfahrbar. Die Entscheidung für den Glauben, den die Kinder bei ihrer Taufe nicht selber treffen konnten, wird nun bei der Erstkommunion ratifiziert.

Nach der Priesterkommunion wurde die Kommunion der Kinder eingefügt. Der Kommunionempfang erfolgte wie auch sonst und war für die Erstkommunion nicht modifiziert: Der Priester lud die Kinder mit dem „Seht das Lamm Gottes“ zum dreimaligen „Herr, ich bin nicht würdig [...]“ ein, auf das die Kommunion erfolgte. Die vorbereitenden Gebete und den anschließenden Dank verrichteten die Kinder zumeist gemeinsam unter Anleitung eines Vorbeters oder in Stille.¹⁰⁹

Auffallend sind in der Aufklärungszeit die vielen Predigten, in denen die Kinder unablässig zu einem moralisch einwandfreien, im Glauben verwurzelten Leben ermahnt wurden. Dies geschah mehrmals vor, während und nach der Feier. Neben den für die Kinder gedachten Anreden waren oft Anreden für die Eltern vorgesehen. Die Anreden legten sehr viel Wert auf die Einhaltung des mit Taufe und Erstkommunion verbundenen Versprechens zu einem Leben aus dem Glauben nach den Geboten Gottes. Die Kinder wurden aufgefordert, das Böse zu meiden und das Gute zu tun. Der moralisch-sittliche Anspruch, der vor allem in der Predigt verkündet wurde, sich aber auch in den Gebetstexten zeigte, steht nicht allein. Sehr viel Wert wurde auf die Anleitung zum Gebet gelegt, um den Kindern und Erwachsenen eine innere Anteilnahme zu vermitteln. Sie sollten die Liturgie von ihrer inneren Mitte her mitvollziehen können.

Die Liturgie der Hl. Messe konnte nicht verändert werden. Die Elemente, die zur gemeinsamen feierlichen Erstkommunion gehörten, mussten zu diesem festen Grundbestand additiv hinzugefügt werden. Dies ist besonders deutlich bei der Tauferneuerung zu sehen. Sie wird der Messe als eigener Block vorangestellt oder eingeschoben, in Wessenbergs Ritual sogar mit eigener Eröffnung und eigenem Schluss. Beim Kommunionempfang hingegen konnte auf die Erfahrung aus der Tradition und die offizielle Regelung zurückgegriffen werden: Der ihr eigene Ort in Zusammenhang mit der Priesterkommunion wurde einhellig vorgesehen.

¹⁰⁶ Vgl. Keller (1965) 114.

¹⁰⁷ Zitiert nach Keller (1965) 475.

¹⁰⁸ Als Beispiel kann die Erstkommunion unter Kaplan Christoph von Schmid in Tannhausen dienen, vgl. Schmid (1908) 177 oder Bauer (1933) 585.

¹⁰⁹ Vgl. Keller (1965) 114–119; Meyer (1989) 290–292.

Literatur

- Andrieux, Lois. *La Première Communion. Histoire et Discipline. Textes et Documents. Des origines au XXe siècle. Avec lettre d'introduction de S.E. le Cardinal Luçon.* 2. Aufl. Paris 1911.
- Ariès, Phillipe, 2003: *Geschichte der Kindheit.* 15. Aufl. München.
- Fischer, Balthasar. *Die Predigt vor der Kommunionsspendung. Eine Skizze ihrer Geschichte im Abendland*, in: Filthaut, Theodor und Jungmann, Josef Andreas (Hrsg.), *Verkündigung und Glaube. Festgabe für Franz X. Arnold.* Freiburg i. Br., 223–237.
- Bauer, Franz Xaver, 1933: *Zur Geschichte der feierlichen Kindererstkommunion*, in: *Theologie und Glaube* 25 (1933) 563–590.
- Baumgärtler, Johann, 1929: *Die Erstkommunion der Kinder. Ein Ausschnitt aus der Geschichte der katholischen Kommunionpraxis von der urkirchlichen Zeit bis zum Ausgang des Mittelalters.* München.
- Bäumker, Wilhelm, 1962: *Das katholische deutsche Kirchenlied in seinen Singweisen von den frühen Zeiten bis gegen Ende des siebzehnten Jahrhunderts auf Grund handschriftlicher und gedruckter Quellen bearbeitet von Wilhelm Bäumker.* 4 Bände (= ND Freiburg 1886–1911). Hildesheim 1962.
- Browe, Peter, 1938: *Die häufige Kommunion im Mittelalter.* Münster.
- Browe, Peter, 1930: *Die Kinderkommunion im Mittelalter*, in: *Scholastik*, 1–45.
- Browe, Peter, 1940: *Die Pflichtkommunion im Mittelalter.* Münster.
- Catechismus Romanus, <1566>: *Der Römische Katechismus nach dem Beschlusse des Konzils von Trient für die Pfarrer. Auf Befehl der Päpste Pius V. und Klemens XIII. herausgegeben. Übersetzt nach der zu Rom 1855 veröffentlichten Ausgabe mit Sachregister.* Kirchen/Sieg 1970.
- Dannecker, Klaus Peter, 2005: *Taufe, Firmung und Erstkommunion in der ehemaligen Diözese Konstanz. Eine liturgiewissenschaftliche Untersuchung der Initiationssakramente.* Münster (LQF 92).
- Demeter, Ignaz, 1805: „Die drey schöne Tage in Lautlingen“, in: *Archiv für Pastorkonferenzen in den Landkapiteln des Bisthums Konstanz* 4/1, 412–431.
- Duhr, Bernhard, 1907–1928: *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge.* Bände 1–4.
- Fischer, Balthasar, 1992: *Das Taufjahrgedächtnis. Ein Stück untergegangener Tauffrömmigkeit*, in: Gerhards, Albert / Andreas Heinz (Hrsg.), *Redemptionis mysterium. Studien zur Osterfeier und zur christlichen Initiation.* Paderborn, 123–132 (Neuabdruck *Redemptionis mysterium*).
- Fischer, Balthasar, 1959: *Formen gemeinschaftlicher Tauferinnerung im Abendland*, in: *Liturgisches Jahrbuch* 9, 87–94.
- Heinz, Andreas, 1978: *Die sonn- und feiertägliche Pfarrmesse im Landkapitel Bitburg-Kyllburg der alten Erzdiözese Trier von der Mitte des 18. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts.* Trier (Trierer Theologische Studien 34).
- Heinz, Andreas, 1995: „Erstkommunion. II. Liturgisch“, in: *LThK*, 3. Aufl. Freiburg, 835.
- Hellbernd, Paul, 1954: *Die Erstkommunion der Kinder in Geschichte und Gegenwart mit besonderer Berücksichtigung der Rechte und Pflichten der Eltern bei der Hinführung der Kinder zum Tische des Herrn.* Vechta.

- Jungmann, Josef Andreas, 1965: *Missarum sollemnia*. Eine genetische Erklärung der Römischen Messe, Bände I–II, 5. Auflage. Freiburg.
- Keller, Erwin, 1965: Die Konstanzer Liturgiereform unter Ignaz Heinrich von Wessenberg, in: *Freiburger Diözesanarchiv* 85, 1–526.
- Kleinheyer, Bruno, 1989: *Sakramentliche Feiern I, Die Feiern der Eingliederung in die Kirche*. Regensburg (Gottesdienst der Kirche 7,1).
- Meyer, Elard Hugo, 1984: *Badisches Volksleben im neunzehnten Jahrhundert*. Reprint der Ausg. Straßburg 1900. Stuttgart (Forschungen und Berichte zur Volkskunde in Baden-Württemberg 8).
- Meyer, Hans Bernhard, 1989: *Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral*. Mit einem Beitrag von Irmgard Pahl. Regensburg (Gottesdienst der Kirche 4).
- Petz, Franz Ser. (Hrsg.), 1877: *Des heiligen ökumenischen Concils von Trient Canonen und Decrete in neuer deutscher Übersetzung*. Passau.
- Piepmeyer, Rainer, 1979: „Aufklärung I“, in: *TRE* 4, 575–594.
- Reifenberg, Hermann, 1971/1972: *Sakramente, Sakramentalien und Ritualien im Bistum Mainz seit dem Spätmittelalter*. 2 Bde. Münster (LQF 53 und 54).
- Righetti, Mario, 1998: *Manuale di Storia liturgica*. Nachdruck der Ausgabe Milano 1959–1966, Milano.
- Sailer, Johann Michael, 1820/21: *Vorlesungen aus der Pastoraltheologie*. 3 Bde. 4. Aufl. München 1820/21.
- Sailer, Johann Michael, 1788: *Vorlesungen aus der Pastoraltheologie*. 3 Bde. München.
- Schilling, A[ndreas], (Hrsg.), 1887: *Die religiösen und kirchlichen Zustände der ehemaligen Reichsstadt Biberach unmittelbar vor Einführung der Reformation*. Geschildert von einem Zeitgenossen, in: *Freiburger Diözesanarchiv* 19, 1–191.
- Schmid, Christoph von, 1908: *Erinnerungen aus meinem Leben*. Gekürzte Ausgabe. München.
- Schüller, Andreas, 1923: *Die Jesuiten und die Erstkommunionfeier sowie verwandte Religionsbräuche im Rheinlande, besonders in der alten Erzdiözese Köln*, in: *Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein* 107, 138–162.
- Spital, Hermann Josef, 1968: *Der Taufritus in den deutschen Ritualien von den ersten Drucken bis zur Einführung des Rituale Romanum*. Münster (LQF 47).
- Spreter, Hermann, 1911: „Ein geschichtlicher Beitrag zur Erstkommunion der Kinder aus den ehemals Konstanzer und Speierischen Bistumsanteilen der Erzdiözese Freiburg“, *Oberrheinisches Pastoralblatt*, 322–324. 353–358.
- Strasser, Joseph Wilibald, 1805: *Ueber die Zweckmäßige Einrichtungen der Kinderkommunion*, in: *Archiv für die Pastorkonferenzen in den Landkapiteln des Bisthums Konstanz* 4/2, 324–337; 420–437.
- Trottmann, Robert, 1987: *Die Eucharistische Liturgie in den Diözesen Basel, Konstanz und Chur seit dem Konzil von Trient bis zum Ende der napoleonischen Herrschaft*. Aachen.
- Tüchle, Hermann, 1981: *Von der Reformation bis zur Säkularisation. Geschichte der katholischen Kirche im Raum des späteren Bistums Rottenburg-Stuttgart*. Ostfildern.
- Vercruysse, Jos E., 1987: „Jesuiten“, in: *TRE* 16, 660–670.
- Wessenberg, Ignaz Heinrich von, 1831: *Ritual nach dem Geist und den Anordnungen der katholischen Kirche, oder praktische Anleitung [...]*. Stuttgart/Tübingen.

Forschungsgruppe Religion und Gesellschaft¹

Wie Erstkommunionkatechese gelingt

Zwischen 2011 und 2013 wurde deutschlandweit eine empirische Untersuchung zur Erstkommunionkatechese durchgeführt. Neben vielen anderen gewonnenen Einsichten gibt das umfassende Datenmaterial auch Auskunft über die Faktoren, die Katechese mit Blick auf die angestrebten Ziele erfolgreich werden lassen oder nicht.

1. Einleitung

Sozialwissenschaftlich gesehen ist die Erstkommunionkatechese ein kirchliches Angebot an katholische Kinder, das insbesondere der Förderung von Religiosität dienen soll. Zielsetzung der Erstkommunionkatechese ist es, die Kinder vertieft mit dem christlichen Glauben bekannt zu machen, sie in das Leben der Kirche einzuführen, mit Bibel und Liturgie vertraut zu werden, eine eigene Gebetspraxis zu fördern und christliche Wertvorstellungen zu vermitteln. In den Erstkommunionkursen, die bis zu einem halben Jahr dauern, wird versucht, den Kindern die Bedeutung ihres Glaubens für ihr Leben nahe zu bringen. Durch aktives Mittun sollen sie Erfahrungen von und mit kirchlicher Gemeinschaft machen.

Der Grad der Erreichung dieser Ziele ist ein Maß für den Erfolg der Erstkommunionkatechese. In der Praxis wird die Kommunionkatechese nach divergierenden Konzepten, von unterschiedlichen Personen und unter verschiedenen Rahmenbedingungen durchgeführt. Die Frage, welchen Einfluss Konzeptionen, Personen und Rahmenbedingungen auf den Erfolg der Erstkommunionkatechese haben, ist Teil einer von der Deutschen Forschungsgemeinschaft geförderten Evaluationsstudie der Forschungsgruppe Religion und Gesellschaft.

Eine Antwort auf diese Frage hat erhebliche Bedeutung für die Praxis. Denn mit ihrer Hilfe kann der Erfolg gesteigert werden. Dies scheint dringend geboten zu sein, beklagt man doch in der Gesellschaft eine zunehmende Distanzierung zu christlichen Glaubensinhalten und ein schwindendes Vertrauen in die Kirche. Und nicht selten wird von denen, die sich als Hauptamtliche oder als ehrenamtliche Pfarrgemeindemitglieder an der Erstkommunionvorbereitung beteiligt haben, mit resignierendem Unterton beklagt, nun habe man doch viel Kraft und Zeit darin investiert und schon am Sonntag nach der Erstkommunionfeier kämen nur noch ganz wenige Kinder zum Gottesdienst. Eine „erfolgsoptimierte“ Erstkommunionkatechese kann zu einer Verbesserung bei den oben genannten Punkten beitragen.

¹ Der Forschungsgruppe Religion und Gesellschaft gehören an: Prof. Dr. Dieter Hermann, Dr. Angelika Treibel, Nicole Toms, Perke Fiedler (Universität Heidelberg), Prof. DDr. Norbert Mette, Monika Duda (TU Dortmund), Prof. Dr. Albert Biesinger, Simone Hiller, Dr. Melanie Wegel (Universität Tübingen), Prof. Dr. Reinhold Boschki, PD Dr. Stefan Altmeyer (Universität Bonn), Prof. DDr. Klaus Kießling, Michael Mähr (PTH St. Georgen Frankfurt).

2. Daten

Um die Frage nach den Auswirkungen der Erstkommunionkatechese zu untersuchen, wurde eine quantitative und qualitative Panelstudie durchgeführt; das heißt, ein und dieselben Personen wurden mehrfach befragt. Eine Vorstudie fand Mitte 2010 statt und diente in erster Linie der Erfassung der Teilnahmebereitschaft für die nachfolgenden Befragungen. Die erste inhaltliche Befragung wurde im September 2010, die zweite im Mai 2011 und die dritte ein Jahr später durchgeführt.

Die Grundgesamtheit für die quantitative Befragung besteht aus allen 8- bis 9-jährigen Kindern in Deutschland. Die Stichprobe der Befragten wurde durch eine zweistufige Zufallsauswahl festgelegt. Auf der ersten Stufe wurden zufällig Gemeinden ausgewählt, wobei die politische Ortsgrößenklasse als Schichtungskriterium berücksichtigt wurde. Auf der zweiten Stufe wurden dann von den zuvor gewählten Gemeinden Adressen der Zielgruppe angefordert und daraus jeweils Zufallsstichproben gezogen. Dieses Verfahren führte zu 11.824 Adressen von Kindern und ihren Eltern, davon haben an der ersten Befragung 2.529 Kinder teilgenommen. Neben den Kindern wurde auch der Elternteil befragt, der im Wesentlichen für die religiöse Erziehung zuständig ist.

Die Fälle für die qualitative Befragung wurden mithilfe der Ergebnisse der Vorstudie ausgewählt. Dazu wurden mit Hilfe eines klassifizierenden Analyseverfahrens, der Clusteranalyse², drei Gruppen von Kinder-Eltern-Paaren gebildet, die sich hinsichtlich der Ausprägung der Religiosität von Kind und Elternteil, formalem Bildungsgrad der Eltern sowie dem Urbanisierungsgrad des Wohnortes und dem Katholikenanteil des Bundeslandes unterschieden. Die ausgewählten Kinder und Elternteile stellen besonders typische Vertreter dieser Gruppen dar. Ausgewählt wurden 20 Erstkommunionkinder und deren Eltern sowie 20 weitere Familien in einer Kontrollgruppe ohne Erstkommunion. Durch dieses Verfahren wurde sichergestellt, dass auch die Stichprobe der qualitativen Teilstudie das gesamte Bevölkerungsspektrum abdeckt.

Sowohl für die quantitative als auch für die qualitative Teilstudie wurden zusätzlich die dazugehörigen Katechetinnen, Katecheten und Pfarrer interviewt. In der hier vorgestellten Teilstudie werden lediglich die Personenpaare mit Kommunionkindern berücksichtigt, die an der ersten und zweiten Welle teilgenommen haben, das sind für die quantitative Teilstudie 337 und für die qualitative Teilstudie 20 Kinder, zudem jeweils ein Elternteil, Katechetinnen, Katecheten und Pfarrer.

Ein regionaler Vergleich der Befragten mit der Wohnortverteilung der Katholiken in Deutschland zeigt eine weitgehende Übereinstimmung. Von den Befragten wohnen 45 Prozent in den nördlichen alten Bundesländern (Schleswig-Holstein, Hamburg, Niedersachsen und Nordrhein-Westfalen), 53 Prozent in den südlichen alten Bundesländern (Hessen, Baden-Württemberg und Bayern) und 2 Prozent in Berlin, Brandenburg, Mecklenburg-Vorpommern oder Sachsen. Diese Zahlen lassen sich mit der geografischen Verteilung der Katholiken in Deutschland vergleichen, wobei diese Angaben nach Bistümern unterschieden werden. Die Grenzen von Bundesländern und Bistümern sind jedoch nicht identisch, so dass der Vergleich eine Unschärfe in Kauf nehmen muss. In den Bistümern Norddeutschlands lebten im

² Unter Clusteranalysen versteht man Verfahren zur Entdeckung von Gruppen aus ähnlichen Objekten, wobei Homogenität innerhalb und Heterogenität zwischen den Gruppen vorliegen soll. Solche Gruppen werden als Cluster bezeichnet“ (Bacher, Pöge & Wenzig (2010).

Jahr 2010 42 Prozent aller Katholiken Deutschlands, in den Bistümern Süddeutschlands 55 Prozent und in den Bistümern Ostdeutschlands und Berlin drei Prozent. Insgesamt gesehen decken sich die Zahlen weitgehend.

3. Erfolgsmessung

Die Ziele der Erstkommunikationskatechese umfassen in erster Linie den Erwerb biblischer und liturgischer Kompetenzen, Kompetenzen zur Reflexion des eigenen Gottesbildes, die Vermittlung christlicher Wertvorstellungen, die Partizipationskompetenz an kirchlichen Handlungsvollzügen sowie die Integration in Kirche und Gesellschaft. Diese Ziele können unter den Begriff ‚Religiosität‘ subsumiert werden. Die Fragen zur Erfassung dieser Merkmale stammen aus getesteten Skalen. Es gibt eine Vielzahl von Skalen zur Messung von Religiosität; eine Übersicht ist bei Maiello zu finden.³ Die meisten dieser Konstrukte sind heuristisch konzipiert; die hier verwendete Messung hingegen basiert auf theoretischen Vorüberlegungen. Zum einen werden christlich-religiöse Werte von christlich-religiösen Einstellungen abgegrenzt, zum anderen werden unterschiedliche Komponenten von Einstellungen unterschieden. Werte sind als zentrale und abstrakte Zielvorstellungen definiert, Einstellungen als die Bereitschaft, auf ein bestimmtes Objekt mit bestimmten Gefühlen, Vorstellungen und Verhaltensweisen zu reagieren.⁴ Werte sind objektunabhängige Lebensphilosophien und -prinzipien, während Einstellungen objektbezogene Haltungen darstellen. Diese können in drei Bereiche unterschieden werden, in eine affektive, kognitive und konative Komponente.⁵ Bei der affektiven Komponente steht die subjektive gefühlsmäßige Bewertung eines Objekts im Vordergrund, bei der kognitiven Komponente das Wissen zu einem Objekt und bei der konativen Komponente das Verhalten und die Absicht, sich in bestimmter Weise gegenüber einem Objekt zu verhalten. Religiosität wird hier als Konstrukt verstanden, das sowohl christlich-religiöse Werte als auch christlich-religiöse Einstellungen in allen drei Komponenten umfasst.

Die Messung von Religiosität erfolgte in der quantitativen Kinderstudie durch 32 Items. Die Messqualität ist gut, alle Variablen wurden valide und reliabel erfasst. Für die Operationalisierung des Erfolgs der Erstkommunikationskatechese wurden für alle Items die Veränderungen zwischen erster und zweiter Welle bestimmt, diese Werte anschließend standardisiert und gleichgewichtet addiert.⁶ Dadurch entsteht ein Index, der als Indikator des Gesamterfolgs der Erstkommunikationskatechese interpretiert werden kann. Ein positiver Wert bedeutet eine Zu-

³ Maiello (2007) 27–36.

⁴ Fishbein / Ajzen (1975).

⁵ Rosenberg / Hovland (1960).

⁶ Ein Beispiel soll diese Vorgehensweise verdeutlichen. Zur Erfassung christlich-religiöser Werte wurden die Kinder gefragt: „Jeder Mensch hat etwas, das für ihn besonders wichtig ist. Wie wichtig sind für Dich die Dinge, die wir hier aufgeschrieben haben?“ Die Antwortvorgaben „An Gott zu glauben“ und „So zu leben, wie Gott es will“ konnten mittels einer fünfstufigen Ratingskala von „ganz unwichtig“ bis „ganz wichtig“ bewertet werden. Hat ein Befragter auf beide Fragen in der ersten Welle mit „ganz unwichtig“ und in der zweiten Welle mit ganz wichtig geantwortet, beträgt die Differenz für jedes Item vier (5 – 1); die Bedeutung christlich-religiöser Werte hat zugenommen. Die Standardisierung der Differenzen – durch lineare Transformationen wird der Mittelwert der Differenzitems auf null und die Standardabweichung auf eins gesetzt – hat den Zweck, die Unterschiede in der Skalierung zu kompensieren. Durch die Standardisierung gehen alle Items mit dem gleichen Gewicht in die Erfolgsberechnung ein. Eine Kontrollrechnung mit unstandardisierten Items zeigt nahezu identische Ergebnisse.

nahme der Religiosität, ein negativer Wert eine Abnahme, und der Wert null indiziert keine Veränderung. Die Abbildung 1 beschreibt die Häufigkeitsverteilung des unstandardisierten Erfolgsindex. Der Mittelwert dieses Merkmals ist 1,8; dies bedeutet, dass insgesamt eine Zunahme der Religiosität der Kinder erkennbar ist. Die Abbildung zeigt eine erhebliche Streuung im Katecheseerfolg, wobei kleine Erfolge und kleine Misserfolge die Regel sind.

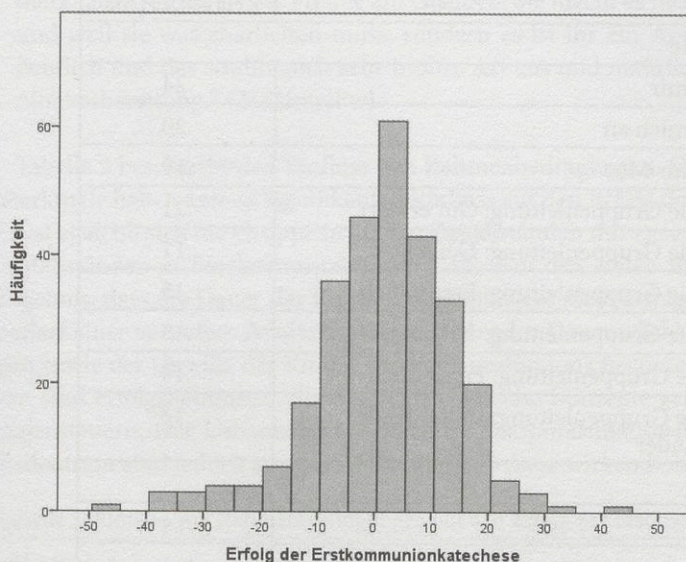


Abbildung 1: Erfolg der Erstkommunionkatechese – Häufigkeitsverteilung

4. Erfolgsbedingungen

Die Frage ist, welche Merkmale mit dem Katecheseerfolg korrespondieren. Die statistische Analyse zur Beantwortung dieser Frage besteht in der Berechnung von Korrelationskoeffizienten nach Pearson, wobei der Katecheseerfolg mit Merkmalen von Katechetinnen, Katecheten und Eltern, mit Rahmenbedingungen sowie Charakterisierungen der Beziehungen zwischen Kindern bzw. Eltern und Kommuniongruppe korreliert wird.⁷ Als Kriterium für die Relevanz eines Merkmals dient die Irrtumswahrscheinlichkeit der geschätzten Korrelationen ($p < 0,05$), also die Signifikanz eines Effekts.

In Tabelle 1 sind potenzielle erfolgsrelevante Merkmale von Katechetinnen und Katecheten aufgeführt. Die Zahlenwerte sind, wie bereits gesagt, Korrelationskoeffizienten. Es zeigt sich, dass die Religiosität von Katechetinnen und Katecheten erfolgsfördernd ist. Insbesondere die Vorstellung von einem vergebenden, Mut machenden, verzeihenden und liebenden Gott trägt zu einem positiven Ergebnis der Erstkommunionkatechese bei. In einer zusätzlichen Analyse zeigt sich, dass das Gottesbild der Katechetinnen und Katecheten nicht direkt von den Kommunionkindern übernommen wird: Transmissionseffekte sind insignifikant. Dies

⁷ Korrelationen haben Werte zwischen -1 und +1. Ein Wert von null bedeutet, dass kein (linearer) Zusammenhang besteht, die Extremwerte zeigen perfekte lineare Zusammenhänge an.

lässt vermuten, dass sich das Gottesbild der Katechetinnen und Katecheten auf Gestaltung und Inhalt der Erstkommunionkatechese auswirkt – und dies ist erfolgsrelevant.

Tabelle 1: Einfluss der Gruppenleitung und von Katechetinnen und Katecheten auf den Erfolg der Erstkommunionkatechese

MERKMAL	KORRELATION
Erfolgsfördernde Merkmale	
Gottesbild: Gott vergibt mir	.24
Gottesbild: Gott nimmt mich an	.20
Gottesbild: Gott macht mir Mut	.19
Urteil der Kinder über die Gruppenleitung: Gut erklärt	.21
Urteil der Kinder über die Gruppenleitung: Gerecht	.17
Urteil der Kinder über die Gruppenleitung: Freundlich	.15
Urteil der Kinder über die Gruppenleitung: Hilfsbereit	.15
Urteil der Eltern über die Gruppenleitung: Freundlich	.14
Urteil der Eltern über die Gruppenleitung: Individuelle Berücksichtigung der Kinder	.13
Merkmale ohne Einfluss	
Alter	n.s.
Höchster Schulabschluss	n.s.
Urteil der Kinder über die Gruppenleitung: Lustig	n.s.
Erfolgshemmende Merkmale	
Beweggründe für die Tätigkeit im Erstkommunionunterricht: Möchte politisch und sozial etwas bewegen	-.22
Urteil der Kinder über die Gruppenleitung: Streng	-.14

n.s. = nicht signifikant

Bewerten die Kinder und Eltern den Umgang der Katechetinnen und Katecheten mit Kindern sowie deren didaktische Fähigkeiten positiv, ist die Kommunionkatechese in der Regel überdurchschnittlich erfolgreich. Zu den erfolgsfördernden Merkmalen zählt jedoch nicht das Urteil der Kinder, ob die Gruppenleitung lustig ist oder nicht – dies hat keinen Einfluss, ebenso das Alter und die Schulbildung der Katechetinnen und Katecheten. Strenge Umgangsformen sind kontraproduktiv, ebenso die Motivation von Katechetinnen und Katecheten, mit der Erstkommunionkatechese politisch und sozial etwas bewegen zu wollen.

Im persönlichen Interview antwortet eine Mutter auf die Frage, wie ihrer Tochter die Gruppenstunden erlebt habe:

„Also wirklich eine lockere Atmosphäre auf jeden Fall und die Gemeindereferentin legt viel Wert auf, wir singen gemeinsam, wir machen Spiele, auch für die Kinder megalustige Spiele. Es wurd’ sich also auch mal ausgeschüttet vor Lachen und gleichzeitig gibt’s aber auch mal ’ne Partnermassage als Einstieg oder mit nem Igelball mal so rollen und solche Sachen. Also das findet auch alles seinen Raum und nicht jetzt also einfach nur so wissend. Das fragt sie

auch mal ab, ‚So jetzt mal Butter bei die Fische, wir haben darüber gesprochen, was heißt denn Evangelium oder was heißt Eucharistie?‘ Aber das wird eher spielerisch eingebettet, ‚Wir machen jetzt mal ’n Quiz und wir haben ja letzte Woche und was wissen wir da noch?‘ Also wirklich ganz ausgewogen und auch fröhlich einfach! Ist ’ne fröhliche Atmosphäre! Ich glaub, das ist so ’ne Grundhaltung irgendwie, mit ’nem Strahlen im Gesicht. Also man merkt auch selber, sie hat Freude am Glauben. Sie macht es nicht, weil sie das machen muss und weil sie was abarbeiten muss, sondern es ist ihr ein Anliegen, das merkt man ganz deutlich und das strahlt auch sehr in ihre Art aus und natürlich auch auf die Erstkommunionvorbereitung.“ (TG2ImelEw)

Tabelle 2 beschreibt den Einfluss von Rahmenbedingungen. Die meisten der untersuchten Merkmale haben keinen signifikanten Einfluss auf den Erfolg der Erstkommunionkatechese. Es ist egal, ob sich die Gruppe in kurzen Zeitabständen mit vielen Sitzungen oder in längeren Zeitabständen in Blockveranstaltungen trifft. Auf den ersten Blick erstaunlich ist auch das Ergebnis, dass die Dauer der Kommunionkatechese nicht erfolgsrelevant ist. Dieses Resultat bedarf einer vertieften Analyse: Mit zunehmender Dauer wächst die Häufigkeit von Störungen sowie der Unwille der Kinder, an der Kommunionkatechese teilzunehmen. Diese Faktoren sind erfolgshemmend. Somit sind didaktische Konzepte gefragt, die diesem Trend entgegensteuern. Der Urbanisierungsgrad und Diasporasituationen sind nicht erfolgsrelevant. Bedeutsam sind jedoch Lärm und Störungen – diese wirken kontraproduktiv.

Tabelle 2: Einfluss von Rahmenbedingungen auf den Erfolg der Erstkommunionkatechese

MERKMAL	KORRELATION
Erfolgsfördernde Merkmale	
Kommunionkind hat sich in der Gruppe wohl gefühlt	.15
Positives Urteil des Kindes über erhaltene Bücher und Arbeitsmaterialien	.15
Merkmale ohne Einfluss	
Turnus: Wöchentliche Treffen oder Blockveranstaltungen	n.s.
Dauer der Erstkommunionkatechese (Stunden)	n.s.
In der Gruppe waren Kinder, die dem Kommunionkind bekannt waren	n.s.
Kommunionkind hat neue Freunde in der Kommuniongruppe gefunden	n.s.
Urbanisierungsgrad Wohnortgemeinde	n.s.
Größe der Wohnortgemeinde	n.s.
Katholikenanteil in der Region	n.s.
Erfolgshemmende Merkmale	
Beeinträchtigung durch Lärm	–.18
Beeinträchtigung durch Störungen	–.12

n.s. = nicht signifikant

Günstige Rahmenbedingungen sind eine Wohlfühlatmosphäre und kindgerechte Bücher und Materialien. Vor diesem Hintergrund ist erwähnenswert, dass nur wenige Kommuniongruppen auf publizierte Bücher zurückgreifen und stattdessen eigene Materialien verwenden, so wie es z.B. ein Pfarrer erzählt:

„Also zu den Inhalten können wir vielleicht, denke ich, noch mal sagen, also ich bin ein Jäger und Sammler. Ich tu' eigentlich jedes Jahr mir einfach diese praktischen Gruppenstunden anschauen. Ich neige dazu, jetzt selber mir so ein Kursbuch zusammen zu stellen, eine Kursmappe. Ich kopier' jetzt net, sondern ich lass mich gern in meinem Denken befruchten.“ (TGClarsenPfr)

Auf diese Weise verzichtet man auf die didaktischen Kompetenzen von Buchautoren und -autorinnen, zeigt sich doch, dass sich die Verwendung einiger Werke positiv auf die Vermittlung von Religiosität auswirkt.⁸

Tabelle 3 fasst Ergebnisse zusammen, die sich auf Kommunionkinder und ihre Eltern beziehen. Präferieren die Eltern eine Vorstellung von einem gerechten und zuverlässigen Gott, der sich an seine Zusagen hält, der Schöpfer des Alls ist und mit Christus eine Einheit bildet, ist die Kommunionkatechese erfolgreicher als in anderen Fällen. Die Religiosität der Eltern ist eine Rahmenbedingung für die kommunionkatechetische Vermittlung von Religiosität.

Die eben zitierte Mutter beschreibt ihre Gottesvorstellung wie folgt:

„Ja, also für mich ist alles schon sehr personal, also ein wirkliches Du. Wie das jetzt aussieht, ist mir eigentlich egal. Es ist eher 'ne Beziehung und auf keinen Fall eine Sache. Also nichts, was ich in die Ecke stellen kann oder abstauben könnte oder irgendwie sauber halten muss oder so. Und mir ist schon auch wichtig, dass ich für mich immer wieder nachvollziehe, dass ich mich, soweit ich mich von Gott entfernen kann, ähm, also andersrum, wenn ich mich von Gott entferne, egal wie weit auch immer, aus welchen Gründen auch immer, Gott ist immer bei mir. Also, ich kann mich zwar von ihm entfernen, aber er wird sich von mir nie entfernen. Und das ist schon 'ne sehr personale Beziehung, würde ich sagen.“ (TG11-melEw)

Tabelle 3: Einfluss der Kommunioneltern und -kinder auf den Erfolg der Erstkommunionkatechese

MERKMAL	KORRELATION
Erfolgsfördernde Merkmale	
Gottesbild des für die religiöse Erziehung zuständigen Elternteils: Gott ist der Schöpfer von allem	.17
Gottesbild ... : Gott ist in Christus	.17
Gottesbild ... : Gott ist gerecht	.16
Gottesbild ... : Gott hält seine Versprechen	.13
Geschlecht Kommunionkind (0-männlich, 1-weiblich)	.13
Merkmale ohne Einfluss	
Höchster Schulabschluss des für die religiöse Erziehung zuständigen Elternteils	n.s.

⁸ Hermann & Mette (2012).

MERKMAL	KORRELATION
Geschlecht des für die religiöse Erziehung zuständigen Elternteils	n.s.
Gemischte Konfession der Eltern	n.s.

n.s. = nicht signifikant

Rein statistisch gesehen hat auch das Alter des für die religiöse Erziehung zuständigen Elternteils einen Einfluss auf den Erfolg: Die Korrelation beträgt 0,12 und ist signifikant. Allerdings ist auch das Gottesbild der Eltern von ihrem Alter abhängig: Die oben beschriebene Vorstellung von Gott findet man vorwiegend bei älteren Personen. Untersucht man mit Hilfe einer multiplen Regression den Einfluss von Alter und Gottesbild der Eltern auf den Katecheseerfolg, zeigt sich, dass das Gottesbild der Kommunioneltern die relevante Bedingung für den Erfolg der Kommunionkatechese ist und nicht ihr Alter. Ebenfalls nicht erfolgsrelevant sind das Geschlecht des für die religiöse Erziehung zuständigen Elternteils – in der Regel die Mutter – sowie ihr Schulabschluss und die Konfessionszugehörigkeit des Partners oder der Partnerin.

In Tabelle 4 sind die Ergebnisse der Analyse zum Einfluss von Beziehungen zwischen Katechetinnen und Katecheten einerseits und Kommunionkindern und -eltern andererseits zusammengefasst. Wird diese Beziehung von Kindern und Eltern positiv bewertet, bedingt dies einen überdurchschnittlichen Erfolg der Erstkommunionkatechese. Dies ist ein deutlicher Hinweis auf die Erfolgsrelevanz der Einbeziehung der Eltern in die Kommunionkatechese.

Tabelle 4: Einfluss von Interaktionsbeziehungen auf den Erfolg der Erstkommunionkatechese

MERKMAL	KORRELATION
Erfolgsfördernde Merkmale	
Gute Beziehung zwischen Gruppenleitung und Kommunionkindern	.14
Eltern wurden über die Inhalte der Kommunionkatechese informiert	.13
Gruppenleitung war für die Fragen der Eltern ansprechbar	.12

Interviewer: „Und wenn wir jetzt die Inhalte mal betrachten, haben sie da Einblick? Also können sie sich an konkrete Inhalte erinnern?“ Frau Stockinger: „Ich kann mich jetzt nicht an konkrete Inhalte erinnern, aber die ham uns das immer im Vorfeld geschickt, dass wir wissen, worüber sie mit den Kindern reden, ham sie uns eben als pdf-Datei geschickt per E-Mail und dass wir quasi auch danach die Fragen von den Kindern beantworten können, sollten die Kinder danach irgendwie Redebedarf haben mit den Eltern.“ [...] Interviewer: „Hätten Sie Einfluss gehabt auf diese Vorbereitung oder war das ein fertiges Konzept, das in der Gemeinde erarbeitet wurde? Oder konnten sie als Eltern gestalterisch in irgendeiner Weise auch auf diese Erstkommunionvorbereitung Bezug nehmen?“ Frau Stockinger: „Ich denk', wenn man das gewollt hätte, hätte man das machen können, da wären die schon offen gewesen, da bin ich mir sicher.“ [...] Interviewer: „Was würden sie sagen, was gefiel ihnen

persönlich jetzt besonders gut und was gefiel ihnen auch gar nicht“ Frau Stockinger: „Also wie gesagt, ich war da auch ganz skeptisch gegenüber am Anfang, weil ich immer diese Assoziation zu meiner Kindheit hatte, aber des war eben überhaupt nicht so. Ich fand ’s total angenehm, ich war einfach positiv überrascht, einfach einmal im Monat sich, dass die da samstags hingehen, ’ne tolle Gemeinschaft hatten und das hatten se wirklich. Ich fand die Organisation der Feier wunderschön, ich fand ’s einfach ’n total schönen Rahmen für ’ne Feierlichkeit. Also wirklich.“ Interviewer: „Und ihr Kind ist auch gerne hingegangen?“ Frau Stockinger: „Das hat mich alles positiv überrascht. Der hat sogar überlegt, ob er Ministrant wird.“ (TG2StockingerEw)⁹

In Tabelle 5 sind erfolgs- und misserfolgsrelevante Bedingungen aufgeführt, die sich als Indikatoren der didaktischen und inhaltlichen Ausrichtung der Kommunionkatechese interpretieren lassen. Eine Kommunionkatechese ist dann besonders erfolgreich, wenn sie altersgemäß ausgerichtet ist und einen Bezug zum religiösen Alltag aufweist. Auch dieses Ergebnis legt es nahe, in der Katechese auf publizierte Materialien zurückzugreifen. Zwar können auch selbst erstellte Materialien für die Kinder verständlich und interessant sein, aber ihnen fehlt in der Regel die kritische Beurteilung durch Dritte.

Tabelle 5:

Einfluss didaktischer und inhaltlicher Ausrichtungen der Erstkommunionkatechese auf ihren Erfolg

MERKMAL	KORRELATION
Erfolgsfördernde Merkmale	
Verständlichkeit der Inhalte (aus Kindersicht)	.17
Erstkommunionkatechese macht Spaß (aus Kindersicht)	.17
Vermittlung des Ablaufs des Gottesdienstes	.15
Interessante Gestaltung der Erstkommunionkatechese (aus Kindersicht)	.14
Erfolgshemmende Merkmale	
Erstkommunionkatechese war anstrengend (aus Kindersicht)	-.12

5. Fazit

Die Evaluationsstudie der Forschungsgruppe Religion und Gesellschaft belegt, dass die Erstkommunionkatechese erfolgreich ist – die Ziele dieses Angebots der katholischen Kirche werden weitgehend erreicht. Aber es gibt Unterschiede im Grad der Zielerreichung. Eine Katechese ist insbesondere dann erfolgreich, wenn Katechetinnen und Katecheten authentisch sind, also ihre Vorstellung von Gott und das zu vermittelnde Gottesbild im Einklang sind, und wenn das Gottesbild der Eltern der vermittelten Vorstellung nicht widerspricht. Weitere Erfolgsfaktoren sind die Freundlichkeit, Hilfsbereitschaft und pädagogische Kompetenz von Katechetinnen und Katecheten, die Einbeziehung der Kommunioneltern und die Schaffung einer Atmosphäre, in der sich die Kommunionkinder wohl fühlen und die nicht durch Lärm und Störungen beeinträchtigt ist. Dies sind Punkte, die mit relativ einfachen Mitteln umge-

⁹ Die Namen sind pseudonymisiert.

setzt werden können, so dass eine weitere Verbesserung der Erstkommunionkatechese möglich ist.

Literatur

- Bacher, Johann / Andreas Pöge / Knut Wenzig, 2010: Clusteranalyse, Oldenbourg: München.
- Fishbein, Martin / Icek Ajzen, 1975: Belief, Attitude, Intention, and Behavior: An Introduction to Theory and Research. Reading, MA: Addison-Wesley.
- Hermann, Dieter / Norbert Mette, 2012: Erstkommunionkurse auf dem Prüfstand, in: Katechetische Blätter 137, 364-370.
- Maiello, Carmine, 2007: Messung und Korrelate von Religiosität. Beziehungen zwischen Glaubenintensität und psychologisch, pädagogisch, soziologisch sowie medizinisch relevanten Variablen. Münster / München u. a: Waxmann (Internationale Hochschulschriften, 474).
- Rosenberg, Milton J. / Carl I. Hovland, 1960: Cognitive, affective and behavioral components of attitudes, in: Carl I. Hovland / Milton J. Rosenberg (Hrsg.), Attitude organization and change. New Haven, CT: Yale University Press. 1-14.

Albert Biesinger / Jörn Peter Hauf, Tübingen

Mystagogische Dimensionen der Eucharistiekatechese

Verkündigung und Katechese sind immer abhängig vom gesellschaftlichen Umfeld, in dem die Botschaft des Glaubens angeboten wird. Das betrifft selbstverständlich auch die Begleitung von Eltern und Kindern, die sich auf die Erstkommunion vorbereiten. Im Kontext einer Gesellschaft, in der das Christentum an Selbstverständlichkeit eingebüßt hat, plädieren die Tübinger Religionspädagogen Jörn Hauf und Albert Biesinger, auch Autor erfolgreicher Bücher zur religiösen Erziehung, für eine den Glauben erschließende Katechese im Erfahrungsraum der Familien. (Redaktion).

Weiter so – geht nicht mehr

Dass sich die Ausgangslagen für Kinder und Eltern¹ in der Eucharistiekatechese grundlegend geändert haben, dies festzustellen ist beinahe schon redundant. Die existentielle Relevanz der christlichen Tradition, insbesondere der Gottesfrage, für die subjektiven und familiären Lebensdeutungen, Handlungen und Haltungen haben in unserem Kulturraum ihre Selbstverständlichkeit und alltagsprägende Kraft schleichend eingebüßt. Auch im Alltag unserer Erstkommunionfamilien ist ein „pragmatisches Auskommen ohne Gott zum Markenzeichen der Gegenwart geworden.“²

Von hier aus ergibt sich die Frage: In welcher Qualität stellt sich die Gemeinde in ihren katechetischen Aufgaben auf die Kinder und Familien so ein, dass sie adäquat gefördert und motivierend (wieder) Interesse generieren, sich auf die Jesus-Christus-Beziehung alltagstauglich und lebensrelevant einzulassen.

Alltag und Leben unserer Kommunionfamilien spielen sich vornehmlich weder in der Kindergruppenstunde im Gemeindehaus, noch in der feierlichen Sonntagsmesse ab, sondern eben im Familienalltagsleben – mit all seinen Höhen und Tiefen. Wenn das Ziel unseres katechetischen Wirkens ein gelingendes Leben aus dem Zuspruch und Anspruch des Evangeliums ist, kann der Weg dorthin nicht an den gesellschaftlichen Realitäten und Lebenswelten der Kommunionfamilien vorbeiführen. Vielmehr führt er mitten hinein, ohne freilich darin aufzugehen. Eine den Zeichen der Zeit gemäße Eucharistiekatechese begleitet Familien da-

¹ Familie verstehen wir hier in erster Linie als einen Beziehungsraum, wo Erwachsene sich verantwortlich um Kinder kümmern und elterliche Erziehungsfunktionen wahrnehmen. Wenn im Folgenden aus Gründen der Übersichtlichkeit vornehmlich von Eltern als Begleiterinnen und Begleitern von Kindern auf dem Kommunionweg die Rede ist, bezieht sich das auf elterliche Bezugspersonen, die religiöse Erziehungsverantwortung für ein Kind auf dem Kommunionweg übernehmen. Dies können ausdrücklich ebenso Großeltern, Paten und Patinnen, (Heim-)Erzieher/-innen, Lebenspartnerschaften oder andere wichtige Bezugspersonen auf dem Glaubensweg eines Kindes sein. Im Vordergrund steht die Beziehungsqualität der familiären Lebensgemeinschaft, nicht deren Form. Vgl. Biesinger / Boschki / Hauf (2012), sowie Hauf (2004).

² Schambeck (2012) 223.

rin, sich für Erfahrungen der Gotteskommunikation diesseits und jenseits binnenkirchlicher Zirkel zu öffnen.³ Familienkatechese⁴ trifft im Blick auf die Kommunionvorbereitung eine klare Option: Das Kommunionkind bereitet sich nicht in binnenkirchlichen Räumen neben dem Familienalltag auf die Kommunion vor, sondern die Familie (in welcher Konstellation auch immer) geht gemeinsam mit ihrem Kind einen Kommunionweg. Das Entscheidende an diesem Kommunionweg ist, dass sich die verantwortlichen Bezugspersonen bei der Vorbereitung ihres Kindes ihrer eigenen zentralen spirituellen Bedeutung bewusst werden und in der Begleitung ihres Kindes durch die Gemeinde, bzw. die größere pastorale Einheit ermutigt und unterstützt werden, sich als Familie in die Gotteskommunikation⁵ einzuüben: „Der Katechese geht es um einen Möglichkeitsraum für Erfahrungen mit Gott – kein geringer Anspruch, aber einer der trägt und unruhig hält.“⁶

Zum Geheimnis hinführen – Mystagogie als kommunikativer Lehr- und Lernprozess?

Zuerst einmal sind wir kritisch, wenn aus „Mystagogie“⁷ – ursprünglich gedacht als die Hinführung zu den Geheimnissen der Gottesbeziehung – zu viele didaktische Überlegungen herangezogen werden. Wer viel meditiert, weiß, dass manches gerade nicht machbar ist, und wenn es machbar wäre, wäre es kein Geheimnis mehr. Dies gilt in vornehmlicher Weise für die grundsätzliche Unverfügbarkeit von Beziehungserfahrungen, insbesondere auch der Gottesbeziehung. Um Missverständnissen vorzubeugen: Geheimnis der Gottesbeziehung meint weder agnostisches „Nichts-wissen-Können“, noch handelt es sich um zurückgehaltene esoterische Informationen über Gott, die nur einem eingeweihten Kreis zukommen. Vielmehr verweist der Geheimnischarakter des Glaubens auf die Vergegenwärtigung einer Wirklichkeit Gottes, die in Worten nicht aussagbar ist, weil sie uns tiefer berührt und in dieser Hinsicht auch größer ist als unser Verstand. Gemeint ist eine tiefe Ergriffenheit, eine spirituelle Erfahrung der Gottesberührung, die uns widerfährt, wenn wir vom Glauben ergriffen werden.

In liturgischen Handlungen wird dies besonders sinnenfällig, dennoch bleibt die mystagogische Erfahrung keineswegs auf liturgische Vollzüge beschränkt, vielmehr geht es – im Anschluss an Karl Rahner – um eine existenzielle Erfahrung, die durchaus im Alltag angesiedelt ist und unser gesamtes Leben prägt.⁸

Es ist – bis auf wenige Situationen, wo uns Menschen ein Einfall Gottes direkt übermächtig und trifft – in der Regel doch so, dass wir uns mit unseren üblichen Wahrnehmungs-, Kommunikations- und Selbstleitungsprozessen mit unserer Welt in verschiedener Weise auseinandersetzen. Für die einen kommen Geheimnisse von vorne herein nicht in Frage, weil sie

³ Vgl. Gronover (2012).

⁴ Zur Familienkatechese vgl. Biesinger/Boschki/Hauf (2012) sowie die 2012 völlig überarbeitete Neuauflage der Materialien Biesinger/Bendel/Biesinger/Berger/Hauf (2012a), (2012b), sowie www.familienkatechese.de (13.06.13).

⁵ Vgl. Biesinger (2012).

⁶ Gronover (2012) 14.

⁷ Zum Mystagogiebegriff im Anschluss an Karl Rahner vgl. Guggemos (2012) mit aktuellen Literaturverweisen, sowie ausführlich Schambeck (2006).

⁸ Vgl. Rahner (1966) 269: „Der Mensch von heute [...] wird nur dann ein Glaubender sein, wenn er eine wirklich echte, persönliche religiöse Erfahrung gemacht hat, immer neu macht und darin durch die Kirche (hier: als Gemeinschaft aller Christgläubigen, Anm. d.V.) eingeweiht wird“. Vgl. auch Guggemos (2012) 47–88.

entschieden haben, dass es keine Geheimnisse geben kann. Für die anderen steckt die Welt voller Geheimnisse.

Für uns ist es ein innerer Auftrag, Menschen hinsichtlich der Gotteskommunikation so zu unterstützen und zu begleiten, dass sie selbst das darin gründende Geheimnis für ihr eigenes Leben mit ihren Möglichkeiten Schritt für Schritt, vielleicht nur ansatzhaft und vorläufig, aber immerhin als Suchprozess wahrnehmen und einüben können. Gerade die Mystagogie zeigt uns, dass wir – jenseits einer Hierarchisierung innerhalb des Gottesvolkes –

„immer Anfänger sind, wenn es um das Ganze der Wirklichkeit geht. Im Bild der Katechese als Übung stehen also alle zusammen an der Startlinie, laufen – mystagogisch angeleitet – los, im Wissen, wieder an der Startlinie anzukommen. Das heißt auch, dass jeder befähigt ist, an Katechese teilzunehmen, weil perspektivisch entscheidend ist, „zu wissen was ist, wenn etwas der Fall ist“⁹.

Auf dem Weg zur Erstkommunion sind deshalb mystagogische Lehr- und Lernprozesse im Sinne einer „Begleitung in die / in der und aus der Gottesbeziehung“¹⁰ auf ganz verschiedenen Kommunikations- und Interaktionsebenen eines Kommunionweges als Familienkatechese¹¹ besonders interessant.

Spiritualität der Familienkatechese¹²

Der Familienkatechese liegt eine Spiritualität der Befreiung und der zuvorkommenden Heilszusage Gottes zugrunde. Diese Spiritualität hat ihr Fundament in der von Gott gestifteten Beziehung zu uns Menschen und in unserer Entscheidungsfreiheit, auf diese Beziehung einzugehen – oder auch nicht.

Spiritualität bedeutet hier – wiederum in Anlehnung an Karl Rahner – „Leben aus dem Geist“, aus dem Geist Gottes. Und dieser Geist ist ein Geist der Beziehung. „Leben aus dem Geist“ heißt deshalb eine vom Evangelium geprägte Gestaltung unserer Beziehungen, Haltungen und Handlungen. Für Menschen, die aus dem Geist leben, qualifizieren sich ihre Beziehungen zu Gott, zur Zeit, zur Welt, in der wir leben, zu anderen Menschen und zu uns selbst.¹³

- ◇ Wenn Menschen sich Schritt für Schritt bewusst werden, dass sie mit dem, was sie heute tun, bereits in den Be-Reich Gottes hineinreichen, der unsere Herkunft umfasst, der uns Orientierung schenkt und der unsere *Zukunft* ist, lebt es sich anders.
- ◇ Wenn sie sich bewusst werden, dass sich Gott im eucharistischen Mahl in ihr jetziges, manchmal mühsames und konfliktbeladenes Leben hineingibt, dann entsteht jene Ankunft des Reiches Gottes, die in Jesus von Nazareth bereits in der Welt anfang.
- ◇ Wenn Menschen Schritt für Schritt wahrnehmen, dass sie von Gott herkommen, dass sie aus Gott sind, dass Er unser Schöpfer ist, dann wissen sie Wesentliches über ihr Leben: »Wir sind nicht Zufallstreffer unserer Eltern, sondern gründen in Gott selbst, der uns als seine Geschöpfe auch dann nicht verlässt, wenn wir von Leid und Krankheit betroffen sind.«

⁹ Gronover (2012) 159, mit Bezug auf Biesinger (1998).

¹⁰ Guggemos (2012) 86.

¹¹ Vgl. dazu und zum Folgenden Biesinger/Boschki/Hauf (2012) sowie die Materialien Biesinger/Bendel/Biesinger/Berger/Hauf (2012).

¹² Der folgende Abschnitt orientiert sich an: Biesinger/Boschki/Hauf (2012), 29f.

¹³ Vgl. Boschki (2005).

- ◇ Wenn Menschen Schritt für Schritt verstehen, dass Gott unsere Zukunft ist, dass der Abbruch unseres Lebens in dieser materiellen Welt nicht den Sieg des Todes, sondern das Tor zur neuen Welt Gottes bedeutet, dann haben sie vom christlichen Glauben Elementares begriffen.
- ◇ Wenn Menschen Schritt für Schritt verstehen, dass Gott in ihr Leben kommt, indem Jesus Christus Mensch geworden und in unsere Welt gekommen ist, dann können sie sich in die Beziehung mit Jesus Christus hineinziehen lassen, in die Befreiung durch Gott aus aller Not und vom endgültigen Ausgelöscht-Werden.
- ◇ Wer in diesem Bewusstsein Schritt für Schritt leben lernt, kann vertrauen und hoffen, dass es mit unserem Leben gut ausgehen wird, auch wenn wir durch dunkle Stunden hindurchgehen müssen.

Eine solche Spiritualität der Befreiung aus vielfältigen Zwängen, aus enggeführten und zu kurz greifenden Lebensdeutungen gilt es in der mystagogischen Begleitung der Kommuniongruppen (Eltern, Kinder, Gruppenbegleiter, Katechetisches Leitungsteam) einzuüben. Je alltagsnäher und realitätsgerechter der Kommunionweg gestaltet ist, desto eher gewinnt das Leben christliche Konturen, die den Eltern und Kindern als lebensrelevant einsichtig werden. Zu einer solchen Spiritualität der Befreiung gehört es auch, aus den Situationen des Leids und der Zerbrochenheit vieler Menschen heraus die Botschaft vom angebrochenen Reich Gottes *wahr*-zunehmen. Eine befreiende Spiritualität lässt beispielsweise Eltern anderen Eltern helfen, sodass zwischen den einzelnen Gruppen und Menschen Solidarität entsteht und diejenigen, die Leid ertragen müssen, weniger allein gelassen werden / alleine sind. Dann verkommt Katechese nicht einfach zu einem Herantragen von »Glaubenspaketen« an Menschen, sondern wird lebendiger und solidarischer Verstehensprozess der Menschen und von Menschen.

Ein solcher Prozess der Befreiung vollzieht sich auch, wenn Menschen die Kirche neu verstehen lernen: Kirche nicht nur als Machtapparat, der Leben einschränken will, sondern Kirche als Zeichen und Werkzeug von Gottes Heilswillen. Mystagogische Katechese „flammt auf, in dem Moment, in dem der Glauben der Kirche die Wahrnehmungen der Teilnehmenden kreuzt“. Die „Unruhe der Katechese besteht darin, Wahrnehmungen mit der Kommunikation der Kirche zu versöhnen.“¹⁴ Einengende Kirchen- und Gemeindestrukturen führen nicht zur Erfahrung von befreiender *Communio*. Menschen merken das schnell und stimmen mit den Füßen ab. Umgekehrt ist auch eine Gemeinde mit befreiender Lebensqualität noch nicht automatische Garantie dafür, dass Menschen in großen Scharen in die Gottesdienste strömen. Eine solche Gemeindeerfahrung ist aber für viele Menschen eine wichtige Voraussetzung für persönliche Glaubensprozesse oder wenigstens ein Gradmesser der Glaubwürdigkeit von Kirche in der Gesellschaft.

Getragen von dieser Spiritualität der Befreiung will Familienkatechese keine Hürden für den Kommunionweg schaffen. Zwar lassen sich erfahrungsgemäß manche Eltern auf die Gruppenprozesse aus verschiedenen Gründen nur schwer ein, doch mit dieser Problematik der Eltern kann man sensibel umgehen. Die Entscheidung über Häufigkeit und Intensität der Teilnahme an den Elterntreffen sowie über die Durchführung der Familiengespräche zuhause, liegt ausnahmslos bei den Eltern selbst und ist – ebenso wenig wie die aktive Gemeindebindung – kein Gradmesser für die religiöse Praxis dieser Menschen.

¹⁴ Gronover (2012) 124.

Familiengespräche als Mystagogie in den Familien

Kern der Familienkatechese ist die Glaubenskommunikation zu Hause in der Familie mit dem Ziel, Gottes Geheimnis im Erfahrungsraum des Familienalltags bewusst werden zu lassen, zu deuten und ggf. zu feiern. Mit Hilfe der didaktisch sorgsam gestalteten Materialien zum Familiengespräch¹⁵ erleben, entwickeln und vertiefen Eltern und Kinder ihre Gemeinschaft untereinander und mit Gott. Durch das Gespräch, die Hinführungen zum Gebet und zur Entwicklung von familiengemäßen christlichen Alltagsritualen, Hinweisen zum christlichen Brauchtum, etc. übt sich die Familie in der Glaubenskommunikation und bereitet (sich und) das Kind dadurch wesentlich auf den Empfang der Kommunion vor.

Themen, etwa wie die Familie Tag für Tag gut und versöhnt miteinander leben kann oder über die Einmaligkeit jedes Menschen und Fragen nach dem, was nach dem Tod geschieht, und wie wir mit Jesus Christus Gottes Spuren entdecken können, oder was Wandlung und Verwandlung in unserem Leben bewirken kann, das sollen Kinder in erster Linie in ihrem unmittelbaren Beziehungsumfeld erfahren. Wie sonst wird die Nähe Gottes und seiner Botschaft auch im alltäglichen Familienleben präsent?

Wenn sich Eltern und Kinder gemeinsam auf den Kommunionweg als Familienkatechese einlassen, eröffnen sich ihnen ungeahnte Begegnungsräume miteinander und mit Gott. Das Leben als Beziehung mit Gott zu verstehen, gibt ihm eine besondere Qualität. Diese Sichtweise wirft aber vielleicht zunächst existenzielle Fragen auf: Brauche ich Gott in meinem Leben überhaupt noch? Wie hat sich meine Beziehung zu ihm in den letzten Jahren entwickelt und verändert? Wie soll ich mein Kind auf die Kommunion hin begleiten, wo ich doch selbst zweifle und manches selbst nicht verstehe?

Mystagogische Elternkatechese

Beim ersten Elterntreffen – alle Eltern des entsprechenden Jahrgangs sind über die örtlichen Kommunikationsmöglichkeiten eingeladen – liegt auf jedem Stuhl im Saal das „Familienbuch“¹⁶. Die Anwesenden werden etwa wie folgt begrüßt:

Liebe Väter und Mütter,

es ist noch nicht lange her, da haben Sie Ihr Kind in die Kirche getragen und um die Taufe gebeten. Sie haben dabei zugesagt, Ihrem Kind die Beziehung zu Gott zu eröffnen, Ihr Kind „im Glauben zu erziehen“. Dies ist nicht einfach eine moralische Aufforderung, sondern Sie haben Ihrem Kind damit den Himmel geöffnet – soweit es an Ihnen liegt. Natürlich öffnet der Heiland der Welt, der aus der göttlichen Welt gekommene Jesus Christus, uns Menschen den Himmel und nicht wir. Aber wir sind verantwortlich, dass Kinder in die Gottesberührung kommen können.

Deswegen bitte ich Sie jetzt im Familienbuch Seite 76 aufzuschlagen. Das darin abgebildete vielfarbige Bild „Jesus und die Kinder“ von Emil Nolde spricht Bände und zeigt worum es geht: Ihr Kind kommt in die Jesus-Beziehung. In der Berührung mit Jesus leuchten die Kin-

¹⁵ Anregungen und Grundlage für das Familiengespräch sind die Bausteine zum Familiengespräch aus Gott mit neuen Augen sehen: Familienbuch. Diese Bausteine sind auf kindgerechte Art formuliert, sie dienen als leichte Anregung für das Familiengespräch und unterstützen es. Für die Durchführung sind in der Regel keine Vorkenntnisse nötig, wohl aber eine Ermutigung und Förderung seitens der Gemeinde durch die Elterntreffen (s. u.).

¹⁶ Biesinger / Bendel / Berger / Biesinger / Hauf (2012).

der auf. Sie nehmen das Licht, das von ihm ausgeht, so heftig auf, dass sie es bereits wieder weitergeben. Auch die Eltern leuchten in der Jesus-Begegnung auf. Sie sind in der Situation, dass sie mit ihren Kindern von den Aposteln erst einmal weggeschickt werden. Als Jesus das sah, wurde er zornig und er sagte zu ihnen: „Lasst die Kinder zu mir kommen, hindert sie nicht daran, denn ihnen gehört das Reich Gottes“ (Mk 10,14).

Es ist also eine ganz besondere Situation, wenn Sie als Familie Ihr Kind auf die Erstkommunion hin begleiten und vorbereiten.

Sie werden vielleicht jetzt denken, das kann ich nicht. Ich habe doch viel zu wenig religiöses Wissen und ich habe schließlich doch nicht Theologie studiert. Ich bin Krankenschwester, Handwerker oder Mathematiklehrer. Bleibt mir weg mit solchen Ideen.

Genau das ist eine Sorge, die völlig unnötig ist. Sie bekommen Begleitung und Unterstützung von Seiten der Gemeinde. Sie können sich „fallenlassen“ in Erfahrungen, in denen man gerade nichts leisten muss. Es geht um die Erfahrung einer das Leben reicher machenden Beziehungsgeschichte Gottes mit Ihnen als Familie und mit Ihrem Kind. Gott hat Ihre Familie schon längst berührt. Indem der Schöpfer der Welt Ihnen Ihr Kind, Ihre Kinder anvertraut hat, sind Sie bereits in der Gottesberührung. Gott wohnt bereits in Ihrer Familie. Es geht also um ein großes Geheimnis, um das Geheimnis der Liebesgeschichte Gottes mit Ihnen als Eltern und mit Ihrem Kind.

Ein spezifisches Anliegen des familienkatechetischen Weges ist es, die Geheimnishaftigkeit der Gottesbeziehung kennen zu lernen, wie sie sich in den Symbolen, in der Liturgie, in Meditation, Lied und Gebet ausdrückt. Die verantwortlichen Begleitpersonen sind gerufen, den Eltern die Möglichkeiten zu eröffnen, neue Erfahrungen zu machen oder an alte Erfahrungen wieder anzuknüpfen und diese weiterzuentwickeln. Die Hinführung zur Gemeinschaft mit Gott ist zentrales Anliegen des Kommunionweges. Kommunion mit Gott ist ein großes Geschenk und ein Geheimnis, dem sich Eltern und Kinder während dieser Zeit des Kommunionweges annähern können. Alles, was nur auf der begrifflichen Wissensebene verbleibt, durchdringt den Menschen nicht in all seinen Möglichkeiten, mit denen er Gott wahrnehmen, feiern und anbeten lernen kann. Die Elterntreffen in diesem Kurs setzen bei eigenen Erfahrungen an, erweitern diese oft gefühlsorientierten Erfahrungen durch Texte, Gespräche und andere Gestaltungselemente und können zu einer Veränderung des eigenen Glaubensverständnisses und der eigenen Handlungsmuster hinführen. Ein wichtiger Aspekt ist dabei auch die (sonntägliche) Liturgie.¹⁷

Mystagogische Liturgien – es geht um „Partizipationskompetenz“

Regelmäßig werden die Familien eingeladen zu mystagogischen Liturgien, und zwar bewusst in die sonntägliche Eucharistiefeier, nicht einfach verdrängt auf einen Werktagabend.

Mystagogische Partizipationskompetenz entsteht durch mystagogische Kommunikation. Johann Baptist Hirscher hat dies immer wieder formuliert: Betend lernt er [der Mensch] Beten.

Es ist eine Herausforderung für Gemeinden, gerade unter den derzeitigen Bedingungen solche mystagogischen Partizipationskompetenzen zu ermöglichen, Kommunikationsräume und Anlässe dafür zu entwickeln. Ob alle kommen, ist nicht das Kriterium. Schritt für Schritt

¹⁷ Vgl. Biesinger / Boschki / Hauf (2012) 102ff.

werden immer mehr kommen und die, die nicht kommen, kann man ja mal humorvoll und locker fragen, was sie daran hindert, zu diesen Gottesdiensten zu kommen.

Manchmal kommt dies sogar sehr gut an, weil Menschen dann merken, ich bin doch so wichtig, dass sie sich nach mir und meiner Situation erkundigen.

Einmal im Monat auf dem Weg zur Erstkommunion in den Familiengottesdienst zu kommen, formulieren wir als Zuspruch und als Anspruch: Ihr habt etwas davon, Ihr könnt Erfahrungen machen, die eine „Unterbrechung des Üblichen“ (Johann Baptist Metz) sind. Die Kinder und Eltern werden in die Vorbereitungen dieser Gottesdienste konsequenterweise so eingebunden, dass sie eben durch die Teilhabe und Teilnahme an den liturgischen Vollzügen ihre „liturgische Kompetenz“ entdecken und ausbauen.

Wir haben in den letzten Jahren hohe Beteiligung und volle Kirchen bei diesen Gottesdiensten erlebt, strahlende Kinder- und Elternaugen. Und die Rückmeldungen von vielen Eltern war: Endlich mal hat man es auch uns Erwachsenen so „erklärt“, dass wir es verstanden haben. Die liturgische Basis dieser mystagogischen Gottesdienste ist das Direktorium für Kindergottesdienste, unterschrieben 1973 in der Zeit von Papst Paul VI. Dieses Direktorium ist auf den Homepages der Liturgischen Institute abrufbar.¹⁸

Wären in den deutschsprachigen Gemeinden in den letzten Jahrzehnten diese kreativen und hoch-kompetenten Anregungen für die Gestaltung von Eucharistiefeiern mit Kindern konsequent in der Fläche umgesetzt worden, hätten wir heute eine andere Beteiligung an den Gottesdiensten und Liturgie wäre eben gerade nicht als „langweilig“ und von vorgestern „out“. Die Fixierung auf Liturgie im Sinne von rigiden Formen ist spätestens seit Papst Franziskus obsolet geworden. Man kann es nur begrüßen. Und dies ist nicht ein Problem von Europa oder Lateinamerika. Auch in Lateinamerika gibt es vielerorts Gemeinden, die „liturgisch wie zugenäht“ sind, sodass die nachwachsende Generation bereits komplett abgehängt oder in die Arme von evangelikalen Gottesdienstformen getrieben werden, die zunächst viel lebendiger und mit viel mehr „Power“ daherkommen. Auch in so mancher deutschsprachiger Region gibt es das Phänomen, dass die liturgischen Interessen und die liturgischen Sehnsüchte ganz offensichtlich andernorts Entfaltung suchen und nicht in der Liturgie unserer römisch-katholischen Kirche.

Das muss sehr wohl nachdenklich machen und man kann es nicht einfach mit liturgischen Vorschriften abtun. Ganz abgesehen davon, dass in solchen mystagogischen Liturgien auf dem Weg zur Erstkommunion an der Grundstruktur der Eucharistiefeier gerade nichts verändert werden soll. Es geht lediglich um eine kreative Verlebendigung des Wortgottesdienstes. Die approbierten Hochgebete sind für solche Gottesdienste sehr wohl ausreichend. Man kann ja die entsprechenden sogenannten „Kinderhochgebete“¹⁹ dafür heranziehen. Regelmäßigkeit ist das Zauberwort. Anlässe schaffen ein Weiteres.

Und wenn Kinder merken, dass noch andere Kinder in diesen Gottesdiensten sind und man sich hinterher möglicherweise noch treffen kann, entsteht eine andere Form der Kommunikation, als wenn Kinder sich als der letzte übrig gebliebene Kleingruppenrest vorkommen.

Erforderlich ist für all das allerdings eine zugewandte, familienorientierte Pastoral, die es mit der großen Herausforderung Jesu ernst meint. Lasst die Kinder zu mir kommen, wehret ihnen nicht. Denn ihnen gehört Gott. Wir haben auch nicht das Recht, Gottesdienste so zu

¹⁸ <http://www.liturgie.de/liturgie/index.php?bereich=publikationen&datei=pub/oP/dok/DfKinder-messen>; <http://liturgie.at/TLKOE/TexteLKOE1.pdf>.

¹⁹ Vgl. Liturgische Institute Deutschlands, Österreichs und der Schweiz (2010).

feiern, dass Kinder nichts verstehen und ihre Eltern auch nicht sehr viel mehr. Hausgemachte Selbstzerstörungstendenzen in der Liturgie sollten endlich beim Namen genannt werden. Eine ganze Reihe von Pfarrern wähnt sich gedeckt durch Rom, wenn sie unverständlich predigen, distanziert Eucharistie feiern und außer einem Ritualismus wenig übrig bleibt.

Auch da ist Papst Franziskus ein Beispiel dafür, dass es anders geht. Papst Franziskus hat in seiner riesigen Erzdiözese Buenos Aires seit Jahren die Familienkatechese auf dem Weg zur Erstkommunion unterstützt und begleitet. Endlich ist in Rom auf höchster Ebene das angekommen, wofür wir uns seit 15 Jahren zum Teil mit nicht unerheblichen Widerständen engagieren.

Die Qualität der Kommunikation in der Familie ist für die Wegbegleitung der Kinder zur Kommunion von großer Bedeutung. Kommunikative Kompetenz erlangen Kinder dort, wo sie dafür entsprechende Kommunikationsbedingungen vorfinden. Dies schließt nicht aus, dass Familien verschiedene Strukturen haben. Die ideale oder heile Familie gibt es nicht. Umso mehr sind die Bedingungen der real existierenden Familien – Alleinerziehende, Rückzug der Väter aus dem Erziehungsprozess, Erwerbstätigkeit beider Elternteile, Patchworkfamilien usw. – konstruktiv aufzugreifen und als konstitutive Faktoren zu integrieren. In lateinamerikanischen Gemeinden und Diözesen sind die Zusammenbrüche in den Familien aufgrund verschiedenster Faktoren – vor allem aufgrund der materiellen Armutssituationen – erheblich dramatischer als im deutschsprachigen Raum. Und gerade in diesen Situationen ist der Ansatz *Catequesis Familiar*²⁰ entstanden und weiterentwickelt worden – ein Zeichen gegen Resignation und gegen Stagnation.

Literatur

www.familienkatechese.de

- Biesinger, Albert (1998) *Dignificacion – Glaube als Beziehungswissen*: ders./Schmitt, Christoph, Gottesbeziehung. Hoffnungsversuche für Schule und Gemeinde. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 69–85.
- Biesinger, Albert, 2012: *Gotteskommunikation. Religionspädagogische Lehr- und Lernprozesse in Familie, Gemeinde und Schule*. Ostfildern: Grünewald.
- Biesinger, Albert/Herbert Bendel/Barbara Berger/David Biesinger/Jörn Hauf, 2012a: *Gott mit neuen Augen sehen. Wege zur Erstkommunion. Familienbuch*. Völlig überarbeitete Neuauflage. München: Kösel.
- Biesinger, Albert/Herbert Bendel/Barbara Berger/David Biesinger/Jörn Hauf, 2012b: *Gott mit neuen Augen sehen. Wege zur Erstkommunion. Leitfaden für die Kindergruppentreffen*. Völlig überarbeitete Neuauflage. München: Kösel.
- Biesinger, Albert/Reinhold Boschki/Jörn Hauf, 2012: *Gott mit neuen Augen sehen. Wege zur Erstkommunion. Für das Leitungsteam und die Elterntreffen – Leitfaden*. München: Kösel.

²⁰ Vgl. etwa: <http://www.catequesisfamiliar.org> (29.5.2013).

- Boschki, Reinhold, 2003: Beziehung als Leitbegriff der religionspädagogik. Grundlagen einer dialogisch-kreativen religionsdidaktik. Ostfildern: Schwabenverlag (Glaubenskommunikation Reihe Zeitzeichen 13).
- Gronover, Matthias, 2012: Katechese als Übung. Eine Grundlegung. Mit einem Geleitwort von Christian Bauer und Ottmar Fuchs, Berlin: Lit (Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik 48).
- Guggemos, Claudia 2012: Mystagogisch begleiten. Empirische Analysen von Gesprächen mit Pastoralreferentinnen und Pastoralreferenten, Ostfildern: Grünewald (Glaubenskommunikation Reihe Zeitzeichen 30).
- Hauf, Jörn (2004) Familienbiografische Katechese. Unterwegs mit Familien in der Erziehungsphase. Ostfildern: Grünewald (Glaubenskommunikation Reihe Zeitzeichen 17)
- Liturgische Institute Deutschlands, Österreichs und der Schweiz (Hrsg.), 2010: Fünf Hochgebete: Votivhochgebet „Versöhnung“, Hochgebete für Meßfeiern mit Kindern. Studienausgabe für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Mit einem Anhang: Hochgebet für Meßfeiern mit Gehörlosen; approbierter und konfirmierter Text. Freiburg u. a.: Herder.
- Schambeck, Mirjam, 2006: Mystagogisches lernen. Zu einer Perspektive religiöser Bildung. Würzburg: Echter (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 62).
- Schambeck, Mirjam 2011: Heute nach Gott fragen in der Katechese, in: Kaupp, Angela / Leimgruber, Stephan / Scheidler, Monika (Hrsg.), Handbuch der Katechese. Für Studium und Praxis, Freiburg: Herder 223–235.

Georg Stockert, Wien Aspern

Festgottesdienst zur Erstkommunion

Gedanken zur Praxis der Erstkommunionfeiern in einer Großstadtpfarre

Vorbemerkung

Diese hier dargelegten Überlegungen über die Feierpraxis der Erstkommunion müssen auf dem Hintergrund einer riesigen Großstadtpfarre am Rand von Wien mit mehr als 12000 Katholik/-innen gelesen werden.

Die Pfarre Aspern ist „gesegnet“ mit vielen Neubauten und Zuzügen. Aspern ist im Unterschied zu vielen anderen kleiner werdenden Gemeinden immer noch am Wachsen und wird geprägt von vielen katholischen Kindern, die hier die Schulen besuchen. In der Pfarrkirche St. Martin werden jährlich 90–100 Kinder vorbereitet auf die Erstkommunion, in der Seelsorgestation St. Katharina feiern ca. 60 Kinder dieses Fest.

Wie das Werkbuch „Getauft – und dann?“ nahelegt,¹ wird darauf geachtet, „dass die Gruppe, die zur Erstkommunion geführt wird, nicht zu groß ist.“

Wegen der großen Anzahl von Erstkommunionkindern und wegen der beengten Platzverhältnisse wird meistens klassenweise, bei 10–12 Terminen die Erstkommunion in der Pfarrkirche bzw. im Seelsorgezentrum gefeiert, aufgeteilt zwischen Pfarrer und Kaplan; zum Teil an den Sonntagen im Gemeindegottesdienst, aber auch an den Samstag-Vormittagen der österlichen Zeit.

Das Schöne und Schwierige bei vielen Erstkommunion-Festgottesdiensten

Einseits freuen sich die Pfarrgemeinde und die regelmäßg Mitfeiernden, dass es Kinder, also Nachwuchs und junges Leben in einer Pfarre, gibt und dass diese vor ca. acht Jahren Getauften nun in einem Festgottesdienst den zweiten Schritt ihrer Eingliederung in die Kirche feiern.

Doch die Freude wird getrübt durch die Umstände, die solche Erstkommunionfeiern prägen. Viele Erwachsene, die als Gäste zur Erstkommunion nach langer Zeit wieder in die Kirche kommen, tun sich schwer mit dem Mitfeiern. Gebete und Gesänge, die liturgischen Antworten und der Ablauf einer Eucharistiefeier sind ihnen fremd geworden. Oft können oder wollen sie gar nicht „bewusst und tätig“, wie es in der Liturgiekonstitution heißt, an der Messfeier teilnehmen. Viele „Gäste“ erscheinen so hilflos, wenn sie z. B. beim Kommuniongang nach vorne treten und nicht genau wissen, wie sie die Hände beim Eucharistieempfang halten und welche Antwort sie geben sollen. Andererseits sind die Familien und Anghörigen durchaus ergriffen und empfänglich, wenn sie erleben, dass sie willkommen sind und dass die Erstkommunion würdig und festlich gefeiert wird.

Aber darin liegt das Problem: Wenn es eine Anhäufung von Erstkommunionfeiern an den Ostersonntagen gibt, weichen viele aus der Sonntagsgemeinde in andere Eucharistiefeiern aus. „Schon wieder Erstkommunion! Da gehe ich lieber in die Vorabendmesse [...]“, lautet die Klage eines regelmäßigen „Kirchgängers“. Die Kerngemeinde bleibt vielfach ferne, anstatt

¹ Getauft und dann? (2002) 182.

die jungen Familien und ihre Angehörigen, also die Erstkommuniongäste an diesem Sonntag, freudig willkommen zu heißen und mit ihnen zu feiern.

Es ist für eine Pfarrgemeinde eine große Aufgabe und Herausforderung, den Festgottesdienst der Erstkommunion mitzutragen und mitzugestalten. Es ist eine große Chance den „Gästen“ und Familien zu zeigen, dass sie willkommen sind. In der Praxis hat es sich bewährt, wenn zwei oder drei aus dem Pfarrgemeinderat oder aus dem Kreis der Mitarbeiter/-innen eine Art „Welcomeservice“ anbieten. Diese zeigen den Gästen, wo sie Platz nehmen können, worauf bei der Mitfeier zu achten ist. Sie verteilen die Liedtexte an die Gäste und geben durch ihr eigenes Beten und Singen den Angehörigen der Erstkommunionkinder ein Glaubenszeugnis.

Denn wenn die Aktiven einer Gemeinde Freundlichkeit ausstrahlen und Gastfreundschaft signalisieren, können viele Festgäste die Kirche als offene und einladende Gemeinschaft erleben.

Freilich ist manchmal ist auch viel Geduld und Kompromissbereitschaft notwendig, wenn z. B. ein Fotograf sich nicht an die vorher vereinbarten Regeln hält.

Um nicht alle Sonntage der Osterzeit mit den Feiern der Erstkommunion zu „belegen und zu besetzen“, werden einige Feiern auf den Samstag Vormittag gelegt. Zu diesen Feiern müssen dann Rollenträger und Musikgruppen, Ministrant/-innen und andere Dienste extra eingeteilt und zum Mitfeiern motiviert werden, damit ein lebendiger Gottesdienst gefeiert werden kann.

Das schon angesprochene Werkbuch² greift den Vorschlag aus dem Direktorium für Kindermessen, Nr. 22 zwar auf: „Möglichst viele Kinder sollen besondere Aufgaben in der Feier übernehmen.“ Trotzdem sind aktive Gemeindemitglieder als Träger und Stützen für die Feier unverzichtbar.

Erstkommunionfeier am Gründonnerstag

Einen besonderes Angebot zur Feier der Erstkommunion besteht seit mehr als zehn Jahren: eine Einladung an die Familien, die Erstkommunion ihres Kindes am Gründonnerstag zu feiern. Es ist ein freiwilliges Angebot, das jedes Jahr eher „gemeindenah“ Familien nützen. Von den 100 Familien wählten heuer vier Familien die Abendmahlsmesse, manchmal waren es sogar acht, neun oder sogar zwölf Kinder.

Für viele ist dieses Angebot sehr ungewohnt, manche Angehörige können es kaum glauben und rufen an, ob es stimmt, dass es am Abend um 19 Uhr eine Erstkommunionfeier gibt. Doch der festliche Charakter dieser Abendmahlsmesse beeindruckt dann alle Mitfeiernden. Die Familien und Angehörigen fühlen sich hineingenommen in diesen festlichen Gemeindegottesdienst. Die Abendmahlsmesse des Gründonnerstag gehört zu den zentralen Feiern einer Gemeinde, deshalb findet die Vorbereitung gemeinsamen mit dem Fachausschuss für Liturgie statt.

Die Erstkommunionkinder tragen beim Einzug ihre weißen Fest-Gewänder, die an die Taufkleider erinnern, und nehmen rund um den Altar Platz. (Die übliche Tauferneuerung mit den Taufkerzen entfällt in dieser Feier, wurde aber in einem Kindergottesdienst in der Vorbereitung schon gefeiert.)

Drei Erstkommunionkinder haben auch die neuen heiligen Öle in die Pfarrkirche mitgetragen, die dann während der Kyrielitanei einen besonderen Platz im Altarraum erhalten. Bei

² Vgl. „Getauft und dann?“ (2002) 182.

der musikalischen Gestaltung bemühen wir uns um eine Ausgewogenheit zwischen Liedern aus dem Gotteslob und den Gesängen (Neues geistliches Lied), die den Kindern vom Religionsunterricht oder der Erstkommunionkatechese mehr vertraut sind. Schließlich melden sich einige der Erstkommunionkinder als „Apostel“, sie sind stolz, dass sie bei der Fußwaschung der Erwachsenen mitmachen dürfen.

Taufe in der Erstkommunionfeier

Von Jahr zu Jahr steigt die Zahl jener Kinder, die als Kleinkinder nicht getauft wurden. Bedingt durch verschiedene familiäre Umstände und oft wegen einer gewissen Distanziertheit ihrer Eltern zur Kirche haben sie die Taufe als Babys nicht empfangen. Nun nehmen sie am Religionsunterricht teil und wollen mit ihren Freund/-innen in der Klasse auch zur Erstkommunion gehen.

Im Rahmen der Erstkommunionvorbereitung erhalten diese Kinder auch eine Taufkatechese. Die Schritte der Eingliederung, die Katechumenensalbung oder die Überreichung einer Kinderbibel geschehen im Rahmen der Erstkommunionstunden bzw. in vorbereitenden Kindergottesdiensten.

Die eigentliche Eingliederung durch die Taufe feiern wir im festlichen Erstkommuniongottesdienst. 2013 wurden neun Kinder getauft, um dann in der selben Feier auch die Eucharistie zu empfangen. Diese Feier der Taufe in der Kommunionmesse ist auch eindrucksvoll für die anderen Mitfeiernden, für die Kinder und die übrige Gemeinde. Gemeinsam mit den schon Getauften, die ihren Taufbund erneuern, sprechen die Taufbewerber ihr Glaubensbekenntnis. So wird der innere Zusammenhang von Taufe und Eucharistie als Schritte der Eingliederung in die Kirche einsichtiger.

Das Taufwasser, Chrisamöl, Taufkleid und Taufkerze werden von den Erstkommunionkindern herbeigetragen. Die Täuflinge treten dann mit ihren Eltern und Paten vor zum Taufbrunnen. Diese Taufe vor der versammelten (Kommunion-)Gemeinde, die Symbole, Riten und Gebete veranschaulichen und verinnerlichen das Geschenk des Christwerdens viel mehr als es eine Taufkatechese in der Theorie vermag.

Lebendige Gemeindemesse

Ausgangspunkt für die Feier der Erstkommunion sind die Texte des betreffenden Sonntags, die Schriftlesungen, wie sie die Kirche an diesem Sonntag anbietet. Diesen Hinweis gibt die Pastoralassistentin gerne bei der Erstkommunionfeier: „So wie wir hier in Aspern versammeln sich heute auf der ganzen Welt in tausenden Gemeinden die Christinnen und Christen. In allen Kirchen auf der Erde werden jene Worte der Bibel verkündet, die wir jetzt hören werden: als Zuspruch Gottes, als Ermutigung und Hilfe zum Glauben für uns.“ Deshalb weichen wir bewusst schwierigen Perikopen nicht aus, ein kurzes Wort der Hinführung erleichtert das Zuhören. Auch der Antwortpsalm und das Psalmsingen in einfacher Form, mit einem kindgemäßen Kehrvers und manchmal auch mit Bewegungen gehören zu den Erstkommunionfeiern.

Die Kinder übernehmen auch die Dienste der Ministranten: tragen die Leuchter, machen die Gabenprozession, schmücken den Altar so wie es im Werkbuch „Getauft – und dann?“ vorgeschlagen wird.³

³ Vgl. Getauft und dann? (2002) 182f.

Auch unsere pfarrlichen Caritasprojekte fließen in die Messfeier der Erstkommunion ein. Ein Kind darf den Kollektenzweck der Gemeinde ansagen und zum Spenden einladen. Nicht nur weil die Spendenbereitschaft für Caritasprojekte bei solchen Feiern immer sehr groß ist, erlebt die feiernde Gemeinde die innere Verbundenheit und Verwiesenheit von Liturgie und Caritas.

Und meistens sorgt eine der Musikgruppen unserer Pfarre, wie Kinderchor, Jugendband oder Gitarrengruppe für eine lebendige und liturgiegerechte musikalische Gestaltung. Schließlich helfen Ministrant/-innen und Erwachsene, dass alle Dienste in der Messe abgedeckt sind und so ein festliches Feiern möglich ist.

Schlussbemerkung

Die Feiern der Erstkommunion sind wegen ihrer Anzahl und der großen Schar der Kinder, die daran teilnehmen, oft eine gewisse Bürde und Last für unsere große Pfarrgemeinde. Viel ist für die einzelnen Feiern vorzubereiten. Die Wünsche, Vorstellungen und Erwartungen der Eltern sind nicht leicht zu koordinieren und zufrieden zu stellen. Die in unserer Pfarre für die Erstkommunion verantwortlichen Pastoralassistentinnen geben ihr Bestes, auch wenn vieles – wie in unserer ganzen Pastoral – letztlich nur Stückwerk bleibt.

Aber ich bin überzeugt, dass viele Körner des Wortes Gottes doch in fruchtbare Kinder- und Erwachsenenherzen fallen und aufgehen werden. Ich glaube daran, dass das Bemühen um eine würdig gestaltete Kommunionfeier nicht nur auf schönen Fotos festgehalten wird, sondern etwas in den mitfeiernden Gästen bewirkt.

Auch wenn die Menschen es so nicht artikulieren würden: Bei der Feier der Erstkommunion sind sie mit einer konkreten Gemeinde und vor allem mit Gott in Berührung gekommen.

Literatur

Getauft und dann? 2002: Gottesdienste mit Kindern und Jugendlichen auf ihrem Glaubensweg. Werkbuch. Herausgegeben von den Liturgischen Instituten Luzern – Salzburg – Trier. Freiburg/Basel/Wien.

Peter Gabriel, Hallein

Das kinderoffene Abendmahl in der Evangelischen Kirche in Österreich

Die erste Teilnahme am Abendmahl war in der Evangelischen Kirche Österreichs lange gebunden an die Konfirmation im Alter von vierzehn Jahren. Seit 1. Advent 2005 sind alle Getauften, also auch Kinder unabhängig vom Alter, zum Kommunionempfang zugelassen. Pfarrer Gabriel erörtert biblische und theologische Argumente und bespricht Folgen für die pastorale Praxis. (Redaktion).

1. Der Beschluss und die Praxis des kinderoffenen Abendmahles

Die Synode der Evangelischen Kirche Augsburgischen Bekenntnisses (A.B.) als das oberste Beschluss fassende Organ hat auf ihrer Sitzung am 21. Oktober 2002 in St. Pölten folgenden Antrag des Theologischen Ausschusses mit sehr großer Mehrheit angenommen: „In der Evangelischen Kirche A.B. in Österreich sind alle Getauften zur Teilnahme an der Feier des Hl. Abendmahles eingeladen und zugelassen.“¹ Dieser verbindliche Beschluss bedeutete, dass spätestens seit dem 1. Advent 2005 bei allen Gottesdiensten mit Abendmahl alle Menschen, die getauft sind, am Abendmahl, an der Kommunion teilnehmen dürfen. Das umfasst sowohl Christen und Christinnen aus anderen christlichen Kirchen (diese ökumenische Gastfreundschaft hatte die Synode bereits Jahre vorher ausgesprochen), aber eben auch alle Kinder – eine Altersbegrenzung nach unten hin ist dabei nicht vorgesehen.

Die Bezeichnung „kinderoffenes Abendmahl“ ist daher entstanden, weil bis dahin galt, dass erst die Konfirmation (ca. im Alter von 14 Jahren), also das eigenständige Ja getaufter Kinder zu Gott und die Zusage von Gottes Segen, die Berechtigung zur Teilnahme am Abendmahl gewähren. Bewusst wird nicht von „Kinderabendmahl“ gesprochen, denn es sind keine gesonderten Abendmahlsfeier für Kinder, z.B. im Kindergottesdienst, sondern die getauften Kinder nehmen an der Kommunion im ganz normalen Gemeindegottesdienst teil.

Auf Grund des Beschlusses der Synode und schon etliche Jahre im Vorfeld wurde in den Gemeinden sehr intensiv über den Sinn und die Praxis des Abendmahls diskutiert und im Religionsunterricht und in Kindergruppen die Kinder selber in die Bedeutung des Abendmahls eingeführt. Die Handreichung „Kirche mit Kindern“² informierte umfassend über Erfahrungen und Praxis des kinderoffenen Abendmahles.

Im Leben der Pfarrgemeinden hat es sich weitgehend durchgesetzt, dass die Kinder genauso wie alle anderen eine Hostie bekommen. Anstatt des Weinkelches gibt es für Kinder (und alle anderen, die das wünschen,) einen Kelch mit Traubensaft, aus dem die Kinder einen Schluck trinken oder die Oblate darin eintauchen.

Eine Handauflegung und Segnung der Kinder als „Ersatz“ für den Kelch findet in der Regel nicht (mehr) statt. Denn so schön eine Segnung ist, beim Abendmahl steht das gemeinsame

¹ Bischof der Evang. Kirche A.B. in Österreich (2003) 8.

² Evangelische Kirche in Österreich (2002).

Essen und Trinken im Mittelpunkt, ist gerade der sog. „Laienkelch“ ein wichtiges Anliegen der Reformation gewesen.

In vielen Gemeinden bilden alle Abendmahlsteilnehmer/-innen einen (Halb-)Kreis zum Empfang der Kommunion, in anderen wird vor dem Altar gekniet oder Brot und Wein in Form einer Wandelkommunion³ gereicht. In allen Fällen sind Kinder ganz selbstverständlich mit dabei.

In der Praxis des Abendmahls hat sicherlich die Teilnahme von Kindern unterschiedlichen Alters, die in der Regel gemeinsam mit ihren Eltern kommen, zu einer Verlebendigung geführt. Der Aspekt der Gemeinschaft, des Miteinander-Feierns im Angesicht Gottes steht stärker im Mittelpunkt – schon der junge Luther hatte diesen Communio-Gedanken betont.⁴ Und es ist ja auch ein Mahl der Freude. Gleichzeitig beobachte ich, wie ernsthaft die Kinder an der Kommunion teilnehmen, schauen, wie ihre Eltern sich verhalten, und die Besonderheit dieses Mahles feiern und miterleben.

Weggefallen ist allerdings das peinliche Kichern der Jugendlichen bei der Konfirmation, wenn sie mit 14 Jahren zum ersten Mal am Abendmahl teilnehmen. Nun ist ihr Ja auch ein Ja zur Begegnung mit Gott und Jesus in Brot und Wein. Die Konfirmation hat trotzdem nicht an Bedeutung eingebüßt – und beinhaltet nach wie vor eine intensive Auseinandersetzung mit dem Abendmahl.

2. Biblische und theologische Argumente für das kinderoffene Abendmahl

Viele evangelische Kirchen haben sich seit den 70iger Jahren des 20. Jahrhunderts intensiv mit dem Abendmahl und der Frage des kinderoffenen Abendmahls beschäftigt. Neu wurde die Bibel gelesen und ein Ausschluss der getauften Kinder sowie die Koppelung des Abendmahlsempfanges an die (in der Bibel nicht belegte) Konfirmation hinterfragt und letztlich als mit der Bibel nicht vereinbar gesehen.

Denn nach biblischem Verständnis ist die Taufe die Eingliederung in den Leib Christi und begründet die vollwertige Mitgliedschaft in der Kirche. Schon in urchristlicher Zeit wurden auch Kinder getauft (vgl. z.B. Apg. 16,15 und 33). Ab dem 3. Jahrhundert setzte sich die Kindertaufe mehr und mehr durch. Mit ihr war bis ins 11. Jahrhundert die nachfolgende Erstkommunion verbunden: So empfangen z.B. im 4. und 5. Jahrhundert die Kinder sowohl nach der Taufe als auch weiterhin das Abendmahl. Der Kirchenvater Augustin hielt die Kinderkommunion sogar für heilsnotwendig. Dem entspricht die Praxis der orthodoxen Kirchen bis heute, die den Kleinkindern direkt nach der Taufe auch die heilige Kommunion reichen. Als evangelische Kirche wissen wir uns mit unserer Praxis also in guter ökumenischer Gemeinschaft. In der Frühzeit der Kirche scheint es auch keine Kinderkatechese bzw. Eucharistiekatechese für Kinder gegeben zu haben. Mit der Betonung des Sakraments der Beichte wurde die Kinderkommunion langsam zurück gedrängt und an die Erstbeichte gekoppelt.

³ Wandelkommunion ist der gebräuchliche Begriff für die Form des Kommunionempfangs, bei dem – wie in der röm.-kath. Praxis weitgehend üblich – die Gemeinde reihenweise zum Altar geht und dort stehend die Kommunion empfängt.

⁴ Vgl. Martin Luther, Ein Sermon vom hochwürdigen Sakrament des heiligen wahren Leichnams Christi und von den Bruderschaften, 1519: „Die Bedeutung oder das Werk dieses Sakraments ist die Gemeinschaft der Heiligen.“

Die Reformation übernahm die überkommene Ordnung der mittelalterlichen Kirche, Kinder erst im Alter von sieben bis acht Jahren zur Kommunion zuzulassen. Man meinte, sie könnten erst dann das gewöhnliche Brot vom Leib Christi unterscheiden.

Martin Luther hielt jedoch grundsätzlich daran fest: „Es steht aber nichts im Wege, dass auch Kindern das Sakrament des Altars gegeben werden kann“. Mit der Etablierung des Katechismusunterrichtes als nachgeholtem Taufunterricht und der Konfirmation wurde dann damit der erste Abendmahlsempfang gekoppelt.

Da nach evangelischem Verständnis keine Wandlung der Elemente stattfindet, sondern Brot Brot bleibt,⁵ das Entscheidende vielmehr die gemeinschaftliche Kommunion ist, und auch Abendmahl und Beichte (bzw. die Beichtfähigkeit) nicht aneinander gekoppelt sind, „begreifen“ Kinder ihrem Alter gemäß sehr wohl, was sich im Abendmahl ereignet, erleben ihre Zugehörigkeit in der Gemeinschaft am Tisch des Herrn und die besondere Gegenwart Gottes und Jesu Christi in dieser Feier.

Generell ist es schwierig, an das Abendmahl das Kriterium der „Verstehbarkeit“ anzulegen. Denn ab wann versteht jemand wirklich, was im Herrenmahl geschieht? Bezieht sich das Verstehen nur auf Vernunft oder Verstand oder gehört dazu nicht auch die erfahrungsbezogene Dimension, das Gespür für rituellen Ausdruck und symbolisch-interaktionelles Handeln? Die evangelische Kirche vertraut darauf, dass auch geistig behinderte Menschen und Sterbende sehr wohl um die Bedeutung einer Abendmahlsfeier „wissen“, ohne dass sie in der Lage wären, den Sinn der Worte rational vollständig zu erfassen.

Die Liebe, mit der sich Gott uns zuwendet, sowie die Gemeinschaft der von Gott Eingeladenen und die Zusammengehörigkeit derer, die sich um den Tisch versammeln, erleben Kinder ebenso bewusst wie Erwachsene. Es ist gut, wenn zu den prägenden Erfahrungen der Kinder in den ersten Lebensmonaten und -jahren auch das Abendmahl dazu gehört. Statt „Verstehbarkeit“ sollte man also besser von „Zugang“ zum Abendmahl reden – und der ist sicherlich je nach Altersstufe oder Situation unterschiedlich.

Diesen Einsichten entspricht auch die zentrale Bedeutung, die Jesus Kindern zumaß (vgl. Mk 10,14, Mt 18,3, Mt 11,28).

Das kinderoffene Abendmahl nimmt die Taufe und ihre Bedeutung neu ernst! Wenn die Taufe einen Menschen in den Leib Christi eingliedert, dann ist er/sie auch eingeladen, an der Feier der Gegenwart Jesu Christi, an der Gemeinschaft der Schwestern und Brüder um seinen Tisch, die damit selber zum Leib Christi werden, teilzuhaben.

Kinder zum Abendmahl einzuladen bedeutet aber auch, dass neben Eltern und Pat/-innen die Kirche eine große Verantwortung übernimmt, Kinder auf das Abendmahl vorzubereiten und kindgerechte Abendmahlsfeiern anzubieten.

⁵ Vgl. Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa (Leuenberger Konkordie), 16. März 1973, Nr. 18 und 19: „Im Abendmahl schenkt sich der auferstandene Jesus Christus in seinem für alle dahin gegebenen Leib und Blut durch sein verheißendes Wort mit Brot und Wein. So gibt er sich selbst vorbehaltlos allen, die Brot und Wein empfangen, der Glaube empfängt das Mahl zum Heil, der Unglaube zum Gericht. Die Gemeinschaft mit Jesus Christus in seinem Leib und Blut können wir nicht vom Akt des Essens und Trinkens trennen. Ein Interesse an der Art der Gegenwart Christi im Abendmahl, das von dieser Handlung absieht, läuft Gefahr, den Sinn des Abendmahls zu verdunkeln.“

3. Folgen für die Praxis in den Gemeinden – Krabbelgottesdienst und Geheimnisfest

Deshalb fordert der Beschluss der Synode auch dazu auf: „Kinder sollen auch in Zukunft – in jeder Altersstufe jeweils ihrem Alter gemäß – auf die Abendmahlsfeier vorbereitet werden. Diese Vorbereitung kann beispielsweise durch die Eltern, im Kindergottesdienst, im Religionsunterricht oder auf einer Kinderbibelwoche erfolgen. Außerdem ist durch die liturgische Gestaltung der Feier dafür Sorge zu tragen, dass der besondere Charakter des Herrenmahles für die Kinder spürbar wird.“⁶

In der Praxis hat es sich gezeigt, dass es dafür ein Gesamtkonzept braucht, das Kinder und ihre Eltern und Familien von der Taufe bis mindestens zur Konfirmation begleitet und zu verschiedenen Zeiten altersgerechte Angebote anbietet. Dahinter steht die Bemühung, „die Evangelische Kirche insgesamt in vermehrtem Ausmaß zu einer kinderfreundlichen Kirche werden zu lassen.“⁷ Denn Kinder sind nicht nur die Zukunft der Kirche, sondern sind schon jetzt Mitglieder der Kirche, die sich in ihr wohl fühlen und in ihr einen Platz haben sollen.

Neben die bewährten Angebote der Pfarrgemeinden von Kindergottesdienst, Kinder- und Jungschargruppen, Kinderbibelwochen und Kinderfreizeiten sowie später den Konfirmationskurs und dem ganz wichtigen schulischen Religionsunterricht sind in den vergangenen Jahren neue Angebote entstanden.

Da ist zum einen der Krabbelgottesdienst, ein Angebot für Kinder zwischen 0 und 6 Jahren und ihre Eltern, Großeltern und Pat/-innen. In der Regel findet dieser Gottesdienst am Sonntag nach dem normalen Gottesdienst statt (ca. 11.00 Uhr, was für junge Familien sehr angenehm ist). Er dauert ca. eine halbe Stunde, umfasst einfache Lieder mit Bewegungen, eine Geschichte für die Kinder, immer etwas zum Essen, natürlich auch Gebet, Vaterunser und Segen. Dadurch, dass dieser Krabbelgottesdienst in der Kirche stattfindet, werden schon die ganz Kleinen mit diesem Raum vertraut und fühlen sich dort Zuhause.

In einigen Pfarrgemeinden hat sich in den vergangenen Jahren auch das sog. „Geheimnisfest“ etabliert – ein Fest zur Tauferinnerung und zur Vertiefung des Abendmahlsverständnisses. Im Mittelpunkt stehen die beiden Sakramente (griech. Mysterium) der evangelischen Kirche, die Taufe und das Abendmahl. In ihnen begegnet uns Gott auf wunderbare und auch geheimnisvolle Weise. In der Taufe hat Gott mir zugesagt, dass ich sein geliebtes Kind bin – das gilt ein Leben lang. Im Abendmahl bekomme ich in Brot und Wein Kraft für meinen Alltag und erlebe die Gemeinschaft der Schwestern und Brüder, in die ich durch die Taufe hineingestellt worden bin.

Zielgruppe sind die Kinder aus der zweiten oder dritten Klasse Volksschule – zeitlich ganz bewusst parallel zur römisch-katholischen Erstkommunion, obwohl das Geheimnisfest eben keine Zulassung zur Kommunion bedeutet, die ja schon mit der Taufe gegeben ist, und auch mit keiner Beichte verknüpft ist – die in sakramentaler Weise in der Evangelischen Kirche nicht existiert.

Dazu kommt: Kinder mit ungefähr 8 Jahren befinden sich in der Regel in einem Umbruch. Sie haben ihre Kinderzeit mit dem für diese Jahre typischen magischen Verständnis der Welt fast hinter sich. Sie beginnen, abstrakter zu denken und Glaubensinhalte zu hinterfragen. So könnte man sagen, dass sie am Beginn einer neuen Ära stehen, die sie selbst schon ahnen, jedoch noch nicht fassen können. Sie pendeln zwischen den Welten hin und her, sind zu Hau-

⁶ Bischof der Evang. Kirche A.B. in Österreich (2003) 8.

⁷ Bischof der Evang. Kirche A.B. in Österreich (2003) 8.

se manchmal noch kleine „Babys“, in der Schule und mit Freund/-innen coole Mitschüler/-innen. Am Ende der 2. Klasse sind aus den kleinen Kindern, die sie am Schulanfang noch waren, große Kinder geworden, denen die herannahende Pubertät schon langsam anzusehen ist. Für diese Zeit muss eine Brücke für Glaubensfragen gefunden werden.

Damit das Geheimnisfest gelingt und mehr als eine Taferinnerungsfeier wird, ist es wichtig, es in eine Gemeindegarbeit einzubetten, die viele verschiedene Angebote für Kinder und deren Familien macht. So sollen eine Beheimatung in der Kirche und ein Vertraut-Werden mit dem Pfarrer/der Pfarrerin entstehen. Über eine Bindung an Personen entsteht auch eine Bindung an Kirche und Glauben.

An ca. sechs Nachmittagen werden die Kinder auf das Fest vorbereitet: Beim ersten Treffen, gemeinsam mit den Eltern, gestaltet jedes Kind seine Schatzkiste – eine Schuhschachtel – mit Papier und Glitzer. Sie begleitet die Kinder nun durch das gesamte Geheimnisfest.

Kinder dieser Altersgruppe sprechen ganz besonders an auf „Geheimnisse“ und „Schätze“. Bei jedem Gottesdienst, den die Kinder in dieser Zeit besuchen, und bei jedem Nachmittag erhalten die Kinder einen Schatz – und sammeln selbst auch weitere Schätze in ihre Kiste. Und bei jedem Nachmittag wird ihnen ein „Geheimnis des Glaubens“ anvertraut, z. B. dass die Taufe etwas Einmaliges ist, das mir niemand je wieder wegnehmen kann. Oder dass auch meine dunklen Seiten zu mir gehören – und mich Gott so liebt, wie ich bin. An jedem Nachmittag wird miteinander gesungen, gebastelt, eine biblische Geschichte erzählt und miteinander ein Mahl mit Brot und Traubensaft gefeiert, bei dem die Kinder erfahren, dass sie ein Freund, eine Freundin Gottes sind und auch dazu gehören.

Die Vorbereitungsnachmittage bilden so eine Art „Vor-Konfirmanden-Unterricht“, der in Deutschland üblich ist und dort teilweise auch auf verschiedene Altersstufen (im Volksschulalter und dann mit 13–14 Jahren – „Hoyaer Modell“) aufgeteilt wird.

Den Abschluss und Höhepunkt bildet ein feierlicher Gottesdienst, z. B. am Sonntag nach Ostern, bei dem die „Geheimnisfestkinder“ im Mittelpunkt stehen. Dafür wird die Kirche entsprechend geschmückt und die Taufbilder und Schatzkisten am Altar aufgestellt. Am Taufbecken werden die Taufkerzen der Kinder entzündet. Im Rahmen dieses Gottesdienstes kommt jedes „Geheimnisfestkind“ mit seinen Eltern und Paten zum Altar. Als Erinnerung an die Taufe zeichnen die Eltern oder Pat/-innen ihrem Kind ein Wasserkreuz auf die Stirn und sprechen ihm einen persönlichen Segen zu. Daran anschließend werden die Kinder vom Pfarrer, von der Pfarrerin gesegnet und feiern miteinander das Abendmahl.

4. Fazit und persönliche Eindrücke

Eine Abendmahlsfeier, bei der Kinder ausgeschlossen werden oder nur eine Hostie bekommen, ist für mich nach den jahrelangen Erfahrungen mittlerweile unvorstellbar. Kinder jeden Alters gehören für mich so selbstverständlich zur Gottesdienst- und Abendmahlsgemeinschaft dazu. Sie bereichern das gottesdienstliche Leben und ermuntern den Liturgen, die Liturgin sowie den Prediger, die Predigerin verständlich zu sprechen – was auch den Erwachsenen zugute kommt. Oft bekomme ich Rückmeldungen, dass diese in einem kindgerechten Gottesdienst auch wieder verstehen, worum es im christlichen Glauben geht. In unseren Gemeinden wächst die Zahl der Abendmahlsteilnehmer/-innen jedes Jahr, was sicher auch mit der Öffnung für die Kinder zusammen hängt. Und steigend ist auch die Zahl der Abendmahlsfeiern. Die Einführung des kinderoffenen Abendmahls in der Evangelischen Kirche in

Österreich hat insgesamt zu einer wachsenden Bedeutung des Abendmahls für unsere Gemeinden und zu einer Vertiefung der Abendmahlsfrömmigkeit beigetragen.

Den Raum, den Kinder und junge Familien bei uns haben, führt zu vermehrten Taufen – auch von Erwachsenen – und Eintrittten junger Eltern in die Evangelische Kirche.

Gerade durch weitere Angebote wie das Geheimnisfest werden Kinder und auch ihre Eltern auf intensive und persönliche Weise mit der Kirche und ihrer Pfarrgemeinde verbunden und sind dann auch bereit, sich weiterhin zu engagieren.

Und: wir Erwachsenen können von Kindern, ihrem Gottvertrauen und ihren theologischen Einsichten viel lernen. Ich bin immer wieder erstaunt, was Kinder alles begreifen – wo wir uns mit Fragen und Zweifel quälen.

Ich erlebe uns dabei in bewusster Nachfolge Jesu, der seine Jünger und seine Kirche aufforderte (Markus 10,14–15): „Lass die Kinder zu mir kommen und hindert sie nicht daran; denn für Menschen wie sie steht Gottes neue Welt offen.“ Und der uns die Kinder in ihrem Gottvertrauen als Beispiel vor Augen stellte: „Wer das Reich Gottes nicht empfängt wie ein Kind, der wird nicht hineinkommen.“

Literatur

- [Der Bischof der Evangelischen Kirche A.B. in Österreich (Hrsg.)], 2003: Das kinderoffene Abendmahl. Beschluss der Synode A.B., in: Amt und Gemeinde 54, 8.
- Evang. Kirche in Österreich, 2002: Kirche mit Kindern. Eine Arbeitshilfe, hg. vom Evang. Oberkirchenrat Wien.

Joseph Bandmann, München

Sakramentenkatechese und Kommunionpraxis in der Orthodoxen Kirche

Anders als in der römisch-westlichen Praxis ist die Erstkommunion in der orthodoxen Tradition immer noch unmittelbar mit der Taufe verbunden, auch dann, wenn Säuglinge getauft werden. P. Joseph Bandmann, Wissenschaftlicher Assistent der Ludwig-Maximilians Universität München, stellt die gegenwärtige Kommunionpraxis und Katechese in der Orthodoxen Kirche dar. Dabei vermittelt er zugleich die historischen und frömmigkeitsgeschichtlichen Entwicklungen, die sie bedingen. (Redaktion)

Einleitung

Als orthodoxer Christ in einem westlichen Land kann man aus erster Hand die Unterschiede zwischen katholischer, evangelischer und orthodoxer Tradition beobachten. Dabei ist es jedoch nicht immer leicht, die in vieler Hinsicht ganz andere Orthodoxie dem westlichen Gegenüber in seiner eigenen Sprache deutlich zu machen. Vieles an der orthodoxen Theologie und Praxis lässt sich überhaupt schwer in Worte fassen. Kirchliches Leben bedeutet ja auch Leben mit Gott, Leben mit dem Geheimnisvollen und der Vernunft Unzugänglichen. Diese Realität wird leider zu oft aus den Augen verloren, wenn man über die gottesdienstlichen Riten und die praktische Arbeit der Geistlichen spricht. Ohne die Liebe zu Gott und zum Gottes-Dienst lässt sich diese kirchliche Praxis jedoch nicht verstehen.

Ich hoffe, einen bescheidenen Einblick in das innere Leben der orthodoxen Kirchen geben zu können und so vielleicht auch das eine oder andere Vorurteil gegen sie zu entkräften.

Bestandsaufnahme

Wer als westlich geprägter Christ einmal die stundenlangen Gottesdienste der orthodoxen Kirche kennengelernt hat, besonders dort, wo die Größe der Gemeinde und die Auslastung der Kleriker es erlauben, auch den täglichen Gottesdienstzyklus zu halten, der wird sich vielleicht gefragt haben, ob nicht zumindest einige orthodoxe Christen den Gottesdienst als die Hauptbeschäftigung in ihrem Leben sehen: Stundenlange Gottesdienste jeden Morgen und Abend können an Arbeitstagen beinahe die gesamte Freizeit in Anspruch nehmen. In den Klöstern dauern die Gottesdienste im Schnitt sechs bis acht Stunden am Tag. Ihren Diensten kommen die Mönche dagegen je nach Klosterregel nur zwischen vier und sechs Stunden täglich nach.

Orthodoxe verbringen also einen Großteil ihres Lebens im Gottesdienst. Sie leben und erleben den liturgischen Rhythmus täglich, wöchentlich, monatlich und jährlich. Dazu kommen der liturgische Fastenrhythmus (Mittwoch und Freitag sind Fastentage, vier Fastenzeiten im Jahr kommen hinzu) und das häusliche Gebet nach dem „Gebetbuch“¹, welches Gebetsre-

¹ Siehe z. B. *Orthodoxes Gebetbuch* (2011).

geln für morgens und abends, jeweils vor und nach der Arbeit, der Mahlzeit, dem Unterricht, der Kommunion sowie kleinere Gebetsregeln ohne besonderen Anlass enthält. Die Liturgie spielt also tatsächlich eine zentrale Rolle im kirchlich-geistlichen Leben der Orthodoxen, in dessen Mitte wiederum zweifellos die Eucharistiefeier steht.

Jedoch ist der Besuch der Göttlichen Liturgie nicht immer verbunden mit der Teilnahme an der Kommunion. Während für immer mehr Weltliche wie für Mönche heute die wöchentliche oder zweiwöchentliche Kommunion üblich ist², feiert die Kirche nach dem Typikon (dem Regelwerk für das liturgische Leben und den Gottesdienstablauf) die Göttliche Liturgie tagtäglich und setzt diese nur als eine Form der Buße und liturgischen Enthaltsamkeit in den Wochentagen der Großen Fastenzeit aus³, genauer gesagt ersetzt sie sie durch einen kargen, von Psalmenlesungen dominierten Gebetsgottesdienst. Da aber fünf Tage hintereinander ohne die Freude und den Trost der Göttlichen Liturgie für den Orthodoxen unerträglich wären, feiert man dafür Mittwoch- und Freitagabend wenigstens die schlichtere und beschaulichere Liturgie der Vorgeweihten Gaben mit jeweils an den Sonntagen davor gewandeltem „Lamm“ (Eucharistische Gaben).⁴

So erlebt der „einfache“ Gläubige einen Großteil der Gottesdienste nur als Mitbetender und Schauender. Und doch kreist das auch durch seine Dramaturgie, eine überreiche und komplexe Hymnographie und Musik, durch Ikonen, Weihrauch, goldene Gewänder usw. so intensiv und mit allen Sinnen erfahrbare liturgische Leben um die in der täglichen Eucharistiefeier gipfelnde Osterfreude, als Ab-, Vor- und Realbild des Himmelreiches, als „Henosis“ des Kosmos und Aktualisierung der Kirche⁵.

Wenn die Eucharistie ein so existentieller Bestandteil des christlichen Lebens ist, wird es verständlich, dass die Teilnahme an dem Sakrament der Eucharistie auch Kindern und Säuglingen nicht verwehrt werden kann⁶. Auch die Kinder werden schon in das kirchliche Leben hineingenommen. Dabei gibt es in der Orthodoxie kein speziell für Kinder gestaltetes Gottesdienst-Programm, keine „Jugendgottesdienste“ oder ähnliches. Dies widerspräche dem Grundsinn der Liturgie als Versammlung und Einigung aller.

² Die Kommunion wird in der Orthodoxie individuell geregelt, oft legt der Beichtvater die Häufigkeit der Teilnahme an den Mysterien fest oder der Gläubige entscheidet selbstständig. Das Gefühl „bereit“ zu sein und eine aktive Vorbereitung auf den Kommunionempfang durch Beichte, Fasten und eine Gebetsregel spielen eine wesentliche Rolle in der liturgischen Frömmigkeit der orthodoxen Christen.

³ Auch an den übrigen drei Fastenzeiten im Jahr (Peter- und Paul-Fasten, Maria-Entschlafen-Fasten und die Weihnachtsfastenzeit) kann die gewöhnliche feierliche Liturgie an Wochentagen nach der Ordnung durch einen schlichteren und asketischen Wortgottesdienst ersetzt werden, wenn kein Heiligenfest ist und der Vorsteher des Gottesdienstes es wünscht. Diese Rubrik des Typikons ist jedoch etwas unklar, da es keinen Hinweis auf eine liturgisch sinnvolle Wochenstruktur ggf. mit der Liturgie der Vorgeweihten Gaben am Mittwoch und Freitag wie in der vorösterlichen Zeit gibt. Auch in der Praxis wird hier doch meist der normale liturgische Rhythmus mit Göttlicher Liturgie angewandt und oft nur der erste Tag der jeweiligen Fastenperiode (so er auf einen Tag in der Woche fällt) im Fastenritus gefeiert.

⁴ Die für das oströmische Liturgieverständnis schlicht anmutende „Liturgie der Vorgeweihten Gaben“ geht der Überlieferung nach auf den hl. Papst Gregor den Großen zurück, also auf einen westlichen Ritus.

⁵ Zur eucharistischen Ekklesiologie vgl. Felmy (1990) 151ff.

⁶ Säuglingen gibt der Priester nur vom Wein zu trinken, da sie das Brot nicht kauen können und die Gefahr besteht, dass sie es unbemerkt wieder ausspucken.

Fragt man nach einer Sakramentenkatechese in der engeren Bedeutung einer obligatorischen Unterweisung vor den Initiationssakramenten, so gibt es so etwas zunächst einmal nicht⁷, abgesehen von dem Fall, dass ein Jugendlicher oder Erwachsener getauft werden will und vom Geistlichen persönlich unterwiesen wird. Da die gegenwärtige Praxis in den orthodoxen Ländern von der christlichen Familie ausgeht, ist die Taufe (mit Myronsalbung) von Neugeborenen am 8. oder am 40. Tag⁸ üblich. Die Priester sind zumeist bemüht, dem Kind möglichst bald danach auch die erste Kommunion zu reichen, oft z. B. am Sonntag nach der Taufe. Die drei zentralen Sakramente der Christenheit (Taufe, Myronsalbung, Kommunion) werden so als Einheit verstanden und erst nach der Teilhabe an allen dreien ist die Initiation vollständig.

Dagegen stellt das Sakrament der Beichte, welches Kinder mit Vollendung des siebten Lebensjahres zum ersten mal empfangen dürfen, einen Anlass dar, der von den meisten Priestern dazu genutzt wird, dem Kind eine wenn auch kleine Katechese zuteil werden zu lassen. So gibt es oft katechetische Lehrinheiten vor der ersten Beichte. Auch die Eltern werden vom Geistlichen eingewiesen, ihr Kind auf das Sakrament vorzubereiten. Ein besonders feierlicher Moment im Leben ist die erste Beichte jedoch nicht.

Die „Verkirchlichung“ (воцерковление), verstanden als Hineinwachsen in die Kirche und als geistlicher Reifeprozess, findet bei Kindern, die in einer christlichen Gesellschaft aufwachsen, auf verschiedenste Weise im sozialen Umfeld von Kirche, Familie und Schule statt. Hierbei spielt auch – zumindest in den Augen der Kirche – der Taufpate eine besondere Rolle. Er spricht bei der Taufe für das Kind das Glaubensbekenntnis und übernimmt somit die Verantwortung für die christliche Erziehung im rechten Glauben. In der Praxis wird diese Aufgabe jedoch selten wahrgenommen.

Die herausragende Bedeutung der Familie für die religiöse Erziehung brauche ich nicht zu erklären.⁹ Die Rolle der Kirche hingegen geht bei den Orthodoxen über den der didaktisch-pastoralen Vermittlung von Inhalten und Kenntnissen in Predigt und kirchlichen Schulangeboten (wie der „Sonntagsschule“) hinaus. Die Liturgie selbst darf – zumindest vom Anspruch her – als eines der wichtigsten didaktisch-katechetischen Mittel der Orthodoxen Kirche betrachtet werden. Jeder liturgische und sakramentale Moment wird durch eine Fülle von Gebeten, Hymnen, Lesungen und Symbolen vorbereitet, gedeutet und illustriert.¹⁰ Die

⁷ Es gibt durchaus Versuche der Priester, Eltern, die ihr Kind zu Taufe bringen wollen, zu einer Reihe von katechetischen Gesprächen oder zum Besuch von Erwachsenenkatechesen zu verpflichten und im Fall, dass das Kind schon im fortgeschrittenen Alter ist, auch dieses zu unterweisen. Auch eine katechetische Literatur für das Selbststudium oder den Unterricht ist in der Orthodoxie nicht unbekannt, siehe: Hauptmann (1988) 736ff.

⁸ Sie kann auch z. T. sogar mehrere Jahre aufgeschoben werden, meist aus einem falschen Verständnis der Eltern heraus. Der 8. Tag bietet sich an, da an ihm der Ritus der Namensgebung vollzogen wird, der 40., da die Mutter an diesem Tag nach den Gebeten des Priesters erstmals seit ihrer Entbindung die Kirche betreten kann.

⁹ In der Regel tragen vor allem die Eltern die Verantwortung für die religiöse Erziehung der Kinder. Auf eines der ältesten Beispiele dafür wird auf Vit. et pass. Lucian Ant. (BHG 996z) verwiesen; Pasquato/Brakmann (2004) 442.

¹⁰ Das Problem, dass die meisten Orthodoxen Kirchen im Gottesdienst alte, nicht ohne weiteres verständliche Sprachen verwenden, spielt natürlich besonders bei kleinen Kindern, allerdings auch bei vielen Erwachsenen eine nicht unbedeutende Rolle. Wenn jedoch Eltern ihre Kinder von klein auf in die Gottesdienste bringen und sich auch um die religiöse Erziehung bemühen, die in vielen orthodoxen Ländern nicht an den Schulen, sondern an der Kirche organisiert wird, dann ist dieses Problem eigentlich nur noch eine Frage der Beständigkeit und Beharrlichkeit der Eltern.

Vorbereitungsgebete vor dem Mysterium der Kommunion tun ihr Übriges, indem sie auch den persönlichen Aspekt, die Ehrfurcht, die Freude, die individuelle Wirkung des Mysteriums beleuchten und zu wecken suchen. So findet eine Einführung und Einstimmung in die Sakramente jedes Mal und aufs Engste mit deren Vollzug verbunden statt. Die Gebete und Hymnen der orthodoxen Kirche sind daher dicht gepackt mit Theologie, mystagogischer Reflexion und geistig-praktischer Weisheit.

Für die orthodoxe Frömmigkeit spielt das richtige *Erleben* der Mysterien eine größere Rolle, als das Verstehen. Im Gegenteil, mit der Vernunft verstehen kann man die „Geheimnisse“ (Mysterien) des göttlichen Geistes ohnehin nicht, der „Empfänger“ des Sakramentes muss die Wirkungen der Gnade nur zulassen und sich auf sie einstellen.¹¹ Dazu sollte er sich durch ein reines Herz zu einer „bereiten Wohnstatt Gottes“¹² machen und die erhaltene Gnade versuchen in sich zu bewahren.

Historische Entwicklungen

Wir wollen die historischen Entwicklungen im liturgischen Leben der orthodoxen Kirche von den Anfängen der Christenheit bis heute nur kurz umreißen, um sie als einheitlichen und natürlichen Prozess besser zu verstehen. Freilich kann man eine Reihe von grundlegenden Umbrüchen in der Geschichte ausmachen. Das Bild der frühchristlichen Eucharistiefeier unterscheidet sich sehr stark vom heutigen Gottesdienst. Man erkennt jedoch die Eigenart dieser Entwicklungsgeschichte, verfällt man in die hermeneutisch verkürzte Sichtweise, wonach die urchristliche Praxis und Lehre als einzig authentischer Ausdruck der christlichen Wesensart verstanden wird und alles später hinzu Gekommene als Verfälschungen oder bestenfalls als zweitrangige Glossen abgetan werden¹³. Vielmehr spiegelt sich idealer Weise in der Liturgiegeschichte die Fürsorge der Kirche, personifiziert im Hirtenamt wider, die je auf die Erfordernisse der Zeit und die historische Entwicklung eingeht, um das Wesen des Christentums und seiner heilspendenden Mysterien zu wahren.

Die Eucharistie war anfangs dem Herrentag (Sonntag) vorbehalten¹⁴. Wesensmerkmale dieses Gottesdienstes war die Versammlung aller Christen „ἐν τὸ αὐτὸ“ (an einem Ort), also in

¹¹ Cabasilas (1989) 146 (Kabasilas [1959] 525D); Kabasilas (1958) 45f: „Gnadengabe‘ ist die Taufe, weil sie eine Geburt ist; denn was könnte man zu seiner eigenen Geburt beitragen? [...] Diese Güter aber sind nie in einem Menschenherzen aufgestiegen (1 Kor 2, 9), ja, man kann sie gar nicht denken, bevor sie zur Erfahrung geworden sind.“

¹² der Klausner (2003), Brief 24.

¹³ Den „Historizismus“, wie er heute vielfach die Liturgiewissenschaft beherrscht, halte ich für fatal. Wenn man eine liturgische Erscheinung wie z. B. das leise (griech. „μυστικῶς“ wörtlich auf mystische, verborgene, geheimnisvolle Weise) Rezitieren der Priestergebete „historisch“ zurückverfolgt und „erklärt“ hat, heißt das noch lange nicht, dass man sie damit ohne weiteres wieder abschaffen kann. Entscheidend ist doch, ob und wie die liturgische Praxis heute Sinn macht. Man kann doch davon ausgehen, dass die Liturgie heute nicht wie ein archäologischer Fundplatz aus vielen zufälligen und ungeordneten Schichten von zu Ruinen verfallenen Gebäuden besteht, sondern in seiner Entwicklung wie ein Organismus stets in allen seinen Teilen funktionierende und harmonisierende Strukturen entwickelt hat. Sie wurde zu allen Zeiten aufmerksam zelebriert und ergibt auch heute ihren Sinn. Damit sei nicht in Abrede gestellt, dass auch manche Dinge der Korrektur bedürfen.

¹⁴ Taft (2001) 88; die Heiligen Gaben wurden jedoch von vielen Gläubigen auch mit nach Hause genommen und unter der Woche konsumiert. Die Risiken, die mit dem Transport und der Aufbewahrung zusammen gehen, sowie die Gefahr des Missbrauchs bzw. des unwürdigen Kommunizierens ohne kirchliche Kontrolle, haben diese Praxis spätestens seit dem 4. Jh. in Verruf gebracht. Im Osten

gewisser Weise die Konstituierung der Ortskirche sowie das Gedenken der Heilstaten Jesu Christi und die gemeinsame Danksagung. Die Eucharistie selbst wurde so besonders in seiner Gemeinschaft stiftenden Dimension gedeutet, als Gemeinschaft mit Christus, mit der (Orts-) Kirche und mit allen Christen auf der Welt. Die Teilnahme an Leib und Blut Christi war quasi gleichbedeutend mit der Mitgliedschaft in der Kirche, was man auch an der alten Regelung sehen kann, dass Kleriker oder Gemeindemitglieder, die in der Liturgie ohne triftigen Grund der Kommunion fern geblieben sind, aus der Gemeinschaft ausgeschlossen werden sollten¹⁵. Die Diakone gingen jeden Sonntag mit den Heiligen Gaben zu den Alten und Kranken, damit sie trotz ihrer Abwesenheit an der eucharistischen Gemeinschaft teilhaben konnten. Wenn ein Gemeindemitglied eine schwere moralische Verfehlung beging, wurde er aus der Gemeinschaft der „Heiligen“ ausgeschlossen. Paulus befiehlt den Gemeinden „nicht mit Unzüchtigen Umgang zu haben“, und „mit einem solchen nicht zu essen“ (1 Kor 5, 9.11). Die sittliche Reinheit und kirchliche Disziplin der Christen galt also als Voraussetzung für die Teilnahme an der Kommunion, damit einher aber auch für die Mitgliedschaft in der Gemeinde. Da die Erwachsenentaufe die Regel war und ihr im Katechumenat eine intensive Unterweisung und Eingewöhnung¹⁶ in den christlichen Glauben durch zu Lehrern bestellte Gemeindemitglieder vorausging, wusste auch jeder Gläubige um die hohen Anforderungen, die an ihn als Christ gestellt waren, aber auch um die Bedeutung der Sakramente, die er empfing. Da man sich durch den Übertritt zum Christentum zudem gesellschaftlich diskreditierte und mit Schwierigkeiten bis hin zur Verfolgung durch den Staat oder den Mob zu rechnen hatte, waren die Gemeinden eher eine Exklusivgesellschaft, die aus überzeugten und aktiven Mitgliedern bestand und sich dem gemeinsamen Ziel der Erlösung widmete.

Das änderte sich spätestens mit der Konstantinischen Wende im 4. Jh., als die Kirche zu einer gesellschaftlich geachteten Größe wurde und mit Massenbeitritten einer ganz neuen Generation von Christen radikal ihr Erscheinungsbild veränderte. Die Kirche drohte nun wie vormals die heidnischen Kulte eine Volksreligion zu werden. Die alte Institution des (meist drei-jährigen)¹⁷ Katechumenats kam zwar gerade in dieser Zeit zur Blüte, sie vermochte aber angesichts der großen Zahl der Anwärter nicht mehr wie früher, die Menschen vor der Taufe in das strenge christliche Leben einzuführen und einzugewöhnen. Sie wurde zu einem Sammelbecken für Interessierte, die jetzt oftmals die Taufe selbst als den Zeitpunkt der Verpflichtung zum reinen christlichen Leben ansahen, den sie daher möglichst lange hinausschoben¹⁸. Die unmittelbare Taufvorbereitung, jetzt liturgisch in die vorösterliche Fastenzeit eingebettet, wurde folglich zum eigentlichen Ort der intensiven Katechese¹⁹. Dabei bewirkte der Gedanke der Arkandisziplin, wonach erst den eingeweihten Christen die Mysterien offenbar werden könnten, dass die Einführung in das sakramentale Leben anders als die Erläuterung des Glaubens erst nach der Initiation stattfand²⁰.

wurde sie schließlich mit der Kommunion der Laien durch Intinktion (ab 8. Jh.) und später mit dem liturgischen Löffel praktisch unmöglich. Vgl. Taft (1996), 209–238.

¹⁵ Kan. Apost. 8.

¹⁶ Kretschmar (1989) 3.

¹⁷ Die *Traditio Apostolica* (ca. 3. Jh.) kannte ein dreijähriges Katechumenat mit zwei Zwischenprüfungen, vgl. Pasquato / Brakmann (2004) 440.

¹⁸ A.a.O.

¹⁹ Kretschmar (1989) 3: „Diese intensive Zuwendung zu den Taufbewerbern wird die eigentliche Antwort auf den Massenandrang zur Kirche sein.“

²⁰ So sind die „Mystagogischen Katechesen“ angelegt, die Kyrill von Jerusalem zugeschrieben werden.

Bewundernswert ist m.E., wie sich die Kirche in dieser Situation, die sie nicht etwa als vorübergehende Erscheinung unterschätzte, traute, um des Heils möglichst vieler willen sich zu wandeln.

Gleichzeitig entstand jedoch als Reaktion auf die vermeintliche Verwässerung der Christen das Anachoretentum, die Eiferer des Glaubens zogen sich in die Einöden zurück und es drohte eine Entzweiung zwischen „weltlichen“ und monastischen Christen. Tatsächlich jedoch wurden die Asketen von den anderen Christen bewundert und nahmen bald eine Vorbild-Rolle ein. Die Entstehung des koinobitischen Mönchtums in den Lauren²¹ und Klöstern eröffnete zudem auch solchen Christen das mönchische Leben, die das harte Leben in der Einöde nicht durchstehen würden und ermöglichte ihnen das Ideal der Urgemeinde (vgl. Apg 2, 42–47) in besonderer Weise und im Schutze einer exklusiven Gemeinschaft zu leben. Während die ersten Anachoreten zumindest für die sonntägliche Eucharistie in ihre Gemeinden zurückzukehren pflegten, entwickelte sich in den Klöstern und Lauren ein eigenes liturgisches Leben, das mit der Zeit wiederum fruchtbar auf den Gemeindegottesdienst zurück wirkte²².

Angesichts der neuen Generation von Christen, die in die Gemeinden drängte, musste die Kirche sich entscheiden, ob sie an den strengen Anforderungen an ihre Glieder festhalten und so viele am Glauben Interessierte abstoßen oder gar abweisen sollte oder ob sie ihre Ansprüche zurücknimmt in der Hoffnung, die Neophyten nach und nach durch das kirchliche Leben zu erziehen. Sie entschied sich bekanntlich für die Öffnung auf die heidnische Gesellschaft hin und für eine Lockerung der Disziplin. Die Tendenz hingegen, die Taufe hinauszuzögern, wurde von den Predigern des 4. und 5. Jahrhunderts einstimmig bekämpft.

Dem Volk sollte somit der Zugang zum sakramentalen Leben nicht verweigert werden, dafür jedoch wurden die Sakramente selbst umgestaltet. Der Gottesdienst wurde um die Elemente der Didaktik, der Symbolik und Anschaulichkeit, der Dramaturgie, der Schönheit und Sinnlichkeit bereichert. Mit allen Mitteln drängt sich die Liturgie auf und animiert, erklärt, ergreift und erschüttert ihre Teilnehmer.

Die von der christlichen Lebensführung Abgefallenen wurden auch nicht mehr ausgestoßen. Hinzu kam der neue Stand der Büßenden, welcher nun trotz des zeitlich begrenzten Ausschlusses von der Kommunion und den übrigen Mysterien seinen Platz innerhalb der Gemeinde behielt. Die Büßenden standen wie die Katechumenen während des Gottesdienstes im Narthex und durften dem heiligen Mysterium wenigstens von ferne zusehen. So wahrte die Kirche in gewisser Weise ihre Strenge, ohne die Schwachen zu verstoßen. Der Gottesdienst selbst erhielt an vielen Stellen einen intensiven Bußcharakter, die Buße wiederum ihren Platz im liturgischen und rituellen Leben der Kirche.

Schließlich gewann die Heiligenverehrung und damit einhergehend auch das liturgische Heiligengedenken eine immer größere Bedeutung. Im Gottesdienst wurde den Hörern das Vorbild der heiligen Märtyrer, Mönche und Hirten tagtäglich vor Augen gestellt, die Liturgie sollte regelmäßig an die Strenge des Lebens nach dem Evangelium, aber auch an die Früchte des Glaubens und die Gnade der Erlösung erinnern.

Siehe dazu Röwenkamp (1992) 8–9.

²¹ Eine Laure ist eine monastische Unterkunft, in der Mönche die Woche über als Eermiten in einer Region verteilt wohnen. An Samstag Abenden, Sonn- und Feiertagen versammeln sie sich zum gemeinsamen Gottesdienst (vgl. https://fr.wikipedia.org/wiki/Laure_%28monachisme%29, 21.5.2013).

²² Schmemann (1975) 103 passim.

Neben dieser Gemeindeliturgie entwickelte sich jedoch, wie gesagt, auch der monastische Gottesdienst. Dessen Errungenschaften, wie die „Entdeckung“ des Psalters als Gebetbuch²³, die Ausgestaltung des Stundengebets und später der gewaltige Ausbruch an schöpferischer Kraft in der (byzantinischen) Hymnographie, fanden bald in den weltlichen Gottesdienst Einzug und gaben ihm damit einen neuen monastischen Grundton. Dieser war durchaus gewollt, dem Mönchtum wurde ja als Maßstab des christlichen Ideals auch in der Welt nachgeeifert.

Mit diesen neuen Akzentsetzungen einher ging natürlich auch eine neue Deutung der Liturgie, nämlich die mystagogisch-symbolische²⁴.

Diese Aufzählung von neuen Elementen, die seit dem 4. Jh. das liturgische Leben veränderten, kann m. E. einen Eindruck von der sich entwickelnden „liturgischen Frömmigkeit“ (liturgical piety: Schmemann) geben, wie sie auch heute noch im Reichtum der orthodoxen liturgischen Tradition lebendig ist.

In der mittel- und spätbyzantinischen Zeit hatte sich das Bild wiederum gewandelt. Die Kindertaufe hatte sich durchgesetzt, die Katechumenatszeit war zur Ausnahme geworden²⁵, die vielen präbaptismalen Riten, wie die Aufnahme in den Katechumenat, die Taufabsage und die Exorzismen wurden im eigentlichen Taufritus zusammengefasst²⁶, die Verantwortung der Eltern wie der Taufpaten für die christliche Erziehung und Bildung hervorgehoben.²⁷ Die Liturgie selbst hatte, wie gesagt, zu einem großen Teil die Aufgabe der Mystagogie, der Einführung in das sakramentale Leben, übernommen. Eine lehrhafte Unterweisung im Glauben bemühte sich die Kirche, für alle Gläubigen in die Predigt, z. T. auch in spezielle jährlich wiederkehrende Homilien-Reihen, einzubetten, die familiäre Erziehung im Glauben wurde jedoch zur Hauptgrundlage für eine Katechisierung der Getauften.

Das liturgische Leben war zu einem durchgängigen Rhythmus kulminiert, dessen tagtäglicher Abschluss und Höhepunkt die feierliche Liturgie darstellte. Die sonntägliche Eucharistiefeier behielt dabei ihre Bedeutung als Höhepunkt der Woche²⁸. Die Teilnahme aller Gläubigen an der Kommunion war jetzt jedoch nicht mehr selbstverständlich, sie wurde im Gegenteil immer seltener.²⁹ Diese Entwicklung ist in der neuesten Zeit vielfach kritisiert worden als spätbyzantinische Verfallserscheinung und Hauptgrund einer aktuellen grundlegenden „ekklésiologischen Krise“³⁰. Wir wollen jedoch vor einer Beurteilung versuchen, diese Erscheinung zu verstehen. Zum einen verstärkte die liturgische Entwicklung hin zu einem feierlich-sakralen Gottesdienst die Ehrfurcht vor dem Mysterium, zum anderen scheint dies auch ein Ergebnis des pastoralen Umgangs mit dem Sakrament zu sein. Viele Verfehlungen, die die Gläubigen öffentlich oder ihren Beichtvätern bekannten, führten zu zeitweisem Ausschluss von der Kommunion. Schließlich hielten die christlichen Hirten auch die in der vorkonstantinischen Kirche für die gemeinsame Abendmahlsfeier geltende Vorraussetzung

²³ Bradshaw (1981) 151f.

²⁴ Pasquato / Brakmann (2004) 441; zu Mystagogischen Katechesen der Alten Kirche aus Perspektive religiöser Erziehung siehe Schambeck (2006).

²⁵ Katechese wurde im Osten zunehmend individuell von den Priestern erteilt, so jemand neu zum Glauben hinzu kam, vgl. A.a.O., Sp. 477ff.

²⁶ Pasquato / Brakmann (2004) 480.

²⁷ Katechese erhielten nun häufig die Eltern oder die Taufpaten der neugetauften Kinder.

²⁸ Taft (2001) 52f.

²⁹ Taft (2008) 413.

³⁰ Schmemann (2005) 298.

der Reinheit unter den Gläubigen (1 Kor 11, 28–29) wach, machten die Buße und Umkehr zur Bedingung für den Kommunionempfang³¹ und warnten eindringlich vor dem „unvorbereiteten“ und unaufmerksamen Gang zum Altartisch.³² Sie wussten, dass eine tägliche Kommunion für die meisten Christen die Gefahr der Desensibilisierung mit sich brächte und zogen den selteneren ehrfürchtigen Empfang der Mysterien einem häufigeren achtlosen Kommunizieren vor.

Schließlich wurde in einem weiteren Entwicklungsschritt die Kommunion mit einer von der Kirche eingeforderten intensiven Vorbereitung einschließlich dem Gang zu Beichte, mehrtägigen Fastens und einer privaten Gebetsregel verbunden, was sicherlich auch der zunehmenden Entfremdung vieler Christen vom kirchlichen Leben – von den Fastenzeiten, dem täglichen Gebet und dem gottesdienstlichen Rhythmus – nicht zuletzt angesichts der allgemeinen Säkularisierung der europäischen Gesellschaft in der Neuzeit zu verdanken ist. Der Empfang der Kommunion wurde dadurch individualisiert und aus dem Rhythmus des liturgischen Lebens (z. B. den regulären Fastentagen) herausgenommen.

Bedauerlicherweise führte diese Entwicklung schließlich zu einer gewissen Fehlentwicklung, wie sie in der Reduzierung der Kommunion für Weltliche auf wenige Male im Jahr zweifellos gegeben war.³³

Der positive Effekt der kirchlich-liturgischen Erneuerung seit dem Ende des 19. Jh., der auch wieder zu einer häufigeren Kommunion (in der Regel mindestens einmal pro Monat) führte, hat diese extreme Erscheinung korrigiert. Es bleibt jedoch fraglich, ob manche moderne Reformversuche mit ihren partiellen Übertreibungen in die andere Richtung eine wirkliche Alternative darstellen³⁴. Das gesunde Maß, die bestmögliche Abwägung von intensiver Teilnahme am liturgischen Leben einerseits und gebotener Ehrfurcht und Aufmerksamkeit vor dem Mysterium andererseits zu finden – das ist m. E. eine der gegenwärtigen Herausforderungen für die Orthodoxe Kirche.

In den ehemaligen Ostblock-Ländern war es lange Zeit schwer, seine Kinder taufen zu lassen, da der atheistische Staat und die Gesellschaft Religion und religiöse Riten ächteten und unterdrückten. Daher waren viele Taufen in der Sowjetunion in der ersten Hälfte des 20. Jh., aber auch später, Nottaufen oder heimlich von Priestern verkürzt und vereinfacht vollzogene Taufriten. Diese Praxis wirkte auch nach der Wende weiter, indem die Priester die Taufe nachlässig (z. B. nur mit Übergießen anstatt mit Untertauchen) vollzogen und sie quasi als Grundbedürfnis eines Christen oder eines sich als Christen Bekennenden ohne jede katechetische Vorbereitung spendeten. Zudem hatte die von mehr als 70 Jahren Kommunismus geschwächte Kirche in den 1990er Jahren mit Millionen von neuen Taufwilligen zu kämpfen, die sich zwar aufgrund ihrer Volks- und Kulturzugehörigkeit für orthodox hielten, jedoch größtenteils kaum noch etwas von dem Glauben und den Traditionen ihrer Vorfahren behalten hatten. Allzu leichtfertig und in der naiven Fehlinterpretation dieses Zustromes als allgemeine religiöse Wiedergeburt wurden diese Menschen zur Taufe zugelassen und gingen

³¹ Man vergleiche die durchaus alten „Gebete vor der Kommunion“ im Gebetbuch.

³² Ein Beispiel aus der Vita des hl. Euthymios: Schwartz (1939) 56.

³³ Vgl. Schmemann (1975) 297f; Alfejev (2003) 163f.

³⁴ So trat z. B. Alexander Schmemann für eine zwingende Verbindung von Liturgiebesuch und Eucharistieempfang ein und hielt die Gläubigen an, auch ohne Vorbereitung und Beichte zur Kommunion zu gehen. Sein Reformexperiment fand jedoch über die Grenzen der „Orthodox Church in America“ hinaus keine Verbreitung.

der Kirche so schnell wieder verloren, wie sie zu ihr gefunden hatten. Bis heute kämpfen die Bischöfe mit den fatalen Praktiken, die in dieser Zeit entstanden sind³⁵.

Liturgisch-theologische Erwägungen

Es ist der modernen orthodoxen Theologie zu verdanken, die liturgische Frömmigkeit wieder in einem authentischeren Licht darzustellen, als es vormalige, von der westlichen Scholastik abhängige Ansätze taten. Anstatt einer Katalogisierung der festgelegten³⁶ Sieben Sakramente besinnt sich die orthodoxe Liturgik heute auf das zentrale Mysterium der Kirche, die Eucharistie, als Mitte und Ziel des sakramentalen Lebens und ordnet die anderen Mysterien diesem zu, so dass die Einheit und das organische Zusammenspiel der Sakramente zu Tage tritt. Das Sakrament der Eucharistie konstituiert, wie schon der Apostel Paulus es unübertroffen ausgedrückt hat, die Kirche als Leib Christi, es ist so untrennbar mit dem Mysterium der Kirche verbunden, dass man von einer Identität der beiden sprechen kann.

Die Initiation dient folglich der Hinführung zum Sakrament der Einheit, der Teilhabe am Leib Christi bzw. der Kirche. Beispielfhaft hat Nikolaos Kabasilas das Zusammenspiel der drei Hauptsakramente beschrieben:³⁷

„Die heilige Taufe spendet das christusgemäße Sein und eigentliche Existieren. Sie nämlich nimmt Tote und Vernichtete auf und führt diese überhaupt erst ins Leben. Die Salbung mit Myron macht den so Geborenen vollkommen, indem die ihm eine Wirkkraft eingibt, wie sie diesem Leben entspricht. Die heilige Eucharistie schließlich bewahrt und erhält dieses Leben und seine Gesundheit. Denn Bewahrung des Empfangenen und Vollendung des Lebenden – das bewirkt das Brot des Lebens. So leben wir also durch dieses Brot und bewegen uns kraft des Myron, nachdem wir aus dem Taufbad das Sein empfangen haben“ (I, 19).

Taufe und Myronsalbung befähigen zur Gemeinschaft mit Christus, wobei die Taufe als Sakrament der Neugeburt als „Christ“ und die Myronsalbung als Sakrament des Geistesempfangs und der Eingliederung in die vom einen Geist geeinte Gemeinschaft der Heiligen gedeutet wird.³⁸ Auch das Priestertum ist nach orthodoxem Verständnis seinem Wesen nach auf die Eucharistie bezogen und aufs Engste mit ihr verbunden. Alle Weihnen werden zudem im Rahmen der Göttlichen Liturgie vollzogen. Die Beichte als Erneuerung des Taufversprechens wird in seiner praktischen Verbindung mit der Vorbereitung auf die Kommunion ebenfalls auf die Mitte der Sakramente bezogen. Das Ehesakrament ist sogar ursprünglich durch nichts anderes als durch die gemeinsame Kommunion des Brautpaares vollzogen worden und wird auch heute noch oft in die Göttliche Liturgie eingebettet. Dies verdeutlicht das organische Ganze des sakramentalen Lebens in und aus der Eucharistie.

³⁵ Wiederholte Appelle der Patriarchen Pimen und Alexej II. auf den Pastoralkonferenzen der Moskauer Diözese, die Taufe nach den kirchlichen Vorschriften durch Untertauchen zu vollziehen und Taufwillige mindestens einige Wochen auf die Probe zu stellen und zu katechisieren, können als exemplarischer Beleg hierfür gelten.

³⁶ Auch wenn bis heute eine Mehrheit der Orthodoxen Theologen sich mit der Siebenzahl der Sakramente abfinden und man diese Frage mit der autoritativen Festlegung durch das im 17. Jh. mehrfach synodal bestätigte „orthodoxe Glaubensbekenntnis“ des Petr Mogila für die Orthodoxe Kirche als geklärt betrachten kann, gibt es im Einzelnen auch immer wieder Gegenstimmen und m. E. berechtigte Zweifel an dieser Lehre. Vgl. Meyendorff (1979) 191f.

³⁷ Cabasilas (1989) 94; Kabasilas (1959) 504A; Kabasilas (1966) 22f.

³⁸ Es ist klar, dass man Taufe und Salbung nicht eindeutig Christus bzw. dem Hl. Geist zuordnen kann.

Werden Taufe und Myronsalbung in ihrer Funktion als Eingliederung ins und Befähigung zum kirchlichen Leben erkannt, so wird klar, dass ein wie auch immer motivierter Aufschub dieser Sakramente nicht berechtigt sein kann. Vielmehr soll schon das Kleinkind in den Genuss der eucharistischen Gnade kommen und in die Einheit des mystischen Leibes Christi hineingenommen werden. Die Teilnahme an der Kommunion wird ja auch als regelmäßige Erneuerung und Stärkung empfunden, als Erleben der Gnade, aber auch apotropäisch als Schutz vor bösen und dämonischen Einflüssen, denen gerade auch Kinder ausgesetzt sind. Säuglinge sind durch ihre Reinheit und Unschuld sogar eher und öfter in der Lage, diese Gnade in sich aufzunehmen und durch sie geistig zu wachsen, als Erwachsene; sie bedürfen daher auch keiner besonderen Vorbereitung, ja auch ihre mangelnde Fähigkeit, den Gottesdienst mit seinen Worten und Handlungen rational zu begreifen, wird nicht als Nachteil empfunden. Mit ihrem geistigen Auge vermag eine reinere Seele sogar die unsichtbare, durch das Sicht- und Wahrnehmbare nur angedeutete, himmlische Liturgie zu schauen. Freilich wird es für den heranwachsenden Intellekt nötig, auch geistig in das liturgische Leben einzudringen, so wie auch die rationale Durchdringung des Glaubens in der religiösen Erziehung seine Zeit und seinen Ort hat.

Fazit

Die Orthodoxen besitzen in ihrer liturgischen Tradition einen unschätzbaren Reichtum. Dort, wo es gelingt, diesen allen Gläubigen zu vermitteln, wenn sie heute auch kulturell, sprachlich und semantisch in einer modernen Gesellschaft zu Hause sind, in der ein Hineinwachsen in das Christentum nicht mehr selbstverständlich ist, bedarf es m. E. keiner liturgischer Reformen oder Innovationen. Wenn idealerweise die christliche Erziehung und auch die Heranführung des jungen Menschen an das liturgische und sakramentale Leben in der Familie stattfinden, so brauchen die Eltern heute immer mehr Unterstützung durch Geistliche und Pädagogen, um ihre Kinder in die ihnen fremde liturgische Sprache und Tradition einzuführen. Auch sie selbst bedürfen nicht selten der Katechese. Die Geistlichen bemühen sich heutzutage mit verschiedensten Angeboten, diesen Bedarf zu decken. Jedoch liegt es auch an den orthodoxen Christen selbst, diese Möglichkeiten wahrzunehmen, die Kirche nicht nur als ein Gegebenes und als sporadischen Dienstleister wahrzunehmen, sondern selbst in die Welt der Orthodoxie einzudringen und das Reich Gottes „mit Gewalt“ zu erwerben. Der Aufwand, der nötig ist, um diesen Reichtum zu erschließen – die alte Sprache lernen, hinführende (katechetische) Literatur zum Glauben, zur Liturgie, zum „geistigen Leben“ lesen, regelmäßiger und aufmerksamer Besuch der Gottesdienste und nicht nur der Göttlichen Liturgie, private Gebetsregel usw. – ist zwar nicht gering, jedoch geringer als viele befürchten. Dabei wäre es sehr wünschenswert, wenn die orthodoxen Geistlichen und Pädagogen von der im Westen inzwischen weit entwickelten und wissenschaftlich gut fundierten (Religions-)Pädagogik lernen und profitieren könnten.

Literatur

- Alfejev, Hilarion, 2003: Geheimnis des Glaubens. Einführung in die orthodoxe dogmatische Theologie. Freiburg Schweiz.
- Bradshaw, Paul F., 1981: Daily Prayer in the Early Church. A Study of the Origin and Early Development of the Divine Office. London.
- Cabasilas, Nicolas, 1989: La vie en Christ. Introduction, texte critique, traduction, annotation et index par Marie-Hélène Congourdeau, Livres I–IV. Paris (Source Chretienne 355).
- der Klausner, Feofan, 2003: Письма о разных предметах веры и жизни (Briefe zu verschiedenen Themen des Glaubens und des Lebens). Moskau.
- Felmy, Karl Christian, 1990: Die Orthodoxe Theologie der Gegenwart. Eine Einführung. Darmstadt.
- Hauptmann, Peter, 1988: „Katechismus III. Orthodoxe Kirche“, in: TRE Bd. 17. Berlin / New York, 736ff.
- Kabasilas, Nikolaos, 1959: De vita in christo. Paris (PG 150), 491–726.
- Kabasilas, Nikolaos, ²1966: Das Buch vom Leben in Christus. Aus dem Griechischen übersetzt von Gerhard Hoch. Wien / München.
- Kretschmar, Georg, 1989: „Katechumenat / Katechumenen, I. Alte Kirche“, in: TRE 18. Berlin / New York.
- Meyendorff, John, 1979: Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes. New York, 3.
- Orthodoxes Gebetbuch*. München 2011.
- Pasquato, Ottorino / Heinzgerd Brakmann, 2004: „Katechese (Katechismus)“, in: RAC 20, 442.
- Röwekamp, Georg, 1992: Einleitung zu Cyrill von Jerusalem, in: *Mystagogicae catecheses*. Mystagogische Katechesen. Übersetzt und eingeleitet von G. Röwekamp. Freiburg (Fontes Christiani 7).
- Schambeck, Mirjam, 2006: Mystagogisches Lernen. Zu einer Perspektive religiöser Bildung. Würzburg (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 62).
- Schmemmann, Alexander, 1975: Introduction to Liturgical Theology. New York.
- Schmemmann, Alexander, 2005: Eucharistie. Sakrament des Gottesreichs. Einsiedeln / Freiburg.
- Schwartz, Eduard, 1939: Kyrillos von Skythopolis. Leipzig.
- Taft, Robert F., 1996: Byzantine Communion Spoons: A Review of the Evidence, in: *Dumbarton Oaks Papers*, 50, 209–238.
- Taft, Robert F., ²2001: Beyond East and West. Problems in Liturgical Understanding. Rom.
- Taft, Robert F., 2008: A History of The Liturgy Of St. John Chrysostom, Bd. VI, The Communion, Thanksgiving, And Concluding Rites. Rom.

Monika Scala, Klosterneuburg

Berichte und Notizen aus Liturgie und Liturgiewissenschaft

Päpstliche Botschaft zum nationalen Eucharistischen Kongress

An die Teilnehmer am vierten nationalen Eucharistischen Kongress in Costa Rica unter dem Motto „Die Eucharistie: Das Brot des Lebens für unser Volk“ appelliert Papst Franziskus, ihr Gebetsleben zu vertiefen und die Eucharistie wieder ins Zentrum der Gemeinden zu rücken. Alle Getauften sollen spirituelle Energie aus ihr schöpfen können, um eine gerechte und versöhnte Gemeinschaft nach der Botschaft Jesu Christi aufzubauen.

Der nationale Eucharistische Kongress in Köln vom 5. bis 9. Juni 2013 stand unter dem Motto „Herr, wohin sollen wir gehen? (Joh 6,68)“. Der deutsche Kurienkardinal Paul Josef Cordes überbrachte als päpstlicher Sondergesandter die Botschaft des Papstes.

Diskussion um Frauendiakonat in Deutschland

Der Regensburger Bischof Rudolf Voderholzer und der Münchner Erzbischof Reinhard Marx lehnen Frauen als Diakoninnen ab, weil das sakramentale Diakonat wie das Priester- und Bischofsamt nach der biblisch begründeten Tradition der Kirche Männern vorbehalten sei. Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Erzbischof Robert Zollitsch, kann sich dagegen ein neues Diakoninnenamt mit einer Segnung, nicht aber die Weihe zu Diakoninnen vorstellen. Bereits zuvor hatte Kurienkardinal Walter Kasper die Schaffung des neuen Amtes einer „Gemeindediakonin“ vorgeschlagen. Das ist aber für das „Netzwerk Diakonat der Frau“ kein Weg für die Zukunft der Kirche, weshalb an der Forderung nach einer sakramentalen Weihe festgehalten werde. Nach Aussagen der Vorsitzenden des „Netzwerks Diakonat der Frau“, Irmentraud Kobusch, wurden bereits 23 Frauen für den Diakonat ausgebildet. Anlässlich der Veranstaltung zum „Tag der Diakoninnen“ in Koblenz erklärte die CDU-Landesvorsitzende Julia Klöckner, Mitglied des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK), dass sich die katholische Kirche für Frauen mehr öffnen und Diakoninnen zulassen müsse. Eine Zulassung von Frauen zum Diakonenamt schärfe – so kath. Frauenverbände und ZdK – das Profil einer dienenden Kirche, sei eine große Chance für die Kirche, Glaubwürdigkeit zurückzugewinnen und stärke deren soziales Engagement. Das Diakoninnen-Netzwerk wünscht sich einen wissenschaftlichen Dialog über die Weihe von Frauen in das kirchliche Dienstamt. [http://www.katholisch.de/de/katholisch/themen/kirche_2/130429_diakoninnen_zollitsch_reaktionen.php].

Schweiz – Predigt über Twitter und Facebook

Der Abt des Benediktinerklosters Einsiedeln, Martin Werlen OSB, stellt seine Predigten regelmäßig auf die Homepage des Klosters [<http://www.kloster-einsiedeln.ch/?id=225>] und ermöglicht zudem einen Zugang über die „sozialen Netzwerke“ Facebook und Twitter [@AbtMartin]. Die neuen Medien wären eine Möglichkeit, als Kirche mit den Menschen auf dem Weg zu sein und die Botschaft dorthin zu tragen, wo die Menschen heute sind.

Österreichische Bischofskonferenz zu „pro multis“

Die Österreichischen Bischöfe publizierte im Amtsblatt Nr. 59 vom 15. März 2013 ein „klärendes Wort zur deutschen Übersetzung des ‚pro multis‘“. In Folge des Schreibens von Papst Benedikt XVI. vom 14.4.2012 an die Bischöfe des deutschen Sprachraums müsse „bei der neuen Übersetzung des Missale“ das Wort „pro multis“ mit „für viele“ ins Deutsche übertragen werden. Die Bischöfe Österreichs halten klärend ausdrücklich fest, dass bis ein neues deutsches Messbuch in Kraft tritt, „für den Ausdruck ‚pro multis‘ im Deutschen ‚für alle‘ zu verwenden ist, wie es das geltende Messbuch [...] vorsieht“.

Neue „Berufsbegleitende Pastorale Ausbildung Österreichs“

Auf Beschluss der Österreichischen Bischofskonferenz wird die berufsbegleitende Ausbildung für Pastoralassistent/-innen ab 2014 völlig neu konzipiert und im Hippolyt-Haus in St. Pölten durchgeführt. Die praktische Ausbildung sowie die Teilkosten werden die Pfarren der jeweiligen Heimatdiözesen übernehmen. Durch den Strukturwechsel entstehe keine Konkurrenz zur akademischen Ausbildung an den Universitäten, da zurzeit in den meisten Diözesen mehr Pastoralassistenten-Stellen offen wären als es Studienabsolventen gäbe [vgl. <http://www.skb.at/>].

„Aktion Glaube“ – Jahr des Glaubens in Österreich

Auf Initiative der Diözese Graz-Seckau empfahl die österreichische Bischofskonferenz österreichweit die Teilnahme an der „Aktion Glaube“, die in allen Diözesen in der einen oder anderen Form umgesetzt wird. Zum Auftakt suchte eine „paradoxe Intervention“ Aufmerksamkeit nicht durch Werbung zu erzeugen, sondern durch das Verbergen. Christen verhüllten in der Fastenzeit 2013 öffentliche christliche Glaubenssymbole, um auf sie aufmerksam zu machen und enthüllten diese Glaubenszeichen zu Ostern als Botschaft des Glaubens. Kirche könnte auf diese Weise vor Ort lebendig und Denk-Male zu Denk-Anstößen werden für eine ganz neue Auseinandersetzung mit dem Glauben und seiner Aktualität in der Welt von heute.

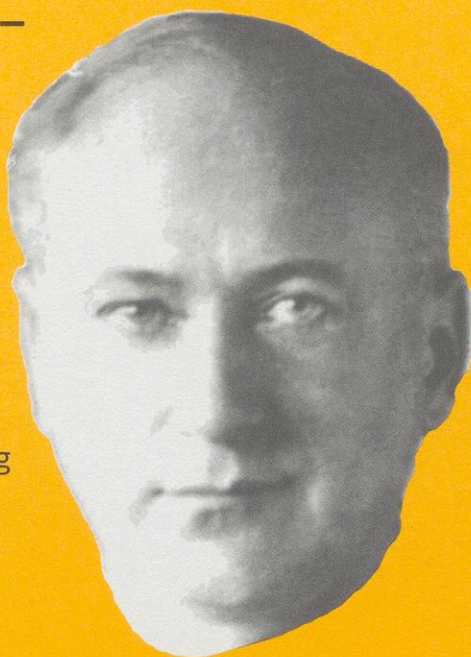
Andreas Redtenbacher feiert seinen 60. Geburtstag

Am 8. Mai 2013 feierte der Augustiner Chorherr des Stiftes Klosterneuburg Univ.-Prof. Dr. Andreas Redtenbacher seinen 60. Geburtstag. Er ist Professor für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Vallendar und Direktor des Pius-Parsch-Instituts Klosterneuburg. Seit vielen Jahren engagiert er sich in einschlägigen Gremien und Kommissionen sowie als Vortragender auf Studientagungen und bei Gastvorlesungen. Als Begründer und Präsident der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg bemüht er sich um die Erhaltung des geistigen Erbes von Pius Parsch. Redtenbacher ist Mitherausgeber der Reihen „Pius Parsch Studien“, „Protokolle zur Liturgie“ und der „Schriften des Pius Parsch Instituts“ sowie langjähriges Redaktionsmitglied des „Heiliger Dienst“. Seit 2012 gehört er als ordentliches Mitglied der „Europäischen Akademie der Wissenschaften“ an.

Pius-Parsch-Symposium 2014

**Liturgie lernen und leben –
zwischen Tradition
und Innovation**

- ◇ 50 Jahre Liturgiekonstitution
des II. Vatikanischen Konzils
- ◇ 60. Todestag von Pius Parsch
- ◇ 900-Jahrfeier des
Chorherrenstiftes Klosterneuburg



13. bis 16. März 2014
Klosterneuburg bei Wien

Programm und weitere Informationen unter:
www.liturgie.at

Veranstalter: Pius-Parsch-Institut Klosterneuburg gemeinsam mit der Arbeitsgemeinschaft Katholischer Liturgiewissenschaftler/-innen – Sektion Österreich und dem Österreichischen Liturgischen Institut, Salzburg

Pius-Parsch-Preis 2013

zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung
mit dem Schwerpunkt Liturgische Bewegung

Einreichungen bis 15. Oktober 2013

www.stift-klosterneuburg.at/glaube/unsere-aufgaben/pius-parsch-institut/

heiliger Dienst

3/2013
67. Jahrgang
ISSN 0017-9620

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

gottesdienst_schule

Vorwort	153
Simone Krondorfer-Piller „Es muss ja kein typischer Gottesdienst sein“ Ein Gespräch zum Thema (Schul-)Gottesdienste	155
Monika Prettenthaler Schulgottesdienste im Schnittfeld von System Schule und kirchlicher/pfarrlicher Jugendarbeit?	162
Edgar Josef Korherr Liturgische Feierformen in der Schule Impulse zu liturgiepädagogischer Reflexion	171
Rudolf Pacik Messen mit Schüler/innen Richtlinien für Gruppenmessen	181
Christine Mann, Walter Ender Schulische Feiern und Gebete unter Beteiligung mehrerer Religionen	184
Jakob Patsch Schulgottesdienste – Herausforderung und Chance	192
Eva Freilinger Schulgottesdienste vorbereiten Ein kommentierter Leitfaden als Beispiel	194
Josef Schermann Schulgottesdienste als Herausforderung an die Liturgiewissenschaft	201
Christian Renken Ein Raum stiller Anbetung Lectio divina – Erfahrungen mit Schülerinnen und Schülern	209
Monika Scala Berichte und Notizen aus Liturgie und Liturgiewissenschaft	215
Buchbesprechungen und Büchereingänge	218

Autorinnen und Autoren in diesem Heft:

Fachinspektor Dr. Walter Ender, Erzbischöfliches Amt für Unterricht und Erziehung, Stephansplatz 3/4, A-1010 Wien; Mag. Eva Freilinger, Hausleitnerweg 30, A-4020 Linz; em. ord. Univ.-Prof. Dr. Edgar Josef Korherr, Carnerigasse 14/6, A-8010 Graz; Dr. Christine Mann, Erzbischöfliches Amt für Unterricht und Erziehung, Stephansplatz 3/IV, 1011 Wien; Mag. Simone Krondorfer-Piller, Wieden 64, 8643 Allerheiligen im Mürztal; Prof. Dr. Rudolf Pacik, Karschweg 7 / A2, A 5026 Salzburg; Pfarrer Dr. Jakob Patsch, Pfarre Hall St. Nikolaus & St. Franziskus, Bachlechnerstr. 3, A-6060 Hall in Tirol; VAss. Dr. Monika Pretenthaler, Institut für Katechetik und Religionspädagogik der Kath.-Theol. Fakultät an der Karl-Franzens-Universität Graz, Heinrichstraße 78, A-8010 Graz; Christian Renken, Bunings Weide 17, D-48703 Stadtlohn; Dr. Monika Scala, Stiftsplatz 1, A-3400 Klosterneuburg; Dr. Josef Schermann, Kirchliche Pädagogische Hochschule – Edith Stein, Riedgasse 11, A-6020 Innsbruck; Ass.-Prof. Dr. Frank Walz, Universitätsplatz 1, 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; Dr. Christoph Freilinger, Salzburg; Univ.-Ass. Dr. Liborius Olaf Lumma, Innsbruck; Dr. Gabriele Max, Gmunden; Pfr. Dr. Michael Max, Neumarkt a. W.; Univ.-Prof. Dr. Rudolf Pacik, Salzburg; Univ.-Prof. Dr. 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 Freilinger, 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/HLD_Autorenhinweise.html

Vorwort

Liebe Leserin, lieber Leser!

„gottesdienst_schule“ haben wir unser Themenheft zu Schulgottesdiensten betitelt. Die Schreibweise mag vielleicht irritieren: Warum kein Bindestrich, warum nicht einfach ein „&“, wenn es um Schulgottesdienste, um Gottesdienste im Kontext von Schule geht?

Schulgottesdienste sind für viele Kinder und Jugendliche heutzutage oft die letzten Berührungspunkte mit Kirche und mit gottesdienstlichen Feiern. Diese Art von „Schulveranstaltungen“ sind für die Schülerinnen und Schüler deshalb eine „Schule“ für die Feier des Glaubens und eine Möglichkeit, den Glauben, zu dem auch Suchen und Zweifeln gehören, auszudrücken. Schulgottesdienste sind zugleich aber auch nicht selten eine harte „Schule“ für die Liturgieverantwortlichen, Priester und Religionslehrkräfte: Die Erwartungen der Schülerinnen und Schüler, selbst derer, die noch einen Bezug zu Kirche und Liturgie haben, verlangen nach einer intensiven Auseinandersetzung mit Feierformen und Gestaltungsmöglichkeiten. Schulgottesdienste lassen in gewisser Weise einen „Blick in die Zukunft“ machen; wie im Brennglas zeigen sich hier die Grenzen und Herausforderungen, aber auch manche Ansatzpunkte und Möglichkeiten für Gottesdienste, die Zukunft haben. In diesem Sinn muss(t)en Schulgottesdienste auch „Lernfeld“ einer liturgiewissenschaftlichen Auseinandersetzung sein, die als „kritische Liturgiewissenschaft“ die Praxis reflektiert und Anstöße für eine sachgemäße Weiterentwicklung künftiger Feierpraxis geben will.

Die hohen Ansprüche, die hier anklingen, stehen nicht selten in Spannung zu den gegebenen Voraussetzungen: Priester können angesichts wachsender Seelsorgeeinheiten kaum mehr regelmäßig die Beziehung zu den Schulen im Pfarrsprengel pflegen, die Feiergemeinden, denen sie bei Schulgottesdiensten vorstehen, bleiben ihnen deswegen „fremd“; liturgie- und pastoraltheologische Inhalte spielen im Rahmen der religionspädagogischen Ausbildungen eine untergeordnete Rolle, die eigene kirchliche Sozialisierung der Religionslehrkräfte reicht für die Anforderungen oft nicht mehr aus, praktische Handlungskompetenz muss meist im ehrenamtlichen Engagement erworben werden. Und die wissenschaftliche Reflexion scheint Gottesdienste als Lebensvollzug von Kirche im Kontext „Schule“ als eigenes Forschungsfeld noch wenig entdeckt zu haben.

Das vorliegende Themenheft will – diesmal mit einer größeren als gewohnten Anzahl von Beiträgen, die dafür teilweise kürzer ausfallen – sensibilisieren und Anregungen geben für die schulische Gottesdienstpraxis und für die weitere Reflexion im Lernfeld „Schulgottesdienste“. Zum Auftakt vermittelt die Wiedergabe eines Gesprächs, das Simone Krondorfer-Piller, einer AHS-Lehrerin in Bruck an der Mur, mit einem Schüler und einer Schülerin geführt hat, die Perspektive der Jugendlichen. Die Religionspädagogin Monika Pretenthaler an der Uni Graz zeigt auf, dass Schule kaum als Feld von Jugendpastoral verstanden wird, darin aber große Chancen auch

für das Feiern des Glaubens liegen würden. Edgar Josef Korherr, emeritierter Professor für Katechetik und Religionspädagogik in Graz, gibt Impulse für ein „Erlernen“ liturgischen Feierns im Rahmen des Schulunterrichts; Gestaltungsmöglichkeiten und -hinweise erläutert Rudolf Pacik, ehem. Professor für Liturgiewissenschaft in Salzburg, entlang der „Richtlinien für Gruppenmessen“.

Wie kann ein zunehmend öfter in Schulgemeinschaften geäußelter Wunsch nach einem gemeinsamen Beten und Feiern verschiedener Religionen verantwortet, vertreten und gestaltet werden? Die Wiener Schulamtsleiterin Christine Mann und Fachinspektor Walter Ender dokumentieren anhand von Leitlinien ein differenziertes Spektrum an Möglichkeiten mitsamt notwendigen Grenzziehungen. Perspektive und Wünsche eines Pfarrers für Gottesdienste mit Schüler/-innen beschreibt der Liturgiewissenschaftler und Pfarrer in Hall in Tirol, Jakob Patsch. Der „kommentierte Leitfaden“ zur Vorbereitung von Schulgottesdiensten von Eva Freilinger, Religionslehrerin an einer BHS in Linz, lässt deutlich die organisatorischen und inhaltlichen Herausforderungen dieses Aufgabenfeldes des Religionsunterrichts erkennen. Den schulpastoralen Herausforderungen widmet sich der Beitrag von Josef Schermann, in Liturgiewissenschaften promovierter Professor an der Pädagogischen Hochschule Innsbruck.

Als Praxisanregung der besonderen Art haben wir Religionserzieher Christian Renken aus Stadtlohn in Westfalen gebeten, das von ihm praktizierte Modell der „Lectio divina mit Schüler/-innen“ vorzustellen.

Die Berichte und Notizen aus Liturgie und Liturgiewissenschaft sowie die Buchbesprechungen und Büchereingänge runden dieses Heft ab.

Möge dieses Themenheft mit seinen Anfragen *aus* der Praxis und seinen Anregungen *für* die Praxis auch zum Anstoß werden für eine umfassendere und tiefergehende pastoralliturgische Reflexion im Kontext Schule.

Im Namen der Redaktion

P. Winfried Bachler OSB und Christoph Freilinger

Simone Krondorfer-Piller, Allerheiligen im Mürztal

„Es muss ja kein typischer Gottesdienst sein“

Ein Gespräch zum Thema (Schul-)Gottesdienste

Ein Klassenprojekt im Religionsunterricht der Oberstufe am Bundesgymnasium und Bundesrealgymnasium Bruck an der Mur (Steiermark) beschäftigte sich damit, wie Schüler/-innen Gottesdienste – in der Pfarrgemeinde und in der Schule – erleben, und welche Wünsche sie an die Gestaltung von gottesdienstlichen Feiern haben. Das Gespräch der zuständigen Religionslehrerin mit einem Schüler und einer Schülerin und das Ergebnis einer Umfrage im Rahmen des Projekts sind anregend und vermitteln Perspektiven. (Redaktion).

Zum Thema Schul- und Jugendgottesdienste habe ich zwei meiner Schüler/-innen interviewt: Julia Malik aus der 7A, seit zwei Jahren meine Schülerin, und Leo Fürbass, Schüler der 5B, den ich bereits seit fünf Jahren in Religion unterrichte.

Die 7A hatte voriges Jahr gemeinsam mit der Parallelklasse ein großes Liturgieprojekt durchgeführt und organisierte im Anschluss daran einen innovativen Konzert-Gottesdienst am Hauptplatz von Bruck an der Mur. Es handelte sich dabei um einen ökumenischen Wortgottesdienst, den Propst Hans Feischl und Pfarrer Wolfgang Schneider am 1. Juni 2012 mit uns feierten, der von den Jugendlichen selbst vorbereitet und gestaltet worden war und den „A Lie Untold“, eine lokal bekannte, junge Punk-Rock-Band, musikalisch begleitete. Der Wortgottesdienst mündete dann in ein Konzert der Band.

Julia Malik führte im Zuge des Liturgieprojektes gemeinsam mit ihrer Klasse und mit mir eine Fragebogen-Umfrage in allen 4. bis 7. Klassen unserer Schule zum Thema „Gemeindegottesdienste – Schulgottesdienste – Wunschgottesdienst“ durch, deren Ergebnisse hier präsentiert werden.

Die 5B-Klasse gestaltete den heurigen Aschermittwoch-Gottesdienst unserer Oberstufe mit einem selbst erstellten Musikvideo zum Lied „Castle of Glass“ von Linkin Park, mit eigenen Texten und mit einer Bildermeditation zum Thema Asche. Im Anschluss an den Aschermittwochsgottesdienst beteiligten sich die Schüler/-innen an der diözesanen, auch in der Pfarre Bruck stattfindenden Verhüllaktion „Verhüllen – enthüllen – entdecken“ auf eine besondere Art und Weise: Sie halfen nicht nur mit, religiöse Symbole und Glaubenszeichen im Pfarrgebiet (ein Kreuz an der Außenwand der Kirche und die Mariensäule auf dem Brucker Hauptplatz) zu verhüllen, sondern die Schüler/-innen verhüllten sich auch gegenseitig – als lebendige Glaubenszeichen!

(Das Buch mit den Fotos dieser Aktion, kombiniert mit Bibeltexten und modernen Liedtexten zum Thema, gewann beim österreichweiten Medienpreisausschreiben „dot.comm13 wirk_kraft_religion“ übrigens den 2. Platz in der Sekundarstufe 2.)

SIMONE KRONDORFER-PILLER [SKP]: Wie kann man eurer Meinung nach Jugendliche in Gottesdiensten am ehesten ansprechen?

JULIA: Als erstes durch Musik! Die Musik sollte modern sein und natürlich auch vom Text her passen, aber es sollte eine Art von Musik sein, die die Jugendlichen wirklich mögen.

LEO: Ich finde auch, man kann Jugendliche v.a. durch Musik ansprechen. Am besten sind Lieder, die gerade „in“ sind! Die Musik kann zu einem Teil ruhig von einer CD kommen.

JULIA: Aber dazu ist an dem Ort, wo der Gottesdienst gefeiert wird, auch eine wirklich gute Musikanlage notwendig! Die Musik soll wirklich gut zu hören sein, damit sie wirken kann. Ein kleiner CD-Player in einer großen Kirche, das hat keine Wirkung!

SKP: Was soll die Musik bewirken?

LEO: Dass sich die Leute angesprochen fühlen, um beim Gottesdienst wirklich mitzumachen, um sich innerlich zu beteiligen und eventuell mitzusingen.

SKP: Die „richtige“ Art der Musik auszuwählen, gerade das ist schwierig.

Unsere Umfrage hat gezeigt, dass Mädchen in Gottesdiensten eher Pop, Gospels und Spirituals passend finden, während Buben Rock, Punk, House und Techno bevorzugen und zusätzlich noch acht (!) weitere Musikrichtungen vorgeschlagen haben. Gerade beim Musikgeschmack empfinde ich euch Jugendliche oft als eher „intolerant“. Jede/r möchten gerne ihren/seinen eigenen Lieblingsmusikstil hören, aber da der Musikgeschmack so differenziert ist, kann man es sozusagen nie allen recht machen.

JULIA: Die Musik soll je nach Thema auch anders wirken: Emotionen wecken, aufrütteln, „happy“ machen, zum Nachdenken bringen, je nachdem. Aber all das kann Musik allein auch nicht, sondern auch die Texte müssen für die Jugendlichen passen.

SKP: Wie sollen die Texte sein?

JULIA: Mit Bibelstellen allein können Jugendliche oft nicht viel anfangen. Wichtig sind Erklärungen dazu, Interpretationen in einer einfachen, verständlichen Sprache. Bei unserem Konzertgottesdienst zum Beispiel ist die Übertragung der Hochzeit von Kana in den steirischen Dialekt bei vielen recht gut angekommen. Und die Texte sollten Themen zum Inhalt haben, die für Jugendliche wirklich interessant sind.

LEO: Die Themen sollten etwas mit dem Alltag und den Erfahrungen der Jugendlichen zu tun haben. Und die Jugendlichen sollten sich die Bibelstelle selbst mit aussuchen dürfen.

SKP: Was wären eurer Ansicht nach interessante Themen?

JULIA: Identitätsfindung ist ein wichtiges Thema für Jugendliche, aber auch Freundschaft und Liebe ... Unsere Umfrage hat gezeigt, dass mit jeweils ca. 45 % Zustimmung folgende Themen die Spitzenreiter sind: Frieden, Freundschaft, Toleranz und aktuelle Ereignisse. Aber auch Themen wie Tod oder Lebenskrisen sollte man nicht verschweigen.

LEO: Tod und Vergänglichkeit war ja auch bei unserem Aschermittwoch-Gottesdienst ein wichtiges Thema.

SKP: Dieser Gottesdienst hat vielen, Schüler/-innen wie Lehrer/-innen, sehr gefallen. Was, glaubst du, waren die Gründe dafür?

LEO: Wir haben diese Themenbereiche dargestellt ohne allzu viele Worte, mit moderner Mu-

sik, vielen eindrucksvollen Bildern und Präsentationen dazu. Ich glaube, die Darstellungsweise ist sehr „unter die Haut“ gegangen, und natürlich ist es auch ein Thema, das alle betrifft.

SKP: Wäre es für Jugendliche interessant, Jugendliturgien an anderen, ungewöhnlicheren Orten zu feiern? Und auf andere Art und Weise?

JULIA: Da gibt es geteilte Meinungen unter Jugendlichen! Bei unserem Konzertgottesdienst voriges Jahr zum Beispiel, da war es schon cool, dass er draußen stattgefunden hat, im Freien, auf einem offenen, öffentlichen Platz. Es war toll, dass der Platz frei zugänglich war, dass es am Hauptplatz eine große Bühne gegeben hat, auch eine Bar und Getränke... Da sind sicher auch viele Leute gekommen, die in eine Kirche nicht hineingegangen wären... Ein Obdachloser, der mitgefeiert hat, hat uns das danach auch wörtlich so gesagt, dass er nicht in die Kirche geht, aber dass es ihm gefällt, wenn Jugendliche in der Öffentlichkeit selber etwas organisieren, und dass ihm unser Gottesdienst gut gefallen hat.



Foto: Nicolas Galani, AHS Bruck - Konzertgottesdienst 2012

Mir war auch wichtig, dass es ein ökumenischer Wortgottesdienst war. Die Zusammenarbeit von katholischen Priestern und evangelischen Pfarrern und Christen überhaupt finde ich sehr wichtig!

SKP: Hast du auch Nachteile beim Konzertgottesdienst gesehen?

JULIA: Ja! Der Focus war nicht immer am Gottesdienst. Es war als Zuhörer teilweise schwierig, die Konzentration beizubehalten, weil auf dem Hauptplatz rundherum immer viel los ist. Und das Publikum war zum Teil fluktuierend: Leute sind gekommen und gegangen. Es war auch für uns als Veranstalter/-innen nicht leicht, die Aufmerksamkeit der Leute einzufangen. Am besten hat das funktioniert bei den sehr plakativen symbolischen Aktionen wie dem Steigenlassen von Helium-Luftballons mit den Fürbitten oder beim Weitergeben der „Festtags-



Foto: Nicolas Galani, AHS Bruck – Konzertgottesdienst 2012

freude“ mit den Sternspritzern.

LEO: Unser Aschermittwochsgottesdienst war in der Kirche, also in einem ganz geschlossenen Rahmen. Die Teilnahme war freiwillig und nur für die 4. Klassen und für die Oberstufe vorgesehen, daher waren nicht so viele Leute, aber eben wirklich Interessierte! Dadurch war die Atmosphäre sehr dicht.

Aber andere Orte als die Kirche für einen Jugendgottesdienst halte ich prinzipiell für eine gute Idee; die Orte müssen nur zweckdienlich sein, d. h. alle müssen Platz haben, man muss was hören...

JULIA: Wie gesagt, bei ungewöhnlichen Orten für Gottesdienste gehen die Meinungen auseinander: Manche Jugendliche sagen, Disco ist eine eigene Welt und Kirche ist eine eigene Welt, das sollte man nicht vermischen. Bei unserer Umfrage hat sich gezeigt, dass sehr viele Jugendliche z. B. strikt dagegen waren, einen Wortgottesdienst in einer Disco, einem Kino oder im Freibad zu feiern. Auf der Alm, an einem See, am Strand oder sonst irgendwo in der Natur können sich unsere befragten Jugendlichen eine religiöse Feier eher vorstellen. Aber ich persönlich sehe das anders, ich finde, etwas Religiöses passt überall hin.

LEO: Ich denke, der Ort sollte zum Thema des Gottesdienstes passen!

SKP: In der Umfrage haben manche Buben das Thema „Sport“ und als Ort den Fußballplatz vorgeschlagen... Ich habe an einer anderen Schule auch schon einmal einen Jugendkreuzweg erlebt mit Stationen wie „Brücke“, „Unterführung“, „Stopp-Schild“ ...

JULIA: Ich wäre überhaupt dafür, dass man für Jugendliturgien alternative Formen des Feierns sucht. Es muss ja kein typischer Gottesdienst sein. Man könnte z. B. in einer kleinen Gruppe feiern.

SKP: Was wären alternative Formen, die euch sympathisch sind?

JULIA: Einfach so, dass man gerne hingehet! Anders als die „normalen“ Gottesdienste! Z. B.

keine Frontalpredigt, sondern dass man eventuell im Kreis zusammensitzt, aktuelle Themen mit der Bibel verbindet...

Auch eine Kombination mit Meditation finde ich interessant. Meditation ist in unserer Religion ja leider eher verlorengegangen. Aber Meditationen funktionieren sicher nur in einem kleinen Kreis, nicht mit ein paar hundert Leuten.

SKP: Eine Schülerin der letzten 8B, Daniela Knoll, hat eine Fachbereichsarbeit über die Faszination von Taizé geschrieben, wo jährlich Tausende Jugendliche hinstürmen. Sie kommt dabei zur Erkenntnis, dass Jugendliche an Taizé gerade das Einfache und Meditative am meisten schätzen, durch das sie vom Alltag abschalten können, an zweiter Stelle aber dann auch, dass sie dort Jugendliche aus aller Welt treffen.

JULIA: Das würde mir sicher auch gefallen, aber ich glaube, das ist eher ein Minderheitenprogramm.

SKP: Wie sollte prinzipiell die Teilnahme an Schulgottesdiensten geregelt sein? Freiwillig oder verpflichtend?

LEO: Ich finde es gut, wenn in der Unterstufe alle an den Gottesdiensten teilnehmen. Zuerst wollen sie vielleicht nicht hingehen, aber wenn sie dort sind, dann gefällt es ihnen schon.

JULIA: Ich finde auch, in der Unterstufe sollte man die Schulgottesdienste kennenlernen. Dann lernt man sie auch zu schätzen, und geht dann auch in der Oberstufe zum Gottesdienst, auch wenn es dann freiwillig ist.

SKP: Habt ihr noch allgemein Ideen zu Schulgottesdiensten?

JULIA: Es ist gut, wenn Schüler/-innen selber zu Wort kommen. Das wirkt anders und man nimmt als jugendliche ZuhörerIn / jugendlicher Zuhörer mehr teil.

LEO: Ich finde es gut, wenn es auch „spaßig“ sein darf, wenn nicht nur so eine „trockene“ Stimmung herrscht. Ein Gottesdienst soll ja auch etwas Fröhliches sein!

Und originelle Gottesdienst-Einladungs-Plakate bringen vielleicht auch etwas. Ich erinnere mich noch an das „FREIBIER / GRATIS SCHOKOLADE ... gibt's hier zwar nicht, aber...“-Plakat. Es kommt auch immer gut bei Schülern an, wenn man eigene Videos miteinbezieht.

JULIA: Trotzdem sollte man nicht zu viel Anderes reinbringen! Man sollte schon auf das Wesentliche zurückkommen und sagen, worum es wirklich geht!

Unsere Umfrage unter 178 Vierzehn- bis Neunzehnjährigen (4. – 7. Klassen) brachte außer den bisher genannten folgende weitere Ergebnisse:

GEMEINDEGOTTESDIENSTE werden von den Jugendlichen folgendermaßen gesehen:

MUSIK	Trifft zu	Trifft nicht zu
Mitreißend	11%	87%
Jugendgemäß	9%	89%
Positiv und aufbauend	34%	65%

SPRACHE	Trifft zu	Trifft nicht zu
Verständlich	69%	30%
Jugendgemäß	17%	80%
Feierlich	50%	46%

THEMEN	Trifft zu	Trifft nicht zu
Interessant	69%	30%
Zum Nachdenken anregend	17%	80%
Positiv und aufbauend	50%	65%

INSGESAMT	Trifft zu	Trifft nicht zu
Abwechslungsreich	26%	72%
Für Jugendliche attraktiv	4%	93%

SCHULGOTTESDIENSTE hingegen werden so eingeschätzt:

MUSIK	Trifft zu	Trifft nicht zu
Mitreißend	67%	32%
Jugendgemäß	80%	17%
Positiv und aufbauend	69%	30%

SPRACHE	Trifft zu	Trifft nicht zu
Verständlich	89%	10%
Jugendgemäß	73%	26%
Feierlich	55%	44%

THEMEN	Trifft zu	Trifft nicht zu
Interessant	54%	44%
Zum Nachdenken anregend	55%	43%
Positiv und aufbauend	60%	39%

INSGESAMT	Trifft zu	Trifft nicht zu
Abwechslungsreich	65%	28%
Für Jugendliche attraktiv	69%	30%

Insgesamt zeigt die Umfrage deutlich, dass wir uns über eine sehr positive Einschätzung unserer Schulgottesdienste freuen können.

Geschlechterspezifisch fällt auf, dass Buben die klassischen Gemeindegottesdienste ein wenig positiver bewerten als Mädchen, Mädchen hingegen sehen die Schulgottesdienste deutlich positiver als Buben.

Besonders herausstechend als Einzelergebnis ist, dass Buben die Themen in Gemeindegottesdiensten zu 51% als „zum Nachdenken anregend“ beschreiben, die Themen in den Schulgottesdiensten hingegen nur 45% in derselben Rubrik bekommen. Dies ist der einzige Punkt, wo Gemeindegottesdienste höher eingeschätzt werden als Schulgottesdienste.

Bei dem am Schluss des Fragebogens zu beschreibenden „Wunschgottesdienst“ fällt auf, dass laut der befragten Jugendlichen die Musik im Wunschgottesdienst mit über 90-prozentiger Zustimmung „mitreißend“, „positiv und aufbauend“ sowie „jugendgemäß“ sein sollte, allerdings differiert dann sehr stark, was sie sich genau darunter vorstellen.

Bei unserem Konzertgottesdienst haben wir allerdings die Erfahrung gemacht, dass zwar Punk-Rock vom Musikstil her bei unseren Jugendlichen eher ein Minderheitenprogramm ist, dass aber viele von ihnen die jugendliche Gestaltung des Gottesdienstes insgesamt trotzdem sehr schätzen konnten. Michi Erlitz aus der 5B gab uns als Feedback: „Es war zwar nicht meine Musik, aber es war Weltklasse!“

Monika Prettenthaler, Graz

Schulgottesdienste im Schnittfeld von System Schule und kirchlicher/pfarrlicher Jugendarbeit?

Eine Zusammenschau der Beziehungsgrößen zeigt, dass es zwischen Schulgottesdiensten und Jugendarbeit kaum selbstverständliche Verbindungen gibt. Eine gut vernetzte Schulpastoral könnte hier einen wertvollen Beitrag leisten und den Religionsunterricht, der für Glaubensstradierung und liturgische Sozialisation immer mehr an Bedeutung gewinnt, ergänzen.

Einleitung

Für die Überlegungen zu einem möglichen Schnittfeld, nehme ich Schule, Schulgottesdienste und Jugendarbeit der Kirche in den Blick. Damit können Gemeinsamkeiten und Unterschiede wahrgenommen und beschrieben sowie hinsichtlich ihrer Bedeutung für Schulgottesdienste reflektiert werden.

1 Schule

Woran denken wir, wenn wir „Schule“ hören? An eine Volksschule am Land oder an eine andere mit reformpädagogischem Schwerpunkt, an die Neue Mittelschule einer Marktgemeinde, die bis vor kurzem noch Hauptschule war oder eine in der Landeshauptstadt, die ganztägig geführt wird? Oder denken wir an ein Gymnasium, das Schüler/innen von 10 bis 18 Jahren besuchen oder an ein BORG, an die verschiedenen berufsbildenden Schulen, die als Schulzentrum, die Bildungskarriere von jungen Menschen einer ganzen Region prägen, an eine Internatsschule, eine katholische Privatschule?

Schulen unterscheiden sich voneinander nicht nur aufgrund der Schulart oder des Schultyps, sondern sie sind wesentlich auch von ihrem geografischen Einzugsgebiet bestimmt. Dennoch kann trotz der Heterogenität vom „System Schule“ gesprochen werden, weil allen Schulen gemeinsam ist, dass sie sich „immer stärker vom reinen Lern- zum zentralen Lebensraum von Kindern und Jugendlichen weiterentwickeln. Sie bestimmen nicht nur das Schicksal der weiteren Berufskarriere, sondern prägen fundamental Wertorientierungen und Haltungen. Mit dem geplanten Ausbau der Ganztagschulen wird sich das Kräfteverhältnis zwischen den zentralen Sinn- und Wertagenturen Familie, Schule und Peer-Gruppe noch mehr verschieben.“¹

Schule heute ist – ausdifferenziert mit unterschiedlichen Profilen und pädagogischen Schwerpunktsetzungen – ein von kultureller und religiös-weltanschaulicher Pluralität geprägter, komplexer Lebens- und Arbeitsraum für junge Menschen und deren Lehrer/innen.

¹ Schmälzle (2010) 166.

2 Religion in der Schule

Der Begriff „Schulgottesdienst“ eröffnet ein breites Spektrum an Möglichkeiten. Die folgende Auseinandersetzung möchte die vielfältigen religiösen und weltanschaulichen Zugänge im Lebensraum Schule bewusst machen.

2.1 Weltanschaulich, religiös, konfessionell vielfältig

Gesellschaftliche Umformungsprozesse führen dazu, dass nicht nur kulturelle sondern auch religiöse Pluralität zum schulischen Alltag gehört. Auf die Gruppe von Schüler/innen ohne religiöses Bekenntnis treffen Schüler/innen, die einer der mittlerweile 16 staatlich anerkannten Kirchen oder Religionsgesellschaften angehören. Konfessionen bzw. Religionen erwerben mit diesem Status auch das Recht, an der Schule konfessionellen Religionsunterricht zu erteilen. Diese Vielfalt ist für Schulen grundsätzlich bereichernd, weil die Schüler/innen sich durch den begleiteten und reflektierten Umgang miteinander die für unsere Gesellschaft höchst notwendige Kompetenz der Pluralitätsfähigkeit erwerben. Für den Bereich „Schulgottesdienst“ stellt die Sachlage auch eine Herausforderung dar.

2.2 Pluralität auch im konfessionellen Religionsunterricht

Für den römisch-katholischen Religionsunterricht der deutschsprachigen Länder hat die Würzburger Synode 1974 mit dem Beschluss „Der Religionsunterricht in der Schule“ zentrale theologische Prinzipien des Zweiten Vatikanischen Konzils umgesetzt. Das bisherige missionarisch-katechetische Konzept des Religionsunterrichts wird durch den diakonischen Ansatz ergänzt: Der Religionsunterricht versteht sich als Dienst der Kirche an jungen Menschen am Handlungsort Schule. Diese Entscheidung war auch für die inhaltliche Ausrichtung maßgeblich und entsprechend wurden die Anliegen für den katholischen Religionsunterricht differenziert:

Dem/der gläubigen Schüler/in hilft der Religionsunterricht, sich bewusster für diesen Glauben zu entscheiden. Dem/der suchenden oder im Glauben angefochtenen Schüler/in bietet er die Möglichkeit, die Antworten der Kirche auf seine/ihre Fragen kennen zu lernen und damit auszuwählen. Dem/der sich als ungläubig erachtenden Schüler/in, der/die sich vom Religionsunterricht nicht abmeldet, ist im Religionsunterricht die Gelegenheit gegeben, durch die Auseinandersetzung mit der Gegenposition den eigenen Standpunkt klarer zu erkennen oder auch zu revidieren.²

Die Unterscheidung hinsichtlich dreier phänotypischer Schüler/innen-Gruppen lenkt die Aufmerksamkeit auf die Heterogenität, mit der auch innerhalb des konfessionellen Religionsunterrichts zu rechnen ist. Fast 40 Jahre nach der Würzburger Synode nehmen wir religiöse Haltungen von Schüler/innen differenzierter wahr. In einer Studie, die Argumentationsmuster von Jugendlichen in theologischen Gesprächen des Oberstufenreligionsunterrichts analysiert, werden folgende Unterscheidungen gefunden:

² Beschluss Religionsunterricht (1976) 2.5.1. Das Allgemeine Direktorium für die Katechese (1997) übernimmt diese Zielformulierung mit geringfügigen Modifikationen.

- ◇ Jugendliche mit ruhendem Glauben, die bisher wenig Gelegenheit hatten über ihren Glauben zu sprechen. „Der Kinderglaube, der durchaus erkennbar war, ruhte und hat sich nicht oder nicht deutlich weiterentwickelt.“³
- ◇ Bei Schüler/innen mit reflektiertem Glauben begegnet einerseits bewusst gelebter Glaube, der Halt und Orientierung gibt. Diesen Jugendlichen gelingt „die Verknüpfung von theologischem Hintergrundwissen mit persönlichen Glaubenseinstellungen [..., außerdem] wies ihr Glaube eine hohe Alltagstauglichkeit auf, denn sie erkannten, dass nicht alle Glaubensfragen sofort beantwortet werden können, sondern dass dies ein kontinuierlicher Prozess ist, der den Glauben immer wieder neu herausfordert.“⁴ In dieser Gruppe finden sich andererseits Vertreter/innen eines verinnerlichten, freien Glaubens, „die sich zwar durchaus am Christentum orientieren bzw. deren Glaube in seinem Ursprung ein christlicher Glaube war, doch nahmen sie eine sehr freie Interpretation vor.“⁵
- ◇ Schüler/innen mit kritisch-suchender oder kritisch-ablehnender Haltung: In dieser – zahlenmäßig größten – Gruppe wiesen jene „mit einer kritisch-ablehnenden Haltung [...] meist ein großes Selbstbewusstsein beim Vertreten kritischer Standpunkte gegenüber religiösen Ansichten auf und zeigten eine rege Beteiligung an Diskussionen.“⁶ Die Jugendlichen „mit kritisch-suchender Haltung markierten stärker [...] Ambivalenzen; sie zeigten sich spürbar erleichtert, wenn sie neue und weiterführende Erkenntnisse gewonnen hatten, und teilten dies auch mit.“⁷
- ◇ Die Schüler/innen-Gruppe mit indifferenter Haltung zeigte „ein nur sehr geringes Interesse an religiösen Fragenstellungen und wies teilweise rebellische Züge auf. Die Jugendlichen waren nur sehr bedingt zur Reflexion religiöser Fragen bereit oder auch fähig, sodass ihre von Ablehnung gekennzeichnete Position meist in der Schwebelage blieb und nicht explizit artikuliert werden konnte.“⁸

Eine exakte prozentuelle Zuordnung zu den einzelnen Gruppen ist schwer möglich, weil beispielsweise Schüler/innen mit einer anfänglich kritisch-ablehnenden Haltung später eine kritisch-suchende einnahmen. Insgesamt argumentierten die Jugendlichen eher situativ und bis auf die Gruppe der reflektiert Glaubenden waren alle in verschiedene Richtungen hin durchlässig, was die Ambivalenz,⁹ aber auch die Entwicklungsfähigkeit theologischen Denkens von Schüler/innen zeigt.

3 Schulgottesdienste?

Grundsätzlich hält das Religionsunterrichtsgesetz¹⁰ fest, dass Schüler/innen und Lehrer/innen für die Teilnahme an den von den gesetzlich anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften zu besonderen Anlässen des schulischen oder staatlichen Lebens, insbesondere zu Beginn und am Ende des Schuljahres abgehaltenen Schulgottesdiensten sowie die Teilnahme an religiösen Übungen oder Veranstaltungen freigestellt sind. Der Staat macht es sich also

³ Freudenberger-Lötz (2012) 37.

⁴ Freudenberger-Lötz (2012) 38–39.

⁵ Freudenberger-Lötz (2012) 39.

⁶ Freudenberger-Lötz (2012) 40.

⁷ Freudenberger-Lötz (2012) 40.

⁸ Freudenberger-Lötz (2012) 41.

⁹ Vgl. Freudenberger-Lötz (2012) 36.

¹⁰ Vgl. Religionsunterrichtsgesetz, § 2a Abs. 1, BGBl. Nr. 190/1949 in der geltenden Fassung.

nicht nur zur Aufgabe, für die religiöse Bildung in Form eines konfessionellen Religionsunterrichts¹¹ zu sorgen. Er anerkennt auch, dass dazu ein intellektuell-reflektierender Zugang nicht reicht, sondern dass zu Glauben und Religion immer auch die Möglichkeit zur praktischen Erfahrung gehört. Die religiösen Übungen sind aber keine Schulveranstaltungen oder schulbezogenen Veranstaltungen, d. h. dass die Kirche bzw. Religionsgemeinschaft dafür – und auch für die Aufsichtsführung – verantwortlich sind.

3.1 Notwendige Differenzierungen

Wie oben beschrieben, ist die Schule als Lebensraum von Schüler/innen immer zugleich auch ein Ort des Zusammenseins von Menschen verschiedener Traditionen, Kulturen und Religionen. Ein nicht geringer Prozentsatz von Schüler/innen mit internationalem Hintergrund ist schulischer Normalfall. Dabei gehört es sicher zu den großen Errungenschaften des österreichischen Schulsystems, dass Religion sowohl durch ein eigenes Unterrichtsfach, als auch durch Feiern sinnstiftend in diesem öffentlichen Raum präsent ist.

3.1.1 Interreligiöse bzw. multireligiöse Feiern

Um die Schulgemeinschaft zu fördern und auch aus organisatorischen Gründen wird von Schulleitungen der Wunsch nach gemeinsamen „Schulgottesdiensten“ geäußert, nach (religiösen) Feiern am Schuljahresbeginn, am Ende des Schuljahres oder zu besonderen Anlässen wie z. B. Jubiläen, Eröffnungen, nationalen oder regionalen Unglücks- oder Trauerfällen. Weil in der Praxis oft eine wenig reflektierte Pragmatik bestimmend ist, sind grundlegende Unterscheidungen notwendig:¹²

- ◇ Es muss zwischen ökumenischen Gottesdiensten, zu denen Schüler/innen verschiedener christlicher Konfessionen eingeladen sind, und einer interreligiösen bzw. multireligiösen Feierstunde unterschieden werden. Von einem interreligiösen Gottesdienst kann nicht gesprochen werden.
- ◇ Interreligiöse Feiern sind von religiösen Übungen zu unterscheiden – sie sind schulbezogene Veranstaltungen und unterliegen der Verantwortung der Schulleitung, die dazu beauftragt.
- ◇ Gewöhnlich finden diese Feiern in öffentlichen oder schulischen Räumen statt und nicht im Sakralraum einer Kirche oder Religionsgemeinschaft.
- ◇ Interreligiöse Feiern brauchen eine Vorbereitungsgruppe, deren Mitglieder alle beteiligten Religionen bzw. Konfessionen vertreten. Diese verantworten dann auch die inhaltliche Gestaltung.

Die Gebete aller Religionsgemeinschaften verdienen als Hinwendung zu Gott bzw. zum Göttlichen unsere Anerkennung. Die Unterschiede zwischen dem christlichen Gottesverständnis und jenem anderer Religionen berühren aber zentrale Glaubensgewissheiten. Daher kann meist kein gemeinsames Gebet gesprochen werden, „wohl aber ist es möglich, dass zu einem bestimmten Thema, z. B. ‚Friede‘, aus verschiedenen Religionen hintereinander gesprochen wird.“¹³ Eine entsprechende Gestaltung der Feier macht deutlich, dass Religionen und Kon-

¹¹ Vgl. Schulorganisationsgesetz, § 2.

¹² Vgl. dazu Richtlinien für ökumenische Gottesdienste (2003) bzw. Handreichung zu interreligiösen Feiern in Schulen (2010).

¹³ Vgl. Handreichung zu interreligiösen Feiern in Schulen (2010).

fessionen an sich keine Gegensätze sind. Es muss aber auch sichtbar werden, dass gemeinsames Feiern keinen Versuch darstellt, andere zu vereinnahmen oder vorhandene Unterschiede zu verschleiern.

3.1.2 Ökumenische Gottesdienste

Ökumenische Gottesdienste und Feiern „bieten eine willkommene Gelegenheit, gemeinsam Gott Lob und Dank zu sagen, sein Wort gemeinsam zu hören und weiten Kreisen zu verkündigen, christliche Gemeinschaft zu erleben und einzuüben, mit- und füreinander zu beten, Segen zu erbitten und zuzusprechen.“¹⁴ Meistens wird die gemeinsame Feier in Form eines Wortgottesdienstes gestaltet. Gemeinsame Eucharistiefeiern oder Abendmahlsgottesdienste würden nach dem heutigen Stand der Ökumene eine noch nicht wieder erreichte Einheit vortäuschen. „Durchaus möglich, oft sogar wünschenswert ist die Teilnahme von Amtsträgern der beiden Kirchen an sakramentalen Gottesdiensten. Sie kann in vielfacher Weise erfolgen, z. B. durch eine ‚Gastpredigt‘, eine Lesung, ‚Deuteworte‘, Fürbitten, ein Segengebet u. ähnl.“¹⁵

3.1.3 Konfessionelle Gottesdienste mit anderskonfessionellen/-religiösen Gästen

Für die Begegnung der Religionen und Konfessionen an der Schule kann es auch sehr förderlich sein, wenn Schüler/innen der verschiedenen Religionen und Konfessionen „wechselseitig an ihren jeweiligen Gottesdiensten oder Feiern als Gast teilnehmen, um so die authentische Tradition der anderen Religion kennen zu lernen und den Respekt vor deren Riten und Verhaltensweisen einzuüben.“¹⁶

3.1.4 Konfessionelle Gottesdienste

Aufgrund der häufig gegebenen religiösen bzw. konfessionellen Pluralität an Schulen gibt es die Forderung und das Bedürfnis, als gesamte Schulgemeinschaft ökumenische Gottesdienste und/oder inter- bzw. multireligiöse Feiern zu gestalten. Daneben besteht auch der berechtigte Wunsch, dass zumindest einmal im Schuljahr „ein Gottesdienst (z. B. Eucharistiefeier) für die jeweilige Konfession vorgesehen sein soll.“¹⁷

3.2 Zur Bedeutung von konfessionellen (katholischen) Schüler/innengottesdiensten

Durch die Veränderungen im Bereich der religiösen und kirchlichen Sozialisation übernehmen Schule und Religionsunterricht eine immer entscheidendere Rolle in der Tradierung des Glaubens und der Glaubenspraxis. Wir sind in Österreich in der glücklichen Lage, dass – alle Schultypen zusammengenommen – deutlich über 90% der römisch-katholischen Schüler/innen am Religionsunterricht teilnehmen. Die Teilnahmequote ist üblicherweise im Bereich der Grundschule und der Sekundarstufe 1 sowie in gesellschaftlich homogenen Gebieten deutlich höher. Aber auch im höheren Schulbereich, wo ein dicht gefüllter Stundenplan und – bis auf die Ausnahme von rund 200 Schulen in Österreich, die Ethikunterricht im Schulversuch anbieten – Freistunden mit dem Religionsunterricht konkurrieren, nützen die Schüler/innen die Gelegenheit, sich mit den großen Fragen des Lebens und den von der Kirche ange-

¹⁴ Richtlinien für Ökumenische Gottesdienste (2003) 1.

¹⁵ Richtlinien für Ökumenische Gottesdienste (2003) 2.

¹⁶ Handreichung zu interreligiösen Feiern in Schulen (2010).

¹⁷ Richtlinien für Ökumenische Gottesdienste (2003) 3.

botenen Antworten auseinanderzusetzen. Gerade weil sich auch bei getauften Schüler/innen die persönlich oder/und in der Familie gelebte kirchliche Praxis deutlich verändert, kommt der Feier von Gottesdiensten in der Schule eine immer bedeutendere Rolle zu – viele Schüler/innen werden in diesem Rahmen „liturgisch sozialisiert“.

3.2.1 Feier des Lebens und Glaubens

Religiöse Feiern und Gottesdienste in der Schule gehen von den Themen und Fragen der Schüler/innen aus. Sie leben von den musikalischen, poetischen und dramaturgischen Fähigkeiten der Schüler/innen, ermöglichen eine Gemeinschaft, die über persönliche Freundschaften und Klassenzusammenhänge hinausreicht. Sie bringen das Evangelium als bestärkende und herausfordernde Größe ins Spiel und stellen die Lebenswirklichkeit der Schüler/innen mit allen Höhen und Tiefen unter den Segen Gottes.¹⁸ Dass das auch für alle mitfeiernden Schüler/innen erfahrbar wird, gelingt natürlich nicht bei jedem Gottesdienst in gleichem Ausmaß. Für jene Schüler/innen oder Klassen, die in der Gottesdienstvorbereitung engagiert sind, ist die Möglichkeit größer, den Gottesdienst als Feier ihres Lebens und Glaubens zu erkennen. Bei Gottesdiensten, in denen einzelne Klassen oder klassenübergreifende, altershomogene Gruppen feiern, kann die Nähe zur Lebenswelt der einzelnen Schüler/innen intensiver erfahren werden, als bei Schulgottesdiensten, zu der die oft heterogene Gesamtgruppe einer Schule eingeladen ist.

3.2.2 Gottesdienste als Feld performativen Lernens

Schulische liturgische Angebote haben eine weitere Dimension: Nicht nur, weil immer weniger Schüler/innen über eine ausgeprägte religiöse Praxis verfügen, sondern auch, weil Religion von ihrem Wesen her nicht verständlich ist, „wenn sie nicht auch in ihren Vollzugsformen und in ihren praktischen Konsequenzen erlebt wird“,¹⁹ braucht es auch in der Schule Räume, in denen religiöse Handlungen vollzogen werden können. Damit ist keine grundsätzliche Rückkehr in katechetische Zeiten des Religionsunterrichts gemeint, deren Ziel die Einübung in den Glauben und die Beheimatung in der Kirche waren. Durch performative Lernformen wird vielmehr ermöglicht, dass Schüler/innen durch die punktuelle Teilhabe, also durch zeitlich begrenztes Erleben echter Handlungs- und Sprachformen aus dem Schatz religiöser Traditionen (z. B. Gebete, verschiedene Gottesdienstformen oder andere „Inszenierungen“) entsprechende Inhalte kognitiv anders verankern (Reflexion und Einordnung) und damit verstehen können.²⁰ In diesem Zusammenhang muss bewusst sein, dass subjektiv bedeutsame Erfahrungen, die aus mitvollzogenen Handlungen und Ritualen gewonnen werden, nie herstellbar sind und dass die tatsächliche Wirkung einer performativen Handlung nie zur Gänze didaktisch verfügbar ist.²¹

3.2.3 Einladung zu mystagogischem Lernen

Ein dritter Aspekt führt die Bedeutsamkeit von Gottesdiensten in der Schule vor Augen: Es war für mich erstaunlich, dass beinahe die Hälfte der Schüler/innen aus drei Klassen²² in

¹⁸ Vgl. Flüchter (2012) 11.

¹⁹ Mendl (2011) 180.

²⁰ Vgl. Mendl (2011) 181–184.

²¹ Vgl. Mendl (2011) 181.

²² Schüler/innen der 1C, 2C und 5B-Klasse des Bischöflichen Gymnasiums in Graz im Juni 2013.

einem schriftlichen Brainstorming „Stille“, „zur Ruhe kommen“ und „Gott nahe sein“ mit Schulgottesdiensten in Verbindung bringen. Weil Religion bzw. die Frage nach Gott Menschen existentiell betrifft, kann hier nie nur diskursiv gehandelt werden. Mystagogische Zugänge ermöglichen Schüler/innen, „über die eigene Tiefen- und Welterfahrung zu staunen und sie als Ort der Gotteserfahrung zu verstehen und gestalten. Die verschiedenen Wege mystagogischen Lernens setzen bei den Fragen und Erfahrungen der Kinder und Jugendlichen an und trauen diesen zu, selbst zu ergründen, was im Leben trägt und hält, und den Bezug zu den Quellen christlicher Spiritualität zu entdecken.“²³ Natürlich sind dem mystagogischen Lernen am Lern- und Lebensort Schule Grenzen gesetzt: Perspektiven und Wege einer christlichen Sinnantwort stellen eine Einladung dar, zu der sich Schüler/innen, ihren subjektiven Zugängen entsprechend, verhalten und positionieren können²⁴ – dennoch eröffnen Gottesdienste in Schulen Räume für die Möglichkeit, dass sich eine tiefere Ahnung eines alles übersteigenden „Mehr“ (weiter)entwickeln kann.

4 Kirchliche/pfarrliche (Kinder-)/Jugendarbeit und Schule?

Sicher gibt es die klassische Jugendarbeit noch, in der eine relativ konstante Jugendgruppe das Pfarrleben mitgestaltet. Aber auch dieses Feld verändert sich zunehmend. Immer öfter geschieht kirchliche Jugendarbeit pfarrübergreifend und ist von Großevents, wie beispielsweise Weltjugendtreffen, diözesanen Sozialaktionen oder Jugendmessen als „Church-Party“ im Clubbing-Stil²⁵, geprägt. Auch durch diese Ereignisse bilden sich Gruppen, die oft über längere Zeit bestehen. Sie haben aber einen anderen Charakter als Pfarrgruppen.²⁶ Zudem ist es immer weniger selbstverständlich, dass Kinder, die in pfarrlichen Gruppen engagiert waren, auch als Jugendliche damit in Verbindung gebracht werden möchten. Sie fragen: „Wie sehe ich mit Kirche aus?“ und entscheiden sehr pragmatisch was in ihrer Peer-Gruppe „angesagt“ ist.²⁷ Auch Schule und Klasse sind solche Gruppen oder bilden den Kontext von Cliques, zu denen die einzelnen Schüler/innen „dazugehören“ wollen oder von denen sie sich abgrenzen möchten. Abhängig vom Klima, sind Schüler/innen in manchen Klassen gerne bereit, ihre pfarrliche und liturgische Erfahrung als Ministrant/in oder als Mitglied einer Musikgruppe in die Gestaltung von Schulgottesdiensten einzubringen oder eben auch nicht. Umgekehrt habe ich auch erlebt, dass ein Priester die Musiker/innen nach einem Gottesdienst gefragt hat, ob sie bereit wären, auch Pfarrgottesdienste, Hochzeiten und Taufen mitzugestalten. Die Schüler/innen haben sich über diese Anerkennung gefreut und waren über einige Zeit in der Pfarre aktiv.

Aus Platzgründen nur noch erwähnt seien Erstkommunion²⁸ und Firmung als bestehende, bzw. in manchen Bereichen weiterzuentwickelnde Felder der Zusammenarbeit von Schule, Pfarre und Eltern – auch im Bereich der Gottesdienstgestaltung.

²³ Mendl, 2011, 168; vgl. dazu auch: Schambeck (2001) 373–384.

²⁴ Vgl. Mendl (2011) 168.

²⁵ Vgl. Hahnen (2013) 39.

²⁶ Wertvolle Impulse verdanke ich hier Mag. Dietmar Grünwald, Spiritual am Bischöflichen Seminar und Gymnasium in Graz und ehemaliger Jugendseelsorger der Diözese Graz-Seckau.

²⁷ Vgl. Hobelberger (2008) 295–299.

²⁸ Vgl. dazu das Themenheft „Zum ersten Ma-h-I“, in: Heiliger Dienst, 47 (2013), Heft 2.

5 Schulpastoral als potenciales Kooperationsfeld

Der Gedanke, dass die Schule einen wichtigen pastoralen Ort darstellt, ist in Österreich, mit Ausnahme von konfessionellen Privatschulen, wenig entwickelt und Schulpastoral als lebensraumorientierte Seelsorge kaum etabliert. Es gibt dazu auch kein gemeinsames Konzept.²⁹ Schulpastoral versteht sich als „Kirche in der Schule“ und orientiert sich an den kirchlichen Grundvollzügen Diakonia, Martyria, Liturgia und Koinonia. Sie will Menschen in der Schule ganzheitlich ansprechen und „Erlebnis- und Erfahrungsräume öffnen, in denen Verstand und Empfindungsvermögen, Körper und Sinne, Beziehungsfähigkeit und Phantasie Raum finden.“³⁰ Durch ihre vielfältigen Möglichkeiten, die über den Religionsunterricht hinausgehen, und durch ein breites Angebot könnte die Schulpastoral für wenig kirchlich geprägte Schüler/innen eine ihnen entsprechende Begegnung mit der christlichen Frohbotschaft ermöglichen; anderen kann die Schulpastoral Erlebnisräume zu gläubiger Lebenspraxis und wahrer humaner Begegnung anbieten³¹ – nicht nur, aber auch in Gottesdiensten, in denen sie ihre Fragen, Erlebnisse, Freuden und Nöte in vielfältigen Sprachformen zum Ausdruck bringen können.

6 Resümee

Sowohl die vorliegende Reflexion, als auch 20 Jahre Schulerfahrung legen die Schlussfolgerung nahe, dass sich durch das Engagement einzelner Schüler/innen, Lehrer/innen und einzelnen Priestern bei Schulgottesdiensten Überschneidungs- oder Anknüpfungspunkte zwischen Schule und Kirche und/oder Pfarre ergeben können. Dass Schulgottesdienste grundsätzlich ein Schnittfeld zwischen Schule und Pfarre darstellen, kann meines Erachtens nicht gesagt werden. Durch den Ausbau einer Schulpastoral, die gut mit ihrem Umfeld vernetzt ist, könnten Schulgottesdienste – als spezifische Zielgruppengottesdienste, in denen der Schulalltag zur Sprache gebracht werden kann und in denen Liturgie gleichzeitig transzendiert wird – durchaus stärker an die pfarrliche oder regionale Jugendarbeit angebunden werden. Umgekehrt könnte es auch reizvoll sein, bei pfarrlichen Gottesdienstangeboten für junge Menschen stärker mit den Schulen des Pfarrgebietes zu kooperieren und so die wechselseitige Verwiesenheit der verschiedenen Lebens- und Lernorte stärker zum Ausdruck zu bringen.

Literatur:

- Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, 1976, Beschluss: Religionsunterricht, Offizielle Gesamtausgabe, Freiburg/Basel: Herder, 113–152.
- Flüchter, Sascha, 2012: Heute: Schulgottesdienst. Gottesdienste, Andachten und biblische Impulse für die Sekundarstufen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Freudenberger-Lötz, Petra, 2012: Theologische Gespräche mit Jugendlichen, München/Stuttgart: Kösel/Calwer.
- Handreichung zu interreligiösen Feiern in Schulen, 2010: Beschluss des Ökumenischen Fo-

²⁹ Vgl. Jäggle (2010) 184–189.

³⁰ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (1996) 16.

³¹ Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (1996) 16.

- rum christlicher Kirchen in der Steiermark, auf: www.oekumenischesforum.at/dokumente.
- Hahnen, Peter, 2013: Königsweg Zielgruppengottesdienst, in: Herder Korrespondenz Spezial: Wie heute Gott feiern? Liturgie im 21. Jahrhundert, 5–9.
- Hobelsberger, Hans, 2008: Wie sehe ich mit Kirche aus? Lebenswelten junger Menschen in der Sinus-Mileustudie U27, in: Herder Korrespondenz 62, Heft 6, 295–299.
- Jäggle, Martin, 2010: Lebenswerte Schule. Schulpastoral in Österreich, in: Diakonia 41, 184–189.
- Mendl, Hans, 2011: Religionsdidaktik kompakt, München: Kösel.
- Richtlinien für ökumenische Gottesdienste, 2003: www.evang.at.
- Schambeck, Mirjam, 2001: Mystagogisches Lernen, in: Hilger, Georg/Stephan Leimgruber/Hans-Georg Ziebertz, Religionsdidaktik. München: Kösel, 373–384.
- Schmälzle, Udo, 2010: Schulpastoral im Lernprozess. Eine Standortbestimmung, in: Diakonia 41, 166–173.
- Kongregation für den Klerus, 1997: Allgemeines Direktorium für die Katechese. Vatikanstadt: Libreria Editrice Vaticana.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), 1996: Schulpastoral – Der Dienst der Kirche an Menschen im Handlungsfeld Schule. Bonn (Die deutschen Bischöfe – Kommission für Erziehung und Schule 16).

Edgar Josef Korherr, Graz

Liturgische Feierformen in der Schule

Impulse zu liturgiepädagogischer Reflexion

Liturgisches Feiern ist ein zutiefst humaner Akt – Tiere kennen keine Liturgie – und im schulischen Rahmen zugleich „learning by doing“.

Der Autor, em. ord. Univ. Prof. für Katechetik und Pädagogik an der Karl-Franzens-Universität Graz und Mitglied des wissenschaftlichen Beirats des Pius-Parsch-Instituts Klosterneuburg, zeigt Möglichkeiten und Voraussetzungen auf für ein solches Lernen am Beispiel verschiedener Feiern im schulischen Kontext. (Redaktion).

1 Österreichs schulgesetzlich geregelte „religiöse Übungen“

Der ‚Schülergottesdienst‘, einst eingebettet in volkskirchliche Strukturen, wurde nach 1918 zum Streitobjekt der Schulpolitik. Zunehmend verstand man ihn nicht mehr als selbstverständlichen Teil von Leben und Gesellschaft, sondern als ‚Übung‘ im Rahmen des Religionsunterrichts, für welche die Schule nur die Teilnahme der Schüler und Lehrer¹ ermöglicht. Die NS-Ideologie eliminierte ihn zur Gänze. Ab 1945 wurde durch schulgesetzliche Vereinbarungen² (Religionsunterrichtsgesetz 1949, Konkordat und Schulgesetzwerk 1962) eine Regelung³ erzielt, die nahtlos an die in den einzelnen Bundesländern unterschiedliche Praxis vor 1938 anzuschließen suchte. Grundbestand für katholische Schüler sind Gottesdienste zu Schulbeginn und Schulschluss sowie in der Advent- und Fastenzeit die Möglichkeit zum Sakramentenempfang (Beichte, Kommunion). Dazu kommen in einzelnen Bundesländern weitere, schon vor 1949 bestehende Möglichkeiten sowie Schulentlassfeiern.

2 Liturgie im Zusammenhang mit der Institution Schule

2.1 Eine Schülermesse ist liturgische Feier. Eine Bildmeditation mit 12-Jährigen kann Feier sein, ist aber nicht eo ipso liturgisches Handeln. Dieses ist nach der Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* immer ein Tun Christi, der spricht, „wenn die heiligen Schriften in der Kirche gelesen werden. Gegenwärtig ist er schließlich, wenn die Kirche betet und singt“ (*Sacrosanctum Concilium* 7). Kann man das aber so ohne weiters von allen Feiern im Religionsunterricht sagen? Der österreichische Religionsunterricht wird zwar von der Kirche besorgt, deshalb aber sind nicht alle Feiern in seinem Rahmen eo ipso Liturgie. Oder soweit Glaubensfeiern etwa doch? Es gibt unterschiedliche Auffassungen von Liturgie.⁴ Vielleicht führt ein vertieftes Studium über die Teilhabe auch der Laien am Priestertum Christi (*Lumen*

¹ Einschlägige Ausdrücke (Lehrer u. a.) sind immer auch geschlechtsübergreifend zu verstehen!

² Vgl. Hochbichler (1954) 119, 123, 125, 213, 216, 286 u. a.

³ Vgl. Kövesi / Jonak (1976) 1009–1022; 1023–1025; 1026–1033.

⁴ Vgl. von Hildebrand (1955) 6.

Gentium 34) und im Blick auf *Sacrosanctum Concilium* 21 zu heute noch nicht wahrgenommenen Sichtweisen unseres Problems.

2.2 Merkmale der Liturgie sind der Glaube der Feiernden und die ‚Kirchlichkeit‘ der Feier. Immer öfter kommen aber Schüler in den Religionsunterricht, die wenig religiöse Erfahrungen mitbringen. Wenn sogar Synoden⁵ und Lehrpläne⁶ feststellen, dass es im Religionsunterricht neben gläubigen Schülern auch im Glauben angefochtene und sich als ungläubig betrachtende Schüler gibt, stellt sich die Frage: Wie allen gerecht werden? Selbst wenn für viele der beiden letzteren das Wort des hl. Augustinus „Multi sunt intus qui videntur esse foris“ zutrifft: Wie soll ihr Feiern aussehen?

3 Feiern unter gewandelten Voraussetzungen

3.1 2013 gelten abgesehen von einigen Anpassungen immer noch die 1949/1962 erzielten Regelungen. Der inzwischen erfolgte innerkirchliche und religionssoziologische Wandel änderte aber manche Voraussetzung: Entwicklung der Kinder- und Jugendliturgie⁷, Verlagerung von Anliegen der Erstkommunion-Vorbereitung vom Religionsunterricht in die Pfarre. Priester sind selten in Schulen tätig und den Schülern beim Gottesdienst dann oft fremd. Ökumene bringt andere Bedürfnisse als Kontroverstheologie. Traditionelle Frömmigkeitsformen und Rituale treten zurück und neue entstehen⁸. Messbesuch und die Prägung des zivilen Alltags durch die Kirche schwinden. Man spricht sogar von in Rock-Konzerten, Party, Rave-Wochenende, und Sportstadion sich zeigender „säkularer Liturgie“⁹. Unübersehbar sind Phänomene wie virtuelle Mobilität, Social-Web, Blogs u.ä. Wie sie integrieren in jugendliche Feierkultur?

3.2 Glaube ist immer ein Glaube auf dem Weg. Einzelne können sich unterschiedlich weit vom Ziel befinden. Volksschüler partizipieren am Glauben der mitfeiernden Erwachsenen, etwa ihrer Religionslehrer. Wie und wodurch aber wird für Jugendliche eine Glaubensfeier in Sprache, Musik, Ausdruck und Symbolik subjektiv wahrhaft und echt vollziehbar? Es gibt zwar unzählige Versuche, jugendgemäße Ausdrucksformen des Betens¹⁰ und Feierns¹¹ zu finden. Eine endgültige Antwort gibt es (noch?) nicht.

3.3 Das II. Vaticanum beachtet sehr wohl, dass junge Menschen auch als Feiernde erst auf dem Weg sind. Sie sollen „allmählich in das Heilsmysterium eingeführt werden, der empfangenen Gabe des Glaubens immer mehr bewusst werden. Sie sollen lernen, den Vater im Geist und in der Wahrheit (vgl. Joh 4,23) vornehmlich durch die Mitfeier der Liturgie anzubeten [...]“ (*Gravissimum educationis* 2). Das Noch-auf-dem-Weg-Sein ist bei Planung und Fei-
gestaltung sehr ernst zu nehmen!

⁵ So die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland 1971–1975 und auf ihr in diesem Punkt aufbauend das Österreichische Katechetische Direktorium (1981) 23.

⁶ Beispiel: Lehrpläne (1983) 6.

⁷ Vgl. Korherr (2012) 222–296.

⁸ Beispiel: Schweyer (2012).

⁹ König (1996) 122–130.

¹⁰ Beispiele: Schaube (1977); Frigger (1986).

¹¹ Beispiele: Langer (1995); Reintgen (2006); Sigg (2013).

3.4 Nach *Lumen Gentium* 34 zählt zum gemeinsamen Priestertum aller Gläubigen, dass diese die Dinge ihres Alltags ‚im Geiste‘ erfüllen. Was zählt zum Alltag unserer Jugendlichen? Die Schminkversuche des pubertierenden Mädchens, das Moped, die Clique, Disco, Rock-Musik, Facebook, Corpsgeist, Freundschaften, Eifersucht, Konflikte [...]? Haben diese Dinge einen Bezug zu ihren Feiern? Wenn ja, wodurch? Alfred Delp hat wenige Wochen vor seiner Hinrichtung zum Thema Gottesdienst geschrieben: „[...] dass ich die so genannten ‚rein religiösen Bemühungen‘ um den Menschen heute für unfruchtbar halte, da sie den Menschen nicht in der Fülle seiner Not treffen, sondern, obwohl sie von der Mitte reden, doch an der Peripherie bleiben.“¹² Die Not ist heute eine andere als zu Delps Zeit, aber auch die Jugend heute hat Nöte von Arbeitslosigkeit bis Ziellosigkeit und auch Freuden. Beide sollten wir treffen, damit unsere Gottesdienste nicht neben dem Leben stehen, sondern es vor Gott bringen.

3.5 Sensibel muss man fragen: Sind Anlass, Gegenstand und Gestaltung der Feier ein Anliegen für die Schüler? Was man feiert, soll einem ja etwas bedeuten. Wie und wodurch kann durch diese konkrete Feier die Realität dieser Schüler und ihres Glaubens wahrhaft zum Ausdruck kommen? Was an Texten, Gebeten, Gesten, Symbolen und Liedern spricht die Schüler im Sinn von Apg 2,6 oder 1 Kor 3,1f. an? Was muss erst erschlossen werden? Wobei wahrscheinlich weniger Rubriken als Möglichkeiten zur Erprobung und viel Nachdenken ein Dienst an der Kirche und ihrer Jugend sind.¹³ Allerdings erinnern nicht unbegründet namhafte Liturgen auch daran, dass schon Guardini klagte, „dass die Leiter des Gottesdienstes und die den Gottesdienst vorbereitenden Gruppen ihre persönlichen Eigenarten und Wünsche dem heiligen Geschehen aufprägen würden. Ihm schließt sich Papst Benedikt XVI. in seinem Buch ›Der Geist der Liturgie‹ an, auch er betont das Vorgegebene in der Liturgie, das nicht durch die persönlichen Eigenarten der am Gottesdienst Beteiligten verdunkelt werden dürfte.“¹⁴ Dem Unverzichtbaren und zugleich den in der konkreten Situation der Feiernden wurzelnden Variablen gerecht zu werden kann bisweilen der Quadratur eines Kreises gleichen. Da aber *sacramenta propter homines*, bleibt es wohl nicht erspart, beim Feiern immer wieder auch nach neuen Wegen zur Jugend zu suchen und nicht nur in gesicherten Gehäusen des bewährten Überkommenen zu verharren.

4 Eucharistiefeiern im Rahmen des Schullebens

4.1 Für das Pflichtschulalter gelten die erprobten *Richtlinien für Kindergottesdienste*¹⁵ und zahlreiche auf diesen beruhende praktische Behelfe.

4.2 Für Messen mit Jugendlichen sind Grundlage zunächst die *Richtlinien für Messfeiern kleiner Gemeinschaften*¹⁶. Darüber hinaus sollte man mit den Schülern selbst nach ihnen lebhaften Ausdrucksformen des Feierns und nach Brücken zum Unverzichtbaren liturgischen Feierns suchen.

¹² Delp, (1958) 101.

¹³ Vgl. Aldazabal (1983) 159ff.

¹⁴ Sauer (2011) 55f.; Ratzinger (2000).

¹⁵ Rennings u. a. (2011).

¹⁶ Vgl. Liturgische Kommission für Österreich (1993); vgl. in diesem Heft 181–183.

4.3 Was theologisch unverzichtbar zur Eucharistie gehört, kann nicht immer in gleicher Weise im Blickfeld stehen. Mahl, Opfer, Gedenken, Danken, Loben, Hören, Beschenkt-Werden, Gemeinschaft, Frieden schließen, Glauben, Zeugnis geben, Eucharistie als Vor-Gabe und Anfang der Vollendung, als Sendung in die Welt [...] Was ist gerade für diese meine Schüler Hilfe zum Verständnis?

4.4 Feierformen variieren nicht unerheblich, je nachdem, ob es sich um Volks-, Berufsschule oder Gymnasium handelt, ob eine überwiegende Zahl der Schüler aus volksskirchlichen Milieus kommt oder eine Minderheit neben andersgläubigen oder vom Religionsunterricht ‚abgemeldeten‘ Klassenkameraden ist. Denn Feiern sind immer getragen von einer Gemeinschaft. „Alle sakramentale Seelsorge braucht als notwendigen menschlichen Hintergrund erlebte Gemeinschaft und persönliche Verbundenheit. Auf dieser Basis hat dann das Geheimnis der Eucharistie einen ganz anderen Sitz im Leben als in einem entpersonalisierten Kirchenbetrieb.“¹⁷ Auch der jeweils gegebene Sozialbezug zwischen Schülern und ihren Religionslehrern ist bestimmend für die Feierkultur einer Schulklasse. Mit einem geliebten Lehrer feiert man anders als mit einem unbeliebten.

5 Feiern der Versöhnung

5.1 Neben ‚Schulbeichten‘ haben Bußfeiern in zahllosen Varianten Eingang in das kirchliche Leben und den Religionsunterricht gefunden. Dennoch: „Unzählige pastorale Versuche, durch nichtsakramentale Bußfeiern die kirchliche Grundhaltung der Buße lebendig zu erhalten, haben die Unsicherheit mit dem Bußsakrament nicht gelöst.“¹⁸ „Neue“ Wege blieben tastende Einzelversuche. Es geht auch um die Schulung von Beichtvätern für Kinder- und Jugendbeichten und um die Sorge, dass solche überhaupt zur Verfügung stehen. Mehr aber noch um die Frage der Bußpraxis in der Kirche der Erwachsenen. Wenn das Bußsakrament nicht ein Anliegen der Erwachsenen ist, gerät es in Gefahr, nach der Kindheit vergessen, wenn nicht gar bloß zu einem Erziehungsmittel oder Brauch der Kinderjahre zu werden.

5.2 Die direkte personale Begegnung ‚*in real life*‘ bei der Beichte kann in Zeiten der Begegnungen im *Cyberspace* eine Chance sein¹⁹. Ein Hindernis aber ist nach wie vor, dass die Auseinandersetzung mit den eigenen schwachen Seiten nicht als Feiern, sondern als unangenehme Pflicht und manche kirchliche Praxis nicht als befreiend, sondern als Last empfunden wird. Dies kann man noch so sehr zu entkräften suchen, Gefühle, gesellschaftliche Praxis und gegensätzliche Medienmeinungen sind meist stärker als Argumente. Metanoia als Alternative gegen Zeitgeist und Ichsucht bleibt dennoch immer Aufgabe der Christen und damit die Suche nach Formen der Buße, die zu feiern als erstrebenswert erkannt werden. Dabei sollte man auch den Doppelcharakter aller Sakramente²⁰ beachten: Verherrlichung des Vaters und Erlösung der Menschen („*Huldigung und Heiligung*“), „wobei der Anbetung der Primat zukommt“²¹.

¹⁷ Stecher (2012) 78.

¹⁸ Leibnitz (2010) 23.

¹⁹ Vgl. Huber (2011) 8.

²⁰ Vgl. Thomas v. Aquin S.Th. III. q.62, a.5.

²¹ Gügler (1979) 93.

5.3 Voraussetzung dafür wäre wohl, dass Katholiken lernen, ihren Gottesdienst nicht so sehr als ‚Pflicht‘ (Sonntagspflicht, Osterpflicht) zu verstehen, sondern als den „bedingungslos liebenden Dienst Gottes zum Heil des Menschen und der ganzen Welt“²² Der nachkonziliare Bußritus ist offen dafür. Wie immer neue Wege der Bußpraxis aussehen werden, immer wird man dabei im Auge haben müssen, dass vor jeder Umkehr immer schon die liebende und zur Vergebung bereite Hinkehr Gottes zum Menschen steht.²³ Manche Beichtspiegel, Stundenbilder, Vorlagen für Bußfeiern beachten dies zu wenig. Gottes Erbarmen ist nach christlich-jüdischem Verständnis dessen Wesensmerkmal²⁴ und in einer auf diesem Gottesbild basierenden Atmosphäre und Kultur des Erbarmens gedeihen Bußerziehung und Bußfeiern.

6 Ökumenische und interreligiöse Schülergottesdienste

6.1 Historisch und rechtlich ist Religionsunterricht in Österreich monokonfessionell. In Schulgesetzen fanden interkonfessionelle oder interreligiöse Feiern bislang keinen Niederschlag. Durch das gewandelte Verhältnis der Kirche zu anderen Religionen dürften gemeinsames Feiern und (auch?) Beten voraussichtlich künftig aber immer häufiger Realität werden.

6.2 Getrennte Christen haben durch Taufe, Bibel und Traditionen (Kirchenjahr) mehr Gemeinsamkeiten als Trennendes. Bibel und Vaterunser sind in *Ökumenischen Gottesdiensten* das grundlegende Element. Praktische Fragen des Wie und Wo lassen sich meist leicht lösen.

6.3 Ein Problem ist nach wie vor die Frage der ‚*Interkommunion*‘. Hier gelten noch immer Orientierungshilfen, die Christine Gleixner, Expertin auf dem Gebiet der Ökumene, zu bedenken gab:

„[...] Das Getrennt-Sein am Tisch des Herrn ist die schmerzliche Offenbarung [...] der noch immer offenen Wunden der Spaltung. Sie lassen sich nicht durch noch so gutgemeinte Einzelbemühungen schließen, sondern bedürfen eines tiefgreifenden Versöhnungs- und Heilungsprozesses [...] In dieser Phase des ›Unterwegsseins‹ müssen wir uns vor der falschen Alternative ‚alles – oder nichts‘ hüten [...] Andere (d. i. nicht-eucharistische) Gottesdienstformen bieten die Gelegenheit, bestimmte Aspekte des gottesdienstlichen und spirituellen Lebens zu vertiefen und gruppen-, alters-, und themenspezifische Feiern zu gestalten. Diese sollen zwar nicht in „selbstgestrickte“ Formen ableiten, lassen aber eine legitime Vielfalt bei der Auswahl aus dem Strom der christlichen Tradition zu [...] Zur Glaubwürdigkeit dieser Gottesdienste gehört es auch, dass sie die Mitfeiernden nicht von ihren eigenen Gemeinden entfremden und sie nicht in ein ‚Ökumene-Ghetto‘ führen [...]“²⁵.

6.4 Über *interreligiöse*²⁶ *Schülergottesdienste* in Österreich gibt es kaum solide reflektierte Erfahrungen. Kölns Erzbischof übte Zurückhaltung durch am 17.11.2006 veröffentlichte ‚*Richtlinien zu multireligiösen Feiern in Schulen*‘: Bei diesen bete jede Gemeinschaft allein zu ihrem Gott (unterschiedliche Gottesbilder!) und müsse beim Gebet der anderen mit Respekt

²² Scala (2011) 126.

²³ Korherr (1991b) 161–165.

²⁴ Zulehner / Brandner (2006).

²⁵ Gleixner (1985) 108–110.

²⁶ Vgl. von evangelischer Seite Domay (2001).

schweigend zuhören. Die notwendige Differenzierung überfordere Kinder und Jugendliche. Multireligiöse Feiern dürften nach diesem Erlaß nicht instrumentalisiert zum Werkzeug innerschulischer Integrationsbemühungen werden.²⁷ Der designierte Vorsitzende der österreichischen Rektorenkonferenz (PH) Erwin Rauscher verwies hingegen positiv auf deren integrierende Wirkung.²⁸

6.5 Zu vielen liturgiepädagogischen Fragen zählt in diesem Zusammenhang etwa: Kann man interkonfessionell nur nebeneinander oder auch miteinander beten?²⁹ Stehen ‚hinter‘ unterschiedlichen Gottesbildern der Religionen nur unterschiedliche ‚Vorstellungen‘ von ein- und demselben *ens realissimum* oder wenden sich die Beter unterschiedlichen Wirklichkeiten (Göttern?) bzw. einem Nichts (1 Chr 16, 26) zu? Wo geht es um andere Realitäten, wo nur um andere menschlich und kulturell bedingten Sichtweisen oder um beides? Richtlinien erfordern hier noch manch interdisziplinäre Zusammenarbeit.

7 Wort-Feiern und Gotteslob

7.1 Wort-Gottes-Feiern, wie sie in der Liturgie bereits fest verankert sind, dürften immer häufiger einen Platz in den ‚schulischen religiösen Übungen‘ finden, nicht nur wegen Priestermangel, sondern aus Hochschätzung der Gegenwart Christi in seinem Wort.

7.2 Gotteslob in vielfältigen Formen als themen- und altersspezifisches Feiern hat liturgiepropädeutische Bedeutung. Bekannt – zum Teil Erfahrungen in evangelischen Kinder- und Jugendgottesdiensten (darunter auch Feiern mit jungen Menschen im Übergang von Kindheit zur Jugend³⁰) aufgreifend – sind:

- ◇ Erzähl- und Lesegottesdienste³¹. Im Zentrum steht ein Text, um den sich Lob, Fürbitte etc. gliedern. Ach wenn unbestritten ist, dass der Geist Gottes weht, wo er will, und Beter Gotteslob auch mit Hilfe nicht-biblischer Texte³² praktizieren können, hat doch das alle Christen einende Schriftwort ein anderes Gewicht. Für junge Menschen kann ein biblischer Text nicht weniger ‚neu‘ und ansprechend sein als einer von Saint-Exupéry oder Brecht.
- ◇ Symbolgottesdienste³³: Symbole sind „Fenster zum Unaussprechbaren, Unendlichen, [...] (und) Antwort auf subjektive Sehnsüchte nach etwas Tieferem, die auch verpflichten zu einem gewissen Handeln [...]!“³⁴ Sie können zur Brücke von Staunen, Danken, Anbeten werden. So wird der Baum des Lebens (Gen 2,9) zum Bild eines personalen Verhältnisses zwischen Mensch und Schöpfer, zwischen Mensch und Schöpfung. Zahlreiche Paradiesbilder (Chagall – Nizza; u. a.) spiegeln diese ins Bild des Gartens gefaßte Geisteshaltung wider. Bei 16-Jährigen finden auf ein solches Symbol aufbauende Wort-Gottes-Feiern fast immer Interesse, bei 19-Jährigen das Hohelied der Liebe aus dem Alten Testament als Zentrum einer Feier. Es ist nicht nur eines der schönsten Liebeslieder. In ihm wird tiefste

²⁷ Vgl. www.erzbistum-koeln.de.

²⁸ Private Mitteilung.

²⁹ Vgl. dazu auch Kardinal König (1987).

³⁰ Vgl. Koerver u. a. (1996).

³¹ Vgl. von evangelischer Seite Heinemann (2007).

³² Beispiele: Langer (1995) 50, 131ff., 139, 168ff.

³³ Vgl. aus evangelischer Perspektive Goldschmidt (2007).

³⁴ Nikolas (1982) 202.

personale Beziehung transparent für existentielle Tiefendimensionen. Bilder aus Natur, Tier- und Pflanzenwelt offenbaren einen seelischen Zustand.³⁵ Diesen mit Worten und Bildern der Bibel vor Gott bringen, ist eine der vielen Formen von Symbolgottesdiensten.

- ◇ Glaubensausdruck einer Feier kann ein (biblisches) *Szenenbild*³⁶ sein oder alles, was *Stauen*³⁷ auslöst, ebenso *Leibhaftes Beten*³⁸, *Ausdruckstanz* und *Pantomime*³⁹, die in mannigfachen Variationen in Schülerfeiern Eingang fanden⁴⁰. 1988 wurde ganz Österreich durch die Medien Zeuge, als Linzer Schülerinnen und Schüler in Enns-Lorch beim Papstbesuch am 25.6.1988 das Lob Gottes tanzten und Johannes Paul II. mit spontaner Ergriffenheit sagte: „Das ist Sprechen mit Leib und Seele“.
- ◇ Zu *Feierelementen* können meditatives Malen, religiöse Festivals, Übungen⁴¹ des Horchens, Schauens, Fühlens, und Greifens, Singen, Musik hören und betreiben, Metapherübungen und Medien incl. Internet⁴² werden. Der Kreativität sind dabei nur wenig Grenzen gesetzt! Vermeiden sollte man allerdings, dass Gotteslob gegenüber Bitte und Dank ganz zurücktritt.⁴³

7.3 Kurze Feiern innerhalb einer Religionsstunde (einst ‚Katechetische Zelebrationen‘ genannt) sind z. B. Einstimmung in den Advent, Namenstagsfeiern, Fürbitten für erkrankte Mitschüler, Bildmeditationen, Beten durch Schreiben⁴⁴, Gedenk- und Besinnungsminuten, Schweigepausen⁴⁵.

7.4 Bei fächerübergreifender Zusammenarbeit kann der Religionsunterricht Feiern in das Schulleben einbringen, so bei einem Schul- oder Gemeindejubiläum, bei Muttertagsfeiern, bei einem Todesfall, bei Unterrichtsprojekten (etwa Gedenkfeier bei einer Exkursion in ein KZ, Gebet bei einer Kunstführung durch eine Kirche, Besinnung vor einem Wegkreuz bei einem Wandertag, eine ökumenische Feier beim Thema Toleranz, bei Schullandwochen u. a.) Dabei kann, was eine Klasse begeistert, in der Parallelklasse auf totales Desinteresse stoßen. Hier gilt: „Lass Dich durch Misserfolge nie entmutigen!“

7.5 Besondere Beachtung fordert das Feiern in Ganztagsschulen, falls durch den Stundenplan eine Einführung in kirchliches Feiern im Rahmen von Jungschar und Seelsorgstunde nicht mehr im bisherigen Rahmen möglich ist.

³⁵ Vgl. Schökel (1991); vgl. dazu Schalom Ben-Chorin u. a. (1996).

³⁶ Initiiert durch Gonindard (1986).

³⁷ Beispiele: Korherr (1991 a) 235ff.

³⁸ Beispiele: Korherr (1991 a) 286 ff.

³⁹ Vgl. Nouwens (1982); Wosien (1988).

⁴⁰ Beispiel: Supper (1985) 259–262.

⁴¹ Beispiele u. Literatur: Korherr (1991a) 244–253; Sigg (2013) 65–71.

⁴² Vgl. Sigg (2013) 51–61.

⁴³ Vgl. Sauer (2011) 56.

⁴⁴ Vgl. Sigg (2013) 4 und 9.

⁴⁵ Vgl. Maschwitz (2009) sowie die immer noch beachtenswerte wohl erste Veröffentlichung zu diesem Thema: Tilmann (1970).

8 Keine Feier ohne solide Vor- und Nachbereitung

8.1 Entfernte Vorbereitung ist die gesamte religiöse Erziehung (Gottesbeziehung, Gebetsordnung, Feierkultur). Bewährt hat sich klassenweises Feiern und Heranziehen wenigstens einiger Schüler zur unmittelbaren Vorbereitung. Einst sahen Lektionspläne vorbereitende „Einschaltstunden“ vor. Heute wäre das Einüben von Liedern und Texten zu wenig. Hilfen für Feiern mit Kindern⁴⁶ und Jugendlichen⁴⁷ liegen vor.

8.2 Wesentlichste Voraussetzung ist, die Schüler in ihrem jeweiligen Verhältnis zu Gott, welches Geheimnis der Führung Gottes jedes einzelnen bleibt, ernst zu nehmen. Was heißt das konkret bei Schulanfängern, Lehrlingen oder Pubertierenden, ohne dass ihnen liturgisches Verhalten bloß ‚übergestülpt‘ wird? Hier zeigt sich ein leider brach liegendes Feld der liturgiepädagogischen Forschung und Ausbildung. Aber auch die Notwendigkeit unserer Fürbitte für unsere Schüler. Denn:

8.3 Gottesdienst lebt nicht von dem, was wir planen. Methoden und Behelfe haben bloß dienenden Charakter. Und wenn Schüler bei ihren Feiern sie selbst sein können vor ihrem Gott, wird dies für sie auch Hilfe zu Lebensmeisterung und Lebensfreude. Damit aber auch Beitrag zu einer Schulkultur, bei der nicht PISA-Normen⁴⁸, sondern das Humanum an der Spitze der Ziele steht.

Literatur

- Aldazabal, José, 1983: Die Liturgie muss von den Jugendlichen lernen, in: *Conc(D)* 19, 159–165.
- Bertsch, Ludwig (Hg.), 1976–1977: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland 1971–1975: Offizielle Gesamtausgabe, 2Bde. Freiburg i. Br. Herder.
- Delp, Alfred, 1958: Im Angesicht des Todes. Geschrieben zwischen Verhaftung und Hinrichtung 1944–1945, Freiburg: Herder.
- Domay, Erhard (Hg.) in Zusammenarbeit mit Rolf Heinrich, 2001: Arbeitsbuch Interreligiöse Gottesdienste und Veranstaltungen. Gütersloh: Gerd Mohn.
- Focke, Petra, 2011: Drei mal sieben Punkte für Kinder- und Familiengottesdienste, in: *KatBl* 136, 458–464.
- Frigger, Manfred, 1986: Zeit für mich – Zeit für Gott. Junge Menschen beten. Freiburg / Basel / Wien: Herder.
- Gleixner, Christine: Statement Ökumenische Schülergottesdienste, 1985 in: *Chr.päd.Bl.* 98, 95–112.
- Gügler, Alois, 1979: Vom Eigenwert der Kinderbeichte, in: *Chr.päd.Bl.* 92, 93–98.
- Goldschmidt, Stephan, 2007: Gottesdienst mit Symbolen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Dienst am Wort 102).
- Gonindard, Maryvonne, 1986: *Gestuer l'évangile*, Lyon – St. Martin en Haut: Editions Tardy.

⁴⁶ Vgl. Focke (2011).

⁴⁷ Vgl. Sigg (2013).

⁴⁸ PISA = Programme for International Student Assessment.

- Heinemann, Horst u. a., 2007: Erzählgottesdienste. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (Dienst am Wort 113).
- Hildebrand, Dietrich v., 1955: Liturgie und Persönlichkeit, 5. Auflage. Graz / Wien / Köln: Styria.
- Hochbichler, Wilhelm, 1954: Österreichisches Katechetenrecht. Innsbruck / Wien / München: Tyrolia.
- Huber, Christoph, 2011: Eine echte Aussprache. Das Beichterlebnis an der BHAK/BHAS Liezen, in: kirche konkret 14, 8.
- Interdiözesisches Amt für Unterricht und Erziehung Wien (Hg.), 1983: Lehrpläne f. d. kath. Religionsunterricht an AHS. Kommentierte Ausgabe. Wien: Salzburger Druckerei.
- König, Franz Kardinal / Hans Waldenfels, 1987: Die Friedensgebete von Assisi, Freiburg / Basel / Wien: Herder.
- König, Klaus, 1996: Liturgiedidaktische Grundregeln, in: Engelbert Groß / Klaus König (Hg.), Religionsdidaktik in Grundregeln. Leitfaden für den Religionsunterricht, Regensburg: Friedrich Pustet, 122–130.
- Koerver, Jürgen / Gottfried Mohr / Andreas Weidle (Hrsg.), 1996: Wir sind doch keine Kinder mehr! Kindergottesdienst mit den 10–13-Jährigen. Anregungen, Ideen, Bausteine, 2. Auflage. Stuttgart, Leinfelden-Echterdingen: Junge Gemeinde.
- Kövesi, Leo / Felix Jonak, 1976 (¹³2012): Das Österreichische Schulrecht 1. u. 13. Auflage. Wien.
- Korherr, Edgar Josef, 2012: Kind – Liturgie – Katechese – Religionsunterricht. Rückblicke und Ausblicke eines Zeitzeugen, in: Protokolle zur Liturgie, Bd. 4/2011, Würzburg: Echter, 222–296.
- Korherr, Edgar Josef, 1991a: Beten lehren – Beten lernen. Graz / Wien / Köln: Styria.
- Korherr, Edgar Josef, 1991b: Das neuentdeckte Bußverständnis und die Beichtvorbereitung, in: Chr.päd.Bl 104, 161–165.
- Langer, Michael (Hg.), 1995: Mit Schülern Gott suchen. Elemente für den Gottesdienst in der Sekundarstufe, Regensburg: Friedrich Pustet.
- Leibnitz, Christian, 2010: Die Feier des Bußsakramentes – Neue Wege der Bußpastoral, in: Chr.päd.Bl. 123, 23–25.
- Liturgische Kommission für Österreich (Hrsg.), ³1993: Richtlinien für Kindermessen und Meßfeiern kleiner Gemeinschaften. Salzburg (Texte der Liturgischen Kommission für Österreich 1), 7–60. 61–73.
- Maschwitz, Gerda u. Rüdiger, 2009: Stille-Übungen mit Kindern, München: Kösel.
- Nikolas, Alfonso, 1982: Sacraments and Culture. Themenheft von East Asian Pastoral Review, XIX 3.
- Nouwens, Lambert, 1982: Tanzend zwischen Gott und Welt. Wien: Herold.
- Österreichische Kommission für Bildung und Erziehung des Sekretariats der Österreichischen Bischofskonferenz (Hg.), 1981: Österreichisches Katechetisches Direktorium für Kinder- und Jugendarbeit, Wien: Hausdruckerei der Erzdiözese Wien.
- Rahner, Karl / Herbert Vorgrimler, 1966: Kleines Konzilskompendium, Freiburg Herder.
- Ratzinger, Joseph Kardinal, 2000: Der Geist der Liturgie. Freiburg: Herder.
- Reintgen, Frank / Klaus Vellguth, ⁵2006: Menschen-Leben-Träume. Jugendgottesdienste. Freiburg: Herder.
- Rennings, Heinrich / Ralph Sauer / Robert Trottmann, 2011: Gottesdienst mit Kindern. Teil 1:

- Direktorium für Kindermessen. Teil 2: Überlegungen und Anregungen für die Meßfeier, ergänzt und überarbeitet, 11. Auflage. München / Trier: Deutscher Katechetenverein.
- Scala, Monika 2011: Liturgie und Diakonie, in: Protokolle zur Liturgie 3, 126–142.
- Schalom Ben-Chorin / Maria Jepsen / Michael Langer / Hans Günther Kaufmann, 1996: Ein einziger Blick deiner Augen. Das Hohelied der Liebe. Innsbruck / Wien: Tyrolia.
- Schaube, Werner, 1977: Jugendgebet heute. Neue Möglichkeiten durch neue Formen, München: Don Bosco.
- Schökel, Luis Alonso, 1991: Steh auf meine Freundin, meine Schöne und komm! Gedanken zum Hohenlied, München / Zürich / Wien: Neue Stadt.
- Schweyer, Stefan (Hg.), 2012: Freie Gottesdienste zwischen Liturgie und Event. Wien / Berlin / Münster: LIT.
- Sauer, Ralph, 2011: Die Ehre Gottes und der lebendige Mensch, in: Christophorus 66, 5f.
- Stecher, Reinhold, 2012: Spätlese, Innsbruck / Wien: Tyrolia.
- Sigg, Stephan, 2013: Jugendgottesdienste. Anregungen, Praxismodelle, neue Formen, neue Sprache, neue Orte. Freiburg: Herder.
- Supper, Consolata, 1985: Der Tanz im Dienst der Liturgie und Verkündigung: Ave Maria, in: Chr.päd.Bl. 98, 259–262.
- Thomas v. Aquin Summa Theologiae, 4 Bde. Hg. von Caramello Petrus, Turin 1952 – 1956: Marietti.
- Tilmann, Klemens, 1970: Die Schweigepause bei Kindermessen, in: Heiliger Dienst 24, 9–10.
- Wosien, Maria-Gabriele, 1988: Sakraler Tanz, München: Kösel.
- Zulehner, Paul / Josef Brandner, 2006: Gott ist größer als unser Herz. Eine Pastoral des Erbarmens. Ostfildern: Schwabenverlag.

Rudolf Pacik, Salzburg

Messen mit Schüler/-innen

Richtlinien für Gruppenmessen

Muss man bei Eucharistiefeiern mit Schüler/-innen alles so tun, wie es in den offiziellen Büchern steht? Oder gibt es legale Möglichkeiten der Anpassung? Anders als für Kindermessen haben weder Rom noch eine deutschsprachige Bischofskonferenz Richtlinien für Eucharistiefeiern mit Jugendlichen erlassen. Es existiert aber ein offizielles Dokument, das für Schülermessen anwendbar ist: die *Richtlinien für Messfeiern kleiner Gemeinschaften (Gruppenmessen)*, von der Deutschen Bischofskonferenz in Auftrag gegeben und am 24. September 1970 verabschiedet; die Österreichische Bischofskonferenz hat denselben Text am 1. Juli 1971 übernommen.¹

Unter den verschiedenen Personenkreisen und Anlässen, für die diese Richtlinien gelten (z.B. Familiengruppen, religiöse Gemeinschaften, Gebetsgruppen, Tagungen, Exerzitien, Hochzeiten, Trauerfeiern) werden Jugendgruppen und Schulklassen ausdrücklich genannt (n. 10).

◇ Muss es eine Messe sein?

Der Gottesdienst sollte den Teilnehmer(inne)n und der Situation entsprechen. Oft passen deshalb andere Formen – etwa Morgen- oder Abendlob, Wortgottesdienst, Bibelgespräch – besser als die Messe (n. 11). Sie bieten auch reichere Möglichkeiten der Gestaltung (was nicht heißt, dass man nur auf den Unterhaltungswert achtet).

◇ Freiere Gestaltung, aber zugleich Offenheit für die größere Gemeinde

Die einzelne Gruppe hält nicht für sich privat Gottesdienst (n. 16). Dass sie Teil der größeren Gemeinde (Pfarre), der Ortskirche (Diözese) und der Gesamtkirche ist, soll deutlich bleiben (n. 17. 18). Feiert man Eucharistie, so ist deren Grundstruktur zu wahren – trotz freierer Gestaltung im einzelnen (n. 12. 13).

Die Messe im kleinem Kreis sollte zur (Sonntags-)Messe der Gemeinde hinführen. Darum empfehlen sich solche Feiern eher an Werktagen (n. 19). Gruppengottesdienste erlebt man unmittelbarer, die Teilnehmer/-innen können sich spontaner einbringen und ausdrücken (n. 9. 20). Die Erfahrungen, die man hier macht, helfen, auch die Messe der großen Gemeinde bewusster mitzufeiern, selbst wenn es da anonym zugeht als in der Gruppe (n. 20).

◇ Kirche – Klassenzimmer?

Für die Gruppe eignet sich eine große Kirche weniger. Man wird je nach Situation entscheiden, ob man einen intimeren gottesdienstlichen Raum (z.B. Nebenkapelle, Krypta) wählt

¹ Diese Richtlinien sind in folgenden Behelfen abgedruckt: Die Messfeier – Dokumentensammlung, Auswahl für die Praxis. Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz ⁷1998 (Arbeitshilfen Heft 77), 163–172; Texte der Liturgischen Kommission für Österreich. Heft 1. Salzburg: Institutum Liturgicum ³1992, 61–73. Die Absatznummern – die auch ich in diesem Artikel verwende – sind nicht original. Sie wurden in der Bonner Ausgabe eingefügt, damit man das Dokument besser zitieren kann.

oder einen Raum der Schule (n. 21. 22). Dem sollte man jedenfalls ansehen, was hier gefeiert wird: indem man ihn entsprechend herrichtet und schmückt (n. 24). Das gilt besonders für den Tisch, der als Altar dient (n. 25).

◇ Gerät, Gewand, Haltung

Die Gruppe wird sich um den Altartisch versammeln und in den meisten Fällen sitzen. Zum Eucharistiegebet sollten aber alle stehen bzw. (was sich vermutlich schwer durchführen lässt) knien (n. 27). Der Priester soll auf liturgische Kleidung nicht einfach verzichten und zumindest so gekennzeichnet sein wie bei der Feier anderer Sakramente (das heißt wohl: wenigstens durch eine Stola) (n. 28).

◇ Textauswahl

Wie weit darf man Texte auswählen oder anpassen? Allgemein gilt, dass man zunächst die Wahlmöglichkeiten nützt, die das Messbuch bereits bietet (n. 30) – die werden freilich oft nicht einmal in Gemeindegottesdiensten ausgeschöpft – und Lesungen, Gebete, Gesänge auf den Anlass und die TeilnehmerInnen abstimmt (n. 29; AEM [= Allgemeine Einführung in das römische Messbuch] 313). Was weitere Anpassungen betrifft, ist je nach Text-Art zu unterscheiden.

◇ Schriftlesungen, Homilie

Schriftlesungen kann man an Werktagen frei auswählen, doch soll immer eine Lesung aus dem Evangelium vorkommen (n. 36). Statt der *Gesänge* (Psalm, Halleluja) ist eine Meditationsstille möglich (n. 37). An Stelle der *Homilie* kann man ein Gespräch über die Schriftlesung(en) halten (n. 38).

◇ Gebete

Selbstgemachte *Orationen* (Tages-, Gaben-, Schlussgebet) sind offenbar nicht erwünscht. Doch können die Messbuch-Texte – unter Wahrung der Grundgedanken – freier formuliert werden (n. 34). Dem *Schlussgebet* kann ein Gebet vorausgehen, das Leute aus der Gruppe gestalten (n. 45).

Für das *Allgemeine Gebet* (*Fürbitten*) sind bekanntlich keine festen Texte vorgegeben, allerdings die Struktur (Eröffnung / Anliegen / Abschluss). Die Gebetsanliegen können Teilnehmer(inne)n formulieren und vortragen. Auch wenn dies auf persönlichere Weise als in einer Messe mit der ganzen Gemeinde geschieht, sollten die großen Anliegen nicht vergessen werden, wie sie die von der AEM genannte Reihenfolge zum Ausdruck bringt: Kirche, Regierende und Welt, Notleidende, Ortsgemeinde (n. 40; AEM 45–47).

Die Texte des *Eucharistischen Hochgebets* – es gibt zehn – sind verbindlich. Doch können die Teilnehmer(innen) im Präfationsdialog vor »Lasst uns danken dem Herrn, unserem Gott« Dankmotive einfügen (n. 42).

◇ Gesänge

Die Richtlinien befassen sich nicht mit Gesang und Musik. Das liegt vermutlich daran, dass hier das Messbuch (AEM, Feier der Gemeindemesse) ohnehin großzügige Regeln enthält. Für die Gesänge zu Eröffnung, Gabenbereitung und Kommunion sieht es keine festen Texte vor (vgl. AEM 26. 50. 56i), jedoch Kriterien: Funktion (»Teil der Feier«) und Anlass (»Tag«, »li-

turgische Zeit«) (vgl. AEM 26). Gloria, Sanctus, Agnus Dei, ausnahmsweise auch Credo dürfen durch Lieder ersetzt werden – freilich nicht beliebige, sondern Paraphrasen der offiziellen Texte. (Übrigens: Passende Ordinariusgesänge sind selbst in guten Jugendgesangbüchern, wie z. B. im »David«, Mangelware!)

◇ Brotbrechung und Kommunion

Das Messbuch verlangt, dass das – immer ungesäuerte – Brot für die Eucharistie als Speise erkennbar und so beschaffen ist, dass es der Priester in mehrere Teile brechen kann (AEM 283). Die Richtlinien greifen diese Anweisung auf (n. 41. 43) und heben hervor, welche Symbolik im Teilen des einen Brotes liegt – gemäß 1 Kor 10,17: »Ein Brot ist es. Darum sind wir viele ein Leib; denn wir alle haben teil an dem einen Brot«.

Was inzwischen bei jeder Messe möglich ist (aber leider aus Bequemlichkeit kaum getan wird), empfehlen die Richtlinien eigens für Gruppenmessen: die Kommunion mit Brot *und Wein*; dies möglichst so, dass alle aus dem einen Kelch trinken (n. 44).

Die deutschen und österreichischen Richtlinien für Gruppenmessen bringen keine spektakulären Neuerungen. Zum Teil betonen sie nur, was auch für Messen der großen Gemeinde gilt (aber dort vielfach nicht praktiziert wird). Darüber hinaus erweitern sie die Auswahl von Schrifttexten sowie die Möglichkeiten für die Gestaltung mancher Elemente (Orationen, Predigt, Fürbitten); sie sehen auch vor, dass an manchen Stellen der Priester oder andere Teilnehmer(innen) freie Texte einfügen. Ist das zu wenig? Wenn man einen Gottesdienst gründlich vorbereitet, vielleicht doch nicht. Dann merkt man nämlich, wie aufwendig das Erarbeiten nur weniger Stücke ist.

Christine Mann / Walter Ender, Wien

Schulische Feiern und Gebete unter Beteiligung mehrerer Religionen

Was ist möglich, was ist zu vermeiden und wie können Grenzen argumentiert werden? Diese Fragen stellen sich, wenn zunehmend mehr der Wunsch an Religionslehrkräfte herangetragen wird, religiöse Feiern zu bestimmten Anlässen im Schulleben gemeinsam und über die Grenzen von Konfessionen und Religionen hinaus zu gestalten. Anhand von Leitlinien für die Praxis in der Erzdiözese Wien stellen die Leiterin des Wiener Schulamtes, Christine Mann, und Fachinspektor Walter Ender differenzierte Möglichkeiten samt ihren Charakteristika vor. (Redaktion)

1 Globale und grundsätzliche Aspekte

Die Chancen und Risiken bezüglich Erhalt und Verlust von Identität bei schulischen Feiern unter Beteiligung mehrerer Religionen sind dieselben, wie sie sich weltweit bei Feiern dieser Art darbieten.

Bei einem Blick auf die traditionellen Weltreligionen zeigt sich bei den beiden großen östlichen Weltreligionen, dem Hinduismus und dem Buddhismus, eine bemerkenswerte Offenheit für andere Glaubensüberzeugungen und eine große Bereitschaft, in unserem westlichen Sinn synkretistische Feiern zu akzeptieren. Zugleich ist aber die Basis gemeinsamer Glaubensinhalte zwischen diesen Religionen und den großen monotheistischen Religionen, Judentum, Christentum und Islam, äußerst schmal, sodass ein miteinander Beten und Feiern meist nur unter der Beschränkung auf ein gemeinsames Minimum möglich scheint. Ob dies pastoral wünschenswert und theologisch argumentierbar ist, mag dahingestellt bleiben – die Frage ist übrigens eine ganz ähnliche wie jene, die unter anderen Vorzeichen an das Projekt Weltethos gestellt werden kann.

Auch innerhalb der monotheistischen Religionen stellen sich bei allen Gemeinsamkeiten auch Fragen hinsichtlich des Umgangs mit Differenzen. Der christliche Glaube an den dreieinigen Gott und die grundlegend unterschiedlichen christologischen Positionen stellen wohl die zentralen Unterschiede dar, die nicht ohne Weiteres bei allem Verständnis füreinander und bei allem guten Miteinander vor allem in säkularer Gesellschaft weggewischt werden können¹.

Insgesamt kam es durch das II. Vaticanum zu einer neuen und wertschätzenden Sicht fremder Glaubensvorstellungen, auch wenn sie von der christlichen Überzeugung abweichen. Auch in ihnen gebe es Wahrheit und Würde; echte und tiefe Gebete und geistliche Erfahrungen verdanken sich dem Heiligen Geist.²

Die vier interreligiösen Friedensgebetstreffen in Assisi, die ab 1986 stattfanden, bedeuteten weltweit eine Ermunterung zur Umsetzung und wurden maßgeblich für eine Gestaltung sol-

¹ Vgl. Ritter (2010).

² Vgl. *Lumen gentium* 17, *Nostra aetate* 2.

cher Feiern ohne Vereinnahmung des je Anderen. Sie provozieren allerdings bis heute auch Widerspruch von verschiedenen Seiten.

2 Regionale Aspekte

Religiöse Zugehörigkeitsgrenzen überschreitende Gebete und Feiern werden in dem Maß ein Thema, als sich unsere Gesellschaft auf eine multikulturelle und damit auch multireligiöse Gestalt hin entwickelt. Das gilt mit Sicherheit nicht nur für Österreich, sondern für den gesamten deutschsprachigen, wohl auch für den europäischen Raum. Im schulischen Bereich, hier vor allem in Volksschulen in Großstädten, wird diese Veränderung – auch als Folge von Migration und unterschiedlicher Kinderzahl – am deutlichsten sichtbar. Und Schule eröffnet uns immer einen Blick in die Zukunft, keinesfalls nur im Hinblick auf demographische Entwicklungen.

Die für religiöse Bildung in erster Linie Verantwortlichen, das sind nun einmal die Religionslehrerinnen und Religionslehrer verschiedener Konfessionen und Religionen, nahmen daher wohl als erste die Herausforderung an, mit diesen neuen Gegebenheiten angemessen umzugehen. Ein neues Miteinander war in der verantworteten Gestaltung des konfessionellen Religionsunterrichts für die inzwischen sechzehn gesetzlich anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften aufzubauen. Zu verhindern war ein gänzliches Auseinanderfallen der SchülerInnengemeinschaft gerade im Bereich von Religion, die ja den Anspruch stellt, Menschen zusammenzuführen. Die Schule sollte überdies nicht an unadministrierbare Grenzen geführt werden, die auch Schülerinnen und Schüler sowie die Eltern organisatorisch überfordern. In der Großstadt Wien ist das Projekt „Konfessionell-kooperativer Religionsunterricht“ seit Jahren bewährte Praxis und bereits dokumentiert³. Auch bezüglich eines gemeinsamen Gebets und einer gemeinsamen Feier stellten sich zeitgleich Fragen und wuchsen durchaus divergierende Entwürfe von möglichen Zukunftsszenarien.

Das Religionsunterrichtsgesetz hatte Feiern, die über den konfessionellen Rahmen hinausgehen, noch nicht im Blick. Weder die katholischen noch die evangelischen Zentralstellen in Österreich hatten sich, im Unterschied zu Deutschland, dazu programmatisch geäußert. Die äußerst komplexe Beurteilung dessen, was theologisch angemessen sei, verblieb also bis vor kurzem den Religionslehrerinnen und Religionslehrern vor Ort, die über weite Strecken ihren Entscheidungen auch pragmatische Aspekte zugrunde legten, deren Dignität und Relevanz keinesfalls in Frage gestellt werden sollen. Mit möglichst gemeinsamen und alle einschließenden Feiern, die den hoch angesehenen Werten Ökumene, Offenheit, Dialog und Toleranz verpflichtet waren, entsprach man meist dem Wunsch der Direktionen und der Kollegenschaft. Die Schülerinnen und Schüler erlebten die große Gemeinschaft derer, die glauben – über alle konfessionellen Segregierungen hinweg, die das österreichische Religionsunterrichtsrecht in Entsprechung zum Konkordat vorsieht. Zu einer solchen, praktisch die ganze Schule erfassenden Feier, wussten sich auch die Kinder ohne religiöses Bekenntnis eingeladen und konnten möglicherweise Erfahrungen dessen sammeln, was eine religiöse Feier ausmacht. Auch die Kinder, die einem wenig oder gar nicht im Schulbetrieb verankerten Religionsbekenntnis angehörten, durften sich oft gleichberechtigt einbringen und gewannen in ihren religiösen Sprachen, Gebärden, Kleidungen und Ritualen Platz und Anerkennung. Vor allem dort, wo die Religionslehrerinnen und Religionslehrer das Jahr über in verschiedenen Hinsichten gut

³ Bastel u. a. (2006).

kooperierten, war auch der Wunsch gewachsen, gemeinsam mit ihren Schülern und Schülerinnen das zu feiern, was sie de facto das ganze Jahr über lebten. Zugleich gab und gibt es natürlich auch Direktionen, die „ihre“ Religionslehrkräfte unter Druck setzen, da sie sich einer Ideologie im Sinne G. E. Lessings verbunden fühlen und an ihrer Schule interreligiöse Standards setzen wollen, um in Sachen Integration und Völkerverständigung zu punkten.

3 Leitlinien für die Praxis in der Erzdiözese Wien

3.1 Geschichte und Grundlagen

Die Notwendigkeit für die Erarbeitung von Richtlinien⁴ ergab sich aus den zahlreichen einschlägigen Anfragen, die zuerst einmal, vor allem die Großstadt Wien betreffend, im Erzbischöflichen Schulamt landeten – von Religionslehrerinnen und Religionslehrern, aber ebenso von Schuldirektionen bzw. von Administrator/innen. Beide Gruppen hatten in den meisten Fällen unterschiedliche Interessenslagen. Auch seitens der KPH Wien/Krems wurde der Bedarf an Leitlinien für gemeinsame religiöse Feiern angemeldet, die in der Ausbildung der Religionslehrkräfte, aber auch jener der literarischen Lehrer und Lehrerinnen vermittelt werden könnten.

Manche Vorbereitungsarbeiten v. a. zwischen Christen und Muslimen waren in Wien schon geleistet⁵. 2008 hatten die deutschen Bischöfe überarbeitete und eher restriktive „Leitlinien für das Gebet bei Treffen von Christen, Juden und Muslimen“⁶ herausgegeben, deren theologische Differenzierungen durchaus bedenkenswert waren und sich als Grundlage für die Wiener Richtlinien brauchbar erwiesen.

Die für die Erzdiözese Wien unter der Leitung von W. Ender erarbeiteten Richtlinien bauten auf schon gemachten Erfahrungen in der Stadt Wien, auf Reflexionen der Friedensgebete von Assisi und auf den „Leitlinien“ der deutschen Bischöfe auf. Von letzteren wurden v. a. terminologische Vorschläge aufgegriffen, etwa der Verzicht auf den Terminus „multireligiöse Feiern“. Zugleich galt es, in einem verschränkten Ablauf die Stellungnahmen der Schulämter der Islamischen Glaubensgemeinschaft, der evangelischen und der griechisch-orientalischen Kirche sowie der theologischen Fakultäten der Universität Wien einzuholen und zu bearbeiten.

Nochmals festgehalten soll in diesem Zusammenhang auch werden, dass die Richtlinien Unterstützung für interkonfessionelle und interreligiöse Feiern geben sollen. Sie bedeuten nicht, dass der Kern des konfessionellen Feierns, der wesentlich die Identität der Konfessionen ausmacht und den katholischen Religionslehrern und Religionslehrerinnen unter anderem auch durch die Rahmenordnung für Religionslehrer in den österreichischen Diözesen zur Verpflichtung gemacht wird, aufgegeben werden sollen. Konfessionelle Feiern wie Eucharistiefeiern sollen und müssen selbstverständlich weiterhin ihren Platz im Schulleben haben.

⁴ http://www.schulamt.at/attachments/article/919/2010_modelle.pdf.

⁵ Ender (2012); Ender (2010a), Ender (2010b).

⁶ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (2008).

3.2 Ein Versuch einer Bewertung

Die Stärke der Richtlinien liegt wohl darin, dass der Unterschied zwischen Gebeten bzw. Feiern unter Beteiligung mehrerer Religionen und einem interreligiösen Dialog, der auch auf Überzeugung des Gesprächspartners abstellt, geklärt ist. Bei Gebet und Feier geht es – in voller Wertschätzung von Dialog und Argumentation – letztlich um Höchstpersönliches, geht es um nicht mehr und nicht weniger als um Berührung mit dem Herzstück des Glaubens.

Überdies wurde dem Grenzgang zwischen Lernen an den Gemeinsamkeiten und an den Differenzen Rechnung getragen. Differenzen sollten nicht Ausgrenzung oder gar Geringschätzung bedeuten, sondern die Andersartigkeit, manchmal auch die unverständliche Fremdheit sollten erkennbar bleiben. An ihnen soll gelernt und ihnen soll mit Achtung begegnet werden. Gemeinsamkeiten sollten nicht um jeden Preis in den Vordergrund gerückt werden, sodass alle Differenzen weggewischt werden und nur mehr das Gemeinsame zur Sprache kommen darf. So würde im Sinn einer Instrumentalisierung von Gebet und Feier allen eine künstliche Wirklichkeit vorgegaukelt werden. Zugleich würde die Chance verspielt werden, durch Wahrnehmung von Unterschieden auch die eigene Identität neu in den Blick zu nehmen und eventuell sich ihrer im Idealfall auch neu zu versichern. Jedenfalls kann eine „interreligiös“ oder „interkulturell“ genannte Adventfeier, selbst wenn diese für die Schuladministration sehr praktisch ist, in der jeder Bezug auf Weihnachten und das Kirchenjahr peinlich vermieden wird und die zu einem allgemeinen religiösen Lichtfest mutiert, nicht der Weisheit letzter Schluss sein.

Ebenso ist es hilfreich, dass die Richtlinien nach offen gelegten Kriterien Strukturen und Modelle anbieten, die aber genügend Gestaltungsspielraum für die spezifische Schulsituation lassen. Wesentlich ist die Unterscheidung zwischen Religiöser Übung und Schulveranstaltung. Während Religiöse Übungen nach § 2a RelUG, bei denen die Teilnahme freiwillig ist, in die Verantwortung der zuständigen Kirche bzw. Religionsgesellschaft und damit der Religionslehrer und Religionslehrerinnen fallen, werden Schulveranstaltungen im Auftrag der Schule durchgeführt. Die Teilnahme der Schüler und Schülerinnen ist bei Schulveranstaltungen grundsätzlich verpflichtend. Die Modelle 1, 2 und 5 der folgenden Übersicht haben den Charakter einer Religiösen Übung; die Teilnahme ist daher für alle Schüler und Schülerinnen – auch für jene, die der Konfession / Religion angehören, die die Veranstaltung organisiert – freiwillig. Andersgläubige Schüler und Schülerinnen können an Religiösen Übungen dann teilnehmen, wenn die organisierende Kirche / Religionsgesellschaft dazu einlädt, was einen respektvollen Umgang mit andersgläubigen Schülern und Schülerinnen an sich bereits indiziert. Während die Modelle 3 und 4 entweder als Religiöse Übung oder als Schulveranstaltung definiert und organisiert werden können, handelt es sich bei den Modellen 6 und 7 um Schulveranstaltungen. Angesichts des Verpflichtungscharakters von Schulveranstaltungen ist eine besonders hohe Sensibilität erforderlich, um dem Grundrecht auf Religionsfreiheit in all seinen Aspekten gerecht zu werden. Das betrifft insbesondere das Recht zur Religionsausübung versus das Recht, nicht zur Religionsausübung gezwungen zu werden.

Eine weitere wesentliche, weil in der Praxis erhebliche Differenzierung innerhalb der Religiösen Übungen betrifft die Frage, wer die Einladung ausspricht. Im Teammodell wird von den beteiligten Religionsgruppen gemeinsam eingeladen und vorbereitet (Modell 1), im Gastgebermodell liegt die Verantwortung bei einer Religionsgruppe allein (Modell 2).

Modell	Charakteristik	Verantwortlich
1. Gebetstreffen der Religionen	Beiträge der teilnehmenden Religionen erfolgen nacheinander, kein gemeinsames Gebet, die jeweils anderen sind in einer Haltung des Respekts zugegen.	Die beteiligten Religionsgruppen laden gemeinsam ein, bereiten gemeinsam vor und organisieren die Feier miteinander (Teammodell).
2. Religiöse Feier mit Gästen	Gottesdienst/Feier einer Religionsgruppe, Angehörige anderer Religionen und/oder Personen ohne religiöses Bekenntnis nehmen als Gäste teil.	Die Alleinverantwortung liegt bei der als Gastgeber fungierenden Religionsgruppe, die zur Feier einlädt (Gastgebermodell).
3. Christliche Brauchtumsfeier	Ausdruck der Kultur, der ein religiöser Anlass zugrunde liegt, wobei das Religiöse mehr oder weniger stark betont werden kann.	a) als Schulveranstaltung: (Religions-) LehrerInnen im Auftrag der Schulleitung b) als Religiöse Übung: ReligionslehrerInnen
4. Religiöse Begegnung nach Gottesdiensten/Feiern	Grußworte von Vertretern der verschiedenen Religionen im Anschluss an Gottesdienste/Feiern, die an getrennten Orten stattgefunden haben.	a) als Schulveranstaltung: im Auftrag der Schulleitung b) als Religiöse Übung: ReligionslehrerInnen
5. Interreligiöse Feier	Gemeinsames Beten und Feiern	Die Religionsgruppen einigen sich auf gemeinsame Inhalte und sind für alle Teile der Feier verantwortlich.
6. Säkulare Schulfeier mit religiösen Beiträgen	Schulveranstaltung aus bestimmtem Anlass, bei der Religionsgruppen einen Beitrag leisten.	Schulleitung bzw. das beteiligte Lehrer/innenteam; für die religiösen Beiträge die/der jeweilige ReligionslehrerIn
7. Interkulturelle Feier	Begegnung unterschiedlicher Kulturen und Traditionen, z. B. Vergleich mit den Herkunftsländern der SchülerInnen (Musik, Speisen...)	Schulleitung / beteiligtes LehrerInnenteam

Bei den GEBETSTREFFEN DER RELIGIONEN bleibt für die Mitfeiernden erkennbar, von welcher religiösen Gruppe ein Beitrag beigesteuert wird. Dahinter steht die Überzeugung, dass Beten in Gegenwart anderer dazu führen kann, „Gemeinsamkeiten im Glauben zu entdecken und einander in der jeweiligen Andersartigkeit besser zu verstehen“⁷. Da bei Schülern und Schülerinnen der Grundstufe 1 das notwendige Differenzierungsverständnis noch nicht voll entwickelt ist, sollten Gebetstreffen der Religionen erst ab der 3. Klasse Volksschule stattfinden. Das Setzen von Zeichen wie das Entzünden von Kerzen, ein Friedensgruß oder das Austeilen von Blumen kann verbindend wirken. Lieder, die von der jeweiligen Glaubensstradition geprägt sind, sollten nicht gemeinsam gesungen werden. Auf das Beten von Glaubensbekenntnissen sollte verzichtet werden. Da Sakralräume als Orte nicht in Frage kommen, finden diese Feiern in der Regel in der Schule statt.

Eine RELIGIÖSE FEIER MIT GÄSTEN trägt ein klar erkennbares christliches, islamisches oder jüdisches Profil. Das Ausmaß und die Intensität der Teilnahme der andersreligiösen Gäste ist eingeschränkt (z. B. kein Eucharistieempfang von Nichtkatholiken).

Eine CHRISTLICHE BRAUCHTUMSFEIER kann je nachdem, wie stark das Religiöse betont wird, als Religiöse Übung (z. B. eine Nikolausfeier mit Gebeten) oder als Schulveranstaltung für alle Schüler und Schülerinnen (Nikolausbesuch) stattfinden. In Anbetracht mancher Aktivitäten von Eltern, die Religion geradezu missionarisch insgesamt privatisieren wollen, ist hier angesichts des verpflichtenden Charakters als Schulveranstaltung, wie schon oben ausgeführt, erhöhte Sensibilität angebracht.

Wie von den deutschen Bischöfen angeregt, kann als Beitrag zur innerschulischen Integrationsbemühung im Anschluss an getrennte Feiern ein Austausch von Grußworten von Vertretern und Vertreterinnen der Religionen stattfinden⁸ (RELIGIÖSE BEGEGNUNG NACH GOTTESDIENSTEN/FEIERN).

Häufiger werden SÄKULARE SCHULFEIERN MIT RELIGIÖSEN BEITRÄGEN abgehalten. Anlässe können z. B. Schuljubiläen, Matura- oder Trauerfeiern sein. Eine Dankfeier am Ende des Schuljahres kann im Rahmen eines Gebetstreffens der Religionen oder integriert in eine Jahresabschlussfeier der Schule stattfinden.

Abgelehnt werden INTERRELIGIÖSE FEIERN, in denen es zu einer Vereinnahmung bzw. zu einer Verschleierung von Gegensätzen kommt. INTERKULTURELLE FEIERN besitzen einen bloß impliziten religiösen Hintergrund und gehören nicht zu den Religiösen Übungen.

3.3 Wirkungsgeschichte der Richtlinien

Die vom Erzbischöflichen Schulamts Wien 2010 vorerst für ein Jahr ad experimentum publizierten Richtlinien wurden in der Schulamtsleiterkonferenz gesamtösterreichisch und regional in verschiedenen LehrerInnenkonferenzen vorgestellt und diskutiert, um zahlreiche Rückmeldungen zu generieren. Sie haben sich insgesamt bewährt, fanden in anderen Diözesen Nachahmungen, aber auch Überarbeitungen, die weniger ins Detail gingen, sondern eher Grundsätzliches thematisierten.

In jedem Fall wollten die Richtlinien, und das ist sicher gelungen und bedeutet einen wesentlichen Fortschritt, alle Beteiligten vor Ort sensibilisieren, dass es genauer vorgängiger Reflexion bedarf. Viele Grauzonen wurden dadurch erhellt, zahlreiche Religionslehrerinnen

⁷ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (2008) 32.

⁸ Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (2008) 40.

und Religionslehrer und andere engagierte Lehrkräfte an Schulen begannen, die eigene Praxis genauer zu beobachten und bei Bedarf im Sinn der Richtlinien zu verändern.

Die Richtlinien sind heute nicht nur in der LehrerInnenausbildung an der KPH Wien/Krems selbstverständlicher Lehrinhalt, sondern überdies ein schon bewährter Teil einer umfassenden Initiative, die zuerst einmal für den Bereich des Stadtschulrats für Wien mit Beginn des Schuljahres 2013/14 umgesetzt werden wird. Es soll ein Beratungszentrum für interreligiöse und interkulturelle Fragen eingerichtet werden, das sich als umfassende Servicestelle versteht.

Wie die obigen Ausführungen zeigen, sprechen wir aufgrund unserer Richtlinien zwar nicht mehr einfach von interreligiösen Feiern oder Gebeten, sondern versuchen differenzierend genau zu sagen, von welchem Modell wir sprechen. Hand in Hand damit gehen aber trotzdem die Bemühungen des Interdiözesanen Amtes für Unterricht und Erziehung, in Stellungnahmen zu verschiedenen schulrechtlich relevanten Dokumenten unermüdlich einzubringen, dass mit dem Wort „interkulturell“ keinesfalls die gesamte Dimension eines neuen und zukunftssträchtigen Miteinanders in moderner pluralistischer Gesellschaft angesprochen ist. In vielen Fällen wurde angesichts der engen Verwobenheit von Religion und Kultur daraufhin der Begriff „interkulturell/interreligiös“ bzw. „interreligiös/interkulturell“ verwendet.

4 Rückblick und Ausblick

Die Frage, wie gemeinsames Beten und Feiern verschiedener Religionen in Schulen und anderswo angesichts bestehender grundlegender Differenzen im Gottes- und Menschenbild theologisch verantwortet zu vertreten und zu gestalten ist, scheint nicht immer leicht zu beantworten. Sie wird auch ganz sicher nicht unter dem pragmatischen Aspekt zu beantworten sein, ob – etwa im Raum Schule – alle beteiligten Schulpartner auf die verschiedensten Initiativen distanziert befürwortend, begeistert zustimmend oder empört ablehnend reagieren.

Doch bei aller Unsicherheit, auch bei allen möglichen Emotionen, die mitschwingen, belehrt uns ein Blick in die Vergangenheit dieser Religionen. Die derzeit anliegenden Fragen sind geringfügig angesichts des einst feindseligen und im besten Fall zumindest wenig wertschätzenden Verhaltens zueinander. Allein die neue Fragestellung, wie gemeinsam gebetet und gefeiert werden kann, bedeutet einen unermesslichen Fortschritt in der Geschichte der Religionen und in der Geschichte der Menschheit und soll vor allem in den Schulen, in denen bekanntlich die Zukunft Gestalt bekommt, ihren festen Platz haben.

Nach der heiligen Mutter Teresa ist es jedenfalls bleibendes Ziel jeder interreligiösen Begegnung, „dass Christen bessere Christen, Muslime bessere Muslime und Hindus bessere Hindus werden.“⁹

Literatur

Bastel Heribert / Göllner Manfred / Jäggle Martin / Miklas Helene (Hrsg.), 2006: Das Gemeinsame entdecken – Das Unterscheidende anerkennen. Projekt eines konfessionell-koooperativen Religionsunterrichts. Einblicke – Hintergründe – Ansätze – Forschungsergebnisse, Wien.

⁹ Leimgruber (2007) 98

- Ender, Walter, 2012: Theorie und Praxis interreligiösen Lernens – Zur Rolle des schulischen Religionsunterrichts, in: Farid Hafez / Amena Shakir (Hrsg.), Religionsunterricht und säkularer Staat, Berlin, 141–158
- Ender, Walter, 2010a: Wie sich religiöse Feiern in der Schule entwickeln, in: VCL news, 2, 8.
- Ender, Walter, 2010b: Richtlinien für religiöse Feiern, in: Christlich pädagogische Blätter 123, 4, 247–250.
- Leimgruber Stephan, 2007: Interreligiöses Lernen, München.
- Ritter, André, 2010: Nebeneinander oder miteinander vor dem Einen Gott? Eine Studie zur Frage des gemeinsamen Betens und Feierns von Juden, Christen und Muslimen. München (Studien zum interreligiösen Dialog 9).
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 2008: Leitlinien für das Gebet bei Treffen von Christen, Juden und Muslimen. Eine Handreichung der deutschen Bischöfe. Bonn (Arbeitshilfen 170).

Jakob Patsch, Hall in Tirol

Schulgottesdienste – Herausforderung und Chance

Schulgottesdienste scheinen an Bedeutung eingebüßt zu haben. Vor vierzig Jahren, in meiner Kindheit, da waren wöchentliche „Schulmessen“ noch eine Selbstverständlichkeit ebenso die monatliche „Schulbeichte“. Inzwischen finden wir Schulgottesdienste noch am Schulanfang und am Schulschluss, vor Weihnachten und vor Ostern. Vielfach werden sie ergänzt oder auch verdrängt durch interreligiöse Feiern.

Meine Erfahrungen mit Schulgottesdiensten sind unterschiedlich. Sie reichen von gut und überlegt vorbereitet, ansprechend und schülergerecht bis hin zu einfallslos und von Symbolen überfrachtet, „gut gemeint“ oder schlichtweg überfordert. Die große Gefahr bei den Schulgottesdiensten sehe ich in einer Pädagogisierung der Liturgie und in der unüberlegten Übernahme von Behelfen. Der Gottesdienst ist jedoch keine Schulstunde, aber auch keine Aneinanderreihung von Texten, Geschichten und Liedern. Er ist eine Feier, bei der wir uns der Nähe Gottes vergewissern dürfen, wenn wir auf sein Wort hören und ihm antworten. Dass ein solcher Gottesdienst einfach und schülergerecht sein muss, versteht sich von selbst. Aber auch er bedarf eines sinnvollen Aufbaus und einer Dramaturgie, einer Leitung, liturgischer Dienste und der Ermöglichung der feiernden Gemeinde, in unserem Fall der Schüler und Schülerinnen, zu „tätiger Teilnahme“.

Ob Schulgottesdienste Zukunft haben, wird davon abhängen, ob es gelingt, sie in einer veränderten Situation als Herausforderung anzunehmen und als Chance zu begreifen. Sie bedürfen jedenfalls der Aufmerksamkeit, auch wenn es für einen Pfarrer, der vielen Schulgottesdiensten vorsteht, in immer größer werdenden Seelsorgeeinheiten mit vielen Schulen und Schultypen schwieriger wird, mit den einzelnen Religionslehrern und Religionslehrerinnen allein schon in Kontakt zu treten oder gar mit ihnen zu arbeiten.

Was hat sich als nützlich herausgestellt, was bewährt? Zunächst: Die Wort-Gottes-Feier (im weitesten Sinn) scheint die am besten geeignete Form für Schulgottesdienste zu sein, die Eucharistiefeier wird wohl nur noch die Ausnahme sein. Eine eigenständige Wort-Gottes-Feier ermöglicht ein langsames Hineinwachsen der Schüler und Schülerinnen in den Gemeindegottesdienst, vor allem in die sonntägliche Eucharistie und eignet sich auch für ökumenische Gottesdienste. Da nicht nur der Großteil der Schüler und Schülerinnen, sondern auch der Lehrpersonen und der Eltern dem sonntäglichen Gottesdienst entfremdet ist, dürfte die „Hochform“ der Eucharistie eine Überforderung darstellen, sowohl was den Gehalt als auch die Gestalt anbelangt.

Ein „roter Faden“, ein Leitmotiv, soll sich erkennbar durch die ganze Feier durchziehen. Er ergibt sich aus dem Kirchenjahr, dem Anlass (Schulanfang, Schulschluss, fröhliche oder traurige Ereignisse im Schulleben) oder aus der Schriftlesung, die den Schülern altersgerecht erschlossen werden soll. Wird etwa in einer Grundschule Erntedank gefeiert, steht die christliche Grundhaltung des Dankens im Vordergrund. Ein Versöhnungsgottesdienst mit Jugendlichen wird neben der Schriftlesung und der katechetischen Erschließung die Gewissenserforschung als Leitmotiv haben, vor allem die Ermöglichung eines Neuanfangs durch die Zusage der Vergebung von Seiten Gottes.

Gleichbleibende Elemente ermöglichen ein Vertrautwerden mit der Liturgie der Kirche: Eröffnung mit liturgischem Gruß, Abschluss mit Entlassruf „Gehet hin in Frieden“, Lesung aus der Heiligen Schrift und Auslegung, Lobpreis und Dank mit elementaren Rufen wie „Wir loben dich und preisen dich“, einfache Fürbitten (ohne moralisierende Aussagen) mit gleichbleibenden Rufen, Vaterunser, Segen, vertraute Lieder und Akklamationen, klare Anleitungen zum Ruhigwerden und In-sich-Kehren, zum Beten und Singen, Sitzen und Stehen.

Zentraler Bestandteil der liturgischen Feier sind Musik und Gesang, als Instrumentalstück, vor allem aber als gemeinsam gesungenes oder vorgesungenes Lied. Musik und Gesang sind nicht einfach musikalische Umrahmung oder schmückendes Beiwerk, das beliebig nach Geschmack ausgesucht werden kann, sondern integraler Bestandteil des Gottesdienstes. Oft genügen nur wenige Lieder, die aber sorgfältig und überlegt eingesetzt werden sollen. Neue Lieder müssen in mehreren Schritten eingeführt werden, manchmal reicht zunächst ein Kehrvers.

Die Verkündigung des Schrifttextes kann mit einem Symbol, einem einfachen „Ritual“ verbunden oder mit einer Geschichte verdeutlicht werden (wobei die Gefahr besteht, dass die Geschichte in Konkurrenz zur Heiligen Schrift tritt). Ein Predigtgespräch mit den Schülern und Schülerinnen bietet sich ebenso an wie ein (An)Spiel. Bei einer Segensfeier zur Einschulung oder am Ende der Grundschulzeit, vor dem Übergang in eine weiterführende Schule, kann bei überschaubarer Schülerzahl ein Segenszuspruch für die einzelnen Schüler/-innen erfolgen. Die Gestaltung kann durchaus schlicht sein. Für die Auswahl der Elemente gilt: Weniger ist oft mehr.

Das aktive Mitwirken der Schüler, auch der Lehrpersonen, Eltern und Großeltern, das Einbeziehen bestimmter Elemente zur Verdeutlichung eines Verkündigungsinhalts, Stilleübungen, ein (An)Spiel, der Schülerchor oder die Instrumentalgruppe – all das ist als tätige Teilnahme am Gottesdienst zu verstehen. Die Schüler sollen sich angesprochen fühlen und sich aktiv einbringen können. Jedoch alles, was nach „Aufführung“ und „Show“ aussieht, ist genauso fehl am Platz wie eine Selbstdarstellung des Gottesdienstleiters oder der Gottesdienstleiterin.

Ein wichtiges Ziel des Schulgottesdienstes ist es, die Schüler auf lange Sicht in die Gottesdienstfeier der Gemeinde einzuführen. Deshalb sollten liturgische Elemente aus dem sonntäglichen Gemeindegottesdienst verwendet werden. Auch das aufgestellte Kreuz, Kerzen und Blumen (in nichtgeweihten Räumen) wie das Lektionar gehören zu den Elementen, die eine Verbindung zum Kirchenraum und der Gemeindeliturgie herstellen und vertraut sein sollen. Die ausgewählten Lieder, zumindest das eine oder andere, Gebete und Gebetsrufe sollten auch im Gemeindegottesdienst vorkommen. Die Schüler sollten erleben, dass es um dasselbe geht: das Leben vor Gott bringen und es vom Wort Gottes her gedeutet erfahren.

Eva Freilinger, Linz

Schulgottesdienste vorbereiten

Ein kommentierter Leitfaden als Beispiel

1 Schulgottesdienste – unter veränderten Voraussetzungen

„Trotz der veränderten Voraussetzungen sind „Religiöse Übungen“ nach wie vor ein bedeutsames Anliegen des Religionsunterrichtes.“ So beginnt das Begleitschreiben des damaligen Linzer Bischofs, Maximilian Aichern, zum Erlass des Landesschulrats von Oberösterreich über „Religiöse Übungen“ aus dem Jahr 2002¹. Was mit „veränderten Voraussetzungen“ gemeint sein könnte, möchte ich aus meinen langjährigen Erfahrungen an einer großen städtischen berufsbildenden Schule heraus so beschreiben:

Schule ist heute geprägt von Schüler/innen unterschiedlichster Herkunft und religiöser Bekenntnisse. Nur eine Minderheit dieser Schüler/innen fühlt sich einer Glaubensgemeinschaft so verbunden, dass sie sich für die Teilnahme an Religiösen Übungen entscheidet. Religiöse Sprache und Symbole sind den meisten nur eingeschränkt vertraut, was eine gemeinsame Erarbeitung von Elementen eines Gottesdienstes erschwert. Priester stehen als Ansprechpartner und Leiter von Schulgottesdienstes immer seltener zur Verfügung, weshalb Schulgottesdienste zumeist ökumenische Wortgottesdienste sind, bei denen sowohl die Planung als auch die Durchführung in den Händen der Religionslehrer/innen liegt.

2 Warum sind Schulgottesdienste weiterhin ein bedeutsames Anliegen?

Bischof Aichern begründete die Bedeutsamkeit von Schulgottesdiensten mit der Aufgabe des Religionsunterrichts, zu einer christlichen Lebenspraxis hinzuführen, zu der auch die Feier des Geglauten gehört. „Solches Feiern ist zugleich Ausdruck einer Feierkultur, die für ein schulisches Zusammenleben unverzichtbar ist; es ist der religiöse Ausdruck eines friedfertigen Miteinanders, das sich auch auf das Schul- und Klassenklima günstig auswirken kann.“²

Heute, gut zehn Jahre nach dieser Stellungnahme, hat sich die Situation an den Schulen noch einmal deutlich verändert. In städtischen Höheren Schulen befinden sich praktizierende Christen in einer Art Diasporasituation. Die mitunter kleine Anzahl der Schüler/innen und Lehrer/innen, die von sich aus das Bedürfnis hat, einen Gottesdienst aufmerksam und Anteil nehmend zu feiern, braucht viel Unterstützung, um sich religiös ausdrücken zu können, und sie kann nur in geringem Maß das Schul- und Klassenklima beeinflussen. Das lässt die Religionslehrer/innen nicht selten an der Sinnhaftigkeit ihrer Bemühungen zweifeln. Es drängen die Grundsatzfragen: Warum feiern wir überhaupt? Was feiern wir?

An meiner Schule gibt es noch eine Gruppe von Schüler/innen, aber auch eine beachtliche Gruppe von Lehrer/innen, die gottesdienstliche Feiern schätzen. Interessanterweise kommt diese Wertschätzung sogar von solchen, die aus der Kirche ausgetreten sind.

¹ http://www.dioezese-linz.at/redsys/index.php?action_new=read&Article_ID=118813&page_new=4101.

² Ebda.

Die Gründe für die Teilnahme an einem Schulgottesdienst sind vielfältig: Manche feiern mit, weil sie Bräuche und Rituale schätzen. Andere, weil sie die Religionslehrer/innen als engagierte Kolleg/innen schätzen, die ein offenes Ohr für die Freuden und Sorgen von Kolleg/innen im (Schul-)Alltag haben, und weil ihnen eine besondere Kompetenz in Bezug auf Soziales oder auf Rituale zugetraut wird. Für die meisten ist Schule der einzige Ort, wo sie noch christliche Gemeinde leben und erleben.

Vor allem Lehrer/innen besuchen schulische Gottesdienste, weil sie etwa zu Beginn des Schuljahres noch einmal innehalten und sich auf das Wesentliche, auf das Tragende im Leben besinnen wollen, bevor eine Vielzahl an persönlichen Begegnungen und organisatorischen Herausforderungen sie wieder fest im Griff hat und ihre Aufmerksamkeit und Energie in Anspruch nimmt.

Lehrer/innen wie Schüler/innen kommen, weil sie sich in diesen Feiern beschenkt fühlen. Diese Erfahrung unterscheidet sich so wohltuend von anderen Begegnungen in der Schule, in denen es um Forderung und Leistung geht. Sie kommen, weil sie ein Gespür für Transzendenz haben und es ihnen gut tut, wenn jemand Worte und Deutung dafür anbietet. Ihr Kommen entspringt der Sehnsucht nach Zuspruch und Stärkung, dem Wunsch, sich der Liebe Gottes und der Mitmenschen zu vergewissern.

Um diesen „Erwartungen“ entsprechen zu können, haben sich die Religionslehrkräfte an meiner Schule auf einen Leitfaden verständigt, der uns bei der Gestaltung der einzelnen Gottesdienste hilfreich geworden ist. Im Folgenden werden einzelne Schritte und Fragen exemplarisch vorgestellt. Die „Checkliste“ im Anhang gibt einen Überblick.

3 Schritte zu einer gelungen Planung und Gestaltung

3.1 Wie wird der Termin für den Gottesdienst dem Anlass gerecht?

Schulgottesdienste müssen einen geeigneten Platz im Terminplan einer Schule finden. Der gewählte Zeitpunkt soll dem Anlass entsprechen. Ein Gottesdienst zu Schulbeginn fand aus gutem Grund in der Vergangenheit noch vor dem Gang in die Schule bzw. in die Klasse statt. Ab der Sekundarstufe ist die Frage, wann denn das neue Schuljahr beginnt, gar nicht mehr so leicht zu definieren: Die ersten Schulstunden im Herbst finden vor den Nachprüfungen und der Konferenz statt, die das vergangene Schuljahr beschließt. Der Terminplan ist an diesen Tagen dicht gedrängt. Sollte der Gottesdienst nicht ein Termin unter vielen sein, sondern ein Innehalten und Sich-Besinnen vor einem herausfordernden Schulstart, bedarf es einer guten Abwägung, an welchem Tag und um welche Uhrzeit dies am besten gelingen kann. Eine Absprache mit der Schulleitung ist notwendig, noch bevor diese den Terminplan der ersten Schultage fixiert.

An meiner Schule gibt es auch noch die Tradition, vor Weihnachten und vor Ostern einen Gottesdienst zu feiern. Diese Gottesdienste sind oft besser besucht als diejenigen zu Schulbeginn und Schulschluss. Für viele Mitfeiernde sind es erfahrungsgemäß die einzigen Gottesdienste, die sie in diesen Festkreisen besuchen. Hier gilt es bei der Wahl von Termin, Thema und Gestaltung eine Balance zu finden zwischen dem Faktum, dass die Feiern selbst noch in die Advents- bzw. Fastenzeit fallen und doch schon einen Vorgeschmack auf das große Fest geben sollen.

3.2 Wo soll gefeiert werden?

Schulgottesdienste können an sehr unterschiedlichen Orten gefeiert werden: in einer nahe gelegenen Kirche oder in der Schule selbst, z. B. im Festsaal, im Speisesaal – ja sogar im Turnsaal wurde das Feiern schon versucht.

Für die Kirche spricht, dass der Raum bereits für eine solche Feier gestaltet ist. Schüler/innen haben Gelegenheit, ihre Erfahrungen mit einem gottesdienstlichen Raum und den erlernten Ritualen in einer Kirche aufzufrischen. Der Raum selbst spricht durch seine Gestaltung und Ausstattung die Feiernden an, es gibt eine Orgel, Hilfsmittel wie Mikrofonanlage, Projektor oder Beamer stehen bereit und das Vorbereitungsteam muss nur noch zum Thema passende kleine Akzente setzen.

Manchen Pfarrern oder Pfarrassistent/innen ist es ein Anliegen, den Kontakt mit den Schülern ihres Pfarrgebietes zu pflegen und sie laden daher gerne in ihre Kirche ein. So wird Schule als Bereich der Pfarrgemeinde wahrgenommen.

Eine Feier im Schulgebäude betont hingegen, dass Kirche als Versammlung sich auch in der Schule ereignet. Es wird dort gefeiert, wo man zusammen lebt und arbeitet. Der gewählte Raum bringt die Verbindung von Glauben und Leben zum Ausdruck. Der Weg zur Feier ist vertraut und naheliegend.

Für das Vorbereitungsteam stellt die Gestaltung eines Schulraumes als Gottesdienstraum jedoch eine nicht zu unterschätzende Herausforderung dar: Von der Wahl der Orte für einen Altar oder eine gestaltete Mitte bis zur Erstellung der Sitzordnung und eines Platzes für die Musiker/innen, von der Bereitstellung von Kreuz, Blumen und Kerzen, Instrumenten, Projektoren und ev. Projektionswänden, der Adjustierung einer Mikrofonanlage bis zur Gestaltung der Wände gibt es viel zu überlegen und zu tun.

3.3 Welche Feierformen sind möglich und wer bereitet vor?

Den vielfältigen Herausforderungen bei der Gestaltung eines Schulgottesdienstes wird am besten ein Team gerecht.

Bei uns werden hauptsächlich Wortgottesdienste gefeiert. Einerseits, weil immer seltener ein Priester zur Verfügung steht, andererseits, weil dies auch besser den Voraussetzungen der Feiergemeinschaft entspricht³: Wort-Gottes-Feiern oder Andachten ermöglichen eine freiere Gestaltung für Mitfeiernde, die kaum mehr Eucharistie-Erfahrung haben, und können leichter ökumenisch vorbereitet und gefeiert werden.⁴ Es bereichert den ökumenischen Dialog unter den Vorbereitenden, wenn eine gemeinsame Struktur der Feier erarbeitet und die Verteilung der Rollen in der Feier diskutiert wird.⁵

³ Schon im Jahr 1971 formulierten die Österreichischen Bischöfe in Richtlinien für die Messfeiern kleiner Gemeinschaften (vgl. Messfeiern kleiner Gemeinschaften [1971] n. 11), dass es darum gehe, „eine den Teilnehmern und der Situation entsprechende Art des Gottesdienstes zu finden. Nicht immer wird die Meßfeier die am meisten geeignete Ausdrucksform religiösen Lebens sein.“

⁴ Vgl. zu ökumenischen und interreligiösen Feiern in diesem Heft den Beitrag von Mann/Ender 184–191.

⁵ Vorlagen dafür bieten an: Versammelt in Seinem Namen (2007), ein Werkbuch mit hilfreichen Modellen und Texten für Wort-Gottes-Feiern und Andachten, sowie demnächst auch: Gotteslob (2013) n. 668–671 (Wort-Gottes-Feier), n. 672–683 (Andachten), 613–614 (Laudes/Morgenlob), n. 659 (Abendlob).

Von größtem Wert ist auch die Einbindung von Lehrer/innen aus dem kreativen Bereich, vor allem von Musiker/innen, die bereit sind, mit Schüler/innen – mitunter mit ganzen Klassen – im Rahmen des Unterrichts Gesänge und Instrumentalstücke einzustudieren. Und sollte – wie einige Jahre an meiner Schule – ein Lehrerchor existieren, ist er ebenso herzlich willkommen.

3.4 Wie können Schüler/innen in Vorbereitung und Gestaltung einbezogen werden?

Schülergottesdienste müssen mehr als jeder andere Gottesdienst teilnehmerorientiert sein. Damit sich Schüler/innen in den Gestaltungselementen, Texten und Liedern des Gottesdienstes wiederfinden können, braucht es ihr Mittun in der Vorbereitung. Eine Schola oder eine ganze Klasse zu haben, die die Lieder schon vorher einstudiert und vielleicht sogar instrumental unterstützt, ermuntert zum Mitsingen und kann sehr berührend sein.

Viele junge Menschen haben besondere bildnerische Begabungen, die in die Gestaltung von Einladungen oder des Feierraumes einfließen können. Einige getrauen sich sogar, eine Situation oder einen Bibeltext szenisch aufzuarbeiten und darzustellen.

Auch finden sich immer wieder Schüler/innen, die bereit sind, im Gottesdienst Texte zu lesen. Das wird an meiner Schule auch von anderen Kolleg/innen unterstützt mit dem Argument, dass das in Lautstärke und Akzentuierung richtige Sprechen vor einer Gruppe eine Kompetenz ist, die Schüler/innen ohnehin erlernen und üben sollen. Sinnvollerweise werden sie bei diesem Erlernen von Lehrer/innen unterstützt.

Wo beim Üben die Talente junger Menschen entdeckt werden, wo sie sich ermutigt und gefragt fühlen, können sie auch mit einer aktiven Teilnahme antworten. Das erfordert von den zuständigen Lehrer/innen viel Sensibilität, Überzeugungskraft und Energie. Doch das gemeinsame Suchen und Erarbeiten von Gottesdienstelementen ist letztlich die beste Form der Einführung von Schüler/innen in Sinn und Praxis gottesdienstlichen Feierns.

3.5 Wie kann die Vorbereitung effektiv durchgeführt werden?

Das erste Treffen des Vorbereitungsteams sollte wenigstens zwei Monate vor der Feier stattfinden. Hier werden ein Arbeitstitel und eine passende Bibelstelle sowie die Struktur der Feier geklärt. Die Diskussion darüber nimmt den Anlass der Feier und die Situation der Schüler/innen in den Blick und sucht danach, welches Wort der Heiligen Schrift eine treffende Frohbotschaft sein kann. Aus diesen gemeinsam entwickelten Gedanken heraus, die manchmal durchaus den Charakter eines ökumenischen Bibelgesprächs haben, können ein passendes Thema, Gebete und Fürbitten formuliert sowie Texte und Lieder gefunden werden.

Es erweist sich als hilfreich, jemanden aus dem Team mit der organisatorischen Leitung zu betrauen, bei dem Informationen und Beiträge zusammenfließen und der sich dafür verantwortlich zeigt, dass die erarbeiteten Teile zum geplanten Ganzen zusammenwachsen.

Am Ende dieses ersten Treffens wird in einem Gottesdienstplan und einer To-do-Liste festgehalten, wer sich für welchen der weiteren Schritte verantwortlich erklärt.

Solche Vorarbeit ist vor allem für die Musikkolleg/innen wichtig, die beispielsweise an Berufsbildenden Höheren Schulen mit nur einer Wochenstunde Musik pro Klasse wenig Zeit zum Auswählen und Einstudieren passender Lieder und Stücke haben.

Die weitere Kommunikation kann für das gesamte Team per E-Mail stattfinden. Schulpausen erlauben erfahrungsgemäß nur einen kurzen Informationsaustausch oder eine schnelle Absprache zwischen einzelnen Teammitgliedern. Sollte die organisatorische Leitung es für notwendig erachten, kann in der Woche vor dem Gottesdienst ein Treffen stattfinden, in dem noch offene Fragen geklärt werden.

3.6 Wie den Weg zur Teilnahme ebnen?

Wie kann bei Schüler/innen und Kolleg/innen Interesse geweckt werden und woher können sie erfahren, wann und wo sie am Gottesdienst teilnehmen können? In großen Schulen ist es sinnvoll, alle heute gängigen Kommunikationswege zu nutzen: die persönliche Einladung durch die Religionslehrer/innen, Plakate und das „Schulnetz“.

Der Entfall des Unterrichts für eine ganze Klasse, um die Teilnahme an einem Schulgottesdienst zu ermöglichen, gehört an öffentlichen Höheren Schulen zumeist der Vergangenheit an. Zu bunt gemischt sind in den Klassen die Bekenntnisse der Schüler/innen und selbst für christliche Schüler/innen ist es keine Selbstverständlichkeit, den Gottesdienst zu besuchen. So gilt es Vereinbarungen mit der Administration zu treffen, wie Schüler/innen von ihrem Recht auf Teilnahme an einer Religiösen Übung Gebrauch machen können. Eine immer häufigere Regelung ist die Anmeldung bei den einladenden Religionslehrer/innen.

3.7 Sinn-volle Elemente eines Schulgottesdienstes

Damit ein Gottesdienst als sinnvoll erlebt wird, ist eine klare Formulierung eines Themas in Zusammenhang mit der gewählten Bibelstelle wichtig. Dieses Thema muss sich wie ein roter Faden durch alle inhaltlichen und räumlichen Gestaltungselemente ziehen.

Möglichst alle Sinne sollen angesprochen werden: Nicht nur das gesprochene Wort ist wichtig, sondern auch Momente der Stille, Musik, Duft, Schauen und – wo möglich – auch Berührung, etwa das Reichen der Hände beim Vaterunser oder ein Segensgestus. Wesentlich ist außerdem die sachgerechte Inszenierung von elementaren Symbolen – das wird selbst von Fernstehenden mitvollzogen und verstanden.

Sehr gerne angenommen wird die Einladung an alle Feiernden zu einer einfachen Geste, sei es das Entzünden einer Kerze oder das Einlegen eines Weihrauchkornes bei den Fürbitten, die Formulierung eines Gedankens auf einer Karte, das Sichtbar-machen der Communio durch „Anbandln“ mittels eines Wollfadens – hier ist Gespür und Kreativität gefragt. Auch Spielszenen können alle Feiernden miteinbeziehen.

Um die Erinnerung an den Gottesdienst lebendig zu halten und über die Feier hinauszutragen, kann eine zum Thema passende Kleinigkeit zum Mitnehmen – in meiner Schule „Mitgebsel“ genannt – am Ende des Gottesdienstes angeboten werden, beispielsweise Zettelchen mit Sprüchen, kleinen „Wegweisern“, Lineale aus laminiertem Kopierkarton mit dem Spruch „Gottes Liebe ist unermesslich“, Glückskekse, zu Weihnachten kleine Lebkuchensterne, Bildkarten usw.

3.8 Anmerkungen zur Leitung und Inszenierung eines Gottesdienstes

Leiten bedeutet Orientierung zu geben – denen, die eine besondere Aufgabe haben, und allen Mitfeiernden. Für die Rolle eines Priesters in einer Messfeier gibt es dafür klare Vorgaben. Diese betreffen Kleidung, Handlungen, Gesten und von ihm zu vollziehende Teile der Feier. Wenn Nicht-Ordinierte Gottesdienste leiten und bei ökumenischen Wortgottesfeier müssen die Rollen immer wieder neu gefunden und gestaltet werden. Die meisten Religionslehrer/-innen sind nicht als Leiter/-innen von Wort-Gottes-Feiern ausgebildet. Deshalb ist es sinnvoll, Fragen der Verteilung der Aufgaben, möglicher Handlungen, Formeln und Gesten sowie Fragen der (liturgischen) Kleidung zu klären – etwa:

- ◇ Ist eine/r der katholischen Kollegen/Kolleginnen bereit, sich mit einem liturgischen Gewand zu kleiden, wenn der evangelische Pfarrer bei ökumenischen Wort-Gottes-Feiern oder Andachten den Talar tragen möchte?
- ◇ Gibt es eine Einzugsprozession und wer zieht aller mit ein? Wo sollen die Platz nehmen, die einen besonderen Dienst, eine besondere Aufgabe haben?
- ◇ Wenn im Team geleitet wird, um das ökumenische Miteinander partnerschaftlich zum Ausdruck zu bringen: Wer eröffnet, wer beschließt den Gottesdienst? Mit welcher Geste und welchen Worten? Wer leitet welchen Teil der Feier?
- ◇ Wie wird mit der Bibel für die Schriftlesung umgegangen: Steht eine große, schön gestaltete Ausgabe zur Verfügung, um den Wert ihres Inhalts auszudrücken? Wird die Bibel z. B. schon zu Beginn der Feier auf den Altar, auf den Ambo oder einen dafür gestalteten Platz gelegt/gestellt und dann feierlich erhoben, bevor sie aufgeschlagen wird?
- ◇ Wer segnet die Versammelten, mit welchen Gesten und Worten?
- ◇ ...

Für die Koordination so vieler Mitwirkender und Tätigkeiten ist ein Leitfaden für die Vorbereitung und ein Ablaufplan für die Feier unerlässlich. Hier ein eher klassisches, ökumenisch erarbeitetes, praxiserprobtes Beispiel:

4 Gottesdienstvorbereitung – Leitfaden für Religionslehrer/-innen

4.1 Organisatorisches und Kommunikatives

- ◇ Termine für Schulgottesdienste für das ganze Schuljahr zeitgerecht mit Direktion und Pfarre vereinbaren.
- ◇ Musikalische Unterstützung organisieren (Musiklehrer/in, Organist/in, Gitarrist/-innen, ...).
- ◇ Erstes Vorbereitungstreffen der Lehrer/-innen ca. zwei Monate vor dem Gottesdienst
- ◇ Organisatorische Leitung festlegen, bei der Informationen zusammenfließen bzw. nachgefragt werden können.
- ◇ Schriftlichen Ablauf erstellen und an alle Vorbereitenden senden („Wer macht was!“).
- ◇ E-Mails mit ausgearbeiteten Beiträgen, Hinweisen oder Fragen zum Ablauf immer an alle Mitglieder des Vorbereitungsteams senden.
- ◇ Plakate erstellen und zwei Wochen vor dem Feiertermin in der Schule aushängen.
- ◇ Einladung und Information in das „Schulnetz“ stellen.

- ◇ Anmeldung von Schüler/innen und Lehrer/innen organisieren.
- ◇ Liederfolien zum Mitsingen erstellen.
- ◇ Kopien des Ablaufs und sämtlicher Texte für alle, die eine Aufgabe in der Feier übernommen haben.
- ◇ Mit der Pfarre abklären, ab welcher Uhrzeit die Kirche für Proben und Raumgestaltung zur Verfügung steht und ob jemand anwesend ist, der bei der Einstellung der Lautsprecheranlage oder Musikanlage behilflich sein kann.

4.2 Inhaltliche Überlegungen beim ersten Vorbereitungstreffen

- ◇ Anlass
- ◇ Entscheidung für Bibelstellen / Thema
- ◇ Auswählen passender Musik / Lieder auswählen bzw. sich rechtzeitig mit den Musiker/innen in Verbindung setzen (ein Monat vor dem Gottesdienst!)
- ◇ Schülerbeteiligung überlegen: zum Thema passende Texte und Lieder, symbolische Handlung, Pflückgedichte oder ein „Mitgebsel“
- ◇ Erstellen thematisch abgestimmter Texte für Einleitung, (Kyrierufe), Tagesgebet, (Predigt), Fürbitten, Segensgebet
- ◇ passende Raumgestaltung

Literatur

- Gotteslob, 2013: Katholisches Gebet- und Gesangbuch. Eigentel für die (Erz-)Bistümer Österreichs. Hrsg. von den (Erz-)Bischöfen Österreichs. Stuttgart 2013.
- Messfeiern kleiner Gemeinschaften (1971/1993), Richtlinien der Österreichischen Bischofskonferenz, in: Texte der Liturgischen Kommission für Österreich 1. 3. verbesserte und erweiterte Auflage. Salzburg, 61–73.
- Versammelt in Seinem Namen, 2008: Tagzeitenliturgie – Wort-Gottes-Feier – Andachten an Wochentagen. Hrsg. von den Liturgischen Instituten Deutschlands, Österreichs und der Schweiz im Auftrag der Österreichischen Bischofskonferenz, der Österreichischen Bischofskonferenz, der Schweizer Bischofskonferenz und des Erzbischofs von Luxemburg. Trier.

Josef Schermann, Innsbruck

Schulgottesdienste als Herausforderung an die Liturgiewissenschaft

Die im redaktionell vorgegebenen Titel angesprochene „Herausforderung“ stellt sich in der schulischen Arbeit primär in anderen Stoßrichtungen: Gottesdienste im Umfeld der Schule sind zunächst schulpastorale Herausforderungen, insofern diese Gottesdienste als konkrete pastorale Angebote im Lebensraum Schule sind; bei deren Planung und Feier werden allgemeine schulpastorale Überlegungen konkretisiert. Andererseits sind Schulgottesdienste aus Sicht der Praxis vor allem Herausforderungen schulorganisatorischer Art; Gottesdienste mit Kindern und Jugendlichen inmitten des Schulbetriebs erfordern vielfältige organisatorische wie gestalterische Überlegungen und Maßnahmen; gottesdienstliche Feiern in der Schule sind zumeist eingebettet in einen äußerst starren Stundenplan, wodurch eine festlich-spielerische, zweckfreie Atmosphäre des Feierns miteinander und vor Gott oft nur schwer zu finden ist.

Nach dieser einleitenden Anmerkung soll in diesem Beitrag ein vertiefter Blick auf die Schulgottesdienste geworfen werden und daraus Anfragen und Herausforderungen an die Liturgiewissenschaft deutlich werden; dabei stehen wiederum deutlich liturgiepastorale als liturgietheologische Aspekte im Vordergrund. In der Erörterung werden keine Ergebnisse aus Befragungen verwendet; die Darstellung ist von einem subjektiven Zugang geprägt, wobei allerdings langjährige Erfahrungen in Organisation, Gestaltung und Feier von Schulgottesdiensten sowie Evaluierungen im Rahmen von Ausbildung und Fortbildung der Religionslehrer/-innen einfließen.

Rahmenbedingungen

Gottesdienste mit Schülerinnen und Schülern in gewisser Regelmäßigkeit und zu besonderen Anlässen gehören – auch heute noch – in der österreichischen Schullandschaft zum fixen Bestandteil schulischen Lebens. Zu den Gottesdiensten am Beginn und Abschluss eines Schuljahres sind meist alle Klassen einer Schule zu einer gemeinsamen Eucharistiefeier eingeladen; an wohl den meisten Schulen sind auch Gottesdienste vor den Weihnachtsferien oder Osterferien bzw. im Advent oder in der Fastenzeit fest verankert. Darüber hinaus gibt es aber weitere Anlässe und Gelegenheiten, zu denen Gottesdienste in verschiedenster Formen gefeiert werden; etwa im Rahmen von Schulentlasstagen, von religiösen Orientierungstagen oder Einkehrtagen, und immer wieder auch bei traurigen Anlässen beim Tod eines Schülers/einer Schülerin oder von nahestehenden Menschen und Jugendlichen.

Die rechtlichen Grundlagen und Rahmenbedingungen zur Feier von Schulgottesdiensten formuliert das Religionsunterrichtsgesetz, Bundesgesetz vom 13. Juli 1949, mit verschiedenen Novellierungen. Mit der Novelle aus dem Jahr 1962 wurde § 2a eingefügt; darin werden explizit „Schülergottesdienste“ erwähnt und schulorganisatorisch geregelt (Bundesgesetzblatt Jahrgang 1962, vom 3.8.1962, 61. Stück: 243. Bundesgesetz):

„§ 2a. (1) Die Teilnahme an den von den gesetzlich anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften zu besonderen Anlässen des schulischen oder staatlichen Lebens, insbesondere zu

Beginn und am Ende des Schuljahres abgehaltenen Schülergottesdiensten sowie die Teilnahme an religiösen Übungen oder Veranstaltungen ist den Lehrern und Schülern freigestellt. (2) Den Schülern ist zur Teilnahme an den im Abs. 1 genannten Schülergottesdiensten und religiösen Übungen oder Veranstaltungen die Erlaubnis zum Fernbleiben vom Unterricht im bisherigen Ausmaß zu erteilen.“¹

Gottesdienste mit Schülerinnen und Schülern sind einmal die explizit genannten Eröffnungs- und Schulschlussgottesdienste in jedem Schuljahr. Darüber hinaus aber sind Gottesdienste auch als besondere Form der im Gesetz angesprochenen „religiösen Übungen“ zu sehen; es ist also durchaus möglich, weitere Gottesdienste im Schuljahr bei Bedarf und Anlass vorzusehen und zu feiern; diese Schulgottesdienste können in der Unterrichtszeit stattfinden und Schüler/innen – wie auch Lehrer/innen – müssen für die Teilnahme vom Unterricht freigestellt werden. Der zeitliche Umfang der religiösen Übungen oder besonderen „Schülergottesdienste“ ist allgemein mit „im bisherigen Ausmaß“ definiert. Auf Landesebene (Kollegium im Landesschulrat ...) wurde diese allgemeine zeitliche Bestimmung näher konkretisiert; für das Bundesland Tirol etwa gilt derzeit die Regelung, dass für „religiöse Übungen“ insgesamt 30 Unterrichtsstunden an den Pflichtschulen und 15 Stunden an den weiterführenden Schulen genutzt werden können.² Auf dieser Grundlage besteht also die Möglichkeit, jährlich mehrere Gottesdienste mit Schülerinnen und Schülern im Rahmen der Unterrichtszeit zu feiern, abhängig davon, wie viele Unterrichtsstunden dafür jeweils genutzt werden. Allerdings sind die wöchentlichen „Schülmessen“ heute kaum mehr verbreitet. Im Rahmen dieser Regelung können auch für die Mitfeier örtlicher kirchlicher Feiertage („Ortspatrozinium“) Unterrichtsstunden entfallen.

Ein wichtiges Anliegen des Gesetzgebers ist im letzten Wort von Abs. 1 artikuliert: Für die Mitfeier an den Schulgottesdiensten werden Schüler/innen vom Unterricht „freigestellt“. Die Teilnahme an den auch noch so gut gestalteten und organisierten Schulgottesdiensten kann also nicht verpflichtend gemacht werden für alle, die Unterricht haben. Pointiert gesagt, kann im Rahmen eines klassenweisen Bußgottesdienstes kein/e Schüler/in zur Einzelbeichte gezwungen werden. Eine theologische Grundaussage klingt darin an: Gottesdienstliches Geschehen ist zutiefst und primär ein Handeln Gottes an dem sich ihm zuwendenden Menschen; die Begegnung von Gott und Mensch in der Feier der Gottesdienste, besonders in den Sakramenten wird für den Menschen zu einer stärkenden, heilmachenden Begegnung, der sich für diese Feier öffnet und Gottes Einladung im Glauben annimmt.

Zuständigkeiten

Es zählt – beinahe – selbstverständlich zu den Aufgaben der Religionslehrerin / des Religionslehrers, neben der unterrichtlichen Tätigkeit die Schulgottesdienste zu organisieren, vorzubereiten und bei der gottesdienstlichen Feier auch hauptverantwortlich aktiv zu sein; ja mitunter ist der Religionslehrer/die Religionslehrerin auch gefordert als Leiter/Leiterin des Gottesdienstes mit den Schülerinnen und Schülern.

¹ Religionsunterrichtsgesetz in der Fassung vom 20.1.2013; Quelle: <http://www.ris.bka.gv.at/GeltendeFassung.wxe?Abfrage=Bundesnormen&Gesetzesnummer=10009217&ShowPrintPreview=True> (3.10.2013).

² Für Tirol gilt diesbezüglich der Beschluss des Kollegiums des Landesschulrates am 24.5.1967 (Verordnungsblatt des Landesschulrates für Tirol, 1967, Nr. 23). Für die genaueren Regelungen in allen österreichischen Bundesländern siehe: Schwendenwein (1980) 34–54.

Die Aufgabenzuschreibung ist nachvollziehbar: Es ist ausschließlich Angelegenheit der Kirche, für einen entsprechenden Religionsunterricht zu sorgen; darüber hinaus sind also Religionslehrer/innen – ob Priester oder Nichtpriester – erste Ansprechpersonen für die Feier der Gottesdienste in Schulen; durch die fachliche Ausbildung sind sie dazu auch befähigt und kompetent. Aus Sicht der Direktion und des Lehrerkollegiums ist auch plausibel und verständlich, dass der/die Religionslehrer/in für die Organisation und Feier der Schulgottesdienste als hauptverantwortlich gesehen wird. Schwierig wird die Situation allerdings für Religionslehrer/innen, die an verschiedenen Schulen unterrichten und sich zeitlich nur sehr begrenzt – vielleicht zwei Halbtage – an einer Schule aufhalten. Betroffen sind in dieser Hinsicht auch Priester und Pfarrer, die oft nur mehr in geringem Ausmaß Religionsunterricht erteilen.

Gab es in der Vergangenheit von Seiten der Standortpfarre ein großes Interesse und ein klares Bekenntnis an „Schüलगottesdiensten“ in Form von regelmäßigen Begegnungen und Absprachen zwischen Religionslehrerinnen und -lehrern und Seelsorgern, so hat sich die Situation in den letzten Jahren aufgrund kirchlich-pastoraler Entwicklungen („Seelsorgeräume“) und Priestermangel doch merklich verändert. Gegenwärtig gehen die Initiative bezüglich der Gottesdienste in Schulen mehr von Seiten der Religionslehrer/innen und Schulverantwortlichen aus. Schulpastorale Konzepte könnten in dieser Situation wichtige Hilfestellung geben; als optimal bewährt sich, wenn an jeder Schule ein Team verantwortlich ist für die Schulpastoral und besonders für die liturgischen Feiern.

Als Veranstaltung im Bereich Schule ist letztlich immer auch die Direktion für die Gottesdienste zuständig und hat besonders in organisatorischen Fragen ein gewichtiges Wort. Es geht um Überlegungen zur angemessenen Begleitung und „Beaufsichtigung“ der Schüler/innen bei den Gottesdiensten und auch um organisatorische Maßnahmen für die Schüler/innen, die nicht den Gottesdienst mitfeiern; für sie muss ein (Ersatz-)Unterricht angeboten werden.

Differenzierungen: Alter und Fei ergemeinschaft

Generalisierende Aussagen über die Schulgottesdienste sind kaum möglich, weil die österreichische Schullandschaft relativ vielfältig ist; je nach Schultyp differieren natürlich Organisationsformen, Anlässe und Gestaltungen der Schulgottesdienste. Entsprechend einem Grundprinzip der liturgischen Erneuerung nach dem Zweiten Vatikanum muss auch Alter, Entwicklung und Lebensgewohnheit der Menschen im Gottesdienst berücksichtigt werden: Gottesdienste mit Schülerinnen/Schülern feiern bedeutet, dass es sich dabei um Feiern mit 6-Jährigen in der Grundschule bis hin zu Feiern mit 18-Jährigen in den Höheren Schulen handelt. Gottesdienste mit Kindern der Grundstufe (Volksschule) sind in Gestaltung, in Atmosphäre und Anteilnahme („*actuosa participatio*“) merklich anders als etwa Gottesdienste mit den Kids der Hauptschule/Neuen Mittelschule oder mit Jugendlichen in Oberstufenklassen weiterführender Schulen. Schulorganisatorisch bedingt feiern meist bis zu vier unterschiedliche Altersstufen gemeinsam Gottesdienst; bei Gottesdiensten an AHS sind mitunter allerdings 10- bis 18-Jährige in einer gemeinsamen Feier versammelt.

Vom organisatorischen Aspekt her sind die Schulgottesdienste am Beginn und Ende des Schuljahres meist gottesdienstliche Feiern mit allen Schülerinnen und Schüler der jeweiligen Schule; häufig auch bei den Gottesdiensten vor den Weihnachtsferien und Osterferien. Meist

weit mehr als hundert Schüler/innen sind da zur Feier versammelt; die Gottesdienstgemeinschaft ist in diesem Fall relativ groß und die liturgische Interaktion weitgehend unpersönlich. Aber je nach Anlass oder Zeit werden Gottesdienste auch nur mit einer Klasse, also mit einer relativ kleinen Gruppe, mit 20 bis 30 Schülerinnen/Schülern, gefeiert; die Feieratmosphäre kann bei diesen Feiern als persönlich und innig bezeichnet werden. Im Schuljahr gibt es auch Anlässe, dass mehrere Klassen zusammen Gottesdienst feiern, etwa als „Jahrgangs- oder Schulstufengottesdienste“, als Meditation im Advent oder Kreuzweg in der Fastenzeit.

Leitungsdienst

Priester als Religionslehrer sind gegenwärtig an den wenigsten Schulen; selbst an Volksschulen haben Ortspfarrer nur mehr wenige Klassen im „Fach Religion“. Das hat naturgemäß Auswirkung auf die Häufigkeit und Gestalt der „Schülergottesdienste“. Messfeiern mit Schülerinnen/Schülern gibt es an Volksschulen bestenfalls noch monatlich; in allen anderen Schulen stehen pro Schuljahr durchschnittlich vier Messfeiern im Kalender. Oft gestaltet sich die Suche nach einem Priester für eine Schulmesse oder Schülerbeichte mühsam. Deshalb ist es ratsam, gute Kontakte zu einem Priester aufzubauen und die Termine über das ganze Schuljahr vorausblickend festzulegen.

Priester bzw. Ortspfarrer sowie Schüler/innen und Lehrerschaft haben wenig bis keine Berührungspunkte. Der persönliche Kontakt ist oft kaum gegeben; Priester/Pfarrer stehen zu meist außerhalb der Schulgemeinschaft und müssen also eigens als Vorsteher einer Schulmesse „eingeflogen“ werden. Dem/Der Religionslehrer/in kommt dabei dann eine vermittelnde Rolle zu. Auch darum gibt es mitunter Bestrebungen, Gottesdienste zu feiern, die von Nicht-priestern, von einem Diakon oder von einem/einer beauftragten Gottesdienstleiter/in oder in Notsituationen³ durch die Religionslehrerin geleitet werden können; beispielsweise einen Gebetsgottesdienst, eine Wort-Gottes-Feier oder einen Buß- und Versöhnungsgottesdienst.

Gemeinsame Gottesdienste der Schulgemeinschaft und der Pfarrgemeinde – oder zumindest Gruppen davon – werden im ländlichen Umfeld durchaus noch angenommen; etwa in der Form eines „Schülergottesdienstes“ mit Teilnahme von Eltern bzw. einigen Erwachsenen. Unsere arbeitsteilige moderne Gesellschaft erschwert dies aber zunehmend. Die Beziehungen zwischen Schule und Pfarre im gottesdienstlichen Leben vor Ort sind relativ lose; ein intensiver Bezug scheint eher aus Sicht der Pfarre wünschenswert.

Religionslehrer/innen sind aufgrund ihrer fachlichen und pädagogischen Ausbildung ausreichend qualifiziert, Leitungsaufgaben wahrzunehmen; sie bereiten eigenverantwortlich Lernszenarien vor und halten selbständig ihren Unterricht; teils zeichnen sie auch bei klassenübergreifenden Aktivitäten und Veranstaltungen verantwortlich. Sie haben eine theologische Grundausbildung, die auch das Verständnis und die Feier der kirchlichen Liturgie beinhaltet. Und sie bereiten in der Regel auch die Gottesdienste mit den Schülerinnen/Schülern vor. Die Leitung des Gottesdienstes sollte von daher keine zusätzliche Last sein. Dass der/die Religionslehrer/in im Beruf mit Schülerinnen/Schülern zu tun hat und dann auch den Gottesdienst

³ Im Jahr 2011 wurde von einer Tiroler Dorfschule berichtet, dass der Diakon, der auswärts wohnte, als Vorsteher des Eröffnungsgottesdienstes ausfiel. Damit die Schulgemeinschaft, die in der Kirche versammelt wartete, nicht „unverrichteter Dinge“ gehen musste, wurde sie selbst aktiv; die zuständige Religionslehrerin, die auch den Gottesdienst detailliert vorbereitet hatte, übernahm kurzerhand auch den Leitungsdienst.

leitet, ist durchaus positiv zu bewerten; allerdings sollte diese Doppelrolle einer Person noch differenzierter untersucht werden, um daraus eine praktikable und gute Regelung zu finden.

Die Liturgiekonstitution spricht davon, dass Christus in der Messe „in der Person dessen, der den priesterlichen Dienst vollzieht“ (SC 7) gegenwärtig ist. Kann bzw. darf diese Deutung des priesterlichen Vorsitzes der Eucharistiefeier begründeterweise auch auf den Leitungsdienst in den anderen Gottesdiensten ausgedehnt werden? Kann auch in dem/der kirchlich beauftragten Gottesdienstleiter/in Christus als handelnd gegenwärtig gesehen werden?

Formen gottesdienstlicher Feiern

Das gottesdienstliche Feiern mit Schülerinnen/Schülern ist vielfältiger geworden. Es werden verstärkt gottesdienstliche Feierformen gewählt, die den Kindern oder Jugendlichen und ihrer Lebens- und Glaubenssituation angemessen sind. Nicht zu übersehen ist aber, dass die kirchliche Sozialisation bei den Schülerinnen/Schülern und daher auch gottesdienstliche Erfahrungen abnehmen; die Gottesdienste der Kirche werden oft als fremd und starr erlebt. Kinder oder Jugendliche pflegen eine andere Feierkultur als Erwachsene in Kirche und Gesellschaft; Feste und Feiern sind geprägt durch Eventcharakter und Action; moderne Rhythmen und Musik spielen dabei eine wesentliche Rolle.

Die kirchliche Liturgie, besonders die Messe oder ihre konkrete Feierform, muss mit Kindern und Jugendlichen gelegentlich in Katechesen thematisiert und vertieft werden, bevor der Gottesdienst gefeiert werden kann. So wird vielerorts etwa der traditionelle Eröffnungsgottesdienst, eine Schulmesse in der ersten Woche des Schuljahres, mangels fehlender Vorbereitung in vorausgegangenen Stunden bewusst in die zweite Schulwoche gelegt; oder es wird mit guten Gründen ein Wort- oder Gebetsgottesdienst gefeiert.⁴

Geeignete und ansprechende Gestaltungselemente sind für Schüler/innen etwa Symbol- bzw. Zeichengottesdienste; Gottesdienste, in denen gemeinsam ein Stück Weg gegangen wird wie (Stern-)Wallfahrt oder Kreuzweg und religiöse Feiern, wo eine aktive Teilnahme des einzelnen etwa durch symbolisches Tun möglich ist.

In enger Verbindung zu katechetischen Einheiten im Unterricht stehen etwa eine Feier zur Überreichung des Vaterunsers in der Grundstufe oder eine Feier zur Überreichung des Glaubensbekenntnisses in der Hauptschule/Neuen Mittelschule bzw. im Umfeld der Firmkatechese. Weit verbreitet sind die Segnungsgottesdienste mit Kindern des Kindergartens und der Volksschule am Beginn des Schuljahres, beim Einschulungsgottesdienst der „Erstklassler“ oder auch zum Abschluss des Schuljahres und besonders bei Schulentlasstagen am Ende der schulischen Ausbildung.

Feiern des Glaubens

Christliche Gottesdienste sind mehr als rituelle Begehungen bestimmter Ereignisse und Höhepunkte im Leben. Von diesem Ansatz her sind Gottesdienste am Beginn und Ende des Schuljahres für viele plausibel. Die Liturgie der Kirche sind immer auch Feiern des Glaubens; „in den liturgischen Handlungen“ vollzieht sich das Werk der Erlösung und wird Christus

⁴ „praxis gottesdienst“, der Materialbrief der Liturgischen Institute Deutschlands, Österreichs und der Schweiz, hat im heurigen Juliheft als „Grundmodell eines Schulgottesdienstes“ den Wortgottesdienst (erweitert mit einem Einzelsegen für jedes Kind) vorgestellt – vgl. Bexten (2013) 4–5.

immer gegenwärtig (vgl. *Sacrosanctum Concilium* 7). Für Schüler/innen ist es oft schwierig, die Verbindung von der konkreten Gottesdienstfeier zum Pascha-Mysterium herzustellen. Aber sie erfahren in diesen Feiern auf andere, meist intensivere Weise ihre Schul- und Klassengemeinschaft oder nehmen einen aufbauenden, ermunternden Gedanken daraus mit. Das wird in Evaluationen auch öfters angesprochen.

Allerdings gibt es manche Hindernisse, „Nebengeräusche“ und Störfaktoren, die eine aktive, sinnstiftende, fruchtbringende Teilnahme verunmöglichen:

- ◇ Wenn Religion und Glaube als private Sache oder Haltung angesehen werden;
- ◇ wenn der zeitliche Ansatz mitten im Stundenplan mit Leistungsdruck und Prüfungen verbunden ist;
- ◇ ein für die feiernde Gemeinschaft ungeeigneter Ort und Raum;
- ◇ verlockende zeitgleiche Alternativangebote;
- ◇ wenn Gestaltung und Inhalt der Feier nicht altersangepasst sind u. ä.

Es genügt aber nicht nur die unmittelbare aufwändige Gestaltung der Gottesdienste. Wichtig sind auch längerfristige Bemühungen um ein gemeinsames Tun, Feiern und Beten seitens aller Mitfeiernden. Gelingen kann dies, wenn Schüler/innen und Lehrer/innen trotz unterschiedlicher Interessen und Verantwortlichkeiten einen Geist des Miteinanders, des wertschätzenden Umgangs vor Augen haben und pflegen.

„Schüलगottesdienste“ sind nicht vom Schulalltag losgelöste, absondernde Glaubensfeiern, sondern wollen dem Arbeiten und der Gemeinschaft in der Schule aus christlichem Glauben heraus sinnstiftende Impulse geben und bereichern. Ein Gestaltungskriterium müsste sein, dass Schüler/innen aus dem Gottesdienst immer etwas persönlich „mitnehmen“ können; ein Symbol, einen Gedanken, einen Gegenstand, eine Gestimmtheit ...

Gottesdienste stehen oft in einem gewissen Spannungsfeld. Einerseits sind sie ein Angebot an gläubige Schüler/innen, im Umfeld Schule ihrem Glauben auch feierend Ausdruck zu verleihen; andererseits sind besonders klassenübergreifende Gottesdienste als religiöse Impulse für eine gedeihliche Schulgemeinschaft zu sehen und wollen zumindest punktuell alle Schüler/innen erreichen. Schulgottesdienste eröffnen große Möglichkeiten, aus dem christlichen Glauben heraus Schule mitzugestalten und das Miteinander zu fördern. Sie bauen auf Initiativen und Bestrebungen zur Intensivierung der Schulgemeinschaft auf; und sie stehen im größeren Horizont der schulpastoralen Angebote.

Ökumenischer und interreligiöser Horizont

In den letzten Jahren ist in Schulen oft eine Vielfalt an Konfessionen und Religionen herangewachsen. Neben den katholischen Schülern/Schülerinnen, die zahlenmäßig stärkste Konfession – auch wenn sie in manchen Klassen schon in der Minderheit sind –, gibt es evangelische, (griechisch-, serbisch-, russisch-)orthodoxe Schüler/innen, Schüler/innen „ohne Bekenntnis“ und einen starken Anteil an Muslimen.

Mit Bedachtnahme auf diese religiöse Vielfalt stellen die Schulgottesdienste größere Herausforderungen dar, was Organisation, Angebot und Gestalt sowie inhaltlicher, spiritueller Ausrichtung betrifft. Problematisch ist jedenfalls, wenn etwa die wenigen Schüler/innen einer anderen Konfession oder nichtchristlichen Religion aus Gründen der Beaufsichtigung den katholischen Schulgottesdienst, die Schülermesse mitfeiern – und dabei auch noch die Kommunion empfangen.

Mit Klugheit, Liebe und Hochachtung soll anderen Religionen (vgl. Konzilserklärung *Nostra aetate*) auch in der Schule und bei Schulgottesdiensten begegnet werden. Neben der – freiwilligen – Teilnahme von Schülern/Schülerinnen mit anderen Bekenntnissen in katholischen Gottesdiensten sollten gelegentlich ökumenische Gottesdienste terminisiert werden; in ökumenischen Gottesdiensten feiern die Vertreter der jeweiligen Kirchen „par cum pari“, gleichberechtigt und jede Kirche bringt ihre „Eigenart“ in die Feier ein.⁵ Schulgottesdienste sind geeignete Anlässe für gemeinsame ökumenische Feiern.

An manchen weiterführenden Schulen gibt es das Bestreben, dass zumindest einmal im Jahr alle vertretenen Religionen und Konfessionen zu einer gemeinsamen, interreligiösen oder multireligiösen Feierstunde zusammenkommen; dafür scheint sich der traditionelle Gottesdiensttermin vor Weihnachten anzubieten. Dabei werden zu einem Motto – beispielsweise „Frieden“ – aus den verschiedenen religiösen Traditionen zentrale Texte, Gebete und Gedanken vorgetragen. Von einem „interreligiösen Gottesdienst“ kann dabei eigentlich nicht gesprochen werden, da die Angehörigen verschiedener Religionen meist kein gemeinsames Gebet sprechen können.⁶ Die Vorbereitung interreligiöser Feierstunden erfordert die Einbindung von Vertreterinnen/Vertretern aller beteiligten Religionen; das ist in der Praxis oft kaum zu erreichen und sehr mühsam. Daher sind interreligiöse Feierstunden meist nur einmalige Projekte.

Auf weitere Ausführungen zu konkreten Fragen der Schulgottesdienst muss hier aus Platzgründen verzichtet werden. Was die Gestaltung von Gottesdiensten mit Kindern und Jugendlichen betrifft, ist weitgehend großes Bemühen um ganzheitliche, symbolische Ausdrucksformen und um Verwendung altersgemäßer (Schrift)Texte, Geschichten und Gebete festzustellen. Bei der Wahl geeigneter, passender Orte und Räume für Schulgottesdienste herrscht eine Vielfalt: Aula, Festsaal oder Mehrzwecksaal einer Schule, Klassenraum, Kapelle und Kirche; eine Bevorzugung erfährt dabei auf jeden Fall die Pfarrkirche, besonders bei Gottesdiensten mit großer Beteiligung seitens der Schüler/innen.

Wer mit der Vorbereitung und Feier von Schulgottesdiensten zu tun hat, weiß einiges von Herausforderungen, Chancen und Infragestellungen zu erzählen. Sie/Er kann aber auch von starkem Bemühen an lebendigen Gottesdiensten, viel kreativem Potential und großer Bereitschaft zu einem aktiven Mitfeiern sprechen und auf breite Unterstützung und wertvolle Materialien⁷ verweisen.

⁵ Vgl. dazu die „Richtlinien für Ökumenische Gottesdienste“, erarbeitet von der Gemischt Katholisch-Evangelischen Kommission sowie approbiert durch Beschluss der Österreichischen Bischofskonferenz am 25. Juni 2003 und Beschluss des Evangelischen Oberkirchenrates A. und H.B. vom 19. August 2003: Richtlinien Ökumenische Gottesdienste (2003); http://www.evangel.at/fileadmin/evangel.at/doc_reden/richtlinien-oekum-gottesdienste_01.pdf (5.10.2013).

⁶ Praktische Anregungen und Tipps zu interreligiösen und multireligiösen Feiern siehe beispielsweise in der Zeitschrift für Religionslehrer/innen der Diözese Innsbruck: Hawel (2006), Schermann (2006).

⁷ Neben dem „Direktorium für Kindermessen“ und den Richtlinien der Bischöfe im deutschen Sprachgebiet für Kindergottesdienste soll exemplarisch ein bewährtes, offizielles Werkbuch genannt werden: Liturgische Institute Luzern, Salzburg, Trier (2002).

Literatur

- Bexten, Marion, 2013: Chance und Herausforderung. Ein Einschulungsgottesdienst, in: praxis gottesdienst, 07/13, 4–5.
- Hawel, Joachim, 2006: Interreligiöse Feiern - Multireligiöse Feiern, in: ÖKUM 18 (2006) Heft 2, 10.
- Liturgische Institute Luzern, Salzburg und Trier (Hrsg.), 2002: Getauft und dann? Gottesdienste mit Kindern und Jugendlichen auf ihrem Glaubensweg. Werkbuch. Freiburg i.Br.
- Richtlinien Ökumenische Gottesdienste, 2003: In: Amtsblatt der Österreichischen Bischofskonferenz 36, 7–10.
- Schermann, Josef, 2006: Auswahlkriterien für Gebete und Liedtexte. Religiöse Feierstunden mit nichtchristlichen Religionsgemeinschaften, in: ÖKUM 18 (2006) Heft 2, 11–12.
- Schwendenwein, Hugo: Religion in der Schule. Rechtsgrundlagen. Das österreichische Religionsunterrichtsrecht. Graz u. a. 1980.

Christian Renken, Stadtlohn

Ein Raum stiller Anbetung

Lectio divina – Erfahrungen mit Schülerinnen und Schülern

Schriftbetrachtung in der Form der *Lectio divina* mag als Angebot im Religionsunterricht überraschen. Wir übernehmen¹ den Beitrag in dieses Themenheft – als Anregung für die Schule, aber auch für die persönliche Aneignung von liturgischen Texten, wie der Autor, „Religionserzieher“ in Westfalen, am Beispiel von Orationen vorführt.

Gottesdienstleiter/innen, die diese Texte durch ‚Wiederkäuen‘ selbst verdaut haben, können sie im Vor-Beten der Gemeinde als geistliche Nahrung erschließen. (Redaktion).

Meditation heißt: Eine Person setzt sich mit etwas auseinander und verinnerlicht es, indem sie Maß an dem „Etwas“ nimmt – christlich: an Gott selbst, der sich in seinem Wort den Menschen offenbart. Ein solches Maßnehmen findet sich in einem Meditationsweg, der von Mönchen seit alters gepflegt wird: in der *Lectio divina* („göttliche[n] Lesung“). Sie enthält die Meditation eines Schrifttextes in den vier Stufen (1) Lesung (*lectio*), (2) Wiederkäuing (*ruminatio*), (3) Gebet (*oratio*), (4) Beschauung (*contemplatio*). Dieser Meditationsweg ist geeignet, Schülerinnen und Schüler, denen die Vollzüge des christlichen Glaubens fremd geworden sind, auf einfache Weise zu einer entschieden christlichen Form von Meditation hinzuführen.

„Amerikanische Mönchsmeditation“

Gelegentlich leite ich im Religionsunterricht Lerngruppen zur *Lectio divina* an. Wenn die Gruppe diszipliniert und der Raum groß genug ist, können durchaus dreißig Schüler mitmachen. Mit kleineren Gruppen – zwanzig bis fünfundzwanzig Personen – lässt sich gleichwohl besser arbeiten. Unter den jüngeren Schülern – den 12- bis 14-Jährigen – gibt es jedoch zu wenige, die sich gern auf das Unbekannte einlassen, das ihnen die unterrichtliche Meditationsübung bietet. Diese eignet sich daher eher für 15- bis 19-Jährige.

Für die Übung der *Lectio* selbst verwende ich meist drei bis vier 45-Minuten-Stunden hintereinander. Voraus gehen Stunden, in denen ich „Ruheübungen“ mit Elementen des Autogenen Trainings und der Fantasiereisen gestalte. Bei solchen Übungen fühlen sich Schüler wohl. Bei ihrer Reflexion aber weise ich darauf hin, was „Meditation“ eigentlich heißt (s. o.), und sage den Schülern, dass ich sie, wenn sie einverstanden sind, in den nächsten Stunden zur geistlichen Schriftlesung nach Art der US-Benediktiner anleiten möchte: zu einer amerikanischen Mönchsmeditation.

Sachlich ist es zwar nicht richtig, die *Lectio divina* nur den US-Benediktinern zuzuordnen, jedoch tragen genaue Einordnungen in dem Fall nicht wesentlich zur geistlichen Übung an sich bei. Darum verweise ich gern auf die US-Benediktiner: Bei diesen wird die *Lectio*,

¹ Dieser Beitrag erschien zunächst in der Zeitschrift praxis-gottesdienst 8/2012 und wurde für die Publikation in diesem Themenheft überarbeitet und mit konkreten Textbeispielen erweitert.

deutschsprachigen Vorbildern wie etwa Maria Laach oder den Schweizer Abteien folgend, seit Mitte des 20. Jahrhunderts mit beachtlicher Breitenwirkung praktiziert. Amerika ist bei Schülern immer noch *hip*. Die vereinfachende Herkunftsangabe ist ein brauchbares Verkaufsargument.

Konkretes Vorgehen

Für die Übung der *Lectio* im Klassenzimmer oder in einem nahe der Schule gelegenen Kirchenraum bedarf es einer klaren Struktur: Zu Beginn der Stunde hat die Lerngruppe die Tische bereits weggeräumt. Die Stühle stehen nach Möglichkeit nach Osten ausgerichtet. Die Schüler sitzen so, dass sie einander nicht stören (das alles muss man mindestens einmal vorher üben). Die Schüler haben sich mit einem Bleistift ausgestattet, ich mich mit CD-Player und Meditationsmusik. Den Text für die *Lectio* habe ich kopiert, mit großzügigem Rand, damit die Einzelnen sich etwas notieren können. Ich suche mir einen Platz hinter der Lerngruppe, stelle die Musik an, lasse sie zunächst ganz leise laufen und jeweils nach den Impulsen hörbar lauter. – Ich klopfe mit den Fingerknöcheln gegen Tischplatte oder Stuhl. Alle verneigen sich für die Länge eines „Gott, komm mir zu Hilfe; Herr, eile mir zu helfen“, das ich mir selbst im Kopf vorbete, um ein Gefühl für die Zeit zu haben. Dann klopfe ich wieder. Alle richten sich auf. Dann setzen sie sich und lassen sich von den Impulsen, die ich spreche, durch die Stufen der Lesung führen (s. u. Seite 211: Weitere Impulse).

Gegebenenfalls kann es für eine Lerngruppe eine Hilfe sein, nach einem ersten Erproben der vierstufigen *Lectio* die Wiederkäuung in Gemeinschaft zu üben. Dazu teilte ich den zu betrachtenden Text auf Vorbeter und Alle auf, wie beim gemeinschaftlichen Rosenkranz die Marienanrufung auf Vorbeter und Alle aufgeteilt ist. Nach etwa fünf bis sechs Minuten gemeinsamer Textrezitation folgt eine längere Stille für das persönliche Gebet (s. u. Seite 212: Wiederkäuung in Gemeinschaft).

Wenn eine Lerngruppe etwas mehr Übung hat, leite ich nur zu den Stufen *Lesung – Gebet* an. Denn ernsthafte Lesung führt von selbst zur Wiederkäuung einzelner Textstellen, und ernsthaftes Gebet hat die Tendenz, zu stillem, beschaulichen Gebet zu werden. Ich gebe für die Lesung drei Minuten und lasse zwanzig bis fünfundzwanzig Minuten die Musik laufen. Die Schülerinnen und Schüler haben in solchen Fällen die Stufen der *Lectio* eingeübt, ggf. auswendig gelernt, und folgen in Freiheit ihrem eigenen Rhythmus. Während einer solchen längeren Zeit des Schweigens entsteht – auch im Klassenzimmer – eine dichte Atmosphäre, die, hoffentlich, den Gebetsgeist fördert.

Vor der Bildung der Großpfarrei hier im westmünsterländischen Stadtlohn, einer ländlichen Kleinstadt direkt an der niederländischen Grenze, hatte ich eine Liturgiekunde-AG für Schülerinnen und Schüler. Wenn sich die AG nachts um 20.15 Uhr in die nur spärlich beleuchtete Pfarrkirche begab, um *Lectio* zu üben, war die Stille besonders dicht: Der leisen Musik bedurfte es nicht, sondern die ungewohnten Geräusche im Kirchenraum, die draußen vorbeifahrenden Autos, der Atem der Beter bildeten den Hintergrund. Solche Erlebnisse sind allerdings die Ausnahme. Regel ist die *Lectio* im Klassenzimmer.

Auswahl der Bibelstellen

Die Bibelstellen für die *Lectio* wähle ich aus nach dem Kriterium, ob eine Bibelstelle geeignet ist, das Mysterium Gottes in Christus aufzuschließen, ohne dass es zu einer inhaltlichen Unterforderung kommt. In Frage kommen etwa das „Höre, Israel“ Dtn 6,4–9 (dessen V. 7 ein Schlüssel zur meditativen Kultur des alten Israel ist), die Christus-Hymnen und -Bekenntnisse Joh 1,1–18, 1 Kor 15,3–8, Phil 2,6–11, Eph 1,3–14, sehr viele Psalmen (wobei ich es vorziehe, nach Ps 23 den Schülern mit Ps 51 einen klassischen Morgen- und mit Ps 141 den klassischen Abendpsalm der Kirche zur *Lectio* vorzulegen). Im Unterricht vorbesprochen müssen die Texte nicht sein, allerdings ergänzen sich unterrichtliche und geistliche *Lectio* eines Textes. Es empfiehlt sich durchaus, den einen oder anderen memorieren zu lassen: Wer etwa den Philipperhymnus memorierend wiedergekaut hat, weiß schon viel über das Christusbekenntnis der Kirche. – Mit Schülern ab dem Geburtsjahrgang 1995 und jünger mache ich mittlerweile folgende interessante Erfahrung: Den Schülerinnen und Schülern fehlt die christlich-biblische Sprache und Erfahrung so sehr, dass sie im Religionsunterricht, selbst wenn sie wollten, kaum mitreden können. Sie scheinen daher zufrieden zu sein, wenn sie (vorab besprochene und) memorierte kurze Bibelabschnitte in Lernerfolgskontrollen („Tests“) präsentieren sollen, um auf eine Religionsnote zu kommen, die sich halbwegs sehen lässt. Manchmal habe ich sogar den Eindruck, den Schülerinnen und Schülern ermögliche das aufsagend-wiederholende Memorieren der Bibelabschnitte daheim die Einübung in die christliche Grunderfahrung, durch die Kraft des Heiligen Geistes ursprüngliche Zeugin, ursprünglicher Zeuge des Wirkens Jesu werden zu können.

Vorteile der geistlichen Lesung

Die bei „Meditation“ (im gängigen, nichtchristlichen Sinn) gesuchte innere Ruhe stellt sich erst nach regelmäßigem Üben ein. Jedoch hat die Mönchsmeditation aus Amerika den Vorteil, dass ein Einzelner sie, weil er dazu keiner Anleitung und Musik bedarf, für sich praktizieren kann.

Mit dem Geschilderten versuche ich, die Erfahrung einer stillen Anbetung zu ermöglichen, die nicht mit der überkommenen Eucharistischen Anbetung verbunden ist. (Diese nämlich enthält kein Maßnehmen des Beters an Gottes Wort: Es entsteht keine Kommunikation, und die Gefahr besteht, dass der Beter um sich selbst kreist.) Statt dessen sollen meine Schüler den erhöhten Herrn nicht ausschließlich im Allerheiligsten gegenwärtig erleben, sondern auch, wenn sie im Klassenzimmer oder in einer Kirche Gebet üben.

Weitere Impulse

Zu BEGINN: „Wir beginnen nun mit unserer Meditation. Ich lade Sie ein, sich bequem und bewusst hinzustellen. Sie schließen die Augen und atmen tief und langsam ein und aus. Sie machen sich klar: Sie stehen in der Gegenwart des großen Gottes, der Sie erschaffen hat und erlöst hat und der gleich zu Ihnen sprechen wird in seinem Wort. [– Kurze Pause –]. Vor dem großen Gott verneigen wir uns tief.“

Zur LESUNG: „Sie setzen sich, nehmen Ihren Text zur Hand und lesen ihn zwei oder drei Mal zwar leise, aber mit Bewegung der Lippen und der Zunge – *labialiter* –.“ (Was „labialiter lesen“ heißt, habe ich vorher erklärt.) (3 Min.)

Zur WIEDERKÄUUNG: „Sie gehen zur Wiederkäuung über und lesen den Text noch öfter und fragen sich, wo Sie in dem Text vorkommen. Den Vers, der Sie besonders anspricht, murmeln Sie labialiter, zwanzig Mal, dreißig Mal, vierzig Mal. Achten Sie darauf, welche Regungen und Gefühle der Inhalt des Textes in Ihnen weckt. Diese Regungen und Gefühle nehmen Sie dann ins Gebet.“ (7–8 Min.)

Zum GEBET: „Sie kommen nun zum Gebet. Sie tragen Ihre Verstandes- und Herzensregungen und Gefühle im mündlichen und leisen Gebet vor Gott, nicht mit den Worten, die Ihnen jemand vorgeformt hat, sondern mit Ihren eigenen Worten.“ (7–8 Min.)

Zur BESCHAUUNG: „Abschließend Beschauung: Sie legen Ihre Papiere weg, und Sie schließen die Augen [– *im Kirchenraum*:] oder richten Ihren Blick auf das Kreuz oder auf das Ewige Licht und lassen sich eine Zeit ruhig und still von Gott so anschauen, wie Sie sind. Und vielleicht dürfen Sie Gottes Gegenwart spüren, wie sie ist.“ (7–8 Min.)

Zum SCHLUSS: „Wir kehren wieder in unsere Wirklichkeit zurück. Wir machen uns noch einmal die Gegenwart des großen Gottes klar, der uns erschaffen hat und erlöst hat und der zu uns gesprochen hat in der Heiligen Schrift. Wir beenden unsere Meditation mit einer tiefen Verneigung vor ihm.“

Wiederkäuung in Gemeinschaft (eine hinführende Übung)

(1) BEGINN: *Der Leiter, die Leiterin der Meditationseinheit (möglichst eine teilnehmende Person aus der Gruppe – das muss die Lehrkraft mit der Lerngruppe üben):* ■ Wir stellen uns aufrecht hin, wie mit einer flexiblen Stange durch unsere Wirbelsäule, ■ die Füße ungefähr in Schulterbreite nebeneinander gesetzt, ■ und lassen unsere Hände locker hängen. ■ Wir schließen langsam die Augen. Die Gedanken, die in uns aufsteigen, lassen wir einfach vorbeiziehen. Wir halten sie nicht krampfhaft fest und versuchen auch nicht, sie krampfhaft zu verscheuhen. [*ganz kurze Stille – zwei Atemzüge*]. ■ Unsere Gedanken lassen wir langsam wegsinken. ■ Wir stehen gerade und aufrecht. ■ Wir fühlen unseren Kopf – unseren Nacken – unsere Schultern – unseren Rumpf – das Becken – die Beine – die durchgedrückten Knie – die Füße, wie sie im Strumpf und in den Schuhen stecken. ■ Wir fühlen durch die Schuhsohle hindurch den Fußboden, auf dem wir stehen. ■ Wir halten einen Moment inne und machen uns klar: ■ Wir stehen in der Gegenwart des großen Gottes, des Herrn Israels und Vaters Jesu Christi, der uns erschaffen und erlöst hat und zu Ihm wollen wir gleich im Gebet uns wenden. [*ganz kurze Stille – zwei Atemzüge*]. Wir beginnen unsere Wiederkäuung mit einer tiefen Verneigung – [*ganz kurze Stille – zwei Atemzüge*] und rufen mit dem Psalmisten:

V. † Gott, komm mir zu Hilfe.

A. † Herr, eile mir zu helfen.

(2) REZITATION: *Es folgt die Textrezitation wie vorgesehen, zum Beispiel aus Dtn 6,4–9: „Höre, Israel!“*

V. Höre, Israel! Der Herr, unser Gott,

A. der Herr ist einer.

V. Darum sollst du den Herrn, deinen Gott, lieben

A. mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit ganzer Kraft.

V. Diese Worte, auf die ich dich heute verpflichte,

A. sollen auf deinem Herzen geschrieben stehen.

Beachte: Für die gemeinschaftliche ruminatio lässt sich auch jeder andere wichtige Text aus der Liturgiefeier benutzen, der der genaueren Betrachtung wert ist. Ich habe das Ganze auch durchgespielt (und praktisch erprobt) mit den kirchenjahreszeitlichen Orationen, die in den von mir angeleiteten Religionslerngruppen zu Beginn der Stunden gebetet werden (s. u.).

(3) GEBET DES EINZELNEN / DER EINZELNEN: *Wenn die festgesetzte Zeit um ist, bleiben wir noch ein wenig sitzen (Zeit für das stille Gebet – contemplatio). (Für das stille, beschauliche Gebet sollten mindestens fünf bis zehn Minuten eingeplant werden, damit für die Einzelpersonen in der Gemeinschaft eine längere Zeit des Verweilens in Freiheit vor Gottes Angesicht möglich ist. In dieser Zeit stillen Gebetes darf der Leiter, die Leiterin wirklich nichts sagen und auch keine Musik gespielt werden.)*

Dann erheben sich Vorbeter und alle.

(4) GEBET DER GRUPPE: V. Wir schließen unsere Wiederkäuung ab mit dem Gebet, das Christus, der Herr, uns selbst zu beten gelehrt hat. *Alle nehmen die Orantenhaltung ein.*

A. Vater unser ... Denn dein ...

V. Allmächtiger Gott, dessen eingeborener Sohn uns die Gnade gegeben hat, einmütig unser gemeinschaftliches Gebet vor dich zu bringen: Erfülle jetzt, Herr, die Bitte deiner Dienerinnen und Diener, wie es ihnen am dienlichsten sein mag, gib uns in dieser Welt die Erkenntnis deiner Wahrheit und in der zukünftigen das ewige Leben – durch ihn, unseren Herrn Jesus Christus, der in der Einheit des Heiligen Geistes mit dir lebt und herrscht: ein Gott – von Ewigkeit zu Ewigkeit.

A. Amen.

(5) SCHLUSS: V. Die Gnade unseres Herrn Jesu † Christi und die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes **A. sei mit uns allen jetzt und immerdar. Amen.**

Mit einer weiteren tiefen Verneigung schließt das Gebet.

Beispiele von Orationen zu geprägten Zeiten im Kirchenjahr*

Adventszeit

V. Gott, der du uns jedes Jahr erfreust dadurch,

A. dass wir das Fest unserer Befreiung erwarten:

V. Gewähre, dass wir deinem eingeborenen Sohn, den wir frohen Herzens als Befreier angenommen haben,

A. am Ende der Zeiten mit Zuversicht als Richter entgegen sehen,

V. ihm, Jesus Christus,

A. deinem Sohn und unserem Herrn,

V. der in der Gemeinschaft deiner Kirche

A. mit dir lebt und herrscht von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.

Weihnachts- und Epiphaniaseit

V. Wir bitten, allmächtiger Gott,

A. überströmt vom neuen Licht deines fleischgewordenen Wortes:

V. Gib uns, dass sein Licht in unseren Werken widerstrahlt,

A. das durch den Glauben unseren Geist hell macht –

V. durch ihn, Jesus Christus,

A. deinen Sohn und unseren Herrn,

V. der in der Gemeinschaft deiner Kirche

A. mit dir lebt und herrscht von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.

* Die Orationen sind teilweise in deutlicherer Anlehnung an das Lateinische übertragen. Es handelt sich um die Tagesgebete: Hochfest von der Geburt des Herrn, Am Heiligen Abend; Am Morgen; Erster Fastensonntag; Ostersonntag, Am Tage; Dreifaltigkeitssonntag.

Fastenzeit

V. Herr, allmächtiger Gott,

A. der du uns die heiligen vierzig Tage

V. als eine Zeit der Umkehr und der Buße schenkst:

A. Gewähre uns durch ihre Feier,

V. dass wir in der Erkenntnis Jesu Christi voranschreiten

A. und die Kraft seiner Erlösungstat

V. durch ein Leben aus dem Glauben sichtbar machen – durch ihn, Jesus Christus,

A. deinen Sohn und unseren Herrn,

V. der in der Gemeinschaft deiner Kirche

A. mit dir lebst und herrscht von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.

Ostern

V. Allmächtiger, ewiger Gott,

A. der du am Ostertag durch deinen Sohn den Tod besiegt

V. und uns den Zugang zum ewigen Leben erschlossen hast:

A. Schaffe uns,

V. die wir in Freude das Fest seiner Auferstehung begehen, neu durch deinen Geist,

A. damit auch wir auferstehen und im Licht des Lebens wandeln –

V. durch ihn, Jesus Christus,

A. deinen Sohn und unseren Herrn,

V. der in der Gemeinschaft deiner Kirche

A. mit dir lebst und herrscht von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.

Nach Pfingsten

V. Herr, himmlischer Vater,

A. der du dein Wort der Wahrheit

V. und den Geist der Heiligkeit in die Welt gesandt hast

A. und dein wunderbares Mysterium den Menschen offenbart:

V. Gib uns, im Bekenntnis des wahren Glaubens,

A. die ewige Glorie der Dreifaltigkeit zu erkennen,

V. und ihre Einheit anzubeten

A. im machtvollen Wirken ihrer Majestät,

V. durch ihn, Jesus Christus,

A. deinen Sohn und unseren Herrn,

V. der in der Gemeinschaft deiner Kirche

A. mit dir lebst und herrscht von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.Jetzt
kostenlos
testen!**praxis**
gottesdienst .netDie optimale Unterstützung
für Ihren Dienst
in der Gemeinde!

PRAXIS-GOTTESDIENST – als Materialbrief und als Online-Plattform – ist eine wahre Fundgrube für alle, die mit der Planung, Vorbereitung und der Feier von Gottesdiensten in Gemeinde und Schule zu tun haben.

Sie finden hier eine Fülle von Verständnishilfen, Impulsen, Vorlagen, Materialien – einladend, fundiert, praktisch.

www.praxis-gottesdienst.net

PRAXIS- GOTTESDIENST ist eine Publikation der Liturgischen Institute Deutschlands, Österreichs und der Schweiz.

Jetzt
kostenlos
testen!**praxis**
gottesdienst .netDie optimale Unterstützung
für Ihren Dienst
in der Gemeinde!

Monika Scala, Klosterneuburg

Berichte und Notizen aus Liturgie und Liturgiewissenschaft

Enzyklika *Lumen fidei* liturgiewissenschaftlich betrachtet

Papst Franziskus veröffentlichte zum Hochfest der heiligen Apostel Petrus und Paulus seine erste Enzyklika *«Lumen fidei»* – Das Licht des Glaubens. Der Glaube öffne sich von Natur aus auf das „Wir“ hin und vollziehe sich immer innerhalb der Gemeinschaft der Kirche. Als Beispiel führt der Papst die Taufliturgie an, die das Glaubensbekenntnis in Dialogform verwende (Art. 39). Die Sakramente, in denen Bezeugung und Weitergabe des Glaubens geschehe (Art. 40), teilten „ein inkarniertes Gedächtnis“ mit, das gebunden an Räume und Zeiten des Lebens alle Sinne anspreche. Sofern sie Sakramente des Glaubens seien, müsse vom Glauben ausgesagt werden, dass er eine „sakramentale Struktur“ habe (ebd.). Vor allem die Taufe diene der Weitergabe des Glaubens, der wesentlich „empfangen werden“ müsse (Art. 41). In der Eucharistie finde die sakramentale Natur des Glaubens „ihren höchsten Ausdruck“ (Art. 44). Die Enzyklika fasst schließlich das Glaubensbekenntnis, die Feier der Sakramente, den Weg des Dekalogs und das Gebet als jene vier Elemente des Gedächtnisschatzes zusammen, den die Kirche zur Weitergabe besitzt (Art. 46).

Moskau/Kiew/Minsk: Liturgische Feiern zum 1.025-Jahr-Jubiläum der Taufe der Rus

Ende Juli 2013 feierten der russisch-orthodoxe Patriarch Kyrill I. aus Moskau und die Repräsentanten aller orthodoxen Kirchen der Welt Gottesdienste anlässlich der Taufe des Volkes der Rus durch die Bekehrung des heiligen Slawenfürsten Wladimir I. im Jahr 988. Die Teilnahme des russischen Staatspräsidenten Wladimir Putin sowie der Vertreter der Ukraine und Weißrusslands an den feierlichen Gottesdiensten unterstrichen die Einheit und gemeinsamen Wurzeln der Völker der Rus im Gedächtnis an deren gemeinsame Bekehrung zum Christentum durch die Taufe. Im Vorfeld der Feierlichkeiten wurde die Kreuzreliquie des Apostels Andreas ausgehend vom griechischen Patras in den drei slawischen Ländern gezeigt, um die geistliche Gemeinschaft aus der einen gemeinsamen Quelle innerhalb der russisch-orthodoxen Kirche und ebenso mit der griechisch-orthodoxen Kirche zu bezeugen.

Würzburg: Societas Liturgica – Internationaler ökumenischer Kongress 2013

Rund 300 Theologen und Theologinnen sowie Vertreter christlicher Kirchen aus allen Kontinenten trafen sich in der Woche vom 4. bis 10. August 2013 in Würzburg beim 24. Internationalen ökumenischen Societas Liturgica Kongress zum Thema „Liturgiereformen in der Kirche“. Hauptvortragende waren u. a. Prof. Dr. Martin Klöckener (Fribourg), der anglikanische Liturgiehistoriker Prof. Dr. Paul Bradshaw (Notre Dame) sowie Kardinal Kurt Koch (Rom). Der Schweizer Kurienkardinal und Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen im Vatikan betonte die hohe Bedeutung der Liturgie hinsichtlich einer

Annäherung der unterschiedlichen christlichen Konfessionen, die vor allem in einer Rückbesinnung auf die ursprüngliche Gestalt der Liturgie in den ersten christlichen Jahrhunderten bestehe. Nach P. Bradshaw schien man sich jedoch in den letzten Jahren in der Liturgie eher der eigenen konfessionellen Identität zu vergewissern als die Gemeinsamkeiten weiterzuentwickeln. Die inhaltliche Auseinandersetzung (bei insgesamt sieben Hauptvorträgen und über 100 Kurzvorträgen) fand Ergänzung durch eine Reihe öffentlicher Gottesdienste – darunter eine ökumenische Feier im Kiliansdom und ein evangelisch-methodistischer Gottesdienst in der Würzburger St.-Johannes-Kirche. [<http://www.theologie.uni-wuerzburg.de/aktuelles/meldungen/>]

Konzilsjubiläum I: Kongress an der Universität Freiburg (CH) im Oktober 2013 – Die sichtbarste Frucht des Konzils

Von 10. – 12. Oktober 2013 veranstaltete das Liturgische Institut der deutschsprachigen Schweiz an der Universität in Fribourg einen Kongress anlässlich des 50. Jahrestages der Liturgiekonstitution sowie des 50-jährigen Bestehens des Liturgischen Instituts der Schweiz. Die Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils als „sichtbarste Frucht des Konzils“ und eine kritische Situationsanalyse der Liturgie der Kirche in der Schweiz standen im Mittelpunkt der Vorträge nationaler und internationaler Referent/innen und in vielfältigen Arbeitskreisen. Zum Festakt anlässlich des 50-jährigen Bestehens des Liturgischen Instituts fand eine Eucharistiefeier in der Freiburger Kathedrale statt. Den Festvortrag hielt Walter Kardinal Kasper (Rom) über die Liturgiekonstitution als „ein theologisches Programm für die Zukunft“. Ein Dokumentationsband der Tagung ist geplant.

Konzilsjubiläum II: Die Kirche Österreichs feiert 50 Jahre Liturgiekonstitution: Symposium LKÖ/AKL-Ö im Dezember 2013 – Tagung der Uni Wien

Vom 3. bis 4. Dezember 2013 laden die österreichischen Bischöfe, die Liturgische Kommission für Österreich (LKÖ), die Theologische Fakultät der Universität Salzburg, die Erzdiözese Salzburg und die Arbeitsgemeinschaft Katholischer Liturgiewissenschaftler/innen – Sektion Österreich (AKLÖ) anlässlich des Jubiläums von Sacrosanctum Concilium (4. Dezember 1963) zu einem Symposium ins Bildungszentrum St. Virgil/Salzburg ein. Höhepunkte der Jubiläumsfeierlichkeiten sind die Eucharistiefeier im Dom zu Salzburg (3.12.2013, 18.30 Uhr) sowie der Festvortrag von Erzbischof Dr. Piero Marini (Rom), Präsident des Päpstlichen Komitees für die Eucharistischen Weltkongresse, am 4. Dezember 2013 im Bildungszentrum St. Virgil. Details zum Programm: www.liturgie.at.

Bereits 14. – 15. November 2013 veranstaltet das Institut für Historische Theologie, Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie der Universität Wien anlässlich 50 Jahre Verabschiedung der Liturgiekonstitution eine Tagung unter dem Thema „Alter Wein in neue Schläuche“ (vgl. www.liturgiekonstitution50.univie.ac.at).

Konzilsjubiläum III: Tagung zum Jubiläum 50 Jahre Sacrosanctum Concilium

Das Deutsche Liturgische Institut (DLI) und die Arbeitsgemeinschaft der katholischen Liturgiewissenschaftler/-innen im deutschen Sprachgebiet (AKL) laden ein zur gemeinsamen

Tagung am Samstag, 7. Dezember 2013, im Haus am Dom in Frankfurt/Main. Das zentrale Thema ist die Sorge um eine angemessene Feier der Liturgie angesichts der gegenwärtigen Situation in einem deutlich veränderten Umfeld von Gesellschaft und Kirche seit den vergangenen fünf Jahrzehnten. Nach einer Einführung von Prälat Eberhard Amon (DLI) und Prof. Dr. Benedikt Kranemann (AKL) folgen Vorträge mit Diskussion von Prof. Dr. Rainer Bucher (Graz) und PD Dr. Stephan Winter (Osnabrück) sowie Workshops von Fachleuten aus Deutschland, Österreich und der Schweiz zu praktischen Themen. Den abschließenden Gottesdienst leitet Bischof Dr. Stephan Ackermann (Trier). [Weitere Informationen unter: www.liturgie.de].

Klosterneuburg / Wien – 80 Jahre Betsingmesse

Vor 80 Jahren, am 10. September 1933 wurde am gesamtdeutschen Katholikentag in Schönbrunn erstmals die Betsingmesse unter aktiver Teilnahme aller der 200.000 Anwesenden gefeiert. Dies war der endgültige Durchbruch jener Messform, die vom Klosterneuburger Chorherrn Pius Parsch in der Gemeinde St. Gertrud entwickelt worden war. Die Betsingmesse – bis zur Reformen in Folge des II. Vatikanums allgemein geübten Grundform des pfarrlichen Gemeindegottesdienstes – war geprägt durch einfache deutsche Messgesänge, durch dialogisches Antworten der Gläubigen sowie durch muttersprachliches Vorlesen der damals noch lateinisch vorgeschriebenen Texte. Am Ursprungsort der Betsingmesse, in der Pius-Parsch-Kirche St. Gertrud, werden auch heute noch regelmäßig jedes Monat am ersten Samstag Vesper und Eucharistie gefeiert.

Doktoratsstudium an den theologischen Fakultäten Österreichs

Eine jüngste Studie über die seit 2012 abgeschlossenen Dissertationen an den Katholisch-Theologischen Fakultäten in Wien, Graz, Linz, Salzburg und Innsbruck haben ergeben, dass mit 70% der weitaus größere Anteil von männlichen Studierenden verfasst wurde. Die Themen erstrecken sich über sämtliche Teilbereiche des Theologiestudiums und verzeichnen einen generellen Trend sowohl zur internationalen als auch interdisziplinären Ausrichtung. Künftig soll in ganz Österreich dauerhaft ein „Dissertant/innen-Forum“ eingerichtet werden, in dessen Rahmen die Doktoranden und Doktorandinnen die Möglichkeit zum gegenseitigen Austausch aktueller Fragestellungen erhalten.

Landeck in Tirol – Feier der Taufe und Eucharistie seit mehr als 1500 Jahren

In der Pfarrkirche Landeck in der Diözese Innsbruck haben Archäologen im Zuge von Ausgrabungen eine frühchristliche Taufkapelle mit einem Taufbecken für Erwachsene frei gelegt, die aus dem fünften Jahrhundert stammen könnte. Das wäre ein wertvolles Zeugnis für die Größe und Bedeutsamkeit dieses Ortes als Glaubensquelle während der frühen Zeit der Christianisierung der Bevölkerung in dieser Region. Um einerseits gottesdienstliche Feiern in der Pfarrkirche uneingeschränkt zu gewährleisten und andererseits die Besichtigung des seltenen Fundes zu ermöglichen, erhält das frühchristliche Taufbecken eine Glasplatte zur Abdeckung und bleibt somit auch den archäologisch interessierten Besucher/innen sichtbar zugänglich.

Buchbesprechungen

Gall, Sieghard; Schwier, Helmut: Predigt hören im konfessionellen Vergleich, Heidelberger Studien zur Predigtforschung, Band 2, Berlin 2013: LIT Verlag.

Seit einigen Jahren beschäftigt sich Sieghard Gall nun bereits mit empirischen Auswertungen des Gottesdienstes, insbesondere des Verkündigungsgeschehens. 2008 hat er gemeinsam mit Helmut Schwier die Ergebnisse einer groß angelegten Umfrage zur Predigtrezeption veröffentlicht¹. In der vorliegenden Arbeit desselben Autorenteam geht es nun um das „Predigt hören im konfessionellen Vergleich“.

Nach einem (1.) forschungsgeschichtlichen Überblick zu Untersuchungen zur Predigtrezeption folgen (2.) innerkonfessionelle Untersuchungen zur Predigtrezeption und (3.) eine Untersuchung von 2009, die zwei evangelische und eine katholische Predigt zum Inhalt hat bevor (4.) Faktoren der Predigtrezeption im konfessionellen Vergleich, Befunde 2009 besprochen und (5.) Praktisch-theologische Analysen zu den Predigten 2009 durchgeführt werden. (6.) Wortbeiträge aus den Gruppengesprächen konkretisieren die Befunde und mit den Kapiteln (7.) Predigtrezeption, Untersuchungen 1995–2009 im Kontext und (8.) Praktisch-theologische Aspekte zur Predigtrezeption werden die Ergebnisse in einen größeren Zusammenhang gestellt.

In der Tat: „Empirische Untersuchungen zur Predigtrezeption sind nach wie vor selten“², was einigermaßen verwundert, ist doch gerade das Predigtgeschehen auf ein Feedback angewiesen. Die Predigt ist ein

kommunikatives Geschehen, das bestimmter Voraussetzungen bedarf, damit es gelingt. Die von den Autoren formulierten „Bestimmungen einer guten Predigt und der damit verbundenen praktisch-theologischen Aufgaben“³ dürfen als solche Vorraussetzungen verstanden werden:

- Eine gute Predigt verbindet die Auslegung der Bibel mit einem erkennbaren Lebensbezug. Das Zusammenfügen der Perspektiven kann nur dann gelingen, wenn es bereits im Predigtvorbereitungsprozess kritisch und strittig geschieht...
- Eine gute Predigt ist lebendig und verständlich in der Sprache...
- Eine gute Predigt ist prägnant im Inhalt und dauert innerhalb eines Gemeindegottesdienstes nicht länger als 15 Minuten...
- Eine gute Predigt bietet den Hörenden eine Gratifikation durch die Wahrnehmungsmöglichkeit lebenspraktischer, theologischer, geistiger und spiritueller Impulse. Darin wirkt sie anregend, stärkend, ermutigend, orientierend, also lebens- und glau-bensfördernd.

Diese zum Teil bereits sehr konkret ausformulierten Gedanken korrelieren mit ebenso konkreten Begründungsmustern und Kriterien, nach denen eine Predigt durch den Hörer eingeschätzt wird. Die Autoren nennen derer fünf⁴: 1. Gliederung und Aufbau, 2. Konventionelles und Neues, 3. Verständliche Sprache, 4. Lebensbezug, 5. Gottesbild. Wenn die Autoren dann zusammenfassend auch noch feststellen⁵, dass (1.) unabhängig von Predigtart und Konfession der Hörer die Predigt sehr unterschiedlich aufgenommen wird und die Predigtrezeption einer starken

¹ Vgl. Schwier, Helmut / Gall, Sieghard, 2008: Predigt hören. Befunde und Ergebnisse der Heidelberger Umfrage zur Predigtrezeption. Berlin.

² Schwier / Gall (2013) 9.

³ Vgl. Schwier / Gall (2013) 15f.

⁴ Schwier / Gall (2013) 218.

⁵ Schwier / Gall (2013) 225–236.

Streuung unterliegt, (2.) der Eindruck der Hörer von einer Predigt insgesamt meist bereits in den ersten Minuten bestimmt wird, (3.) qualitativer Umschlagpunkt der Predigtrezeption nicht die Mitte der Skala ‚inwieweit von der Predigt angesprochen‘ ist, sondern eine Position darüber, (4.) sinnvoller qualitativer Umschlagpunkt der Predigtrezeption die Skalenmitte des Maßes der in einer Predigt wahrgenommenen Impulse ist, (5.) evangelische und katholische Hörer ihren persönlichen Glauben und religiöse Momente recht ähnlich einschätzen, (6.) evangelische und katholische Hörer sich in der Predigtrezeption, Erwartungen und Wahrnehmung von Gestaltung und Impulsen nur wenig unterscheiden, (7.) im Kontext dargebotene Predigten von den einzelnen Hörern zumeist jede für sich, unterschiedlich wahrgenommen werden, (8.) die Rezeption aktuell dargebotener ‚fremder‘ Predigten nur bedingt mit der Rezeption gewohnter Gemeindepredigten zusammenhängt, (9.) Gruppengespräche nach Predigten Anregungen bringen können, für Aussagen zur Predigtrezeption allein jedoch nicht hinreichend sind, (10.) die Predigthörer unmittelbar befragt werden sollten und die Einschätzungen von Fachleuten nur bedingt mit denen der Zielgruppe überein stimmen, (11.) die individuelle Predigtrezeption nicht zuletzt durch Einstellungen der Hörer bestimmt wird und das Maß ihrer kritischen Haltung und schließlich (12.) über die Kerngemeinden Menschen für Predigt interessiert werden sollten und auch für Untersuchungen der Predigtrezeption, dann geben sie damit sowohl den Predigern als auch den Gemeinden ein konkretes („ökumenisches“) Instrumentarium an die Hand, das dazu geeignet ist, das Predigtgeschehen zu einer Performanz werden zu lassen, bei dem sich die Begegnung des in seinem Wort gegenwärtigen Gottes ereignet.

Salzburg, Frak Walz

Unterwegs. Lieder und Gebete, hrsg. vom Deutschen Liturgischen Institut, 3. korrigierte und erweiterte Neuauflage 2013, folienkaschiert, Einzelpreis € 8,80.- ab 80 Stück € 6,60.-. Bestellungen: D 54216 Trier, Postfach 2628.

Wenngleich im Advent 2013 das neue Gotteslob in unsere Kirchen erste Verwendung erfährt, wird dieses Gesangbuch weiterhin eine sehr gute Ergänzung für unsere Gottesdienstfeiern sein. – Warum? Weil der Gebets- und Liedschatz so umfangreich ist und die Ausgabe so handlich ist, dass ich staune, was man auf 333 Seiten alles unterbringen kann. Weiters enthält das Buch 4-stimmige Liedsätze und für alle Lieder sind Angaben für Gitarrenbegleitung hinzugefügt. Diese 3. Ausgabe wurde um 71 Lieder erweitert. Im Anhang befinden sich ein alphabetisches Verzeichnis der Gesänge sowie ein Verzeichnis der Themen und Motive. Da in der Einleitung darauf hingewiesen wird, dass diese Sammlung aus dem musikalischen Repertoire der Katholikentage entstanden ist, wäre es zweckmäßig gewesen, an entsprechender Stelle auch diese Angabe zu machen, z.B. Lied Nr. 256 beim Katholikentag in Köln. Dankbar dürfen wir sein, dass auch die 10 Psallierweisen abgedruckt sind und somit eine gesungene Tagzeitenliturgie zusammengestellt werden kann. Ich wünsche der gelungenen Neu-Auflage, dass sie noch viele Abnehmer findet.

Salzburg, P. Franz Lauterbacher OSB

Christoph Kardinal Schönborn, Die Freude, Priester zu sein. Exerzitien in Ars. Mit einem Geleitwort von Papst Benedikt XVI. Herausgegeben in deutscher Sprache v. Hubert Ph. Weber. (120 S.), gebunden. Freiburg: Herder 2011, € 13,40. ISBN 3-451-30384-1, 978-3-451-30384-5.

Ich las dieses Buch in Vorbereitung auf mein 40-jähriges Priesterjubiläum mit großem Gewinn, wobei ich mir anfangs dachte, warum hier so viele Zitate des Pfarrers von Ars und des Katholischen Katechismus verwendet werden. Dann allerdings wurde mir klar, dass man gerade im Blick auf das (unselige) Priesterjahr, in dem Kardinal Christoph Schönborn diese Exerzitien für mehr als 1200 Priester gehalten hat, sehr wohl einen tiefen Sinn haben. Höchst erfreulich ist, dass in diesem Buch auch geistliche Schwestern zu Wort kommen, die an „Stränden der Meere“ für gestrandete Menschen zum geist-

lichen Gespräch zur Verfügung stehen und so die Evangelisierung an die „Grenzen des menschlichen Lebens“ bringen. Dass auch so ausführlich die Haltung gegenüber wiederverheirateten Geschiedenen zur Sprache kommt, wird jeder Seelsorgerin / jedem Seelsorger wohl tun, weil hier in klarer Sprache die Barmherzigkeit Gottes dargelegt wird. – Dass das Buch einen marianischen Abschluss hat, liegt im Sinne urkatholischen Glaubens, wonach eben Maria in allen Lebenslagen unsere Schwester im Glauben ist.

Salzburg, P. Franz Lauterbacher OSB

Büchereingänge

Angenendt, Arnold, Offertorium. Das mittelalterliche Meßopfer. Münster 2013: Aschendorff (LQF 101). ISBN: 978-3-402-11264-9.

Amon, Eberhard / Kranemann, Benedikt (Hrsg.), Laien leiten Liturgie. Die Wort-Gottes-Feiern als Aufgabe und Herausforderung für die Kirche. Trier 2013: Deutsches Liturgisches Institut.

Benke, Christoph, Mit Gott an einem Tisch. Kommunion als Leitmotiv christlicher Spiritualität. Innsbruck / Wien 2013: Tyrolia. ISBN: 978-3-7022-3286-3.

Bricout, Hélène / Prétot, Patrick (Hrsg.), Faire Pénitence, se laisser réconcilier. Le sacrement comme chemin de prière. Paris 2013: Les Éditions du Cerf.

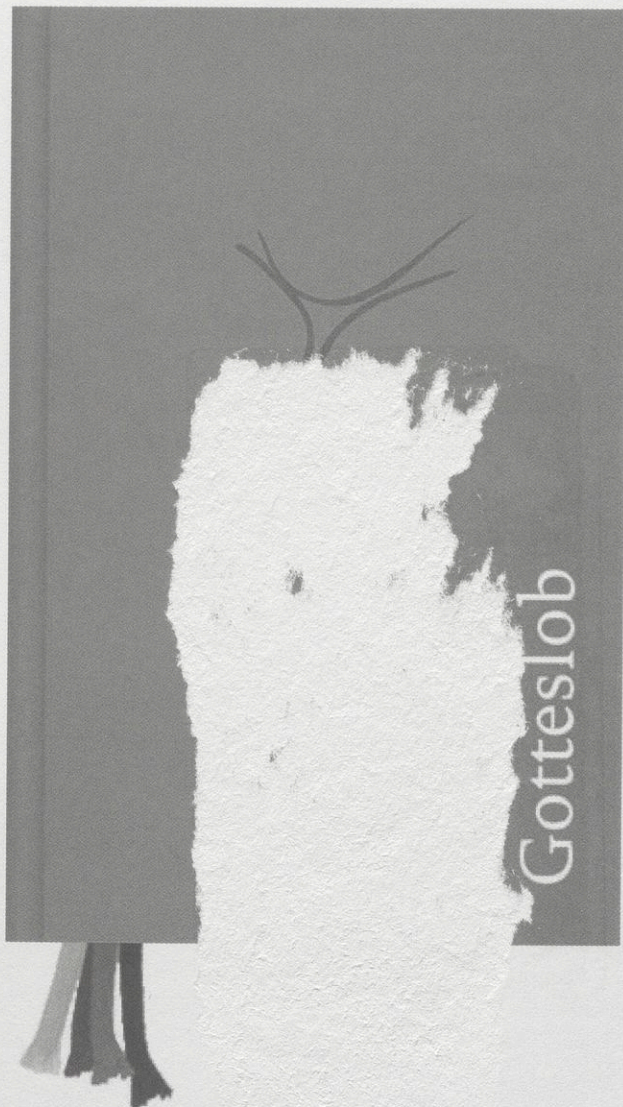
Erzabtei St. Peter (Hrsg.), Plus Librorum. Beiträge von Adolf Hahnl zur Salzburger Kirchengeschichte. Redaktion: Sonja Führer und Gerald Hirter. Salzburg 2013: Verlag St. Peter. ISBN: 978-3-900173-73-9.

Gerhards, Albert / Poschmann, Andreas (Hrsg.), Liturgie und Ästhetik. Trier 2013: Deutsches Liturgisches Institut.

Kapellari, Diözesanbischof Egon, Quelle des Segens. Schritte zu einer lebendigen Liturgie. Texte und Predigten im „Jahr des Glaubens“. Hg. v. Heinrich Schnuderl und Peter Rosegger. Graz 2013: SONNTAGBLATT_Edition.

Lumma, Liborius Olaf, Fürbitten. An Werktagen, Heiligenfesten und zu besonderen Anlässen. Innsbruck / Wien: Tyrolia 2013. ISBN: 978-3-7022-3287-0.

Das „neue“



Informationen unter
www.gotteslob.at

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

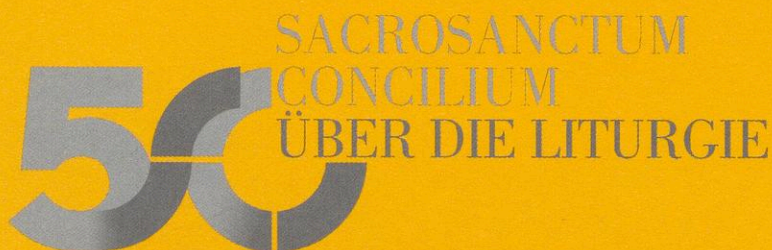
**Festakt mit Vortrag von Erzbischof Piero Marini, Rom
im Bildungszentrum St. Virgil, Salzburg**

am 4. Dezember 2013, 10:00 Uhr

Symposion 2013 der Liturgischen Kommission für Österreich

„... ein Hindurchgehen des
Heiligen Geistes durch seine Kirche“
(Liturgiekonstitution Art. 43)

Das Symposion 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.



heiliger Dienst

4/2013
67. Jahrgang
ISSN 0017-9620

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

Vorwort	221
Martin Klöckener „Nichts werde dem Gottesdienst vorgezogen“ Würdigung von Dr. Eduard Nagel zum Abschied als Schriftleiter von „Gottesdienst“	223
Andreas Redtenbacher Der Einfluss von Pius Parsch in der Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils	230
Johann Pock Gottesdienste „im Vorhof der Heiden“? Pastoraltheologische Überlegungen zur Liturgie	246
Michaela Puzicha OSB Psalm 23(22) als Initiationspsalm der Alten Kirche	259
Andreas Redtenbacher Liturgische Institute stellen sich vor: Pius-Parsch-Institut, Klosterneuburg	270
Christoph Freilingner Sichtbare Früchte der liturgischen Reformen 50 Jahre Liturgiekonstitution und Liturgisches Institut in der Schweiz	275
Christoph Freilingner Berichte und Notizen aus Liturgie und Liturgiewissenschaft	280
Franz Karl Praßl Klanglandschaft des Heiligen Bericht zum Studientag der Internationalen Arbeitsgemeinschaft für Hymnologie	283
Buchbesprechungen	285
Büchereingänge	288

Autorinnen und Autoren in diesem Heft:

Dr. Christoph Freiling, Österreichisches Liturgisches Institut, St.-Peter-Bezirk 1, A-5020 Salzburg

Univ.-Prof. Dr. Martin Klöckener, Universität Freiburg Schweiz, Institut für Liturgiewissenschaft / Institut de Sciences liturgiques, Av. de l'Europe 20, CH-1700 Fribourg

Univ.-Prof. Dr. Johann Pock, Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Wien, Institut für Praktische Theologie, Schenkenstraße 8–10, A-1010 Wien

Univ.-Prof. Dr. Franz Karl Praßl, Kunstuniversität Graz, Bürgergasse 3, A-8010 Graz

Dr. Michaela Puzicha OSB, Institut für Benediktinische Studien, St.-Peter-Bezirk 1, A-5020 Salzburg

Univ.-Prof. Dr. Andreas Redtenbacher, Stiftsplatz 8/3, A-3400 Klosterneuburg

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

Deutschland: Postscheckkonto München, IBAN: DE 92 7001 0080 01200 046803; BIC: PBNKDEFF

Schweiz: Postscheckkonto Zürich, 80-47.078-1

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

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

Redaktionsteam: Mag. P. Winfried Bachler OSB, Salzburg; MMag. Albert Thaddäus Esterbauer, Salzburg; Dr. Christoph Freiling, Salzburg; Univ.-Ass. Dr. Liborius Olaf Lumma, Innsbruck; Dr. Gabriele Max, Gmunden; Pfr. Dr. Michael Max, Neumarkt a. W.; Univ.-Prof. Dr. Rudolf Pacik, Salzburg; Univ.-Prof. Dr. 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

Vorwort

Liebe Leserin, lieber Leser!

Zwei umfassende Projekte haben uns im Österreichischen Liturgischen Institut im letzten Quartal des Jahres 2013 in besonderer Weise beschäftigt: die Einführung des neuen „Gotteslob“ und die Veranstaltungen zum 50-Jahr-Jubiläum der Verabschiedung der Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* Anfang Dezember 2013 in Salzburg. Beiden Themen wird jeweils ein eigenes Heft des 68. Jahrgangs 2014 unserer Zeitschrift gewidmet.

Dessen ungeachtet soll hier schon festgehalten sein, dass sowohl „Gotteslob“ als auch Konzilsjubiläum mit dem Thema „Veränderungen“ konfrontieren. Verändert hat sich in den vergangenen Jahrzehnten das Lebensgefühl vieler Menschen, auch die spirituellen Ausdrucksformen und damit ebenso Sprache, Musik und die Herausforderungen an das gottesdienstliche Feiern insgesamt. Darauf versucht das neue „Gotteslob“ mit einem aktualisierten Liedrepertoire, mit einem neuen Angebot an Gottesdienstformen und -bausteinen sowie mit einer „neuen Sprache“ in den katechetischen Texten zu reagieren.

Mit Blick auf den Traditionsabbruch, der sich vielerorts mit zunehmender Vehemenz abzeichnet, stehen die für die Liturgie Verantwortlichen heute vor enormen Herausforderungen. Mit Fragen nach einer Liturgie mit heutigen Menschen, mit Ritiendiakonie (Paul Michael Zulehner) und missionarischer Dimension der Liturgie wird sich auch die Liturgische Kommission für Österreich in den nächsten Jahren nachdrücklich beschäftigen müssen.

Als entlastend und fordernd zugleich kann dafür das jüngste Apostolische Schreiben von Papst Franziskus, *Evaneglii gaudium*, gelesen werden, für das eine umfassende Relecture aus liturgischer Sicht noch aussteht. Der Papst ermutigt dazu, ohne Angst auch „tief in der Geschichte verwurzelte Bräuche“ sowie „kirchliche Normen oder Vorschriften, die zu anderen Zeiten sehr wirksam gewesen sein mögen, aber [heute] nicht mehr die gleiche erzieherische Kraft als Richtlinien des Lebens besitzen“, zu revidieren (vgl. Nr. 43). Für das gottesdienstliche Feiern relevant ist auch die Forderung nach Elementarisierung und Konzentration der Botschaft auf das Wesentliche, damit nicht sekundäre Elemente den Kern der Botschaft überlagern, weil sie nicht mehr in ihrem Bezug zum Evangelium verstanden werden (vgl. Nr. 34f.). Gespannt sein darf man, ob sich die Aussagen des Papstes über die „Sprache“ einer missionarischen Pastoral auch in einer Fortschreibung der Übersetzerinstruktion nieder schlagen werden. Er stellt nämlich fest, dass „manchmal [...] das, was die Gläubigen beim Hören einer vollkommen musterhaften Sprache empfangen, aufgrund ihres eigenen Sprachgebrauchs und -verständnisses“ nicht dem wahren Evangelium Jesu Christi entspricht und wir mitunter zwar einer Formulierung treu blieben, aber nicht die Substanz zum Ausdruck brächten (vgl. 41).

Die notwendige Fortschreibung von *Liturgiam authenticam* (2001) dürfte auch das Plädoyer des Papstes für eine notwendige Vielfalt und eine laufende Anpassung der Sprache in der Verkündigung aufnehmen, wenn er mit den Worten Papst Johannes' XXIII. zur Eröffnung des Konzils an die Möglichkeit, ja Notwendigkeit von Anpassungen erinnert: Denn im Glaubensgut der christlichen Lehre „ist das eine die Substanz [...], ein anderes die Art und Weise, diese auszudrücken“ (Nr. 41).

Das vorliegende letzte Heft des 67. Jahrgangs vereint Beiträge zu recht unterschiedlichen Themen. Die eben thematisierten Herausforderungen eines gottesdienstlichen Feierns mit heutigen Menschen reflektiert mit einem pastoraltheologischen Blick auf die Liturgie der Wiener Pastoraltheologe Johann Pock. Der Artikel ist eine Art „Werkstattbericht“ und verdankt sich einem Studentag der Liturgiereferenten Österreichs.

Prof. Martin Klöckener, Fribourg, hat uns die Würdigung von Dr. Eduard Nagel überlassen, die er als Stellvertretender Vorsitzender des Trägerverins des Deutschen Liturgischen Instituts zum Abschied des langjährigen Schriftleiters der Zeitschrift „Gottesdienst“ am 6. Mai 2013 im Deutschen Liturgischen Institut gehalten hat. Mit dem Abdruck im Heiligen Dienst schließt sich das Österreichische Liturgische Institut als Mitherausgeber von „Gottesdienst“ und „praxis-gottesdienst“ dem Dank für das vielfältige Engagement von Eduard Nagel für die Implementierung der Liturgiekonstitution durch liturgische Bildung an.

Von Andreas Redtenbacher, Redaktionsmitglied unserer Zeitschrift, stammen zwei Beiträge: Der erste geht der Frage nach, welche Anliegen von Pius Parsch, dem Pionier der Liturgischen Bewegung in Österreich, in der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils rezipiert wurden; mit dem zweiten setzen wir die lose Reihe zur Vorstellung liturgischliturgiewissenschaftlicher Lehrstühle und Institute fort, diesmal des Pius-Parsch-Institut in Klosterneuburg.

Sr. Michaela Puzicha, Benediktinerin der Abtei Varense, Deutschland, und Leiterin des Instituts für Benediktinische Studien in der Erzabtei St. Peter, Salzburg, erschließt mit einer patristischen Relecture Psalm 23 in seiner Bedeutung für Taufkatechese und Taufliturgie in der Alten Kirche.

Die gewohnten „Berichte aus Liturgie und Liturgiewissenschaft“ werden diesmal ergänzt durch Berichte vom 27. Studentag der Internationalen Arbeitsgemeinschaft für Hymnologie von Franz Karl Praßl, Graz, und einer Zusammenschau der Tagung anlässlich des 50. Geburtstags des Liturgischen Instituts in Freiburg/Schweiz, der im Oktober 2013 zusammen mit dem Jubiläum 50 Jahre Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils gefeiert wurde – im Sinne einer „kritischen Situationsanalyse der Liturgie in der Schweiz“.

Im Namen der Redaktion

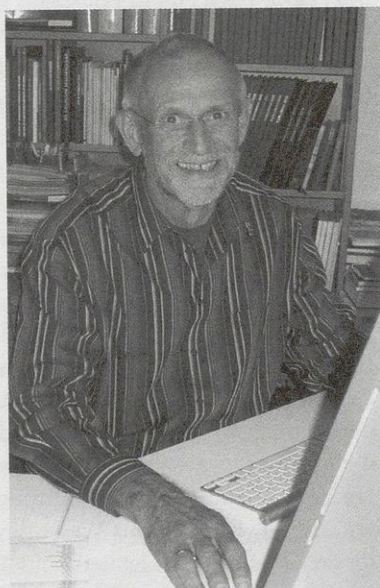
P. Winfried Bachler OSB und Christoph Freilinger

Martin Klöckener, Freiburg/Schweiz

„Nichts werde dem Gottesdienst vorgezogen“ (RB 43,3)

Würdigung von Dr. Eduard Nagel anlässlich seines Abschieds als Schriftleiter der Zeitschrift „Gottesdienst“, Trier am 6. Mai 2013

Dr. Eduard Nagel wurde als Schriftleiter der Zeitschrift „Gottesdienst“ in einer Feierstunde des Deutschen Liturgischen Instituts nach bald 30-jähriger Tätigkeit verabschiedet. Bei dieser Gelegenheit sprach der Vorsitzende des Trägervereins des Deutschen Liturgischen Instituts, Bischof Dr. Stefan Ackermann (Trier), Eduard Nagel seinen Dank aus. Prof. Dr. Martin Klöckener (Universität Fribourg/Schweiz), Stellvertretender Vorsitzender des Trägervereins, würdigte das Wirken von Eduard Nagel ausführlich. Die Ansprache wird hier wiedergegeben. Der Redestil wurde für die Veröffentlichung beibehalten.



Bild, DLI Trier: Dr. Eduard Nagel

„Nihil operi Dei praeponatur“ – „Nichts werde dem Gottesdienst vorgezogen“. Dieser Satz aus dem 43. Kapitel der Regel des Mönchsvaters Benedikt hing jahrzehntelang über dem Arbeitsplatz von Eduard Nagel im Deutschen Liturgischen Institut. Wer sich in seinem unmittelbaren Umfeld ein Bild oder ein spezielles Motto aufhängt, identifiziert sich damit in besonderer Weise, auch wenn er es nicht jeden Tag von Neuem bewusst wahrnimmt oder es sogar intensiver meditiert. Ja, eine solche Aussage ist eine Selbstaussage und entwickelt auf lange Sicht eine eigene Kraft, die das Denken und Wirken prägt, auch wenn – wie im Falle von Eduard Nagel – der Zettel schon ein wenig vergilbt ist und die Ecken und Ränder sich verformt haben.

Ich brauche in dieser Runde nicht ausführlicher die Doppeldeutigkeit des Satzes aus der Benediktregel zu erläutern. Die meisten hier Versammelten kennen das frühere Büro von Eduard Nagel von innen und haben vermutlich den Satz aus der monastischen Lebensordnung wahrgenommen. Zum einen – und damit steht er im Einklang mit der Intention des Benedikt von Nursia – drückt Eduard Nagel damit aus, wie sehr ihm der Gottesdienst der Kirche, die Liturgie in ihrem umfassenden Sinn am Herzen liegt. Diesem hat er den weitaus längsten Teil seines Lebens in Studium und Arbeit gewidmet, nicht nur um einen Job zu haben, der den Lebensunterhalt sichert, sondern aus einer tiefen inneren Überzeugung heraus. Zum anderen geht es hier natürlich um die Zeitschrift „Gottesdienst“, die der Mönchsvater Benedikt noch nicht kennen konnte: Im jahrzehntelangen Einsatz des Eduard Nagel für die

Liturgie der Kirche hatte die Zeitschrift „Gottesdienst“ einen besonderen Platz. Sie war seine Aufgabe, bald drei Jahrzehnte lang gewissermaßen sein „Kind“, um das er sich unablässig und in großer Treue sorgte. Von diesem „Kind“ gilt es Abschied zu nehmen. Mitte Januar 2013 wurde die Verantwortung schon in jüngere Hände gelegt; zurzeit steht Eduard Nagel dem neuen Schriftleiter Benjamin Leven noch im Hintergrund zur Seite, ehe er sich in einigen Wochen völlig daraus zurückziehen wird.¹ Als Papst Johannes Paul II. 2005 starb, titelte damals die „Zeit“ ihre nächste Ausgabe in großen Lettern kurz, aber überaus markant: „Ohne ihn“, denn nach einem Pontifikat von 27 Jahren war in der Öffentlichkeit kaum mehr im Bewusstsein, dass die katholische Kirche einmal einen anderen Pontifex hatte, und konnte man sich fast nicht mehr vorstellen, mit einem anderen Bischof von Rom zu leben. Eduard Nagel hat als Schriftleiter von „Gottesdienst“ die Dauer dieses Pontifikats noch übertroffen, und fast möchte man am heutigen Tag dasselbe sagen: „Ohne ihn“ – gibt es das überhaupt? Denn nur Abonnenten dieser Zeitschrift, die allmählich auf das Pensionsalter zugehen, werden sich aktiv daran erinnern, dass es „Gottesdienst“ schon vor Eduard Nagel gab, und vielen wird erst allmählich klar, dass – wie wir guter Hoffnung sind – die Zeitschrift auch nach ihm Bestand hat.

Eine solch lange übernommene Aufgabe mit einer großen Breitenwirkung hat ihre eigene Dynamik. Wenn man in Deutschland und den Nachbarländern in kirchlichen Kreisen herumfragt, wer denn Eduard Nagel sei, wird der weitaus größte Teil der pastoralen Mitarbeiter mit dem Namen sofort sein „Produkt“ verbinden. Begründet wurde „Gottesdienst“ 1967 von den damaligen Verantwortlichen der Liturgischen Institute vor allem in Trier und Fribourg, die weitsichtig die veränderten Herausforderungen an das kirchliche Leben erkannten und ein neues Forum aktueller Information und des Austausches über Fragen der Liturgie schufen, dessen Konzept im Wesentlichen bis heute Gültigkeit besitzt. Aber Eduard Nagel hat dieses Organ in den letzten bald 30 Jahren derart geprägt, dass sein Name nicht nur einen geschätzten Menschen in seinen familiären und freundschaftlichen Beziehungen benennt, sondern gleichsam zu einem Markenzeichen in der deutschsprachigen katholischen Welt geworden ist.

Liturgiewissenschaftliche Anfänge

Dabei passen die frühesten greifbaren Schritte von Eduard Nagel in der Liturgiewissenschaft gar nicht recht zu seinem späteren Produkt. Als seine erste Publikation habe ich einen Artikel in der Zeitschrift für Katholische Theologie ausfindig gemacht, der „Die ‚Heiligkeit‘ der Christenkinder nach Tertullian. Ein Beitrag zur Interpretation einer umstrittenen Stelle in De anima“ behandelt,² also ein liturgieverwandtes theologisches Thema aus der Alten Kirche. Im Studienjahr 1977/78 wurde seine liturgiehistorische Dissertation, die er unter Leitung von Hans Bernhard Meyer erarbeitet hatte, von der Innsbrucker theologischen Fakultät angenommen: „Kindertaufe und Taufaufschub. Die Praxis vom 3.–5. Jahrhundert in Nordafrika und ihre theologische Einordnung bei Tertullian, Cyprian und Augustinus“ (1980 erschienen).³

¹ Vgl. den Dank der Herausgeber der Zeitschrift, in: Gottesdienst 47. 2013, Heft 3, 18 sowie die letzten von Eduard NAGEL verantworteten „Auf 2 Minuten“ ebd. 19. Der neue Schriftleiter und der Redaktionsassistent Manuel Uder werden kurz in Heft 4 desselben Jahrgangs, Seite 34, vorgestellt.

² Nagel (1978).

³ Nagel (1980).

Abermals befinden wir uns – auf den ersten Blick fern von der Gegenwart – in den ersten fünf Jahrhunderten des kirchlichen Lebens und theologischen Denkens. Der akademische Lehrer, der hoch geachtete Jesuit Hans Bernhard Meyer, sollte zeitlebens für Eduard Nagel von Bedeutung bleiben, auch wenn die Wege räumlich recht bald weit auseinandergingen. Eduards Mitwirkung bei der Herausgabe der Festschrift für Hans Bernhard Meyer „Bewahren und erneuern“ (1995) ist ein schönes Zeichen der ungebrochenen Wertschätzung füreinander.⁴

Die Tätigkeit im Deutschen Liturgischen Institut

Unmittelbar nach Abschluss der Dissertation begann die Referententätigkeit am Deutschen Liturgischen Institut in Trier. Der aus Vorarlberg direkt von der Schweizer Grenze stammende neue Mitarbeiter war nicht sofort für „Gottesdienst“ zuständig, sondern hatte zuerst vielfältige andere Aufgaben im Haus; dazu zählte von 1979 bis 1984 auch die Hauptschriftleitung des „Liturgischen Jahrbuchs“, das in diesem Quinquennium sowohl mit großer Pünktlichkeit als auch mit qualitativ hochstehenden Beiträgen erschien; wer in diese Jahrgänge hineinschaut, stellt rasch fest, wie gut das „Liturgische Jahrbuch“ die damalige liturgische Situation einfing und wissenschaftlich reflektierte, bekanntlich ein generelles Anliegen dieser Zeitschrift.

Doch nach dem Ausscheiden des Verantwortlichen von „Gottesdienst“ übernahm Eduard Nagel nominell ab Heft 11/1984 als hausinterne Lösung vorläufig die Schriftleitung. Der damalige Leiter des Liturgischen Instituts, der am 17. November 2012 verstorbene Heinrich Haug, verkündet den Lesern die Änderung mit den folgenden Worten: „Gott sei Dank ist die Redaktion nicht verwaist. Ein Dreier-Team wird in Zukunft verantwortlich zeichnen: Balthasar Fischer als Altmeister einer pastoral ausgerichteten Liturgiewissenschaft, Andreas Heinz als Vertreter der jungen Priester- und Professoren generation und Eduard Nagel als ein Mann der Innsbrucker Schule, der viel Erfahrung aus österreichischer Praxis und aus jahrelanger Mitarbeit am Trierer Liturgischen Institut mitbringt. Er zeichnet jetzt als Hauptschriftleiter.“ Die provisorische Lösung für die Schriftleitung hat dann fast 30 Jahre lang Bestand gehabt, und aus einem Provisorium ist eine langfristige konzeptionelle Arbeit geworden, die Eduard Nagel 1997 in einem für die neuere Liturgiegeschichte lesenswerten Beitrag ausführlich vorgestellt und begründet hat.⁵

Ich möchte keine Geschichtsfälschung betreiben, aber „Gottesdienst“ hat unter der Regie von Eduard Nagel eigentlich nur gute Zeiten erlebt. Die Zeitschrift war beständig in ihrer Qualität, zuverlässig in ihren inhaltlichen Positionen und pünktlich in ihrem Erscheinen alle 14 Tage. Allein das Letztgenannte über mehrere Jahrzehnte hinweg verdient alle Hochachtung! „Gottesdienst“ berichtete – im Rahmen des Möglichen – über aktuelle Entwicklungen sowohl auf kirchenamtlicher Ebene als auch in der Pastoral, trug entscheidend zur liturgischen Bildung im deutschen Sprachgebiet bei, führte Personen und Meinungen zusammen und war immer um einen sachgerechten Ausgleich bemüht. Auch bei fragwürdigen Entwicklungen wurde eine Meinung oder eine Praxis nicht einfach abgeurteilt, wohl aber ging es darum, in kluger Argumentation eine Orientierung zu geben, eine Richtung zu weisen, wie der Gottesdienst der Kirche theologisch und geistlich adäquater sowie gestalterisch sachgerechter gefeiert werden konnte. Dabei bauten die theologischen Grundhaltungen und liturgischen Kriterien stets auf den Beschlüssen des Zweiten Vatikanischen Konzils, vor allem seiner Litur-

⁴ Vgl. Reinhard Messner / Eduard Nagel / Rudolf Pacik (1995).

⁵ Vgl. Nagel (1997) 151–173.

giekonstitution „Sacrosanctum Concilium“, auf. In dieser Hinsicht war „Gottesdienst“ unter Eduard Nagel – und man darf erfreulicherweise ergänzen: auch unter den anderen Schriftleitern in Vergangenheit und Gegenwart – immer ein verlässliches Organ theologischer und kirchlicher Information und Meinungsbildung.

Klar in der Sache, respektvoll im Umgang

Ein besonderes Ereignis war die Auseinandersetzung mit Pfarrer Willi Hoffsümmer im Jahre 1990, als in „Gottesdienst“ eine gewisse Lisbeth Giesinger eine etwas harte, aber in der Sache gelungene Kritik an einem der vielen Hoffsümmer-Bücher mit den Zahlenspielen im Titel formulierte, nachdem 177 Seniorengottesdienste auf den Markt geworfen worden waren. Die Leser stießen auf die umfangreiche Besprechung: „177 und kein Ende? Gottesdienstmodelle – diesmal für Senioren“.⁶ Irgendwie hatte Willi Hoffsümmer herausbekommen, dass Lisbeth Giesinger, die mit einer österreichischen Adresse im Impressum stand, die Ehefrau von Eduard Nagel war und unter ihrem Geburtsnamen publizierte. Die folgende Auseinandersetzung zwischen Eduard Nagel und dem rührigen Pfarrer aus der Erzdiözese Köln bewegte das ganze Liturgische Institut; dabei standen sich zwei unterschiedliche Konzepte von Liturgie gegenüber; die familiären Implikationen trugen ihr Übriges zum Konflikt bei. Auch in der schwierigen Konfrontation gelang es Eduard Nagel, sich in der Sache klar zu äußern, aber trotzdem den Ausgleich zu suchen und versöhnlich zu wirken; eine gründliche Aussprache, die in einer der nächsten Nummern von „Gottesdienst“ ausführlich dokumentiert wurde, zeigte das lösungsorientierte Arbeiten des Schriftleiters und zugleich den Respekt, den er seinen Lesern entgegenbrachte, auch wenn sie sich kritisch äußerten.⁷

Mit Freude las man alle 14 Tage die Rubrik „Auf zwei Minuten“, selbst wenn man aus Zeitgründen nicht das ganze Heft sofort anschauen konnte. Bei Fürbitten aus „Gottesdienst“ konnte man sicher sein, dass sie wirklich Allgemeines Gebet der Kirche waren. Beide literarischen Gattungen erlebten in Buchform Neuauflagen, wobei der Herder-Verlag geschickt mit dem Namen des Autors operierte.⁸ Die Mischung aus Information, theologischer Grundlegung der Liturgie, bewährter Praxis und gottesdienstlichen Hilfen, die „Gottesdienst“ in jeder Nummer neu bot, wurde von den Abonnenten geschätzt, und mit manchen Lesern entwickelte sich per Korrespondenz oder Telefon ein fruchtbarer Gedankenaustausch, infolgedessen sie aus Abonnenten zu Autoren wurden.

Im Blick auf die veränderte Leserschaft war Eduard Nagel entscheidend daran beteiligt, mit „praxis gottesdienst“ seit Herbst 2002 einen ergänzenden pastoralen Behelf auf den Weg zu bringen, der nach einer Dekade Existenz nun auch in der digitalen Welt Marksteine für gottesdienstliche Qualität setzt.

⁶ Giesinger (1990) 54.

⁷ Eduard Nagel klärte zunächst in seiner Randspalte „Auf zwei Minuten“ einige Fragen um die Besprechung; vgl. Nagel (1990) 83. Ebenfalls erhielt der kritisierte Autor die Gelegenheit zu einer Gegendarstellung; vgl. Hoffsümmer (1990) 86. Das von Wolfgang Meurer moderierte Gespräch zwischen Eduard Nagel und Willi Hoffsümmer ist dokumentiert unter dem Titel: Gespräch statt Streit. Eine Auseinandersetzung um Familiengottesdienste und einschlägige Modellbücher, in: Gottesdienst 24. 1990, 111–114.

⁸ Vgl. Nagel (2006); Nagel (2001–2003).

Schriftleiter, Herausgeber, Autor

Bald 30 Jahre Verantwortung für „Gottesdienst“ bedeuten nicht zuletzt Generationenwechsel. Was die Institutsleitung betrifft, fiel der Beginn der Tätigkeit von Eduard Nagel, wie schon gesagt, in die Jahre von Heinrich Haug. Ein ganz anderes Profil von Institutsleitung verkörperte Heinrich Rennings von 1985 bis zu seinem plötzlichen Tod im Oktober 1994. Nach schwierigen Übergangszeiten mit einer längeren Vakanz und einer kurzen Phase unter Elmar Nübold wurde mit Eberhard Amon wieder eine stabile Situation geschaffen. Unter allen Leitern war Eduard Nagel nach innen und nach außen eine der tragenden Gestalten des Trierer Instituts, der auch in schwierigen Fragen und Zeiten gute Wege zu weisen wusste. Generationenwechsel gab es ebenso bei den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern, im Sekretariat, bei der Redaktionsassistenten oder anderen Formen der Unterstützung. Was die Autoren der Zeitschrift angeht, so hat Eduard Nagel als Schriftleiter noch mit längst verstorbenen Kollegen wie Adolf Adam, Emil Joseph Lengeling und Bruno Kleinheyer zusammengearbeitet, hat sich aber genauso immer offen gehalten, vielleicht indirekt beflügelt von seinen beiden Töchtern, junge Leute und damit auch neue Sichtweisen in sein redaktionelles Konzept einzubinden. Zwar sind die allgemeinen Entwicklungen der theologischen Zeitschriftenlandschaft nicht spurlos an „Gottesdienst“ vorbeigegangen; vom Rückgang der Abonnentenzahlen bleibt auf diesem Feld niemand verschont. Auch wenn „Gottesdienst“ oft „alte“ Themen behandeln und unterschiedlichste Leserkreise einbinden musste, ist der Geist, der dieses Organ getragen hat, aber immer jung geblieben.

Wer das Trierer Liturgische Institut von innen kennt – und als ehemaliger Mitarbeiter und Kollege von Eduard Nagel weiß ich, wovon ich spreche –, dem ist darüber hinaus bekannt, dass dort viele Türen offenstehen und dass oft bereichsübergreifend gearbeitet wird. Auch das war für Eduard Nagel selbstverständlich. Hinter vielen Texten und Dokumenten, Bußgottesdiensten oder Sitzungsunterlagen zur Liturgie steht ungenannt der ehemalige Schriftleiter. Gelegentlich taucht der Name dann doch explizit auf, zum Beispiel bei den nützlichen Heften über „Eltern und Kinder im Sonntagsgottesdienst“, über den „Sachausschuss Liturgie“, die beide eine hohe Auflagenzahl erlebten,⁹ bei den auch ästhetisch gelungenen Heften über den Wortgottesdienst und den Kommunionenteil der Messe,¹⁰ um nur einige Beispiele zu nennen. Dazu kommt die Herausgabe mehrerer Bücher, die aus Tagungen und Akademien des Trierer Instituts hervorgegangen sind und die sich durchwegs mit Gegenwartsfragen des Gottesdienstes befassen. Ein häufiger und willkommener Referent war Eduard Nagel nicht zuletzt bei den Symposien der Liturgischen Kommission für Österreich in Salzburg, wo er mit Freude in seinem Heimatland das Trierer Institut vertrat.

Leiter der „Studienkommission für die Messliturgie“

Ein großes Anliegen im Dienst für die Kirche war ihm schließlich die Sorge um die liturgischen Bücher, allen voran in der „Studienkommission für die Messliturgie und das Messbuch“, die er im Auftrag der IAG ab 1988 mehr als ein Jahrzehnt lang umsichtig und mit viel Sachverstand geleitet hat. Daraus hätte ein Messbuch für das deutsche Sprachgebiet werden

⁹ Vgl. Deutsches liturgisches Institut (1992–1996); fortgeführt Deutsches Liturgisches Institut (2002/2005). – Deutsches Liturgisches Institut (1990–1996).

¹⁰ Vgl. Deutsches Liturgisches Institut (1999); Deutsches Liturgisches Institut (2000).

können, wie wir es heute in der veränderten Situation von Kirche und Gesellschaft, Glauben und Kultur gebrauchen könnten. Die Wege gingen diesbezüglich in eine andere Richtung, nach allem, was ich sagen kann, sehr zum Schaden der Kirche und zum Schaden der Liturgie, ihres sprachlichen und damit auch geistlichen und theologischen Niveaus. Noch liegen die Entwürfe als sachgerechte Alternativen zu einer vorwiegend wörtlichen Messbuchübersetzung in verschiedenen Schubladen; vielleicht holen umsichtige bischöfliche Hände sie ja doch noch in letzter Minute wieder ans Tageslicht, mindestens als Quelle der Inspiration für ein tragfähiges neues Konzept eines deutschsprachigen Messbuchs, das auf breite Akzeptanz hoffen darf. Doch auch wenn es nicht dazu kommen sollte, bin ich davon überzeugt, dass die jahrelange Arbeit und der Einsatz von ganz viel Lebenszeit nicht verloren ist; denn dieses Schaffen hat intensiv zur Fachdiskussion wie zur Liturgiepastoral beigetragen, enormes Bewusstsein für Kernfragen der Liturgie im Heute geweckt und wird sicher weiter Früchte tragen.

Ende einer Ära

Wenn Eduard Nagel nun die Schriftleitung von „Gottesdienst“ in andere Hände gelegt hat und bald auch als regelmäßiger Mitarbeiter des Deutschen Liturgischen Instituts ausscheidet, geht eine Epoche zu Ende. Wir alle hoffen, dass die kommenden Zeiten für „Gottesdienst“ und für das ganze Liturgische Institut genauso glücklich sein werden wie die zurückliegenden Jahrzehnte, die Du, lieber Eduard, entscheidend mit gestaltet hast. Im Namen des Trägervereins des Deutschen Liturgischen Instituts, aber auch all der vielen, die mit Dir in Trier und an zahlreichen anderen Orten zusammengewirkt haben, darf ich Dir für Deine enorme Schaffenskraft, für die stets neuen Inspirationen, für Deinen hohen fachlichen Einsatz, für Deine Umsicht und Geduld, für Deine geistliche Prägekraft und nicht zuletzt für alles gute menschliche Miteinander danken. Wir sind froh, dass Du auch nach Deinem Rückzug Dein Wissen, Deine Erfahrung und Deinen Rat im Dienst des gemeinsamen Anliegens dort zur Verfügung stellen wirst, wo Du gebraucht wirst. Mögen Dir, zusammen mit Deiner Frau Lisbeth, noch viele gute Jahre vergönnt sein!

Literatur

- Deutsches Liturgisches Institut (Hg.), 1992–⁴1996): Eltern und Kinder im Sonntagsgottesdienst. Trier (Pastoralliturgische Hilfen 6).
- Deutsches liturgisches Institut (Hg.), 1999: Mehr als Brot und Wein. Der Kommunionteil der Messfeier. Hg. im Auftrag der Liturgiekommission der Deutschen Bischofskonferenz. Erarb. von Eduard Nagel. Trier (Sinn & Gestalt).
- Deutsches liturgisches Institut (Hg.), 1999–⁸2006: Der Sachausschuß Liturgie – seine Aufgaben. Erarb. von Eduard Nagel. Trier (Pastoralliturgische Hilfen 3).
- Deutsches liturgisches Institut (Hg.), 2000: Gottes Wort feiern. Der Wortgottesdienst der Messfeier. Hg. im Auftrag der Liturgiekommission der Deutschen Bischofskonferenz. Erarb. von Eduard Nagel. Trier (Sinn & Gestalt).
- Deutsches Liturgisches Institut (Hg.), 2002/²2005): Familien im Sonntagsgottesdienst – Familiengottesdienst. Trier (Pastoralliturgische Hilfen 6).

- Gespräch statt Streit, 1990: Eine Auseinandersetzung um Familiengottesdienste und einschlägige Modellbücher, in: Gottesdienst 24, 111–114.
- Giesinger, Lisbeth, 1990: 177 und kein Ende? Gottesdienstmodelle – diesmal für Senioren, in: Gottesdienst 24, 54.
- Hoffsümmer, Willi, 1990: Entgegnung. Pfarrer Willi Hoffsümmer antwortet auf die Besprechung seines Buches „Seniorengottesdienste 1“, in: Gottesdienst 24, 86.
- Meßner, Reinhard / Eduard Nagel / Rudolf Pacik (Hg.), 1995: Bewahren und Erneuern. Studien zur Meßliturgie. Festschrift für Hans Bernhard Meyer zum 70. Geburtstag. Innsbruck [u.a.]. (Innsbrucker theologische Studien 42).
- Nagel, Eduard, 1978: Die ‚Heiligkeit‘ der Christenkinder nach Tertullian. Ein Beitrag zur Interpretation einer umstrittenen Stelle in De anima, in: ZKTh 100, 62–68.
- Nagel, Eduard, 1980: Kindertaufe und Taufaufschub. Die Praxis vom 3.–5. Jahrhundert in Nordafrika und ihre theologische Einordnung bei Tertullian, Cyprian und Augustinus. Frankfurt am Main [u.a.] (Europäische Hochschulschriften, Reihe 23, Theologie 144).
- Nagel, Eduard, 1997: 30 Jahre Gottesdienst, in: Liturgisches Jahrbuch 47, 151–173.
- Nagel, Eduard, 1990: „Auf zwei Minuten“, in: Gottesdienst 24, 83.
- Nagel, Eduard, 2006: Auf zwei Minuten. Gedanken und Impulse zur Feier des Gottesdienstes. Freiburg / Br.
- Nagel, Eduard, 2001–2003: Das neue Fürbittbuch. Fürbitten für die Sonn- und Feiertage. 1: Lesejahr A; 2: Lesejahr B; 3: Lesejahr C. Freiburg / Br.

Andreas Redtenbacher, Klosterneuburg / Vallendar

Der Einfluss von Pius Parsch in der Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils¹

Der seinerzeitige Linzer Bischof und Vorsitzende der liturgischen Kommission für Österreich, Franz Sal. Zauner, stellte in einem Hirtenbrief 1963 fest, die Gestaltung des Gottesdienstes in unserem Sprachgebiet sei „vielfach eine Schule für die Liturgieaufgaben des ganzen Konzils geworden“. Eine besondere Rolle kommt hier dem Begründer der „volksliturgischen Bewegung“, Pius Parsch, zu, der nicht nur das liturgische Leben in den Diözesen Österreichs, sondern die gesamte Linie der Liturgiekonstitution wesentlich geprägt hatte. Der Beitrag zeigt seine theologische Prägung und seine Grundanliegen auf, vermittelt sein Nach-Wirken auf die Liturgiekonstitution und dokumentiert den aktuellen Stand der Parsch-Forschung. (Redaktion).

1 Leben und Wirken

1.1 Einordnung

Vor 60 Jahren, am 11. März 1954, verstarb Pius Parsch – vor 50 Jahren, am 4. Dezember 1963, erfolgte die Promulgation der Liturgiekonstitution „Sacrosanctum Concilium“ des II. Vatikanischen Konzils. Zwischen Parschs Tod und der Verabschiedung dieses ersten Konzilsdokuments liegt knapp ein Jahrzehnt. Längst zuvor hatten sich schon in der Liturgischen Bewegung des 20. Jahrhunderts erste Teilschritte der liturgischen Erneuerung angebahnt und vieles davon verdankt sich auch Parschs lebenslangem Bemühen. Aber die endgültige Ernte der Liturgischen Bewegung in der Liturgiekonstitution des Konzils und der folgenden offiziellen Liturgiereform konnte er selbst nicht mehr erleben.

1.2 Biographische Fakten

Der große Lebensbogen von Pius Parsch erschließt sich entlang folgender wichtiger Stationen²: 1884 bei Olmütz geboren, empfing er hier auch seine Schulbildung. 1904 trat er in das Augustiner Chorherrenstift Klosterneuburg ein und promovierte wenige Jahre nach der Priesterweihe mit einer Arbeit in neutestamentlicher Bibelwissenschaft in Wien. Ab 1913 ist er

¹ Schriftliche, leicht überarbeitete und mit Anmerkungen versehene Fassung des Vortrags, den der Verfasser am 15. Nov. 2013 im Rahmen des Symposiums „Alter Wein in neue Schläuche – 50 Jahre Liturgiekonstitution des II. Vatikanums“ an der Universität Wien gehalten hat (Symposium Vindobonense II).

² Einen guten, zugleich ausführlichen Überblick geben: Stafin (2004) 12–15; unter Einbezug von Archivmaterial: Höslinger (1979b) 13–78; vgl. auch: Pacik (2011) 886–900.

Professor für Pastoraltheologie mit Liturgik an der Ordenshochschule Klosterneuburg³. Nach seiner Zeit als Feldkurat im Ersten Weltkrieg beginnt er, institutionalisiert im „Volksliturgischen Apostolat Klosterneuburg“ mit Verlag und Druckerei, seine international bekannte Tätigkeit⁴. In der kleinen Kirche St. Gertrud formiert sich in diesen Jahren zugleich seine liturgische Basisgemeinde. Mit ihr entwickelt er jene Form der Gemeinschaftsmesse, die als „Betsingmesse“ am gesamtdeutschen Katholikentag 1933 in Wien unter aktiver Teilnahme der 200.000 Mitfeiernden ihren öffentlichen und internationalen Durchbruch erfährt⁵. Die Zeit der nationalsozialistischen Vertreibung nutzt er zu konzeptioneller Arbeit⁶ und als Seelsorger in der Wiener Großstadtpfarre Floridsdorf. Auch diese Gemeinde prägt er nachhaltig – mit Wirkungen bis in die Gegenwart⁷. 1946 wieder im Stift zurück, wechselt er schließlich vom Lehrstuhl für Pastoraltheologie zur neutestamentlichen Bibelwissenschaft und gründet neben dem „Volksliturgischen Apostolat“ zusätzlich das „Klosterneuburger Bibelapostolat“⁸. Fünf Jahre vor Ankündigung des Konzils durch Johannes XXIII. und neun Jahre vor dessen Eröffnung⁹ stirbt er am 11. März 1954. An den Kommissionsarbeiten zur Vorbereitung des Konzils konnte er nicht mehr mitzuwirken.

1.3 Lebensgeschichtliche Prägungen

In diesem Lebensbogen zeigen sich drei Faktoren, die ihn besonders nachhaltig geprägt haben und die er auch selbst so erfährt:

(a) Der Orden der Augustiner Chorherren in Klosterneuburg, die Liturgie und Seelsorge eng verbinden¹⁰. Hier kann er sich umfassend in das Mitleben mit der Liturgie einüben: aber in ihrer damaligen, oft unverständenen und rubrizistisch fixierten Gestalt und in der barocken Entfaltung der Stiftsliturgie. Er findet es vom Noviziat an – so Parsch wörtlich: „unerträglich, [...] zu beten, ohne zu verstehen“¹¹. Er will mit vollziehen und verstehen und beginnt

³ Seit 1796 führt das Stift Klosterneuburg eine Phil.-Theol. Hochschule, deren Lehrbetrieb in den 70-er Jahren des 20. Jahrhunderts auf Spezialveranstaltungen eingeschränkt und später – bei Aufrechthaltung des Rechtsbestandes – sistiert wurde.

⁴ Als Nachfolgeinstitution unter völlig geänderten Voraussetzungen wurde 1972 von N. Höslinger das „Pius-Parsch-Institut“ gegründet, Ko-Vorsitzender war der Wiener Liturgiewissenschaftler J. H. Emminghaus. 2011 wurde es neu formiert und unter die Leitung des Verfassers gestellt; jetzt genauer in: Redtenbacher (2013) [in diesem Heft Seite 271]. Über Leben, Wirken, Schrifttum und Berücksichtigung des Klosterneuburg-Bezugs von J. H. Emminghaus gibt Auskunft: Pacik / Redtenbacher (2009); vgl. auch: Redtenbacher (2011) 305–319.

⁵ Kardinal Theodor Innitzer verpflichtete in der Folge die Pfarren seines Erzbistums Wien, zumindest einmal im Monat den sonntäglichen Gemeindegottesdienst in der Form der „Betsingmesse“ zu feiern – vgl. Wiener Diözesanblatt 71 (1933) 74.

⁶ Arbeiten für sein 10-bändiges Werk: Die liturgische Predigt. Wortverkündigung im Geist der liturgischen Erneuerung; 1948 erschien als Band 1 die „Grundlegung“. Näheres dazu: Redtenbacher (2010) 170–181; leicht variiert auch Redtenbacher (2012).

⁷ Vgl. Bittner (1979), 194–198; Bittner (2000), hier besonders 112–115.

⁸ Gründung 1950; infolge des Konzils 1966 von Kardinal Franz König unter Leitung von N. Höslinger als Institut der Österreichischen Bischofskonferenz mit der Bezeichnung „Österreichisches Katholisches Bibelwerk“ errichtet.

⁹ Ankündigung 25. Januar 1959, Eröffnung 11. Oktober 1962.

¹⁰ Redtenbacher (2007); Redtenbacher (2013b).

¹¹ Parsch (1952/2004), hier 15.

folgerichtig mit einem entsprechenden Literaturstudium. Dabei begegnen ihm erstmals die Autoren der Liturgischen Bewegung.

(b) Die Zeit als Feldkurat im 1. Weltkrieg¹²: Hier erlebt er die religiöse Not des einfachen Menschen, der weder Zugang zum, noch Ahnung hat vom Gottesdienst, dem auch die Bibel mit ihrer Botschaft faktisch unbekannt ist. Er hält daher den Soldaten – soweit im Feld möglich – Bibelunterricht und Liturgiestunden, eine damals innovative Initiative. Bei dieser Vermittlung ist er gezwungen, die Konzentration auf den eigentlichen Kern der Dinge zu lenken: Eine Lektion, die er für sein weiteres Leben mitnimmt. Und vor allem kommt er in Kiew, wo er länger stationiert ist, intensiv mit der Liturgie der Ostkirche in Berührung. Sie beeindruckt ihn stark und wirkt auf sein weiteres Liturgieverständnis ein¹³.

(c) Die Liturgiegemeinde St. Gertrud¹⁴: Aus der Hörerschaft von Bibel- und Liturgiestunden, die er für die Stiftspfarrkirche anbietet, erwächst eine eigene Liturgiegemeinde in St. Gertrud. Diese Gemeinde wurde nicht nur sein ureigenes Erprobungsfeld für zukunftsweisende Erneuerungsschritte, sondern entwickelte sich zur „Wiege der Volksliturgischen Bewegung“ in internationalem Maßstab. Hier entwickelt er auch ein liturgisches Raumkonzept, das als Vorbild richtungweisend wurde¹⁵. Vor allem übt er hier jenes charakteristische Wechselspiel zwischen Praxis, Reflexion und neuer Praxis ein, das sein Zugang zur Liturgiewissenschaft ist: Die Feier wird aus ihrem geschichtlich gewordenen Vollzug gedeutet, dessen Kern sie theologisch freilegt, um daraus die sachrichtig erneuerte Gestalt für die Gegenwart zu gewinnen¹⁶.

2 Zur Rezeption in der Liturgiewissenschaft

2.1 Erste Wertung nach dem Tod

Der Innsbrucker Liturgiewissenschaftler *Josef Andreas Jungmann* hat 1954 über ihn geurteilt: „Während anderswo die Liturgische Bewegung lange Zeit auf Studierende und Akademiker beschränkt blieb und der Gefahr des Ästhetentums nicht immer entging, ist es Pius Parsch zu verdanken, dass in Österreich zuerst der Durchbruch ins Pfarrleben erfolgt ist; erst erheblich später ist ein ähnlicher Vorgang in Deutschland und dann auch in Frankreich festzustellen“¹⁷. Später wird der Benediktinerbischof von Passau und Liturgiereferent der Deutschen Bischöfe *Simon Konrad Landersdorfer* schreiben: „Pius Parsch hat das historische Verdienst, dass er die Liturgische Bewegung, die in den gebildeten Kreisen, auf die sie sich notwendigerweise beschränkte, zu versanden drohte, in das Volk getragen hat. Hier war sie auf ihrem ureigensten Gebiet. Die ganze liturgische Erneuerung, die nunmehr das Konzil in die Hand genommen hat, um auf diese Weise das christliche Leben zu erneuern, wäre nicht möglich gewesen, wenn nicht *Pius Parsch den Grund gelegt hätte*“¹⁸.

¹² Die Phase ist gut dokumentiert durch sein „Kriegstagebuch“, das im Archiv des Pius-Parsch-Instituts aufbewahrt ist.

¹³ Eine interessante Forschungsfrage wäre, dem Einfluss der ostkirchlichen Liturgie, die Parsch in Kiew so lebendig erlebt hatte, in seinem Schrifttum nachzuspüren.

¹⁴ Dazu: Jungmann (1952/53) 205f. sowie Höslinger (1979c) 177–186. Zu Jungmann siehe Anm. 44.

¹⁵ Vgl.: Parsch / Kramreiter (1939/2010).

¹⁶ Näheres unten unter: 5.1. Liturgiewissenschaft und Pius Parsch.

¹⁷ Jungmann (1954) 220.

¹⁸ Briefmanuskript, Quelle: Archiv des Pius-Parsch-Instituts [Hervorhebung durch den Verfasser].

Erst durch Parsch war also die Liturgische Bewegung dort angekommen, wo sie ihr Ziel hatte: im gottesdienstlichen Vollzug der konkreten Gemeinde und damit dort, wo Kirche konkret erfahrbar wird.

2.2 Eine auffällige Zäsur

Es wurde dann schnell – für manche auffällig schnell – still um Parsch. Noch 25 Jahre nach dessen Tod und rund eineinhalb Jahrzehnte nach dem Konzil musste *Dr. Norbert Höslinger*, damals Direktor des Österreichischen Kath. Bibelwerkes und als Leiter des Pius-Parsch-Instituts Sachwalter des Lebenswerkes von Parsch, 1979 feststellen: „Bisher sind nur einige kleinere Arbeiten über Pius Parsch erschienen“¹⁹ und er spricht vom vergessenen Propheten²⁰. Dieses Vergessen änderte sich erst allmählich Ende der siebziger und Anfang der achtziger Jahre: Erst jetzt entstanden dort und da akademische Graduiierungsarbeiten über Parsch, die früheste, 1977 veröffentlichte, stammt von *Rudolf Pacik* zum Thema: „Volksgesang im Gottesdienst. Der Gesang bei der Messe in der Liturgischen Bewegung von Klosterneuburg“²¹.

Dem Befund des langen Vergessens widerspricht jedoch markant – man höre und staune – *Joseph Ratzinger*, der 2004 noch als Kardinal anlässlich des damaligen Parsch - Symposions feststellte: „Man macht sich heute kaum noch eine Vorstellung von der Bedeutung, die die Werke von Pius Parsch in den zwanziger bis vierziger Jahren hatten: Sie hatten *entscheidend das Bewusstsein der ganzen Kirche geformt*“²². Das lag auf derselben Linie, die der große Konzilsvater Kardinal *Franz König* als Zeitzeuge äußerte²³: Der großen Mehrheit der Konzilsväter waren Werke von Parsch aus der persönlichen Lektüre bekannt, waren sie doch in 17 Sprachen übersetzt, darunter Chinesisch, Japanisch und Swaheli für Afrika. Und so seien die Konzilsväter in die Debatte um das Liturgieschema eingetreten. Im Urteil dieser beiden intellektuellen Größen prägte Parsch also nichts weniger als: Das „Bewusstsein der Kirche“. Das darf in der Tat als Würdigung einer bedeutenden theologischen Leistung verstanden werden.

2.3 Kritik und Entgegnung

Damit dürften sich jedoch die immer wieder ventilierten Einwände relativieren, die lange Zeit gegen eine weitere Befassung mit Parsch ins Treffen geführt wurden, vor allem:

(a) Parsch sei mit den im „Volksliturgischen Apostolat Klosterneuburg“ in Auflagenhöhen von über 30 Millionen erschienenen liturgischen Behelfen zwar höchst verdienstvoll, aber über das Niveau des bloßen Textheftproduzenten nicht wesentlich hinausgekommen.

(b) Und wenn er sich in Aufsätzen und Büchern liturgischen Grundsatzfragen stellte, sei er nur der zwar erfolgreiche Popularisierer der Anliegen der Liturgischen Bewegung, aber ohne wirklich eigene oder gar eigenständige theologische Relevanz.

¹⁹ Höslinger (1979d) 8.

²⁰ Vgl. auch: Höslinger (1984).

²¹ 1974 als Dissertation bei *J. H. Emminghaus* an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Wien approbiert, überarbeitet 1977 erschienen als Pacik (1977).

²² Brief vom 2. Juli 2004, Quelle: Archiv des Pius-Parsch-Instituts [Hervorhebung durch den Verfasser].

²³ 2003 im Rahmen einer Reihe von Gesprächen mit *Kardinal König*. In deren Folge entstand auch das mehrmals dokumentierte Interview: „Wie es zur Liturgiekonstitution kam – aus der Sicht eines Zeitzeugen und Konzilsteilnehmers“, zuletzt in: Redtenbacher (2004) 14–24.

(c) Parsch sei bereits mit dem Konzil erledigt und sogar überboten worden – eine Befassung mit ihm daher nicht mehr aktuell und zeitgemäß.

In der Tat: Parsch verschwand mit wenigen Ausnahmen zunehmend mehr aus der Fachliteratur. Eine der Ausnahmen war 1967 *Theodor Maas-Ewerd* mit seiner Dissertation „Liturgie und Pfarrei“, bei *Emil Joseph Lengeling* in Münster, in der Parsch berücksichtigt wird²⁴. Wenig findet sich auch in den wichtigen Kommentaren zur Liturgiekonstitution und ihrer Vorgeschichte. Und eher selten wurde ein Versuch unternommen, ihn *theologisch* auszuwerten: Theologisches Denken sprach man ihm ab. Und dort, wo dies geschah, unterliefen bisweilen gravierende Fehlschlüsse, wie z. B. noch 1990 in der in Sant' Anselmo eingereichten und sonst durchaus interessanten Dissertation von *Boleslaw Krawczyk*: „Liturgia e Laici nell' Attività e negli Scritti di Pius Parsch“, deutsch veröffentlicht unter dem Titel: „Der Laie in Liturgie und Theologie bei Pius Parsch“²⁵. Hier wird behauptet, das Liturgieverständnis bei Parsch entbehre des für die Liturgie so wichtigen heilsgeschichtlichen Denkens: Ein fundamentaler Irrtum, der Parsch geradezu aus der Liturgischen Bewegung herauskippen würde. Der kurze Hinweis zeigt, dass die liturgietheologische Auswertung und systematische Zusammenschau der theologischen Ansätze bei Parsch ein noch ungenügend beackertes Feld der Liturgiewissenschaft darstellt.

2.4 Der Forschungsstand und ein Desiderat

Das 2004 veranstaltete Symposium: „Pius Parsch in der liturgiewissenschaftlichen Rezeption“²⁶ brachte als ein wichtiges Ergebnis, dass seine Wirkung ohne eigenes, zumindest implizites theologisches Konzept undenkbar bleibt²⁷. Immerhin hat er nach Ratzinger „das liturgische Bewusstsein der ganzen Kirche geformt“. Dies ist aus bloß seelsorglichem Elan nicht möglich. Es war neben dem italienischen Liturgiewissenschaftler *Andrea Grillo* aus Padova vor allem der schweizerische Autor der zweibändigen, 1985 herausgebrachten Studie: „Aktive Teilnahme. Kriterium gottesdienstlichen Handelns und Feierns“, *Stephan Schmid-Keiser*²⁸, der dies gerade anhand des volkliturgischen Uranliegens der „actuosa participatio“ von Parsch festgehalten hat. Die Parsch eigene Theologie der Liturgie aus seinem Schrifttum zu erheben und in einer Synthese systematisch darzustellen harrt bis heute einer gründlichen wissenschaftlichen Untersuchung und wurde als Desiderat von mehreren Liturgiewissenschaftlern eingemahnt²⁹.

²⁴ Veröffentlicht: Maas-Ewerd (1969); vgl. auch seine spätere „Laudatio auf Pius Parsch“: Maas-Ewerd (1972) 67–76.

²⁵ Italienisch als „estratto“ publiziert, deutsch vollständig als: Krawczyk (2007). Bei Anerkennung der positiven Aspekte der Studie habe ich die Kritik bereits 2007 im Vorwort der deutschen Ausgabe erhoben: 9–12, hier 11f.

²⁶ Dokumentiert in: Bachler/Pacik/Redtenbacher (2005).

²⁷ Die Diskussion ist dokumentiert in: Bachler/Pacik/Redtenbacher (2005) 213–220 (Abschlussgespräch), klingt aber bereits in den Debatten nach einzelnen Vorträgen des Symposiums an. Eine wichtige Referenz ist bereits der Beuroner Erzabt *Damasus Zähringer* als Zeitzeuge, wenn er 1954 von „einer nicht weiter ableitbaren Ursprünglichkeit“ bei Parsch schreibt, zit. nach: Maas-Ewerd (1979) 79–119, hier 111.

²⁸ Schmid-Keiser (1985).

²⁹ Darunter *Manfred Probst SAC*, Vorgänger des Verfassers an der Theol. Fakultät Vallendar, der bei den renommierten Kennern der Liturgiereform *Emil Joseph Lengeling* (Münster) promoviert und bei *Balthasar Fischer* (Trier) habilitiert ist; Näheres in: Probst (2011) 13–32.

2.5 Bausteine zur Theologie der Liturgie bei Pius Parsch

Was wir von Parsch aber sicher wissen, sind die großen Bausteine seines Denkens aus seinen theologischen Quellen. Ihre Synthese ergäbe vermutlich auch Überraschungen³⁰. Vorrangig geht es dabei um folgende Bezüge:

(a) *Paulus*: Die biblische Theologie des Apostels Paulus ist für ihn entscheidend. Die entsprechenden Stichworte sind: die Leib-Christi-Theologie und die daraus resultierende Ekklesiologie, die Kreuzes- und Auferstehungstheologie, die betonte Christozentrik und Christusmystik des Paulus. Er gewinnt sie vorrangig schon aus dem Thema seiner Dissertation: „Die Bedeutung des Kreuzestodes Jesu Christi nach s. Paulus“³¹.

(b) „*L'année liturgique*“ von Prosper Guéranger³², das große Werk des Gründerabtes der liturgischen Reformabtei Solesmes. Die intensive Befassung mit dem Kirchenjahr bleibt für ihn lebenslang grundlegend. Sein am meisten verbreitetes Werk „Das Jahr des Heiles“ mit 17 Auflagen³³ wäre ohne diese Befassung undenkbar. Er versteht das liturgische Jahr von innen her: als Entfaltung des ganzen Heilsmysteriums, als sakramentale Größe und als Jahr der Gnade in der wirkmächtigen Gegenwart Christi.

(c) *Die Gnadenlehre bei Matthias Scheeben*, des damals einflussreichen Systematikers³⁴. Sie wird zum Fundament seines gesamten Liturgieverständnisses. Liturgie wird in der Folge für Parsch zum Gnadenhandeln Christi, das Leben vermittelt, zum Ausdruck der ursprünglichen und „objektiven Gnadenfrömmigkeit“ der Kirche im Gegensatz zur überkommenen und unbiblischen „subjektiven Gebots- und Werkfrömmigkeit“³⁵. Die Gemeinde wird zu einer Größe von theologischer Dignität, zum konkreten Leib Christi, durchflutet durch das Leben der Gnade, das in ihr waltet und das sie eint³⁶. Hier leuchtet zugleich auch ein starker *augustinischer Akzent* durch, dem weiter nachzugehen wäre³⁷.

(d) *Pastorale Ansätze*: Sie bezieht er nicht nur aus den eigenen lebensgeschichtlichen Erfahrungen, sondern auch aus dem 1909 erschienenen bahnbrechenden Standardwerk „*Großstadt pastoral*“ des bekannten Pastoraltheologen Heinrich Swoboda³⁸ aus Wien. Das Ziel von

³⁰ Dass solche Überraschungen bei gleichzeitigen Anleihen aus anderen Quellen auch Eigenständigkeit implizieren könnten, legte schon Erzabt Damasus Zähringer nahe (vgl. Anm. 27).

³¹ 1912 erfolgte die Promotion. Die handschriftliche und deshalb heute schwer zu lesende Dissertation wurde unter Leitung von Franz Pölzl im Dezember 1909 fertig gestellt und 1910 mit dem oben zitierten Thema an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Wien eingereicht. Pius Parsch nennt sich darin „reg. Chorherr und Kooperator zu Wien VIII. Bez. Pfarre „Maria Treu“. *MMag. Dr. Herta Peball* erstellte 2012 ein Transskript, das sich im Archiv des Pius-Parsch-Instituts befindet.

³² Prosper-Louis-Paschal Guéranger (1805–1875) gründete 1833 das französische Benediktinerkloster Solesmes und wurde 1837 erster Abt. Sein Werk: *L'Année liturgique*, Le Mans-Paris 1881–1866 hat im Original neun Bände.

³³ Dazu: Buchinger (2008) 11–25.

³⁴ Matthias Joseph Scheeben (1835–1888), Professor für Dogmatik und Moraltheologie in Köln, wichtige Werke: Scheeben (1861); Scheeben (1862); Scheeben (1965). Seine Theologie ist geprägt aus dem inneren Zusammenhang der Glaubensgeheimnisse, aus dem er Trinität und Inkarnation als Mitte der Aussagen über die Teilnahme des Menschen am göttlichen Leben versteht.

³⁵ Vgl. Parsch (1932/33) 233–236, 257–261, 283–289; sowie Parsch (1952/2004) 128–131.

³⁶ Vgl. Parsch (1952/2004) 261–294, hier besonders 267; auch: Maas-Ewerd (1969) 135–252, hier besonders: 164–183.

³⁷ Als Augustiner Chorherr war Parsch das Gedankengut von Augustinus vertraut.

³⁸ Heinrich Swoboda (1861–1923), Professor für Pastoraltheologie und Katechetik in Wien, fordert gegen den Trend der damaligen Massenpfarreien mit 50.000 und mehr Katholiken überschauba-

Seelsorge und Liturgie ist für Parsch demnach nicht mehr die numerische Rekrutierung von Dominikanten oder die damals übliche kirchliche Versorgung organisierter Vereine, sondern dass die Menschen „Leben haben und es in Fülle haben“³⁹.

(e) *Maria Laach*: Schließlich bezeichnet er sich selbst als „Schüler Maria Laachs“ mit Abt *Ildefons Herwegen* und *Odo Casels* Mysterientheologie⁴⁰. Aber: Die benediktinische und akademisch ausgerichtete Linie der Liturgischen Bewegung erfüllt ihm zuwenig den eigentlichen Sinn der Liturgie, weil sie das Volk Gottes in den Kern der Feier nicht wirklich hinein nimmt. Er begründet daher in Klosterneuburg den zweiten großen Zweig der Reformbewegung und nennt ihn in dezidierter Abhebung die „Volksliturgische Bewegung“⁴¹.

3 Pius Parsch und die Liturgiekonstitution des Konzils

3.1 Liturgische Bewegung und Konzilshermeneutik

60 Jahre nach Parsch und 50 Jahre nach dem Konzil hat sich die Situation des Gottesdienstes der Kirche durch die voranschreitende Säkularisierung inzwischen grundlegend verändert. Seither entwickelten sich sehr *verschiedene Deutungsversuche* der konziliaren Liturgieausagen selbst, – die einander oft diametral widersprechen.⁴² Aber im Ringen um die rechte Interpretation der Liturgiekonstitution wurde je länger je mehr erneut klar, dass sie nicht einfach als positivistische Textsetzung ohne jede Voraussetzung zu lesen ist, sondern wie *Josef Emil Lengeling* schon 1964 in seinem Kommentar sagt, als das Ergebnis und die „große Ernte der Liturgischen Bewegung“⁴³. Daher ist auch das Denken der Väter und Proponenten der Liturgischen Bewegung ein ganz wichtiger hermeneutischer Schlüssel für die sachrichtige Interpretation von *Sacrosanctum Concilium*⁴⁴. Unter mehreren Namen ragen heraus: Der Benediktiner *Odo Casel* aus Maria Laach mit seiner Mysterientheologie⁴⁵, *Romano Guardini*, der als Antwort auf die geistige Atmosphäre seiner Zeit anthropologisch-theologisch den „li-

re Gemeindegrößen, die persönlichen Kontakt und echte Seelsorge erst überhaupt ermöglichen. Hauptwerk: Swoboda (1909).

³⁹ Joh 10,10.

⁴⁰ Als Reformabtei 1892 von Beuroner Benediktinern besiedelt, wurde sie unter Abt *Ildefons Herwegen* (1913–1946) ein führendes Zentrum der Liturgischen Bewegung und der liturgiewissenschaftlichen Forschung. 1947 wurde das „Abt-Herwegen-Institut Maria Laach e.V.“ gegründet und setzt seine Bemühungen fort. Der theologisch fruchtbarste Vertreter war *Odo Casel* (1886–1948), der die „Mysterientheologie“ entwickelte, Hauptwerk: *Casel* (1932) (zahlreiche Auflagen und Übersetzungen); Näheres in: *Schilson* (1982); neuerdings: *Hoping* (2012) 143–164.

⁴¹ Zur Bezeichnung „Volksliturgische Bewegung“ siehe unten Abschnitt 4.3. *Der Begriff „Volksliturgie“*.

⁴² Vgl. dazu *Richter* (2011b) 59–91; *Lehmann* (2011) 77–96 sowie *Richter* (2011) 97–115, früher schon *Richter* (2004) 29–49, hier ab 40 sowie *Klößener* (2004) 70–118; die Situation wurde verschärft durch das *Motu proprio Summorum Pontificum* von Papst Benedikt XVI., 7. Juli 2007 – vgl. *Gerhards* (Hg. 2008); eine Momentaufnahme aktueller Diskussion bietet das Themenheft: „Wie Gott heute feiern? Liturgie im 21. Jahrhundert“, *HerKorr-Spezial*, April 2013.

⁴³ *Lengeling* (1964/1965), 38*; zu Person und Werk *Lengelings*: *Richter* (2011a) 638–649.

⁴⁴ Darüber kann kein redlicher Zweifel bestehen. Wie das Konzil insgesamt (a) ein prozessuales Ereignis in einem historischen Kontext, nicht nur eine Textsammlung ist (*G. Alberigo*), so gut ist (b) die Liturgiekonstitution nicht unvermittelt vom Himmel gefallen (*W. Kasper*). Dies zeigt auch: *Paiano* (1999) 82–94 und 154–167, hier: 83f.

⁴⁵ Vgl. Anm. 40.

turgischen Akt“ beschreibt⁴⁶, der Jesuit *Josef Andreas Jungmann* aus Innsbruck mit seinem historisch-genetischen Ansatz der Liturgieentwicklung⁴⁷ sowie der Augustiner Chorherr *Pius Parsch* aus Klosterneuburg – mit seiner in die Weltkirche ausstrahlenden Breitenwirkung und dem spezifischen Profil der „Volksliturgischen Bewegung“. Auf diesen Begriff ist noch zurückzukommen⁴⁸.

3.2 „Relative“, aber qualifizierte Präsenz in der Liturgiekonstitution

Es war Professor Dr. Hans-Jürgen Feulner aus Wien, der in kluger und realistischer Einschätzung angeregt hat, das Thema: „Der Einfluss von Pius Parsch *in* der“ – und nicht „*auf* die Liturgiekonstitution“ zu nennen⁴⁹. Während etliche der damals lebenden Proponenten der Liturgischen Bewegung und Leiter liturgischer Zentren anderer Länder an den Vorbereitungsarbeiten für das Liturgieschema des Konzils oft direkt beteiligt waren⁵⁰, kann das nicht für Pius Parsch gelten. Dennoch war sein Einfluss auf die Liturgiekonstitution des Konzils aus zwei Gründen erheblich: Zum einen über seine Rezeption durch die genannten Personen, die mit ihm persönlich in Beziehung standen oder ihn aus der Literatur gut kannten, zum anderen über die auch zahlreiche Konzilsväter prägende – jedenfalls ihnen präsent – „Formung des liturgischen Bewusstseins der Kirche“, um nochmals Joseph Ratzinger und Kardinal König zu zitieren.

Das macht es schwierig, seinen Einfluss in der Liturgiekonstitution im Einzelnen nachzuweisen, jedoch lässt sich Vieles treffsicher gedanklich nachspüren. Für den exakten Nachweis bedarf es aber noch umfangreicher konzilsgeschichtlicher und liturgiewissenschaftlicher Forschungen. Was sich aber sicher sagen lässt, ist die bedeutende Tatsache, dass die Liturgiekonstitution insgesamt ganz wesentlich durch die von Parsch vorangetriebene „volksliturgische“ und pastorale Linie geprägt ist. Das gilt vor allem für die Kapitel II bis VII der Konstitution über die einzelnen Bereiche des sakramental-liturgischen Lebens. Das wird aber auch im Kapitel I schon sichtbar, wo vom „Wesen der Liturgie und ihre[r] Bedeutung für das Leben der Kirche“ und den allgemeinen Grundsätzen der Erneuerung die Rede ist. Zwar ist der erste Teil dieses Kapitels wesentlich bestimmt von der Mysterientheologie *Odo Casels*, der Liturgietheologie *Cipriano Vagagginis* und betreffend die zentrale Bedeutung des Paschamysteriums von der Intervention *Aimé-Georges Martimorts* unter der Mitarbeit von *Josef Andreas Jung-*

⁴⁶ *Romano Guardini* (1885–1968), sein erstes liturgiebezogenes Werk „Vom Geist der Liturgie“ erscheint 1918 als Bd. 1 der Maria Laacher Reihe „*Ecclesia orans*“ (zahlreiche Auflagen). Guardini war Professor für Religionsphilosophie und katholische Weltanschauung an der Universität Berlin, später in Tübingen und München; er war Betreuer der Jugendbewegung „Quickborn“ auf Burg Rothenfels/Main. 1965 lehnt er die von Paul VI. angebotene Kardinalsernennung ab; Näheres und Schriftenverzeichnis: Gerl-Falkowitz(2005); eine Einführung zu seinem liturgischen Denken bietet: Debuyst (2008).

⁴⁷ *Josef Andreas Jungmann* (1889–1975), Hauptwerk: Jungmann (1948); im Anhang des Nachdrucks der 5. verbesserten Auflage von 1962: Neudruck von Jungmann (1970/2003). Jungmann wurde 1930 a. o. Professor für Moraltheologie mit besonderer Berücksichtigung der Liturgik, 1934–1956 o. Professor für Moral- und Pastoraltheologie an der Kath.- Theol. Fakultät der Universität Innsbruck, 1953 bis 1954 Rektor der Universität; Näheres in: Fischer/Meyer (1975).

⁴⁸ Vgl. unten Abschnitt 4.3 *Der Begriff „Volksliturgie“*.

⁴⁹ So die offizielle Ausschreibung des „Symposium Vidobonense II“ in: [http:// liturgiekonstitution50.univie.ac.at](http://liturgiekonstitution50.univie.ac.at).

⁵⁰ Detailliert aufgezeigt in: Bugnini (1988); vgl.: Kaczynski (2004) 38–52.

mann; aber bereits ab Artikel 14 von insgesamt 107 über liturgische Ausbildung und die tätige Teilnahme, über die Erneuerung der Liturgie, über ihren belehrenden und seelsorglichen Charakter und die Regeln zur Anpassung an die Eigenart und Überlieferungen der Völker, tritt unverkennbar der „volksliturgische“, von Parsch forcierte Charakter hervor, in Einzelfällen auch mit direkten Anleihen, wie *Reiner Kaczynski* 2004 im Herderkommentar zur Konstitution über Artikel 28 betreffend die liturgische Rollenverteilung in der Feier feststellt⁵¹.

4 Profil und Grundanliegen Parschs: ihr Einfluss in der Konstitution

4.1 Zwischenergebnis und Ausgangspunkt

Zusammenfassend ist festzuhalten: Einzelne Stellennachweise im Text der Liturgiekonstitution konkret und direkt auf Parsch zurückzuführen ist mit wenigen Ausnahmen nicht leicht möglich. Denn, wir haben gesehen:

Parsch stirbt schon ein Jahrzehnt vor dem Konzil. Parsch betreibt bewusst Liturgiewissenschaft *aus* der Feier selbst mit dem Ziel eines neuen Liturgieverständnisses und einer daraus sich ergebenden theologisch verantworteten Praxis und prägt damit zwar ganz erheblich „das liturgische Bewusstsein der ganzen Kirche“, allerdings interferiert sein theologisches Denken mit Quellen aus dem Denken anderer Vertreter der Liturgischen Bewegung.

Die theologischen Bausteine aus seinem Schrifttum zu erheben und liturgie-systematisch zusammenzuführen, ist aufs Ganze gesehen bisher nicht geschehen, die Synthese bleibt noch offen.

Aber auch noch ohne eine solche systematische Synthese zeichnen sich Grundanliegen und eigenständiges Profil bei Pius Parsch ab, die in der Liturgiekonstitution nicht nur vorkommen oder in Einzelregelungen sichtbar werden, sondern ihren Gesamtcharakter wesentlich bestimmen und prägen.

4.2 Heilsgeschichtliche Schau der Liturgie: Bibel und Liturgie

Von Anfang an hatte Parsch nicht nur die Liturgie, sondern auch die Bibel als primäre Quelle des Glaubens und der Theologie im Blick. Denn wenn die Liturgie feiert, was die Bibel als Heilsgeschichte verkündet, können beide aufeinander nicht verzichten⁵². Konsequenz heißt die von Parsch 1926 begründete und neben dem Maria Laacher „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft“⁵³ älteste Fachzeitschrift „Bibel & Liturgie“⁵⁴. Sein Augenmerk gilt ganz besonders dem Umgang mit dem Schriftwort in der Feier, aber auch ihrer Prägung aus dem biblischen Wort heraus. Auch fordert er die Rückplatzierung der Predigt als biblisch orien-

⁵¹ Kaczynski (2004) 29.

⁵² Vgl. Stöger (1979) 120–154, hier 134: „Die Liturgie ist ‚memoria‘, Vergegenwärtigung der Großtaten Gottes durch Wort und Handlung (vgl. 1 Kor 11,26; Apg 2,42). Die Bibel rechtfertigt und verdeutlicht zugleich die Liturgie. [...] Ihrerseits erhellt auch die Liturgie die Bibel. [...] Die Bibel deutet, was in der Liturgie geschieht.“ Den Gesamtzusammenhang beschreiben später: Haunerland (2001) 114–124 sowie Redtenbacher (2007) 50–78. Parschs Konzept ist zusammengefasst in: Parsch (1952/2004) 228–237 (unter dem provokanten Titel: Pfarrer, wo ist deine Bibel?) sowie ebda. 389–429.

⁵³ Begründet 1921–1941, seit 1950 unter dem Namen „Archiv für Liturgiewissenschaft“ weitergeführt.

⁵⁴ Ausführlich: Höslinger (1979) 240–250.

tierte Homilie in den Vollzug der Feier hinein. Dafür waren starke theologische Motive entscheidend: Denn in der Feier verdichtet und kristallisiert sich der biblische Glaube und das Heilshandeln Christi setzt sich hier fort. Liturgie feiert folglich nicht nur die in der Bibel zum Buch geronnene Heilsgeschichte, sondern setzt sie ins Heute fort. Das alles war Parsch mehr bewusst als anderen Vertretern der Liturgischen Bewegung, und die Liturgiekonstitution ist fundamental und zugleich sehr konkret von diesen Anliegen geprägt.

4.3 Der Begriff „Volksliturgie“

Parsch ist sich bewusst, dass dieser von ihm in Anspruch genommene Begriff eine Tautologie darstellt. Liturgie ist ja immer schon „leiton ergon“, Werk für und mit dem Volk, daher nichts Privates. Er behält den Begriff mangels eines besseren Ausdrucks im Deutschen bei, um zu betonen, dass Liturgie nie ein von der Gemeinde abgehobenes Schauspiel sein kann, das nur den Klerus angeht, weil dies dem Wesen der Liturgie selbst widerspricht⁵⁵. In ihr ruft ja Gott selbst sein Volk zusammen und handelt an der versammelten Gemeinde der Getauften, die seinem priesterlichen und königlichen Volk zugehören. Jeder einzelne ist als Glied dieser Gemeinde zugleich Glied der Kirche, die der Leib Christi ist, und bringt sich selbst mit dem Haupt verbunden dem Vater als „Opfer“ dar. Das geht alle an und kann nicht an den Klerus delegiert werden. „Volksliturgie“ findet ihr theologisches Fundament in der Leib-Christi-Ekklesiologie und im gemeinsamen Priestertum aller Getauften⁵⁶. Mehr als den ersten Zweig der Liturgischen Bewegung prägen diese Theologumena den von Parsch begründeten zweiten Zweig der „Volksliturgischen Bewegung“. Sie sind voll und ganz in den Konzilstext eingegangen.

4.4 *Actuosa participatio*: theologisches Existenzial des Liturgiebegriffs

Das ganze Volk wird also in das „Celebrare“ des liturgischen Vollzuges hineingenommen⁵⁷. Es ist nun nicht mehr bloß anwesend und zusehend oder übt sich nicht mehr neben dem offiziellen Ritus in Privatgebeten oder Messandachten, sondern es feiert selbst die Feier – freilich unter der notwendigen Leitung eines Vorstehers. Damit ist Parsch in den Kern des Liturgiebegriffes und in die theologische Mitte des liturgischen Vollzuges vorgedrungen, und das müssen wir nun näher bedenken⁵⁸. Denn „*actuosa participatio*“ ist ja nicht ein bloß äußerer oder ritueller Vorgang, bei dem sozusagen pädagogisierend für möglichst alle eine aktivistische Beschäftigung gesucht wird, sondern sie ist der leibhaft-sakramentale Ausdruck und Vollzug des gnadenhaften Lebensaustausches im Empfangen und Antworten, den Gott selbst durch

⁵⁵ Parsch (1952/2004) 91–99. Im Vorwort zur 2. Auflage 1952 erklärt er, warum er den Begriff „Volksliturgie“ einführt. Parsch hatte diese viel verwendete „Chiffre“ für sein Anliegen in den kirchlichen Sprachgebrauch eingeführt; er hat den Begriff aber nicht „erfunden“, sondern wohl nur „aufgefunden“ und war sich seiner Herkunft offensichtlich nicht (mehr) bewusst: „Volksliturgie“ taucht schon auf bei: I. H. von Wessenberg (1774–1860) und bei S. H. Th. Hemmerle (1774–1860), wie Th. Maas-Ewerd feststellte: Vgl. Maas-Ewerd (1969) 9, Anm. 134 unter Berufung auf Trapp (1940).

⁵⁶ Näheres in: Krawczyk (2007) 87–108.

⁵⁷ Vgl. Pock (2012) 127–142, hier den Abschnitt „Vordenker des Konzils“ [2. Pius Parsch (1884–1954)] 131f. Grundlegend bleibt die Studie von Schmid-Keiser (1985).

⁵⁸ Das Thema „*actuosa participatio*“ wurde in letzter Zeit mehrfach aufgegriffen und neu diskutiert: Ratzinger (2003) 209–221, besonders „2. Partizipation“ 23–25; Haunerland (2009) 585–595; Stuflesser (2009) 147–156.

die Feier in seiner Heilsinitiative stiftet. „Actuosa participatio“ ist die leibhaft-sakramentale Verwirklichung der Zugehörigkeit zum Leib Christi in der konkreten Gottesdienstgemeinde, der Christus selbst an der innertrinitarischen Lebensgemeinschaft mit dem Vater im Heiligen Geist Anteil gibt. Aktive Teilnahme meint von daher zuerst Teilnahme am Leben Gottes selbst und dann erst den sichtbaren Ausdruck dieser Teilnahme. Aufgrund der leiblichen Verfasstheit des Menschen und seiner Geschichtlichkeit kann dies wieder nur leiblich und zeichenhaft geschehen. Gesang, Gemeinsamkeit in Gebet und Gestik, Bewegungselemente, Sinn entsprechende Rollenverteilung etc. sind daher nicht zusätzlich schmückendes Beiwerk, sondern sind selbst der liturgische Vollzug. Darum muss „actuosa participatio“ als *theologisches Existenzial des Liturgiebegriffes* bezeichnet werden, ohne das es keine Liturgie gibt⁵⁹. Parsch hat dies wie kein anderer erkannt, er unterscheidet sich zwar nicht im Grundsatz des Gedankens, aber wohl in der unbeirrten theologischen Konsequenz von anderen Vertretern der Liturgischen Bewegung. Das Konzil hat ihn voll bestätigt, indem es vorrangig diese volksliturgische Linie der Bewegung in die Liturgiekonstitution hat eingehen lassen: Grundsätzlich und in vielen Einzelanweisungen. Das Anliegen der „aktiven Teilnahme“ aller an der Feier war Parschs alles bestimmendes Credo – und dieser Begriff wurde dann auch der Schlüssel- und der „Cantus-firmus-Begriff“ von *Sacrosanctum Concilium*, wo er nicht weniger als 15 Mal an entscheidenden Stellen wörtlich angeführt wird,⁶⁰ indirekt noch viel öfter.

4.5 Erneuerung der Kirche aus der Kraft der Liturgie

Ein solches Liturgieverständnis bedeutete nicht nur für den Gottesdienst eine – wenn auch auf Basis der Tradition erfolgte – sichtbare Wende. Zu groß sind nämlich die impliziten und expliziten theologischen Konnotationen dieses Liturgiebegriffes, auf denen er aufbaut und die zugleich aus ihm folgen. Parsch war sich – gemeinsam mit *Romano Guardini* – darin eins, dass es durch eine erneuerte Liturgie insgesamt zu einer von innen her erneuerten Kirche kommen muss, wie das Zweite Vatikanische Konzil ja nachhaltig zeigt⁶¹. Nicht umsonst stand die Liturgiekonstitution am Anfang der verabschiedeten Dokumente und enthielt „in nuce“ bereits vieles, was später breiter zur Entfaltung kam.

Parsch war sich dessen bewusst: Sein theologisches und praktisches Erneuerungskonzept berühren viel weitere Themen der Theologie, die den unmittelbaren Rahmen der Liturgie im Kern zwar treffen, aber zugleich weit öffnen. Dies mündete in seine Betonung des Primates der Gnade vor dem Tun des Menschen, in seine Betonung der Christozentrik, in die Vertiefung und Erweiterung des Sakramentalen, in eine neue Ekklesiologie und in die neue Sicht des Gemeinde als theologische Größe. Parsch verbindet damit die Liturgische Bewegung mit umfassenden Erneuerungsthemen der Theologie und des gesamten kirchlichen Lebens. Parsch wörtlich am 1. Deutschen Liturgischen Kongress 1950 in Frankfurt: „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

⁵⁹ Parsch (1952/2004) 475: „Der Priester [kann] ohne Laien keine Liturgie feiern.“ Vgl. zur Formel „theologisches Existenzial des Liturgiebegriffes“ Redtenbacher (2005) 11–16, hier 14.

⁶⁰ Zählung mit: Lengeling (1964) 82*.

⁶¹ So *Sacrosanctum Concilium* schon im Vorwort Art. 1, so auch die anderen Konzilstexte; aus der Fülle der Literatur: bereits Volk (1965) 117–123; besonders auch: Richter (1991) 131–158.

wird eine große Neuordnung aller kirchlichen Bezirke beginnen⁶². Das Konzil insgesamt, aber auch die Liturgiekonstitution, geht genau davon aus und korreliert auch hier mit Parsch.

5 Liturgiewissenschaft nach dem Konzil

5.1 Liturgiewissenschaft und Pius Parsch

Im Artikel 16 wertet die Liturgiekonstitution die Liturgiewissenschaft zum theologischen Hauptfach auf. Dazu hatte Parsch sie in Klosterneuburg längst gemacht und durch seine Werke in 17 internationalen Sprachen und in Millionenaufgaben wohl selbst einen historisch bedeutenden Beitrag zur Entwicklung geleistet, die am Konzil in diese Aufwertung gemündet hat.

Der schon zitierte Andrea Grillo hat 2004 versucht, den genuinen Ansatz Pius Parschs auch als Liturgiewissenschaftler zu beschreiben⁶³. Kurz gesagt: Liturgische Theorie und liturgische Praxis sind bei Parsch unlösbar aufeinander angewiesen: Liturgiewissenschaft geht hier ganz vom Vollzug der Feier aus und führt wieder zu ihm hin. Sie erhebt und erforscht, was die Kirche in der Feier vollzieht, interpretiert es theologisch – auch unter Berücksichtigung des geschichtlichen Vollzugs – ordnet es ins Gesamt der Theologie ein und führt wieder hin zu einem vertieften, nun aber sachgerechten inneren und äußeren Vollzug: Wir könnten das durchaus Mystagogie nennen. Auch eine solche mystagogische Liturgiewissenschaft hat aber eine „kritische Funktion“ gegenüber der konkreten Gestalt und Feierpraxis. Dies erinnert an die Patristik und die Ostkirche, die Parsch einst in Kiew näher kennenlernte. Hier sind bekanntlich Theologie und Dogmatik die Weiterentwicklung der liturgischen Doxologie, und Theologie insgesamt ist immer zugleich „liturgische Theologie“. Auch bei Parsch sind theologisches Denken und liturgischer Vollzug in einer letzten konzeptionellen Einheit aufgehoben. Das ist weit mehr, als Gottesdienst als unbeteiligter Betrachter von außen anzuschauen: Dies wäre reine Kulturwissenschaft, oder kultbezogene vergleichende Religionswissenschaft. Genau so kann man liturgische Vollzüge nicht erfassen oder vermitteln⁶⁴. Wer als Theologe nach dem Konzil Liturgiewissenschaft treiben will, bleibt auch in Zukunft angewiesen auf den Ansatz, den Pius Parsch vertreten hat.

5.2 Bedeutung

Ohne Zweifel ist die durch Parsch vorangetriebene „Volksliturgische Bewegung“ die alles entscheidende Vollendung der allgemeinen Liturgischen Bewegung und hat den Konzilstext über die Liturgie nicht nur beeinflusst, sondern ihr insgesamt ihren Stempel aufgeprägt. Folgt man dem Urteil der oben zitierten Referenzautoren Landersdorfer, Jungmann und Ratzinger – allesamt „unverdächtige“ Zeugen – wäre die Liturgische Bewegung ohne Parsch versandet und hätte ihr Ziel und ihre Rezeption in einer Konstitution am Zweiten Vatikanischen Konzil

⁶² Gehalten am 22. Juni 1950, veröffentlicht in: Parsch (1949/50) 29–340; vgl. Parsch (1952/2004) 28 und 48 f.

⁶³ Grillo (2005) 198–200.

⁶⁴ Jeggle-Merz (2008) 194–195 kommt – A. Wintersig (L. A. Winterswyl) – berücksichtigend zur Formulierung einer „Interferenz von Erleben und Reflektieren“.

kaum erreicht. Damit können die liturgiegeschichtliche Bedeutung und die liturgiewissenschaftliche Wertung Parschs nicht mehr bloß in der Sicht einer „österreichischen Variante“ als der regionalen Ausprägung der Liturgischen Bewegung gesehen werden, sondern sie liegen in der eigentlichen Vollendung der gesamten Liturgischen Bewegung in der und für die Universalkirche.

5.3. Sinnreserve und notwendige Relecture

Im Übrigen ist der Einfluss Parschs in der Liturgiekonstitution *ohne* seine Relecture nicht zu erfassen. Nach Andrea Grillo ist dies ein theologisches Unternehmen, dessen theoretische und praktische Relevanz in der gegenwärtigen Liturgiesituation von dramatischer Aktualität ist⁶⁵. Das theologische Denken von Parsch stellt nicht nur für den Konzilstext selbst, sondern auch für die Liturgiewissenschaft und die Liturgiesituation von Heute eine bedeutende Sinnreserve dar.

Literatur

- Bachler Winfried / Rudolf Pacik / Andreas Redtenbacher (Hg.), 2005: Pius Parsch in der liturgiewissenschaftlichen Rezeption. Klosterneuburger Symposium 2004. Würzburg (PPSt 3).
- Bittner, Markus, 1979: Pius Parsch in der Pfarre Floridsdorf, in: Höslinger, Norbert / Theodor Maas-Ewerd (Hg.), *Mit sanfter Zähigkeit. Pius Parsch und die bibisch-liturgische Erneuerung*. Klosterneuburg (SPPI 4), 194–198.
- Bittner, Markus, 2000: *Von der Dorfkirche zur Großstadtpfarre*. St. Pölten.
- Buchinger, Harald, 2008: Einführung in die Neuausgabe. Pius Parsch und das Kirchenjahr: Aspekte liturgischer Erneuerung, in: Pius Parsch. *Das Jahr des Heiles*. Neu eingeleitet von Harald Buchinger. Würzburg (PPSt 7), 11–25.
- Bugnini, Annibale, 1988: *Die Liturgiereform 1948–1975. Zeugnis und Testament*. Deutsche Ausgabe hg. von Johannes Wagner unter Mitarbeit von François Raas. Freiburg im Br.
- Casel, Odo, 1932: *Das christliche Kultmysterium*. Regensburg.
- Debuyst, Frédéric, 2008: *Introduction à l'oeuvre liturgique de Romano Guardini*, Paris.
- Emminghaus, Johannes H., 2009: „...aber den Vorrang hat das Leben“. Zum 20. Todestag am 2. September 2009, hg. v. Pacik, Rudolf / Andreas Redtenbacher. Würzburg.
- Fischer, Balthasar / Hans Bernhard Meyer (Hg.), 1975: J. A. Jungmann. *Ein Leben für Liturgie und Kerygma*. Innsbruck.
- Gerhards, Albert (Hg.), 2008: *Ein Ritus – zwei Formen. Die Richtlinie Papst Benedikts XVI. zur Liturgie*. Freiburg im Br.
- Gerl-Falkowitz, Hanna-Barbara, 2005: Romano Guardini. *Konturen des Lebens und Spuren des Denkens*. Kevelaer u. a. (Topos plus 553).
- Grillo, Andrea, 2005: Der Liturgiebegriff bei Pius Parsch und seine Stellung im Rahmen der Liturgischen Bewegung des 20. Jahrhunderts. Die „unaktuelle“ Aktualität einer pastoralen und „volkstümliche“ Perspektive, in: Bachler, Winfried / Rudolf Pacik / Andreas Redtenbacher (Hg.), *Pius Parsch in der liturgiewissenschaftlichen Rezeption*. Klosterneuburg.

⁶⁵ Vgl. Grillo (2005) 194.

- ger Symposion 2004. Würzburg (PPSt 3), 191–220.
- Guéranger Prosper-Louis-Paschal, 1881–1866: *L'Année liturgique*, Bd. 1–9. Le Mans / Paris.
- Haunerland, Winfried, 2001: „Lebendig ist das Wort Gottes“ (Hebr 4,12). Die Liturgie als Sitz im Leben der Schrift, in: *ThPQ* 149, 114–124.
- Haunerland, Winfried, 2009: *Participatio actiosa*. Programmwort liturgischer Erneuerung, in: *Communio* 38, 585–595.
- Hoping, Helmut, 2012: Die Mysterientheologie Odo Casels und die Liturgiereform, in: Tück, Jan-Heiner (Hg.), *Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil*. Freiburg im Br., 143–164.
- Höslinger, Norbert, 1979: „Bibel und Liturgie“. Das Sprachrohr von Pius Parsch. Eine kurze Geschichte der Zeitschrift“, in: Höslinger, Norbert / Theodor Maas-Ewerd (Hg.), *Mit sanfter Zähigkeit. Pius Parsch und die bibisch-liturgische Erneuerung*. Klosterneuburg (SPPI 4), 240–250.
- Höslinger, Norbert, 1979b: Der Lebenslauf von Pius Parsch, in: Höslinger, Norbert / Theodor Maas-Ewerd (Hg.), *Mit sanfter Zähigkeit. Pius Parsch und die bibisch-liturgische Erneuerung*. Klosterneuburg (SPPI 4), 13–78.
- Höslinger, Norbert, 1979c: Die Liturgische Gemeinde St. Gertrud in Klosterneuburg, in: Höslinger, Norbert / Theodor Maas-Ewerd (Hg.), *Mit sanfter Zähigkeit. Pius Parsch und die bibisch-liturgische Erneuerung*. Klosterneuburg (SPPI 4), 177–186.
- Höslinger, Norbert, 1979d: Vorwort, in: Höslinger, Norbert / Theodor Maas-Ewerd (Hg.), *Mit sanfter Zähigkeit. Pius Parsch und die bibisch-liturgische Erneuerung*. Klosterneuburg (SPPI 4).
- Höslinger, Norbert, 1984: Der Prophet ist nicht verstummt. Gedanken anlässlich des 100. Geburtstages von Pius Parsch, in: *BiLi* 57, 4–9.
- Jeggle-Merz, Birgit, 2008: *Mysteriis edoctus: Vom Erleben zum Erkennen*. Liturgiewissenschaft als eine Theologie der Erfahrung, in: Klöckener, Martin / Benedikt Krane-mann / Angelus A. Häußling (Hg.), *Liturgie verstehen. Ansatz, Ziele und Aufgaben in der Liturgiewissenschaft*, (Jubiläumsband, ALw 50). Fribourg, 188–206.
- Jungmann, Josef Andreas, 1948 [5. verbesserte Auflage 1962]: *Missarum Sollemnia*. Eine genetische Erklärung der römischen Messe, 2 Bde. Wien.
- Jungmann, Josef Andreas, 2003 (= Nachdruck 1970): *Messe im Gottesvolk*. Ein nachkonziliärer Durchblick durch *Missarum Sollemnia*, in: Jungmann, *Missarum sollemnia*. Nachdruck der 5. verb. Auflage. Mit einem Geleitwort von H.-J. Feulner. Bonn.
- Jungmann, Josef Andreas, 1952/1953: Sankt Gertrud in Klosterneuburg, in: *GrEnt* 8, 205f.
- Kaczynski, Reiner, 2004: Theologischer Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie *Sacrosanctum Concilium*, in: *H ThKVat II*, Bd. 1. Freiburg im Br., 1–227.
- Klöckener, Martin, 2004: Die Zukunft der Liturgiereform – im Widerstreit von Konzilsauftrag, notwendiger Fortschreibung und „Reform der Reform“, in: Redtenbacher, Andreas (Hg.), *Zukunft der Liturgie*. Gottesdienst 40 Jahre nach dem Konzil. Innsbruck / Wien, 70–118.
- Krawczyk, Boleslaw J., 2007: *Der Laie in Liturgie und Theologie bei Pius Parsch*. Würzburg (PPSt 6).
- Lehmann, Karl, 2011: Rückblick auf die Liturgiereform. Lehren aus bald fünf Jahrzehnten, in: Martin Stuflesser (Hg.), *Sacrosanctum Concilium*. Eine Relecture der Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils. Regensburg, 77–96.

- Lengeling, Emil Joseph, 1964 [²1965]: Die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie. Lateinisch-deutscher Text. Mit einem Kommentar von Emil Joseph Lengeling. Hrsg. im Auftr. d. dt., österr. und schweizer. Bischöfe von den Liturgischen Kommissionen der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz. Münster (Reihe Lebendiger Gottesdienst 5/6).
- Maas-Ewerd, Theodor, 1969: Liturgie und Pfarrei. Einfluss der Liturgischen Erneuerung auf Leben und Verständnis der Pfarrei im deutschen Sprachgebiet. Paderborn.
- Maas-Ewerd, Theodor, 1972: „Laudatio auf Pius Parsch“, in: BiLi 45, 67–76.
- Maas-Ewerd, Theodor, 1979: Pius Parsch und die Liturgische Bewegung im deutschen Sprachgebiet, in: Höslinger, Norbert / Theodor Maas-Ewerd (Hg.), Mit sanfter Zähigkeit. Pius Parsch und die bibisch-liturgische Erneuerung. Klosterneuburg (SPPI 4), 79–119.
- Pacik, Rudolf, 1977: Volksgesang im Gottesdienst. Der Gesang bei der Messe in der Liturgischen Bewegung von Klosterneuburg. Dissertation Wien 1974. Klosterneuburg (SPPI 2).
- Pacik, Rudolf, 2011: Pius Parsch (1884–1954), in: Kranemann, Benedikt / Klaus Raschzok (Hg.), Gottesdienst als Feld theologischer Wissenschaft im 20. Jahrhundert. Deutschsprachige Liturgiewissenschaft in Einzelporträts, 2 Bde. Münster (LQF 98), 886–900.
- Paiano, M., 1999: „Sacrosanctum Concilium“. Der schwierige Weg zur Liturgiekonstitution des II. Vaticanums, in: HlD 53, 82–94; 154–167.
- Parsch, Pius, 1932/1933: Die objektive und subjektive Frömmigkeit, in: BiLi 7, 233–236, 257–261, 283–289.
- Parsch Pius / Robert Kramreiter, 2010 [Nachdruck 1939]: Neue Kirchenkunst im Geist der Liturgie. Eingeleitet von R. Pacik. Nachdruck der Erstausgabe 1939. Würzburg (PPSt 9).
- Parsch, Pius, 2004 [Nachdruck 1952]: Volksliturgie. Ihr Sinn und Umfang, Nachdruck der 2. Aufl. 1952. Würzburg (PPSt 1).
- Pock, Johann, 2012: Pastoralliturgische Erneuerungen des Konzils – und ihre Impulse für die Zukunft, in: Tück, Jan-Heiner (Hg.), Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil. Freinurg im Br., 127–142.
- Probst, Manfred, 2011: Abschiedsvorlesung. Mein Leben als Hochschullehrer. Rückblick auf die Entwicklung einer Ordenshochschule, in: PzL 4, 13–32.
- Ratzinger, Joseph, 2003: 40 Jahre Konstitution über die heilige Liturgie. Rückblick und Vorblick, in: LJ 5, 209–221.
- Redtenbacher Andreas (Hg.), 2004: Die Zukunft der Liturgie. Gottesdienst 40 Jahre nach dem Konzil. Innsbruck / Wien, 14–24.
- Redtenbacher, Andreas, (2011): Johannes Heinrich Emminghaus (1916–1989), in: Kranemann, Benedikt / Klaus Raschzok (Hg.), Gottesdienst als Feld theologischer Wissenschaft im 20. Jahrhundert. Deutschsprachige Liturgiewissenschaft in Einzelporträts, 2 Bde. Münster (LQF 98), 305–319.
- Redtenbacher, Andreas, 2007: Die Relevanz der Bibel für die Liturgie der Kirche, in: PzL 1, 50–78.
- Redtenbacher, Andreas, 2007: Zukunft aus dem Erbe. Charisma und Spiritualität der Augustiner Chorherren. Innsbruck / Wien.
- Redtenbacher, Andreas, 2010: Die liturgische Predigt im Werk von Pius Parsch, in: BiLi 83, 170–181.
- Redtenbacher, Andreas, 2012: „Das Wort der Predigt wird im Opfer Fleisch“. Bemerkungen zur liturgischen Predigt bei Pius Parsch, in: HlD 66, 101–113.

- Redtenbacher, Andreas, 2013: Liturgische Institute stellen sich vor: Das Pius-Parsch-Institut für Liturgiewissenschaft und Sakramenten-theologie am Augustiner Chorherrenstift Klosterneuburg, in: HfD 67, 270–274.
- Redtenbacher, Andreas, 2013b: Wo sich Wege kreuzen. 900 Jahre Augustiner Chorherrenstift Klosterneuburg. Freiburg im Br.
- Richter, Klemens, 1991: Liturgiereform als Mitte einer Erneuerung der Kirche, in: Häußling, Angelus A. (Hg.), Vom Sinn der Liturgie. Düsseldorf, 131–158.
- Richter, Klemens, 2004: Die Konstitution über die heilige Liturgie Sacrosanctum Concilium, in: Bischof Franz Xaver/Leimgruber Stephan (Hg.), Vierzig Jahre II. Vatikanum. Zur Wirkungsgeschichte der Konzilstexte, 29–49.
- Richter, Klemens, 2011: Ein halbes Jahrhundert Sacrosanctum Concilium. Anmerkungen eines Liturgiewissenschaftlers zum „Rückblick auf die Liturgiereform“ von Karl Kardinal Lehmann, in: Stuflesser, Martin (Hg.), Sacrosanctum Concilium. Eine Relecture der Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils. Regensburg, 97–115.
- Richter, Klemens, 2011a: Emil Joseph Lengeling (1916–1986), in: Kranemann, Benedikt/Klaus Raschok (Hg.), Gottesdienst als Feld theologischer Wissenschaft im 20. Jahrhundert. Deutschsprachige Liturgiewissenschaft in Einzelporträts, 2 Bde. Münster (LQF 98), 638–649.
- Richter, Klemens, 2011b: Fünf Jahrzehnte Sacrosanctum Concilium. Treue zum Konzil oder Abbruch des Aufbruchs?, in: PzL 4, 59–91.
- Scheeben, Matthias Joseph, 1861: Natur und Gnade. Mainz.
- Scheeben, Matthias Joseph, 1862: Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade, Freiburg im Br.
- Scheeben, Matthias Joseph, 1865: Die Mysterien des Christentums. Freiburg im Br.
- Schilson, Arno, 1982: Theologie als Sakramententheologie. Die Mysterientheologie Odo Cels. Mainz.
- Schmid-Keiser, Stefan, 1985: Aktive Teilnahme. Kriterium gottesdienstlichen Handelns und Feierns, 2 Bände. Bern (EHS XXIII/250).
- Stafin, R, 2004: Eucharistie als Quelle der Gnade bei Pius Parsch. Ein neues Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen. Würzburg (PPSt 2), 12–15.
- Stöger, A., 1979: Pius Parsch und die Bibelbewegung, in: Höslinger, Norbert/Theodor Maas-Ewerd (Hg.), Mit sanfter Zähigkeit. Pius Parsch und die bibisch-liturgische Erneuerung. Klosterneuburg (SPPI 4), 120–154.
- Stuflesser, Martin, 2009: Actiosa participatio – zwischen hektischem Aktionismus und neuer Innerlichkeit, in: LJ 65, 147–156.
- Swoboda, Heinrich, 1909: Großstadtpastoral. Regensburg.
- Trapp, W., 1940: Vorgeschichte und Ursprung der liturgischen Bewegung. Vorwiegend in Hinsicht auf das deutsche Sprachgebiet. Regensburg.
- Volk, H., 1965: Theologische Grundlagen der Liturgie. Mainz.

Johann Pock, Wien

Gottesdienste „im Vorhof der Heiden“?

Pastoraltheologische Überlegungen zur Liturgie
zwischen gefeiertem Mysterium und Ritendiakonie

Im Folgenden werden Fragen, Ideen, Thesen und unfertige Überlegungen am Grenzgebiet von Pastoraltheologie und Liturgiewissenschaft angeboten, wobei es hier nicht um die konkrete Feiergestalt, um konkrete Symbole oder Textformen geht, vielmehr um die Liturgie als einen der Grunddienste der Kirche im Kontext der anderen Grunddienste – und damit auch angefragt von der Frage nach der Gemeinschaftsbildung, nach der Verkündigung und nach der diakonischen Dimension des Feierns. Diese Überlegungen entstanden in der Vorbereitung auf einen Studientag der diözesanen Liturgiereferenten in Österreich in Salzburg im November 2013 und berücksichtigen auch das Gespräch auf der Tagung.

1 Der „Vorhof der Heiden“ – eine brauchbare Metapher für ein Verständnis von Liturgie, die Schwellen überschreitet?

Als Pastoraltheologe beim Treffen von Liturgiereferenten eingeladen, stellte sich für mich so gleich die Frage nach dem Grenzbereich zwischen dem innersten Kern gottesdienstlichen Feierns und dem seelsorglichen Wirken der Kirche insgesamt. Der ungewöhnliche Begriff des „Vorhofs der Heiden“ sollte wohl eine Problemanzeige darstellen: Es gibt die Erfahrung, dass an unseren Gottesdiensten viele Menschen teilnehmen, die die darin gefeierten Glaubensgeheimnisse nicht (oder zumindest teilweise nicht) teilen oder nicht mehr wissen, worum es eigentlich geht. Und zugleich gibt es viele Gottesdienste außerhalb der Sakralräume, bei Segnungen und Wallfahrten, in Festzelten und in der freien Natur.

Interessanterweise entstand 2011 ein Diskussionsforum unter dem Titel „Vorhof der Heiden“ (oder auch „Vorhof der Völker“). Dieses auf Anregung Papst Benedikts XVI. vom Päpstlichen Rat für die Kultur geförderte Forum möchte den Dialog zwischen Gläubigen und Nichtgläubigen fördern.¹ Damit ist ein Schritt getan, der im Hinblick auf die Liturgie wichtig erscheint: nicht nur einladend zu sein zu den eigenen Feiern und Formen – und zu hoffen, dass die Menschen sich in unsere Formen einfinden und in unsere Rhythmen, Gesänge und Rituale „einschwingen“ können, sondern einen Schritt auf die Menschen zuzugehen und sich zu fragen: Welche Art von Ritualen, von Gesängen und Texten brauchen die Menschen in der heutigen Zeit, in ihren je unterschiedlichen, pluralisierten und zugleich individualisierten Lebenssituationen, dass sie „aufatmen“ oder auch auftanken können.

Mein Zugang zu dieser Thematik erfolgt als Pastoraltheologe mit dem Interesse für die Menschen, die Liturgie feiern: als Gestaltende oder als Mit-Feiernde, erfahren oder unerfah-

¹ Vgl. <http://www.zenit.org/de/articles/der-vorhof-der-heiden-diskutiert-uber-den-gott-der-atheisten> (14.2.2014).

ren mit den liturgischen Formen, getauft oder nicht getauft; und mit einem Interesse an den Lebenssituationen in der heutigen Zeit, die vielleicht ganz neue und andere rituelle Formen hervorbringen, als wir gewohnt sind.

Daher ist für mich die Rede vom „Vorhof der Heiden“ auch eine zwiespältige. Sie impliziert nämlich, dass es (in Anlehnung an den Aufbau des jüdischen Tempels) einen innersten Bezirk, ein Allerheiligstes gibt, zu dem die Heiden keinen Zutritt haben (ja nicht einmal die Gläubigen, sondern nur die Priester). Wenn man aber theologisch davon ausgeht, dass es keine Orte gibt, an denen Gottesbegegnung nicht möglich ist, dann kann es auch keine Orte geben, an denen kein Gottesdienst zu feiern wäre. Liturgie ist auch in der katholischen Kirche schon lange (spätestens seit der „Liturgischen Bewegung“ und den liturgischen Erneuerungen im Gefolge des II. Vatikanums) keine Angelegenheit nur der Kleriker und der Expert/innen mehr. Gottesdienst-Feiern ist keine Arkandisziplin, sondern hat auch seelsorglichen Charakter. Damit ist eine zweifache Anfrage an unsere Gottesdienste gestellt: Einerseits die Frage nach der Verständlichkeit unserer traditionellen, bewährten Zeichen, Symbole und Riten in den Gottesdiensten; und die Frage nach neuen Orten und Formen von Gottesdiensten, die es auch jenen Menschen ermöglichen, „das Leben zu feiern“, die nicht zum innersten Kern von Pfarrgemeinden und Gottesdienstgemeinden gehören, sondern sich gewissermaßen im „Vorhof“ befinden – interessiert, durch lebensgeschichtliche Ereignisse angestoßen, durch Freunde eingeladen, für die aber die Kirchenschwelle zu hoch erscheint.

Die Frage nach dem „Vorhof“ impliziert aber auch die Frage nach dem Zentrum: Wer definiert, was Zentrum und was Peripherie ist? Symbolträchtig wurden die Altarschranken nach dem II. Vatikanischen Konzil entfernt – auch wenn sie von einigen mittlerweile wieder bewusst eingeführt und verwendet werden. Dieses Entfernen machte auch aus theologischen Gesichtspunkten einen Sinn: Denn die Nähe oder Ferne von Gott wird nun nicht mehr durch die Nähe oder Entfernung zum Altar definiert. Es gibt Gottesnähe und Gottesbezug von Menschen, die dem Altar sehr ferne sind – und es gibt Gottesferne von Menschen, die dem Altar örtlich sehr nahe sein können. Gottesbegegnung geschieht vielleicht an den Rändern ebenso häufig oder intensiv bei jenen, die wir zu den Heiden zählen, oder zu den „Ausgestoßenen“.

Der „Vorhof“ ist eine Ortsbestimmung. Liturgie kann auch örtlich bestimmt werden: Als Feier in geweihten Räumen; als Feiern in der Mitte der Diözese, der Pfarren, der Gemeinden. Der Altar stellt die Mitte dieser feiernden Gemeinde dar, nicht nur symbolisch, sondern auch real erfahrbar. Und dennoch ist es nicht der einzige Ort für die Liturgie. Bereits unmittelbar nach der Liturgiereform infolge des II. Vatikanums begann man mit unterschiedlichsten Feiern außerhalb der Kirchen: Haustaufen, Feldmessen u.ä. wurden zelebriert – und wurden vielfach als unbefriedigend wieder aufgegeben, weil einerseits der Gemeindebezug fehlte, andererseits auch eine entsprechende „Würde“ der Feier häufig nicht gegeben war. Die Frage, wie sehr man mit der Liturgie die angestammten Räume verlassen kann und soll, kann und muss aber auch umgekehrt gestellt werden: Wie kommt das „Außen“, wie kommt das Leben der (gläubigen und ungläubigen, getauften und ungetauften, kirchenfernen und kirchennahen) Menschen unserer Gesellschaft in unserer Liturgie vor? Reicht es, in (häufig sehr schematisierten und im Allgemeinen verbleibenden) Fürbitten die Sorgen der Menschen zu benennen? Welchen Platz haben die Erfahrungen von Scheitern, von Arbeitslosigkeit, von Krankheit, Verbitterung, Alter, Schuld, ... in unserem liturgischen Feiern?

Das Motiv des Vorhofs ist aber noch reichhaltiger: Er ist ein Ort, der nicht so geordnet ist und sein muss, wie das Heiligtum. Im jüdischen Tempel ist er der Ort der Begegnung, des

Handelns, des Geldwechsellns – so sehr, dass hier die Tempelreinigung Jesu erfolgt.² Für Jesus gehört also auch der Vorhof zum „Haus des Vaters“ (vgl. Joh 2,16). Der Vorhof ist ein Ort, wo man das Heiligtum sieht, wo man schon nahe dran ist – aber man ist nicht zu- oder eingelassen. Mit Jesus werden die Türen des Tempels geöffnet, der schützende Vorhang zerreißt (vgl. Mk 15,38). Denn bis dahin war es die Aufgabe des Tempelvorhangs gewesen, den Anblick der unverhüllten Majestät Gottes zu verhindern. Diese Verhüllung ist mit dem Sterben des Gekreuzigten gefallen.³

Papst Benedikt sah in seiner Initiative den Vorhof in ähnlicher Weise als „Symbol für den offenen Raum auf dem ausgedehnten Platz beim Tempel in Jerusalem, der es all jenen erlaubte, die nicht dem jüdischen Glauben angehörten, sich dem Tempel zu nähern und über Religion zu sprechen. [...] An diesem Ort konnten sie den Schriftgelehrten begegnen, über den Glauben reden und auch zum unbekannten Gott beten. Damals war der Vorhof jedoch zugleich ein Ort des Ausschlusses, weil die ‚Heiden‘ nicht das Recht hatten, den heiligen Raum zu betreten. Jesus Christus ist aber gekommen, um durch sein Sterben die ‚trennende Wand der Feindschaft‘ zwischen Juden und Heiden niederzureißen [sic!]. Er hob das Gesetz samt seinen Geboten und Forderungen auf, um die zwei in seiner Person zu dem einen neuen Menschen zu machen.“⁴

Letztlich ist somit der Begriff „Vorhof der Heiden“ doch ein Machtbegriff, der von einer klaren Ordnung von innen und außen ausgeht; gerade dies ist aber in der Postmoderne in Bewegung gekommen – und das nicht nur aus soziologischer Sicht, sondern auch theologisch, wie nicht zuletzt die neuen Impulse von Papst Franziskus zeigen, der den Fokus verstärkt nach außen richtet. Damit aber wird hier ein Moment wichtig, das mit den neuen Gottesdienstformen diskutiert wird: nämlich die missionarische, verkündigende Dimension des Gottesdienstes. Ich möchte daher nicht so sehr den *Begriff* des „Vorhofs der Heiden“ als Schlüsselbegriff zum Verständnis dieser Problematik von Liturgie außerhalb gewohnter Normen stark machen – wohl aber das, was damit verbunden ist: Die Bedeutung der Überschreitung gewohnter Formen, von Schwellen und geprägten Meinungen hinsichtlich dessen, was Liturgie sein „muss“ und was daran verändert werden „darf“.

2 Liturgie als Seelsorge – die Rede von der „Pastoralliturgie“

Von „Pastoralliturgie“ zu reden, ist nicht üblich. Das Wort „Pastoralliturgie“ wird sehr selten gebraucht – und es ist auch nicht immer eindeutig, was damit gemeint ist.⁵ Mir geht es hier um das Verhältnis von Gottesdienst und Gemeinde, von Liturgie und Volk Gottes. Gerade die Liturgiekonstitution zeigt, dass es nicht nur um die Fragen der rechten Feier geht,⁶ sondern auch um die seelsorgliche Dimension von Gottesdiensten.

² Und es ist interessant, dass alle vier Evangelien davon berichten: Mt 21,12ff; Mk 11,15ff; Lk 19,45ff; Joh 2,13–16.

³ Vgl. Limbeck (1998) 188.

⁴ So im Bericht über das erste Treffen, 24.–25.3.2011 in Paris, <http://katholisch-informiert.ch/2011/04/der-vorhof-der-volker> (12.2.2014).

⁵ Vgl. dazu Näheres in: Pock (2013) 147–162.

⁶ Das zeigt sich bereits im ersten Absatz der Liturgiekonstitution, wo als Ziel des Konzils angeführt wird, „das christliche Leben unter den Gläubigen mehr und mehr zu vertiefen, die dem Wechsel unterworfenen Einrichtungen den Notwendigkeiten unseres Zeitalters besser anzupassen, zu fördern, was immer zur Einheit aller, die an Christus glauben, beitragen kann, und zu stärken, was immer

Die Liturgiekonstitution verweist auf „pastorale Untersuchungen“ als Voraussetzung für die Revision einzelner Teile der Liturgie: „Damit die gesunde Überlieferung gewahrt bleibe und dennoch einem berechtigten Fortschritt die Tür aufgetan werde, sollen jeweils gründliche theologische, historische und pastorale Untersuchungen vorausgehen, wenn die einzelnen Teile der Liturgie revidiert werden“ (SC 23). Und als Voraussetzung für Neuerungen nennt sie einen „wirklichen und sicher zu erhoffenden Nutzen der Kirche“. Dieser Anspruch hat seinen Grund in der Entstehungsgeschichte der Liturgiekonstitution selbst: Denn sie ist das Ergebnis genau solcher Erfahrungen und Studien der liturgischen und seelsorglichen Praxis der Kirche in den vorangegangenen Jahrzehnten, vor allem in der „Liturgischen Bewegung“. Damit gibt die Liturgiekonstitution letztlich den Auftrag für weitere pastoralliturgische Forschungen; und sie erwartet sich für die Weiterentwicklung und Erneuerung der Liturgie nicht nur etwas in der Erforschung der Bibel und der Tradition, sondern auch aus der Erforschung der gegenwärtigen Praxis der Kirche.

Ein immer noch zu wenig beachtetes Forschungsfeld in dieser Hinsicht ist daher m. E. die Frage, inwiefern Liturgie auch „cura animarum“ ist; oder wie sich Liturgie und Nächstdienst oder auch Liturgie und Verkündigung besser wechselseitig durchdringen können. Aus pastoraltheologischer Sicht ist diesbezüglich die Diskussion um die Aufnahme der Artikel *Sacrosanctum Concilium* 14–18 in die Konstitution sehr erhellend: Weil dieser Abschnitt nichts Grundsätzliches enthalte, sollte er sogar gestrichen werden. Die Liturgiekommission plädierte jedoch für die Beibehaltung und nannte als Grund: „handelt es sich doch um die Grundlage der ganzen Liturgiereform, nämlich um die seelsorgliche Arbeit und die Voraussetzungen für ihre Wirksamkeit“⁷.

„Seelsorge“ und „Wirksamkeit“ als Kategorien für die liturgischen Erneuerungen bringen somit neue Kriterien ins Spiel: Der feiernde Mensch bzw. die feiernde Gemeinde rücken stärker ins Zentrum der Überlegungen. „Von dieser neuerkannten Bedeutung der Gemeinde als Subjekt der Liturgie her wird die volle, bewußte und tätige Teilnahme der versammelten Gemeinde an den liturgischen Feiern verstanden als von der Liturgie selbst verlangt; das seelsorgliche Bemühen muß daher der Hinführung des christlichen Volkes zu solcher Teilnahme am Gottesdienst gelten.“⁸

Das Konzil hat nachfolgend in der Kirchenkonstitution festgehalten, dass die Kirche „wahrhaft in allen rechtmäßigen Ortsgemeinschaften der Gläubigen anwesend“ (LG 26) ist. Die Gemeinde wird am Konzil in ihrer ekklesiologischen Bedeutung neu entdeckt – und auch in ihrer Bedeutung als Subjekt der Liturgie (in Handlungseinheit mit Christus, dem eigentlichen Subjekt des Gottesdienstes). Die volle, bewusste und aktive Teilnahme der Gläubigen an den liturgischen Feiern ist daher ein Erfordernis der Liturgie selbst. Gleichzeitig hat die Gemeinde noch kaum Erfahrungen mit einer aktiven Teilnahme, weshalb die liturgische Bildung bzw. die Einführung in die tätige Teilnahme eine wichtige pastorale Konsequenz dieser theologischen Aussagen darstellen.

Dass dieses Tätigsein nicht nur positiv gesehen wurde, sondern auch in einen Aktivismus abdriften konnte, wurde recht bald deutlich. So bringt es Angelus Häußling im Handbuch der Pastoraltheologie bereits 1972 auf den Punkt: „Von einer a-politischen, rein introvertierten Liturgie ging der Pendelschlag dann sehr schnell zu einem aktionistischen Verständnis

helfen kann, alle in den Schoß der Kirche zu rufen“ (SC 1).

⁷ AS II/5, 523 (69. Generalkongregation am 18. November 1963), zitiert nach: Kaczynski (2004) 78.

⁸ Kaczynski (2004) 79.

über“⁹. Hier eine Balance zu finden ist wohl ein Auftrag aus der Liturgiekonstitution, der auch heute noch höchst aktuell ist.¹⁰

Wenn von „Seelsorge“ die Rede ist, wird meist die Einzelseelsorge bzw. die Gesprächsseelsorge in den Blick genommen; dass auch die Liturgie Seelsorge ist, wird dabei sehr leicht übersehen. Und auch wenn die Liturgiekonstitution dies nicht ausdrücklich sagt, zeigt sie doch mehrfach diese Verbindung auf. So spricht *Sacrosanctum Concilium* 33 vom „belehrenden“ und „seelsorglichen“ Charakter der Liturgie. Als gewissermaßen „erste Regel“ heißt es in Artikel 34: „Die Riten mögen den Glanz edler Einfachheit an sich tragen und knapp, durchschaubar und frei von unnötigen Wiederholungen sein. Sie seien der Fassungskraft der Gläubigen angepaßt und sollen im allgemeinen nicht vieler Erklärungen bedürfen.“¹¹

Der seelsorgliche Ansatz der Konstitution zeigt sich z. B. darin, dass sie das Fassungsvermögen der Gläubigen als eine wichtige Norm heranzieht und somit anthropologische Kriterien als für die Liturgie wichtig erachtet. Die Riten sind nicht Selbstzweck, sondern sollen durchschaubar und verstehbar sein. Liturgie ist somit zugleich Gottes- und Nächstendienst; Diakonie und Liturgie dürfen nicht als zwei völlig berührungslose Blöcke nebeneinander stehen.¹²

Auf der anderen Seite erschöpft sich Seelsorge nicht im unmittelbaren Helfen, in Seelsorgsgesprächen oder in der Sakramentenspendung, sondern sollte auch immer wieder in Rituale, in Gebet, in Liturgie münden (nicht zwanghaft und in jedem Fall; aber zumindest in einer gewissen Offenheit dafür). Für beide (Liturgie und Seelsorge) gilt: der eigentliche Liturge, der eigentliche „curator animarum“, ist Gott selbst.

3 Von der Liturgie für die Seelsorge lernen – und umgekehrt

An dieser Stelle möchte ich vorwiegend Fragen stellen und Anregungen geben, in welche Richtung es hier weiterzudenken gilt. Diese Fragen gehen in zwei Richtungen – einerseits hinsichtlich dessen, was die anderen Grunddienste und Orte seelsorglichen Handelns von der Liturgie her lernen könnten, und andererseits, was die Liturgie ihrerseits lernen könnte und sollte.

Der heute wieder als bedeutsam erkannte Begriff der „Mystagogie“¹³ zielt in der praktischen Theologie darauf ab, wegzukommen vom Machbarkeitswahn, sowohl in der pfarrlichen Alltagsarbeit, wie auch in der kategorialen Seelsorge, in den sozialen Diensten, in der Verkündigung. „Du kommst unserem Tun mit deiner Gnade zuvor.“ – Diese Haltung, die meines Erachtens eine zentrale Haltung liturgischen Handelns und Feierns ist, ist eine christliche Grundhaltung, die gerade in einer Zeit von massiven strukturellen Prozessen innerhalb der Kirche und Veränderungen in der pastoralen Arbeit wichtig wäre. Diese grundsätzliche Offenheit auf Gott kann die „actiosa participatio“ (und letztlich jegliches Handeln der Kirche) vor einem reinen Aktivismus bewahren.¹⁴ Hier kann man auch von der Weiterentwicklung

⁹ Häußling (1972).

¹⁰ Vgl. dazu vor allem den Artikel von Stuflesser (2009) 147–186.

¹¹ Hier sei angemerkt, dass Wiederholungen nicht automatisch negativ sind; sie können ganz im Gegenteil ein wichtiges Moment von Ritualen darstellen; und auch pädagogisch sind Wiederholungen ein Instrument des Einprägens.

¹² Den seelsorglichen bzw. auch gemeindeaufbauenden Aspekt von Liturgie bringt Albert Gerhards jüngst in die Diskussion ein: vgl. Gerhards (2011).

¹³ Vgl. dazu z. B. Knobloch / Haslinger (1991).

¹⁴ Auch für Pius Parsch (wie auch für Guardini) war der kontemplative, mystische Aspekt der Liturgie

des praktisch-theologischen Dreischritts (Sehen – Urteilen – Handeln) im befreiungstheologischen Kontext Lateinamerikas lernen – denn dort wird das „Feiern“ als wesentliches Element hinzugefügt.

Lernen kann man von der Liturgie aber auch die Bedeutung von Ritualisierungen und die Wiedererkennbarkeit von Handlungen. Angesichts einer individualisierten und pluralisierten Gesellschaft lehrt uns m. E. die liturgische Tradition den Wert von gemeinschaftlichem Handeln und gemeinschaftlichem Feiern; den Wert des Loslassenkönnens und Sich-Verlassen-Könnens auf gewohnte Abläufe.

Und eine Liturgie, die den ganzen Menschen, mit allen Sinnen, einbezieht und anspricht – durch Gesang, Wort, Sichtbares, Berührbares und Gerüche – kann lehren, dass es auch in der Seelsorge um den ganzen Menschen geht, um Kopf, Herz und Leib.

Umgekehrt stelle ich aus der Sicht der Seelsorge die Anfrage, wie sich eine Veränderung in der Gesellschaft, in den kulturellen Ausdrucksformen, in ihren zentralen Fragestellungen dann auch gottesdienstlich widerspiegeln könnte. Einen Versuch dazu sehe ich in der Aufnahme von neuem Liedgut in das neue Gotteslob. Auf weitere Möglichkeiten von alternativen Gottesdiensten und „Experimenten“ gehe ich später näher ein.

Und es ist eine Anfrage an die Verantwortlichen für Liturgie und Seelsorge, wie man mit der folgenden Spannung umgeht: Dass Liturgie einerseits etwas ist, was den Menschen aus dem Alltag heraushebt – und andererseits ein Ort, wo gerade auch die Brüche des Lebens, die Lebensfragen, „Freuden und Hoffnungen, Trauer und Ängste“ der Menschen Platz haben sollten.

4 Projekt „Wandel christlicher Rituale in Mitteleuropa im Kontext einer pluralisierten Ritualandschaft.“¹⁵

Vor diesem Hintergrund ist an der Universität Wien ein Forschungsschwerpunkt im Aufbau, der sich diesem Schnittpunkt von Pastoral, Liturgie, Religionswissenschaft und Ritualforschung widmet. Den Hintergrund dieses Forschungsschwerpunktes stellt die Wahrnehmung dar, dass sich Personen in unterschiedlichen Fächern und Institutionen mit der Thematik der Rituale beschäftigen – dass es jedoch noch wenig Vernetzung und Kooperation in diesem Bereich gibt, vor allem aus katholisch-theologischer Sicht. Es gibt die Kooperation von Fachleuten innerhalb der Religionswissenschaften, der Ethnologie, der Kulturosoziologie, der Liturgiewissenschaft und der Pastoraltheologie – aber zwischen den Fächern und Disziplinen wird der Austausch in einer so zentralen Frage noch zu wenig gepflegt.

„Riten sind die Architektur der Religion“¹⁶ – so sagt es Theo Sundermaier in seinem Artikel „Ritus“ in der Theologischen Realenzyklopädie. In der Diskussion werden Riten nicht selten gleichgesetzt mit Religion. Auf jeden Fall stellen sie ein zentrales Moment für die Religionen dar. Und zu diesen Riten gehören eine gewisse Konstanz, Regeln, klare Abläufe und Wiederholbarkeit. Riten geben gerade dadurch Halt. Was aber geschieht, wenn gewohnte Rituale sich wandeln? Oder wenn die Rahmenbedingungen oder die Verstehensbedingungen für Rituale

wichtig; vgl. Wekerle (2005) 168–180.

¹⁵ Zu diesem Thema luden das Institut für Praktische Theologie und das Institut für Religionswissenschaft im Juni 2013 zu einem Expert/innensymposium in Wien. Die Ergebnisse der interdisziplinären Auseinandersetzung erscheinen 2014 als Symposiumsdokumentation.

¹⁶ Sundermaier (1998) 263.

sich wandeln oder gar nicht mehr gegeben sind – wie z.B. eine christliche Symbolwelt, die über Jahrhunderte tradiert und klar verstanden worden ist?

Christliche Riten bzw. Rituale haben in den vergangenen Jahrhunderten in Europa nicht nur das Leben der Christen, sondern das Leben der Gesellschaft insgesamt geprägt. Zu den zentralsten Ritualen zählen dabei die Liturgien, die Sakramente und Sakramentalien der Kirche. Diese erfüllen unterschiedliche Funktionen: die Initiation in die Gemeinschaft, die Stärkung der Gemeinschaft; die Hilfestellung an Lebenswenden; die Reinigung bzw. Versöhnung; die Heilung etc.

Mittlerweile ist aber das Leben der Menschen in einer postmodernen, pluralen Zeit vielfältiger geworden, sodass es unterschiedlichste Momente des Lebens gibt, an denen Menschen nach einer rituellen Begleitung suchen, diese aber nicht im Schatz der angestammten christlichen Rituale finden. Und so entstehen neue Rituale – ja sogar neue Berufsstände wie die Ritualbegleiter/innen.

Und gleichzeitig sind die zentralsten Rituale einem Wandel unterworfen. Dieser Wandel wird seit fünfzig Jahren in der katholischen Kirche heftig diskutiert im Blick auf die Änderungen im Gefolge der Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* – vor allem mit dem Wegfall der Verpflichtung auf das Latein als liturgischer Sprache, aber auch mit der Änderung in den zentralsten Ritualen, wie z.B. die Zelebrationsrichtung des Priesters oder die Zulassungsbedingungen für Personen, die solche Rituale ausführen dürfen – ich verweise nur beispielhaft auf die Begräbnisbegleiter/innen, auf Wortgottesdienstleiter/innen etc.

Während es also im innersten Kern unserer Rituale einen deutlichen Wandel und auch das Aufbrechen von neuen Ritualen festzustellen gibt, stellt sich die Frage: Brauchen die Menschen überhaupt Rituale? Ist das nicht etwas Archaisches; etwas Vormodernes? Ein Blick in Medienberichte der letzten Zeit macht nachdenklich. So sprach die Motivforscherin Helene Karmesin im November 2011 im Hinblick auf Advent und Weihnachten von einem „Abschied der Gesellschaft von gemeinschaftlichen religiösen Ritualen“ und einer Suche im privaten Bereich nach rituellem Halt. Eine Diskussionsrunde im Rahmen des „Salzburger Nachtstudios“ am 29.2.2012 wurde eingeleitet mit folgenden Worten:

„Rituale genießen allgemein schon seit längerem einen schlechten Ruf, weil sie als altmodisch, erstarrt und einengend gelten und der individuellen Entfaltung des aufgeklärten Menschen entgegenwirken. Trotzdem bedauern einige Menschen diesen Verlust und fühlen sich in schwierigen Lebenssituationen alleine gelassen. Sie begeben sich auf die Suche nach neuen Ritualen: Alte Traditionen werden revitalisiert und adaptiert, Reisen nach Asien, Afrika und Amerika ermöglichen das Kennenlernen von Gebräuchen und Riten anderer Kulturen. Und es zeigt sich: Rituale sind keine starren Verhaltensformen, sondern auch sie befinden sich wie die gesamte Kultur in einem ständigen Prozess des Entstehens und Vergehens.“¹⁷

Demgegenüber hält Christiane Bundschuh-Schramm fest, dass Rituale „in“ sind:

„Daher werden alte Rituale ausgegraben und eingeübt und neue erfunden und ausprobiert. Eine Unterscheidung in profan oder religiös, christlich oder ‚heidnisch‘, kirchlich oder esoterisch, traditionell oder frei erfunden scheint zunächst zweitrangig. In den Ritualexperimenten blüht der Synkretismus und die Entdifferenzierung. Viele Anbieter treten auf den Plan. Die Kirche verliert auch da ihr Monopol, behält aber eine auf diesem Gebiet aner-

¹⁷ <http://oe1.orf.at/programm/296665> (12.2.2014).

kannte Kompetenz. Matthias Horx sieht in dem gesellschaftlichen ‚Hunger nach Ritualen‘ eine ‚enorme Marktlücke‘ für die christlichen Kirchen.¹⁸

Zentrale Themenbereiche, über die es daher ein verstärktes Gespräch zwischen Wissenschaftlern und Praktikern in den Diözesen geben müsste, sind aus diesem Befund meines Erachtens:

a) Eine Diskussion über sogenannte „Ritualexperimente“: Die Frage nach der Offenheit der Liturgie bzw. liturgischer Feiern für Neues, für neue Elemente ist zu stellen. Damit ist nicht ein undifferenziertes und beliebiges Verändern der sakramentalen Feiern gemeint, sondern die Frage nach dem Verhältnis von Liturgie und Erleben, von neuen musikalischen, künstlerischen Elementen.

b) Die These von der „Revitalisierung alter Rituale“ (oder gibt es doch nur ein „neues Interesse an Ritualen“?): Dies gilt nicht nur für die katholische Kirche mit der Zulassung des „außerordentlichen Ritus“ für die Heilige Messe, es gilt auch z. B. im außerchristlichen Bereich im Blick auf heidnische Kulte und Riten, die zum Teil mühsam wieder rekonstruiert werden.

c) Die Frage nach dem Verhältnis von privaten Ritualen zu den gemeinschaftlichen Ritualen – also die Frage nach dem Einfluss der Individualisierung auch auf die Ritualandschaft. Jeder, der Taufen oder Trauungen regelmäßig mit den Familien vorbereitet, weiß von den sehr individuellen Wünschen der Menschen.

d) Und schließlich das Phänomen der freien Ritualbegleiter/innen, die zwar immer noch eine kleine Minderheit darstellen, aber anscheinend auf ein wachsendes Bedürfnis der Menschen reagieren: Sind sie Partner/innen in unserer Seelsorge – oder sind sie Konkurrent/innen auf dem Markt?

5 Das „Experimentierfeld“: Neue liturgische Formen

Der „Vorhof der Heiden“ führt schließlich zur Frage nach neuen liturgischen Formen. Ich habe diesen Abschnitt wohl überlegt mit „Experimentierfeld“ überschrieben. Allein die beiden Begriffe „Liturgie“ und „Experiment“ in einem Satz zu verwenden, führt häufig zu einer unvermittelten Abwehrreaktion. Denn gerade im Bereich der Liturgie gibt es in den letzten Jahrzehnten eine Vielzahl an neuen Formen, die dann sehr schnell als „Wildwuchs“ abqualifiziert werden.

Ich sehe es jedoch als eine spannende gemeinsame Aufgabe von Liturgiewissenschaft und Pastoraltheologie an, solche neuen Formen wahrzunehmen und zu analysieren – und vielleicht auch von ihnen zu lernen, ehe man über sie urteilt. Denn viele solcher Gottesdienste z. B. im Bereich der Jugendliturgie sind genuiner Ausdruck von Menschen der Moderne. So stellt z. B. Ulrike Wagner-Rau das neue Interesse am Ritualen in der Moderne dar, exemplarisch an der „Kasualpraxis der modernen Gesellschaft“.¹⁹

Die evangelische Kirche hat mit dieser Fragestellung weniger Probleme; so gehört es sogar zu den Anliegen des Evangelischen Gottesdienstbuches, „die liturgische Experimentierfreude in den Gemeinden zu qualifizieren und möglichst viele besondere Gottesdienstformen agendarisch einzubinden“²⁰. Nach Meinung von Wolfgang Ratzmann sprechen evangelische Kirchenleitungen nicht mehr vom „Wildwuchs“, der beschnitten und kontrolliert werden

¹⁸ Bundschuh-Schramm (2000) 63.

¹⁹ Vgl. Wagner-Rau (2008).

²⁰ Ratzmann (2010) 285–306, 285.

müsse; vielmehr würden Regionen und Gemeinden dazu ermutigt, ein vielfältigeres Gottesdienstprogramm zu konzipieren. Ja, es gibt sogar die explizite Aufforderung zum liturgischen Wildwuchs durch den Züricher Praktischen Theologen Ralf Kunz.²¹

Zur Frage alternativer Jugendgottesdienste wurde in den vergangenen Jahren schon einiges publiziert. Weniger gibt es für alternative Erwachsenengottesdienste. Hier sind die Erfahrungen in einigen Diözesen der neuen deutschen Bundesländer (vor allem in Erfurt) mittlerweile vorbildhaft für viele – und zwar in der katholischen wie auch in den evangelischen Kirchen. Ratzmann stellt fest, dass sich vor allem seit den 1990er Jahren in vielen Gegenden des deutschsprachigen Raumes „eine reiche gottesdienstliche ‚Szene‘“²² mit einer großen Vielfalt an Gottesdienstmodellen für Erwachsene entwickelt hat. Den Hintergrund sieht er in der gesellschaftlichen Tendenz zur Pluralisierung. Ein wesentliches Anliegen dabei ist es, die „gottesdienstliche Normalkirchlichkeit“ zu durchbrechen und „etwas anders“ oder „etwas Anderes“ zu machen. „Man will sich von einem strikt traditionsgeleiteten steifen Gottesdienst abgrenzen“²³.

Und es entwickeln sich neben und aus unseren sakramentalen Feiern neue Formen von Liturgie, neue Rituale im Umfeld der Lebenswenden, für die unsere Handbücher noch nichts vorsehen: Segensfeiern bei Wiederheirat; Rituale im Umfeld der Geburt; Segnung von Liebenden, sogar „ökumenische Gottesdienste zu Trennung und Scheidung“²⁴. Es gibt eine intensive Entwicklung im Bereich von Frauenliturgien.²⁵ Es gibt neue Räume der Liturgie – die sich sogar ausdehnen in den „Cyber-Space“ im Zuge von Internet-Gottesdiensten.²⁶ Christian Schwark hat für den evangelischen Bereich in seiner Dissertation „Gottesdienste für Kirchendistanzierte“ eine Fülle neuer, alternativer Gottesdienstformen analysiert.²⁷

Dass es gegen solche „Experimente“ auch Widerstände gibt, ist erwartbar. Die Geschichte der Liturgischen Bewegung zeigt ebenfalls, dass es „nicht ohne *Widerspruch und Verdächtigungen*“²⁸ abging. So wurde der liturgische Aufbruch bekämpft „als oberflächliche Spielerei und Modesache der Jugend, andere warfen ihm Spaltung der Gemeinde und Eigenbrötelei vor“²⁹.

In Österreich gibt es mittlerweile eine Vielzahl von neuen liturgischen Feiern, vor allem im Umfeld des Krankseins (mit Gottesdiensten im Krankenhaus, in Pflegeheimen), des Todes (mit Gedenkfeiern für zu früh verstorbene Kinder, Gebetsstunden für Verstorbene etc.) und des Lebens und Liebens (wie die vielen unterschiedlichen Gottesdienste um den Valentinstag).

²¹ Vgl. Kunz (2006).

²² Ratzmann (2010) 285.

²³ Ratzmann (2010) 286.

²⁴ Vgl. Belok (2010) 228–261.

²⁵ Vgl. z. B. Enzner-Probst (2008); Wustmans (2011).

²⁶ Vgl. Jeggle-Merz (2010) 139–192.

²⁷ Vgl. Schwark (2006).

²⁸ Adam (⁸2005) 46.

²⁹ Adam (⁸2005) 46.

6 Ritendiakonie³⁰

Wenn das gottesdienstliche Handeln der Kirche am Leben der Menschen ausgerichtet und zugleich auch „Dienst an den Menschen“ ist, dann ist die Kirche herausgefordert, sich mit ihrem Feiern der geänderten Lebenssituation der Menschen heute zu stellen. Karl Bopp formuliert zu Recht: „Ihre Relevanz muss sie nun vor allem dadurch beweisen, dass sie neben ihren diakonischen Leistungen im sozialen Bereich von der Geburt bis zum Tod hilfreiche Rituale und spirituell-religiöse Wahrheiten zur Kontingenzbewältigung bereitstellt – also eine kundenfreundliche Kirche wird.“³¹

Paul Michael Zulehner hat diesbezüglich den Begriff der „Ritendiakonie“ geprägt als einen Aspekt einer „dynamischen Ritenkultur“.³² Dahinter steht die Überzeugung, dass die Kirche in unserer christentümlich gewachsenen Gesellschaft nach wie vor Verantwortung dafür trägt, dass den Menschen der Zugang zu positiv lebensdeutenden und sinngebenden Riten offen steht. Vor dem Hintergrund eines Rituale-Booms sind die Kirchen herausgefordert, sich der anhaltenden Nachfrage nach sogenannten „Passageriten“ und der wachsenden Sehnsucht nach heilenden Ritualen zu stellen. Die Kirche sieht sich gezwungen, die anthropologisch-existentialen Bedeutung ihrer Sakramente, Sakramentalien und Segenshandlungen in Theorie und Praxis neu zu buchstabieren.

Karl Bopp macht hier eine wichtige Differenzierung der diakonischen Funktion von Ritualen: Einerseits „im Sinne hilfreicher Rituale zur Gestaltung von freudigen bis schwierigen Lebenswenden bzw. kritischen Lebensereignissen von Geburt bis zum Tod“³³, andererseits „im Sinne hilfreich deutender und kritisch anamnetischer Rituale und Feiern zur kollektiven Bewältigung von gesellschaftlichen Notfällen und zur Gestaltung von nationalen Gedenktagen“³⁴. Damit hat er die individuelle, subjektbezogene Ebene und zugleich die gemeinschaftsstiftende Bedeutung (christlicher) Rituale benannt.

Ein diakonisches Verständnis von Gottesdienst und christlichen Riten führt unmittelbar hin zum „Vorhof der Heiden“ – nämlich zur Begegnung von Kirchennahen und Kirchenfernen, von Insidern und Außenseitern, von Menschen mit ganz unterschiedlicher Glaubenspraxis und doch so ähnlichen Lebenserfahrungen.³⁵ Und es führt zum Auftrag, neue Rituale zu entwickeln; Rituale, die offene Lebensdeutungen anbieten.

Ein zentraler diakonischer Aspekt liegt für mich schließlich noch in der Frage der Verständlichkeit, womit in den Diskussionen zumeist die Frage „Latein oder Volkssprache“ gemeint ist. Bei der Verständlichkeit von Liturgie geht es neben der Frage der Sprache auch um die Frage der Symbole und Riten. So schreibt *Sacrosanctum Concilium* 21 vom Bemühen, Texte und Riten so zu gestalten, „dass sie das Heilige, dem sie als Zeichen dienen, deutlicher zum Ausdruck bringen, und so, dass das christliche Volk sie möglichst leicht erfassen und in voller, tätiger und gemeinschaftlicher Teilnahme mitfeiern kann“. Das Ziel könnte lauten: „Angesichts einer zunehmenden säkularen Religiosität ist der Gottesdienst darüber hinaus mehr

³⁰ Vgl. Bieritz (1999) 138–155.

³¹ Bopp (2006) 139.

³² Vgl. Zulehner (2006) 271–283; Zulehner (1997) 193–208.

³³ Bopp (2006) 147.

³⁴ Bopp (2006) 147.

³⁵ Vgl. dazu Hauke (2003) 187–207.

und mehr gefordert, auf die tiefinnersten Sehnsüchte des Menschen heute einzugehen und ihn die helfende Antwort des Glaubens erleben zu lassen.³⁶

Hier kommt nun zur diakonischen die missionarische Dimension der Liturgie hinzu, wie es Ratzmann benennt: „Dabei geht es mir aber nicht allein um eine liturgische Öffnung für die pluralen Milieus in der Gesellschaft, denen auch gottesdienstlich stärker entsprochen werden soll. Noch grundlegender geht es mir um einen Gottesdienst, in dem heute Gott so genannt wird, dass er nicht nur als unverständliche Formel, als Teil einer fremden Mythologie oder als unvermeidliches Attribut einer eindrucksvollen menschlich-religiösen Selbstdarstellung erscheint, sondern als gegenwärtige Wirklichkeit, die man bruchstückhaft erfahren und zu der man in Beziehung treten kann – im Gottesdienst selbst und mitten in unserem alltäglichen Leben heute.“³⁷

Und schließlich bedeutet ein ritendiakonischer Ansatz auch, dass es in der Sakramenten-katechese und im Gestalten von Gottesdiensten einen neuen Blick braucht: Nicht nur jenen von der „rechten Feier des Gottesdienstes“, gespeist von den Erfahrungen über Jahrhunderte, sondern auch den Blick der Menschen, die zu den Gottesdiensten kommen oder die Rituale nachfragen. Empirische Studien halten daher auch zu Recht Eingang in den Bereich der Gottesdienstforschung.³⁸

7 Schlussbemerkungen

Ich sehe heute zwei sich anscheinend widersprechende Bewegungen innerhalb der katholischen Kirche: die eine in Richtung einer neuen Innerlichkeit, eher mystisch orientiert; die andere sehr am Menschen und seinen Bedürfnissen orientiert. Hier tut es gut, auf die Liturgiekonstitution zu schauen, die durchdrungen ist von einer pastoralen Ausrichtung. Sie macht nämlich keinen Gegensatz bzw. keine Wertung auf zwischen der Gottesverehrung und der Formung der Gemeinde (SC 33) und fordert deshalb u. a. eine verständliche Liturgie (SC 34). Mit der Liturgiekonstitution ist das Bemühen der Liturgischen Bewegung nicht abgeschlossen und ans Ziel gekommen – genauso wenig, wie sie einen absoluten Anfang dargestellt hat.³⁹ Vielmehr ist von ihr ein Grundsatz festgeschrieben worden, der für ein Konzept von „Pastoralliturgie“ zentral ist: Liturgie „muss lebendige Feier der jeweiligen Gemeinde bleiben und es immer mehr werden.“ Sie darf nicht mehr „in rubrizistische Erstarrung zurückfallen.“⁴⁰

So wichtig eine „Erneuerung kirchlichen Lebens aus dem Gottesdienst“⁴¹ ist und das Einbringen einer mystischen Dimension in den häufig anzutreffenden Aktivismus der Pastoral, so wichtig erscheint mir aber auch, dass die diakonische, seelsorgliche, missionarische Dimension von Liturgie neu in den Blick kommt – und damit der Gottesdienst auch als Dienst am Leben und Heil der Menschen heute wahrnehmbar wird.

³⁶ Berger (2005) 316.

³⁷ Ratzmann (2010) 283.

³⁸ Vgl. unter anderen Müller (2010). Er fragt z. B. auch danach, wie die unterschiedlichen Beteiligten an der Tauffeier diese Feier wahrnehmen.

³⁹ So die These von Freilinger (2010) 145–170.

⁴⁰ Berger (2005) 323.

⁴¹ So der Buchtitel des Sammelbands Gerhards (2012).

Literatur

- Adam, Adolf, ⁸2005: Grundriss Liturgie, Freiburg i.Br.
- Belok, Manfred, 2010: Ökumenische Gottesdienste zu Trennung und Scheidung. Pastoraltheologische Anmerkungen zu einer sich etablierenden Praxis, in: Bärsch, Jürgen u. a., Zwischen Tradition und Postmoderne. Die Liturgiewissenschaft vor neuen Herausforderungen, Freiburg (Theologische Berichte 33), 228–261.
- Berger, Rupert, 2005: Pastoralliturgisches Handlexikon. Das Nachschlagewerk für alle Fragen, 3., durchgesehene Aufl., Freiburg i.Br., 316.
- Bieritz, Karl-Heinrich, 2006: Einladung zum Mitspielen. Riten-Diakonie und Ritualtheorie. Anregungen und Einwürfe, in: Kranemann, Benedikt / Sternberg, Thomas / Zahner, Walter (Hg.), Die diakonale Dimension der Liturgie. Freiburg (Quaestiones disputatae 218), 284–304.
- Bopp, Karl, 2006: Feier der Sakramente oder kulturelle Diakonie? Notwendige Neuorientierungen in der Sakramentenpastoral im Kontext der modernen pluralen Gesellschaft, in: Pastoraltheologische Informationen 26/1, 134–149.
- Bundschuh-Schramm, Christiane, 2000: Religion – modern buchstabiert. Ostfildern.
- Ebertz, Michael N., 1999: Diakonische Riten – Riten bei Gelegenheit, in: Schlemmer, Karl (Hg.), Auf der Suche nach dem Menschen von heute. Vorüberlegungen für alternative Seelsorge und Feierformen, St. Ottilien, 138–155.
- Enzner-Probst, Brigitte, 2008: Frauenliturgien als Performance. Die Bedeutung von Corporealität in der liturgischen Praxis von Frauen, Neukirchen-Vluyn.
- Freiling, Christoph, 2010: Das Konzil war nicht der Anfang. Zur Umsetzung der Liturgiereform in der Diözese Linz (Österreich), in: Bärsch, Jürgen / Winfried Haunerland (Hg.), Liturgiereform vor Ort. Regensburg (Studien zur Pastoralliturgie 25), 145–170.
- Gerhards, Albert, 2011: Erneuerung kirchlichen Lebens aus dem Gottesdienst. Beiträge zur Reform der Liturgie, Stuttgart (Praktische Theologie heute 120).
- Hauke, Reinhard, 2003: Mit Christen und Nichtchristen das Leben feiern. Traditionelle und neue Anlässe zu „menschenfreundlichen“ Feierformen, in: Arntz Klaus u. a. (Hg.), Mit-tendrin statt nur dabei. Christentum in pluraler Gesellschaft, Regensburg, 187–207.
- Häußling, Angelus A., 1972: Art. „Liturgie“, in: Handbuch der Pastoraltheologie, Bd. 5, Freiburg i. Br.
- Jeggle-Merz, Birgit, 2010: Gottesdienst und Internet. Ein Forschungsfeld im Zeitalter des Web 2.0, in: Bärsch Jürgen u. a., Zwischen Tradition und Postmoderne. Die Liturgiewissenschaft vor neuen Herausforderungen, Freiburg (Theologische Berichte 33), 139–192.
- Kaczynski, Reiner, 2004: Theologischer Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie Sacrosanctum Concilium, Freiburg i. Br. (Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 2).
- Knobloch Stefan / Herbert Haslinger, 1991: Mystagogische Seelsorge. Eine lebensgeschichtlich orientierte Pastoral, Mainz.
- Kunz, Ralph, 2006: Der neue Gottesdienst. Ein Plädoyer für den liturgischen Wildwuchs, Zürich.
- Limbeck, Meinrad, 1998: Markus Evangelium, 6. Aufl., Stuttgart (Stuttgarter Kleiner Kommentar Neues Testament N.F. 2).
- Müller, Christoph, 2010: Taufe als Lebensperspektive. Empirisch-theologische Erkundungen

eines Schlüsselrituals, Stuttgart (Praktische Theologie heute 106).

- Pock, Johann, 2013: Pastoral-liturgische Erneuerungen des Konzils – und ihre Impulse für die Zukunft, in: Jan-Heiner Tück (Hg.), *Erinnerungen an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil, 2., erweiterte und aktualisierte Auflage*, Freiburg/Br., 147–162.
- Ratzmann, Wolfgang, 2010: GoSpecial, Lobpreis- oderachteulengottesdienst? Von der Bedeutung alternativer Liturgien, in: ders., „Gott ist gegenwärtig“. Aufsätze zum Gottesdienst, Leipzig (Beiträge zu Liturgie und Spiritualität 24).
- Schwark, Christian, 2006: Gottesdienst für Kirchendistanzierte, Wuppertal.
- Stuflesser, Martin, 2009: *Actuosa participatio* – zwischen hektischem Aktionismus und neuer Innerlichkeit, in: *Liturgisches Jahrbuch* 59, 147–186.
- Sundermaier, Theo, 1998: Art. Ritus I, in: *TRE* 29, 259–265.
- Wagner-Rau, Ulrike, 2008: Segensraum. Kasualpraxis in der modernen Gesellschaft, 2., völlig neu überarbeitete und erweiterte Auflage, Stuttgart.
- Wekerle, Michael, 2005: Mystagogie und Pius Parsch, in: Bachler Winfried / Rudolf Pacik / A. Redtenbacher (Hg.), *Pius Parsch in der liturgiewissenschaftlichen Rezeption. Klosterneuburger Symposion 2004, Würzburg (Pius Parsch Studien 3)*, 168–180.
- Wustmans, Hildegard, 2011: Balancieren statt ausschließen: Eine Ortsbestimmung von Frauenritualen in der Religions- und Pastoralgemeinschaft der Kirche, Würzburg (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 84).
- Zulehner, Paul Michael, 1997: Zu einer verantworteten Ritenkultur, in: „... es geht um den Menschen“. Aspekte einer biographischen Praktischen Theologie, Pastoraltheologische Informationen (1997 / 1–2) 193–208.
- Zulehner, Paul Michael, 2006: Ritendiakonie, in: Kranemann, Benedikt / Thomas Sternberg / Walter Zahner (Hg.), *Die diakonale Dimension der Liturgie*, Freiburg 2006, 271–283.

Michaela Puzicha OSB, Salzburg / Varense

Psalm 23(22) als Initiationspsalm der Alten Kirche

Eine patristische Relecture

Einer der bekanntesten und am meisten geschätzten Texte der Bibel mit einer langen Gebetstradition ist der Psalm vom Guten Hirten. Über seine emotionale Bedeutung hinaus hat dieser Psalm in der Frühen Kirche der Väterzeit eine besondere Bedeutung und lädt mit seiner hochkarätigen Auslegung zu einer relecture ein. Seine Verwendung in den Taufkatechesen, bei der Taufliturgie und für die postbaptismalen Erläuterungen lässt ihn als Initiationspsalm par excellence hervortreten.

Einleitung

Soweit die Auslegung von Ps 23(22) bei den Vätern zurückverfolgt werden kann, steht er in besonderer Weise im Zusammenhang mit der Taufliturgie und nimmt in der praebaptismalen wie in der postbaptismalen Katechese einen bedeutenden Platz ein. Bei der großen Mannigfaltigkeit der exegetischen Praxis, wie sie in den Psalmenkommentaren in patristischer Zeit deutlich wird, ist die stark hervortretende Einheitlichkeit der baptismalen Deutung im Osten wie im Westen auffallend¹. Die östlichen Väter ebenso wie die westlichen von Origenes bis Cassiodor legen Ps 23(22) auch in seinen Einzelementen einheitlich auf das Geschehen der Taufe hin aus. Grundsätzlich empfiehlt Athanasius bei seiner Zuordnung der Psalmen für unterschiedliche Situationen, Lebenslagen und Stimmungen: „Findest du dich selber vom Herrn geweiht und gut geleitet, dann freue dich darüber und singe den Psalm 22“ (Athan., Ad Marc. 17).

1. Zur katechetischen und liturgischen Verwendung von Ps 23(22)

Die praebaptismale Verwendung

Die Verwendung des ganzen Ps 23(22) findet sich bereits bei Origenes in seiner Exegese zum Hohenlied, wenn er Verse in Schrift-durch-Schrift-Auslegung mit Ps 23(22) kommentiert. Er verbindet mit diesem Psalm die institutio initiorum, was möglicherweise verstanden werden kann als Einweisung der Katechumenen in die Inhalte der Initiation: „Diese erste Unterweisung (institutio initiorum), die des Hirten, war der Beginn, damit er (der Mensch) gelagert auf grüner Weide zum Wasser der Erfrischung geführt wurde. Was aber folgt, erfordert von den Voranschreitenden die Vollendung“ (Cant.Com. 2,4,23; Ps 23[22],2)².

¹ Vgl. Quasten (1934) 136f.

² Vgl. Origenes, Kommentar zum Hohenlied (Die Übersetzung wurde übernommen von der Abtei Mariendonk).

Die besondere Bedeutung von Ps 23(22) zeigt sich, wenn er zu den Psalmen gehört, die bei der Traditio Psalmorum den Taufbewerbern am Sonntag *Oculi* (3. Fastensonntag), wenigstens in Neapel im 6. Jh., zum Auswendiglernen überreicht wurden gleichsam als Vorschau auf das Taufereignis: „Euch, die ihr zur Taufe Christi eilt, übergeben wir im Namen des Herrn den Psalm, damit ihr ihn eurem Gedächtnis einprägt“³. Damit die Neugetauften ihn dann in der Osternacht sprechen konnten, wurden sie aufgefordert: „Behaltet diese Psalmverse im Gedächtnis, gebt sie mit dem Mund wieder“⁴. Damit steht der Psalm auf einer Ebene mit dem Glaubensbekenntnis und dem Vaterunser, die ebenfalls auf diese Weise überreicht wurden. Als Grund dafür wird genannt: „Dieser Psalm enthält in ganz besonderer Weise die Neugestaltung der gefallenen Menschheit, die Ordnung der Heiligen Kirche und die Sakramente“⁵. Auch in den Katechumenatskatechesen tritt die praebaptismale Verwendung bei Cyrill von Jerusalem hervor: „Weide deine Seele mit göttlicher Lektüre! Geistlichen Tisch hat dir der Herr bereitet. Sprich auch du mit dem Psalmisten: ‚Der Herr weidet mich, nichts wird mir fehlen. Auf Weideplätzen lässt er mich lagern, an erfrischenden Wassern zieht er mich groß, meine Seele führt er zu sich‘ (Ps 23[22],1–3)“ (Cyr., Kat. 1,6).

Die Verwendung von Ps 23(22) in der Taufliturgie

Damit hat er einen bedeutenden liturgischen Ort auch bei der Spendung der Taufe in der Osternacht. Die Neugetauften sangen ihn auf dem Weg aus dem Baptisterium zum Altar, was aus dem Text bei Ambrosius hervorgehen kann⁶: „So gereinigt eilt die Schar (der Getauften) im reichen Schmuck ihrer Insignien (dem weißen Gewand und der Kerze) zum Altar Christi [...] und erneuert zur Jugend des Adlers eilt und kommt sie zum himmlischen Mahl. Sie kommt, sieht den bereiteten heiligen Altar und jubelt laut: ‚Du hast den Tisch bereitet vor meinem Angesicht‘ (Ps 23[22],5). Sie ist es, von der David spricht: ‚Der Herr weidet mich, und nichts wird mir mangeln. Auf einem Weideplatz dort hat er mich gelagert, an das Wasser der Erquickung mich geleitet‘ (Ps 23[22],1f). Und es folgt: ‚Denn wenn ich auch wandle mitten im Todesschatten, brauche ich kein Unheil zu fürchten, weil du mit mir bist. Dein Stock und dein Stab haben mich getröstet. Du hast den Tisch bereitet vor meinem Angesicht gegen die, die mich bedrängen. Du hast mit Öl mein Haupt gesalbt, und dein berauschender Becher, wie herrlich ist er!‘ (Ps 23[22],4f)“ (Ambr., Myst. 8,43).

Die postbaptismale Verwendung

In den postbaptismalen Katechesen, die die Väter für die Neugetauften halten und in denen die Geschehnisse der Osternacht erläutert werden, wird deutlich, dass Ps 23(22) für das Verständnis des Taufgeschehens eine wichtige Rolle spielt. In den beiden Schriften des Ambrosius zur postbaptismalen Unterweisung der Neugetauften, zitiert er den ganzen Ps 23, da dieser Psalm für ihn in besonderer Weise das Geschehen der Initiation erläutert. Die kleine Schrift „Über die Mysterien“ ist aus mystagogischen Katechesen hervorgegangen, in welchen

³ Ps-Aug., Sermon. 366,1.

⁴ Ebd.; Quasten (1934) 140.

⁵ Ebd.

⁶ Fischer (1992) 138: „[...] wobei offen bleiben muss, ob er wirklich bei einer Prozession der Neugetauften in der Osternacht zum Altar gesungen wurde.“

Ambrosius die Neophyten tiefer in das Wesen und die Bedeutung von Taufe, Firmung und Eucharistie einführt. Er zitiert den gesamten Psalm zwar nur mit spärlichen Andeutungen an das Initiationsgeschehen, aber eindeutig in diesem Kontext. Er legt auch dar, warum erst nach der Taufe eine Erklärung der Sakramente folgt: „Ich beginne mit den Ausführungen über die Sakramente, die ihr empfangen habt; denn es ziemt sich nicht, vor dem jetzigen Zeitpunkt eine Erklärung zu geben“ (Sacr. 1,1,1). Dieselbe Erklärung folgt in ‚De mysteriis‘: „Jetzt mahnt die Zeit zur Besprechung der Mysterien und zur Enthüllung des Wesens der Sakramente selbst. Hätten wir gemeint, dies vor der Taufe denen mitteilen zu sollen, die die Initiation noch nicht empfangen haben, hätte man das mehr als Verrat denn als Erklärung einschätzen müssen. Und noch ein Grund: das Licht der Sakramente sollte sich den Unwissenden besser unmittelbar eingießen, als dass ihm eine Erläuterung vorausging“ (Myst. 1,2)⁷.

In ‚De sacramentis‘ führt Ambrosius aus: „Wie oft hast du schon den Psalm 22 gehört, ohne ihn zu verstehen! Schau, wie er zu den himmlischen Sakramenten passt: ‚Der Herr führt mich auf die Weide, und nichts wird mir fehlen. Er hat mich dort auf dem Weideplatz lagern lassen, an erquickendes Wasser geführt und meine Seele verwandelt. Er hat mich um seines Namens willen auf den Wegen der Gerechtigkeit geleitet. Wenn ich auch Mitten im Schatten des Todes wandle, fürchte ich kein Unheil, weil du bei mir bist. Dein Stab und dein Stock sie haben mir Trost gespendet‘ (Ps 23[22],1–4). Der Stab (meint) Herrschermacht, der Stock (meint) Leiden. Das bedeutet: die ewige Gottheit Christi, aber auch das körperliche Leiden: Jene hat die Schöpfung bewirkt, dieses die Erlösung. ‚Du hast vor meinem Angesicht den Tisch bereitet, denen zum Trotz, die mich bedrängen. Du hast mein Haupt mit Öl gesalbt, und dein berauschender Trank, wie köstlich ist er!‘ (Ps 23[22],5)“ (Ambr., Sacr. 5,3,13).

Auch bei Cyrill v. Jerusalem ist eine ergiebige Verwendung von Ps 23(22) in den Mystagogischen Katechesen während der Osterwoche zu erkennen. Er erläutert mit Hilfe des Psalms das Geschehen der Initiation, vor allem der Eucharistie (s. u.). In seiner Zusammenfassung von Ps 23(22) beschreibt auch Cassiodor ihn als einen Taufpsalm *par excellence*⁸.

2. Aktuelle Exegese⁹

Einige kurze Hinweise sollen Ps 23(22) aus dem Blickwinkel aktueller Exegese als Hintergrund erläutern. Der Psalm beginnt mit der Nennung des Gottesnamens, dem Tetragramm (Ex 3,1–15) als Der-ich-bin-da, der aus der ägyptischen Versklavung befreit und auf dem gefährvollen Weg durch die Wüste dem Volk Nahrung (Manna und Wachteln) und Wasser (aus dem Felsen) gibt und schließlich in das verheißene Land bringt. Der Psalm entfaltet ein Gottesbild, das von einer starken Metaphorik geprägt ist von Gott als dem fürsorglichen und

⁷ Dieselbe Erklärung bringt Cyrill v. Jerusalem: Schon lange wollte ich euch diese geistlichen, himmlischen Mysterien erläutern. Weil ich aber sehr genau wusste, dass Sehen viel überzeugender ist als Hören, habe ich den jetzigen Zeitpunkt abgewartet. Durch die Erfahrung des (Tauf)abends seid ihr sehr viel empfänglicher für das, was zu sagen ist. So will ich euch nun an der Hand zur leuchtenden und duftenden Wiese des Paradieses führen. Ihr seid ja nun in der Lage, göttlichere Mysterien zu verstehen – nämlich die der göttlichen, lebenspendenden Taufe. Da jetzt also der Tisch der vollkommeneren Lehren gedeckt werden muß – nun, so wollen wir euch genau unterrichten, damit ihr den Sinn dessen einseht, was an jenem Abend der Taufe mit euch geschehen ist (Myst. Kat. 1,1).

⁸ Cassiod., *Expos. Ps. 22 Praef.*: *Loquitur enim per totum psalmum, primi hominis vetustate deposita, regeneratus ex aqua et spiritu sancto fidelissimus christianus.*

⁹ Zenger (2008) 235f.: *Neue Perspektiven von Ps 23 im Horizont der Psalterexegese.*

starken Hirten und zugleich als dem großzügigen Gastgeber, der im Tempel Nahrung und Wohnstatt gewährt. Der Psalm ist ein Vertrauensgebet, das mit diesen Metaphern das Haus Gottes in Jerusalem als Zentrum und Ort der Gottespräsenz für den Gläubigen zu einem Ort der Gottesnähe und Geborgenheit macht.

Hingewiesen sei auch auf die Verkettung der drei aufeinanderfolgenden Psalmen 22–24, die einen dramaturgisch gestalteten Text- bzw. Ereigniszusammenhang bilden. Der vorausgehende Ps 22 ist ein Klagepsalm, der durch zahlreiche Motive und mehrere Themenwörter mit Ps 23 verbunden ist, der ebenso wie Ps 22 mit ausdrucksstarken Bildern die feindliche Bedrohung plastisch schildert und die Todesängste des betenden Ich zum Ausdruck bringt. So werden die auch im Ps 23,4 evozierten Gefahren und die in Ps 23,5 auftretenden Feinde deutlich. Das in Ps 22,27 angekündigte Mahl der Sättigung im Angesicht des rettenden Gottes nimmt Ps 23,5 als verwirklicht auf. Der so in Ps 22,23 aufscheinende Hoffnungsweg, dass Gott inmitten tödlicher Bedrohung rettet und dem Bedrängten neue Lebenskraft und Lebensgemeinschaft schenkt, wird dann in Ps 24 weiter ausgezogen. Der Psalm konkretisiert in den VV. 3–6 die Voraussetzungen für das in Ps 23,5–6 ersehnte Wohnen im Haus des Herrn und verheißt denen, die diese Einlassbedingungen erfüllen, dass „er Segen empfangen wird vom Herrn und Gerechtigkeit vom Gott seiner Rettung“ (Ps 24,5). Im Horizont dieses inhaltlichen und sprachlichen Kompositionsbogens erhält dann Ps 23,3 eine zusätzliche Bedeutung, wenn der Herr den Beter auf Wegen der Gerechtigkeit führt, womit die Thora als Lebensprogramm gemeint ist.

3. Auslegung von Ps 23(22) in der Patristik als Taufpsalm

Im Kontext der Taufe legen die Väter die einzelnen Verse von Ps 23(22) auf die drei Sakramente der Initiation aus, indem sie die Bilder des Psalms auf die Initiation hin verstehen.

V. 1: Dominus reget me et nihil mihi deerit – Der Herr weidet mich, mir mangelt nichts.

Der Psalm setzt betont das Wort Herr (YHWH, κύριος, *dominus*) an den Beginn. Aus dem christologischen Grundverständnis der Väter bei der Auslegung des Psalters¹⁰ ergibt sich, dass mit diesem Gottestitel Christus als der Gott der Psalmen genannt ist. Anders als in den deutschen Übersetzungen wird im hebräischen, in der LXX und im lateinischen Text nicht vom Hirten gesprochen, sondern von dem, was er tut: er weidet. Dennoch liegt als Assoziation unmittelbar der Hirt als Gottestitel und seine Wesensdeutung nahe (vgl. Ez 34,16). Die patristische Auslegung nimmt daher durchgängig die Aussage von V. 1 für Christus in Anspruch und verknüpft sie mit der Selbstaussage Jesu, der sich selber mit seinem Ego-eimi-Wort als den guten Hirten bezeichnet (vgl. Joh 10,11).

Die Väter sehen mit diesem Rückgriff auf das Johannes-Evangelium den Vollsinn des Psalms erfüllt. In seiner Auslegung zum Hohenlied verwendet Origenes den ganzen Ps 23(22) in diesem Sinn, so dass die Themen sich gegenseitig ergänzen und erläutern: „Sie (die Braut) fragt: ‚Wo weidest und wo lagerst du‘ (Hld 1,7)? Ich glaube aber, dass er (der Prophet)¹¹ auch

¹⁰ Buchinger (1995), 125–144. 272–298; Braulik (1995) 57–86.

¹¹ Der Sprecher eines Psalms wird häufig als Prophet bezeichnet. Damit ist stets der Psalmist gemeint. Diese Bezeichnung findet sich vielfach bei den Vätern, um ein Psalmzitat einzuführen. Für die Väter ist David der Verfasser der Psalmen. Da aber der Psalter nach Auffassung der Alten Kirche insbe-

von demselben Ort sprach, den jetzt die Braut von ihrem Bräutigam zu erfahren wünscht und über den sie hören möchte. Da auch er unter denselben Hirten (Christus) gestellt war, sagte er: „Der Herr leitet mich“ oder wie wir in anderen Ausgaben lesen: „Der Herr weidet mich, mir mangelt nichts“ (Ps 23[22],1)¹². Er ergänzt unmittelbar anschließend und bezieht wie selbstverständlich die Aussage auf Joh 10,11: „Das sagte er (David) vom Herrn, dem guten Hirten“ (Cant.Com. 2,4,17.18). Die Auslegung bei Athanasius geht ebenfalls von der Identität zwischen dem Kyrios des Psalms und dem guten Hirten Christus aus (Expos. in psalmum XXII, PG 27,140). Für Augustinus spricht die Kirche zu Christus: „Der Herr weidet mich und nichts wird mir mangeln. Der Herr Jesus Christus ist mein Hirte und nichts wird mir mangeln (vgl. Joh 10,11)“, und verknüpft so ebenfalls indirekt den Psalm mit der Selbstaussage Jesu¹³.

V. 2: in loco pascuae ibi me conlocavit – Auf grüner Weide lässt er mich lagern.

Die Weide oder auch die grüne Au findet unterschiedliche Bedeutungen, etwa bei Hesychius als die Kirche oder bei Cyrill v. Alexandrien als das Paradies, in das Christus die Getauften wieder hineinführt¹³. Ohne besonderen und direkten Taufbezug kombiniert Origenes die Rede von der grünen Weide ebenfalls mit dem Hirtengleichnis des Johannesevangeliums: „Und weil wir die Rede auf Weiden und Grün gebracht haben, erscheint es uns angemessen, das Gesagte auch aus dem Evangelium zu belegen. Auch dort fand ich den guten Hirten über die Weiden der Schafe reden. An der gleichen Stelle jedoch, wo er sich als Hirt ausgibt, erwähnt er auch, dass er Tür ist. Er sagt: „Ich bin die Tür; wer durch mich eintritt, wird gerettet. Er wird ein- und ausgehen und Weide finden““ (Cant.Com. 2,4,24 Joh 10,9).

Einen ganz anderen Aspekt verbindet Cyrill v. Jerusalem mit der Weide und der grünen Au. Für ihn ist die Schrifflutung, die *Lectio divina*, die Weide, auf der der Katechumene seine Nahrung finden soll. „Weide deine Seele mit göttlicher Lektüre! Geistlichen Tisch hat dir der Herr bereitet. Sprich auch du mit dem Psalmisten: „Der Herr weidet mich, nichts wird mir fehlen. Auf Weideplätzen lässt er mich lagern, an erfrischenden Wassern zieht er mich groß, meine Seele führt er zu sich“ (Cyr. Jer., Kat. 1,6). Ganz ähnlich weist Cassiodor in seiner Auslegung dem Neugetauften als Weideort die *divina lectio* und den *sermo divinus* zu (Cassiod., Expos.Ps. 22,2).

V. 2 *super aquam refectionis educavit me* – Zum Wasser der Erfrischung hat er mich geführt.

Das Symbol des Wassers legt den Bezug zur Taufe fast selbstverständlich vor. So ist die Auslegung der meisten östlichen und westlichen Väter einheitlich, wie Augustinus sie in aller Kürze vorlegt: „Die Kirche spricht zu Christus: „Zum Wasser der Erfrischung hat er mich geführt“, d. h. zum Wasser der Taufe hat er mich geführt, in der die, die ihre Integrität (Unschuld) und ihre Kraft verloren hatten, wiederhergestellt werden“ (EnPs. 22,2). Mit derselben Selbstverständlichkeit sagt auch Cassiodor: „Das Wasser der Erquickung ist das Bad der Taufe, in dem die durch die Dürre der Sünde unfruchtbare Seele durch die göttlichen Gaben betaut wird, um gute Früchte hervorzubringen“ (Expos.Ps. 22,2).

sondere Prophezeiungen über den Messias und Heiland enthält, gilt David vor allem als Prophet.

¹² Aug., EnPs. 22,1: *ecclesia loquitur christo: dominus pascit me, et nihil mihi deerit, dominus iesus christus pastor meus est, et nihil mihi deerit.*

¹³ Stellen bei Quasten (1934) 134; 135.

Insbesondere die sündentilgende Kraft des (Tauf-)Wassers heben die Väter hervor, wie Athanasius: „Die Wasser der Erquickung sind das Wasser der Taufe, das die Last der Sünden wegnimmt“, und ebenso Eusebius: „Wenn einer die ganze Last der alten Sünden durch das Bad der Wiedergeburt und der Erneuerung durch den Heiligen Geist abgelegt hat, dann darf er wohl sprechen: Zum Wasser der Erquickung führte er mich. Wasser der Erquickung ist nämlich wahrhaft jenes Wasser, durch das man die schwere und mühevollen Bürde der Sünden, die die Seele bedrückt, abwirft.“¹⁴ Ein anderes Bild verwendet Theodoret v. Cyrus, wenn er das „Wasser der Wiedergeburt“ angedeutet sieht, das dem Täufling das „Greisenalter der Sünde“ auszieht und ihm Jugend gibt¹⁵.

Dieser Gedanke lässt sich indirekt bei Origenes finden mit seiner Auslegung des Wassers: „Und weil er (der Psalmist) wusste, dass andere Hirten ihre Herden aus Nachlässigkeit oder Unerfahrenheit an trockenen Orten lagern lassen, sagte er vom Herrn, dem guten Hirten: ‚Auf grüner Weide lässt er mich lagern. Zum Wasser der Erfrischung führt er mich.‘ So zeigte er, dass dieser Hirt für seine Schafe nicht nur Wasserstellen im Überfluss besorgte, sondern auch solche, die gesund, rein und überaus erfrischend sind“ (Ps 23[22],2; Cant.Com. 2,4,18). Es ist möglich, hier einen Bezug zum gesundmachenden und reinigenden Taufwasser zu sehen, aber er wird nicht ausdrücklich hergestellt.

V. 3 *animam meam convertit* – Meine Seele bekehrte er.

Abweichend vom Text der Einheitsübersetzung, der lautet: „Er stillt mein Verlangen“ oder wie die ursprüngliche Luther-Übersetzung lautet: „Er erquicket meine Seele“, geben die griechische LXX und die lateinischen Texte das hebräische Grundwort mit ἐπέστρεψεν – umkehren bzw. mit *convertit* – bekehren wieder. Auch Origenes geht vom Text der LXX aus und erläutert zum Hohenlied: „Aber weil der Prophet von diesem Zustand aus, wo er wie ein Schaf unter einem Hirten geführt wurde, Fortschritte machte und sich zu den höheren geistigen Gütern wandte und sie durch Umkehr auch erreichte, fügte er hinzu: ‚Meine Seele bekehrte er. Er führte mich auf Pfaden der Gerechtigkeit um seines Namens willen‘“ (Ps 23[22],3 Cant.Com. 2,4,19).

Die Väter verbinden mit dieser Aussage den Prozess der *conversio*, d. h. der Bekehrung zum Christentum mit der Annahme der Taufe, aber auch ein Leben entsprechend der Taufverpflichtung. So erläutert Athanasius die *conversio* des Menschen: „Aus der Gefangenschaft des Teufels bekehrte er meine Seele zu sich selbst auf den Weg seiner Gebote und war so ihr Führer vom Tod zum Leben“¹⁶. Und Cassiodor führt aus: „Die Seele erklärt, dass sie durch göttliche Güte bekehrt worden ist. Als bekehrt bezeichnet sie sich, weil nach der Taufe aus der Sünderin eine Gerechte geworden ist, aus der Schmutzigen eine strahlend Reine, aus einer mit Runzeln eine ohne Runzeln, wie der Apostel sagt (vgl. Eph 5,27). Mit Recht rühmt sie sich daher, dass sie zu Christus bekehrt ist, die bis dahin unter der Herrschaft des Teufels gefangen war“¹⁷.

¹⁴ Stellen bei Quasten (1934) 133f.

¹⁵ Vgl. Quasten (1934) 135.

¹⁶ Quasten (1934) 133.

¹⁷ Expos.Ps. 22,3: Ad gratiam tertiam venit, ubi animam suam divino beneficio asserit esse conversam. Sed conversam dicit, quia post baptismum de peccatrice facta est iusta, de faeculenta mundissima, de contracta sine ruga; sicut apostolus dicit: ut exhiberet sibi ipse gloriosam ecclesiam, non habentem maculam aut rugam aut aliquid huiusmodi. Merito ergo animam suam ad Christum gloriatur

Diese *conversio* muss sich aber erweisen in einem Leben ohne Laster und ohne Sünden, womit schon übergeleitet ist zur Fortsetzung des Psalmverses¹⁸. Entsprechend ist die weitere Kommentierung des Psalms ausgerichtet auf das Leben gemäß der Taufverpflichtung.

V. 3 *deduxit me super semitas iustitiae propter nomen suum* – Er führte mich auf Pfaden der Gerechtigkeit um seines Namens willen.

Origenes nimmt auch diesen Halbvers in seine Auslegung des Hohenliedes auf im Sinn eines Lebens nach den Geboten Gottes: „Aber weil der Prophet¹⁹ ... sich zu den höheren geistigen Gütern wandte und sie durch Umkehr auch erreichte, fügte er hinzu: ‚Meine Seele bekehrte er. Er führte mich auf Pfaden der Gerechtigkeit um seines Namens willen‘ (Ps 23[22],3). Von da aus aber schritt er soweit fort, dass er auf den Wegen der Gerechtigkeit wandelte, die Gerechtigkeit aber hat ohne Zweifel die Ungerechtigkeit gegen sich kämpfen und für den, der den Weg der Gerechtigkeit betritt, ist es unumgänglich Auseinandersetzungen mit Gegnern zu führen“ (Cant.Com. 2,4,19.20). Die Ausführungen des Origenes könnten sich auf die Herausforderungen beziehen, die die Taufverpflichtung im Leben des Neugetauften bedeutet: das neue Ethos mit seinen moralischen, aber auch gesellschaftlichen Ansprüchen, die Anfeindungen in der eigenen Umgebung, die Auseinandersetzung mit Häretikern, die Möglichkeit von Christenverfolgungen. Für Cassiodor bekennt der Neugetaufte sich auf den Pfaden der Gerechtigkeit zu einem Leben nach den *dominicus regulis*, die in den beiden Weisungen Jesu gipfeln: „Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit all deinen Gedanken. Das ist das wichtigste und erste Gebot. Ebenso wichtig ist das zweite: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. An diesen beiden Geboten hängt das ganze Gesetz samt den Propheten“ (Cassiod., Expos.Ps. 22,3; Mt 22,37–40).

V. 4 *nam et si ambulavero in medio umbrae mortis non timebo mala, quoniam tu mecum es* – Denn muss ich auch wandern inmitten von Todesschatten, ich fürchte kein Unheil, denn du bist bei mir.

Dieser Vers wird ebenfalls auf die Taufe gedeutet und erhält seinen Vollsinn in Verbindung mit Röm 6,3–5: „Wir wurden mit ihm begraben durch die Taufe auf den Tod.“ Nun sehen die Väter mit Paulus dieses Begrabenwerden im vollständigem Untertauchen bei der Taufe und somit als Erfahrung der finsternen Schlucht und des Todesschattens, als Symbol des Untergehens des alten Menschen, als Tod: „Wenn wir nämlich ihm gleich geworden sind in seinem Tod“ (Röm 6,5). Cyrill v. Alexandrien verweist auf diesen Zusammenhang und erläutert: „Da wir auf den Tod Christi getauft werden, so sollte auch die Taufe Schatten und Nachahmung des Todes genannt werden, die man nicht zu fürchten braucht“²⁰.

esse conversam, quae dudum sub diabolo probatur esse captiva.

¹⁸ Cassiodor, Expos.Ps. 22,3: Sed tunc est salubris ista conversio, si non iterum incentivis vitiorum in peccata relabamur. Verum istam conversionem vide quid sequitur.

¹⁹ Zu Prophet vgl. Anm. 11.

²⁰ Quasten (1934) 137.

V. 4: *virga tua et baculus tuus ipsa me consolata sunt* – Dein Stock und dein Stab, sie haben mich getröstet.

Dieser Zusammenhang der Taufe mit dem Tod des Herrn setzt sich fort, wenn der zweite Halbvers eine staurologische Deutung erhält²¹ in indirekter Anlehnung an die Tauftheologie des Römerbriefes: „Wisst ihr denn nicht, dass wir alle, die wir auf Christus Jesus getauft wurden, auf seinen Tod getauft worden sind?“ (Röm 6,3). Dieser Tod aber vollzieht sich am Kreuz. An vielen Stellen sprechen die Väter vom Kreuz als *virga* und *baculus*. So findet der Stab des Mose bei Origenes folgende Deutung: „Ich glaube also, soweit ich das denken kann, dass Mose nach Ägyptern kam und den Stab trug, mit dem er Ägypten mit zehn Plagen züchtigte und schlug. [...] Ich glaube, dass der Stab, mit dem dies alles geschieht, mit dem Ägypten unterworfen und der Pharao besiegt wird, das Kreuz Christi ist; mit ihm wird diese Welt besiegt und ein Triumph über den Fürsten dieser Welt zusammen mit den Mächten und Gewalten gefeiert“²².

Der Stock und der Stab bieten sich daher für eine staurozentrische Deutung an. Bereits Justin verwendet in seinem Dialog mit dem Juden Tryphon den Stab als Typos für das Kreuzesholz (Tryph. 86,1–6) und stellt neben einer Fülle anderer Parallelen die Verbindung zu Ps 23(22),4 her: „Nach diesen Worten fuhr ich fort: Vernehmt: auf den, welcher gekreuzigt worden war, um, wie die Schrift zeigt (vgl. Dan 7,13f; Ps 24[23],7), in Herrlichkeit wiederzukommen, verwies geheimnisvoll das Holz des Lebens (vgl. Gen 2,9; Spr 3,18). Moses wurde mit einem Stabe ausgeschiedt, das Volk zu erlösen, und den Stab in der Hand, an der Spitze des Volkes, hat er das Meer geteilt. ... David versichert, durch Stab und Stock von Gott getröstet worden zu sein (vgl. Ps 23[22],4)“ (Justin, Tryph. 86,1.5).

In einer eigenwilligen Auslegung verknüpft Zeno v. Verona den Stab in Ps 23(22),4 mit der staurologischen Bedeutung. In der Erzählung von Thamar und ihrem Schwiegervater erbittet sie als Pfand den „Siegelring mit der Schnur und den Stab in deiner Hand“ (Gen 38,18). Für Zeno bildet Thamar die Kirche ab und die Erkennungszeichen, die sie sich von ihrem Schwiegervater ausbedingt, versteht er allegorisch: „Schließlich wird erzählt, sie habe sich das Halsband, den Ring, den Stab erbeten und empfangen. Worauf geht diese Deutung? [...] Der Stab kündigte in seinem Holz das Geheimnis des Leidens des Herrn an, wie es ganz klar das Beispiel dartut, das sich im Buch der Psalmen findet und lautet: ‚Dein Stab und dein Stock trösteten mich. Du deckest vor meinem Angesicht einen Tisch gegen die, die mich bedrängen, du salbest mein Haupt mit Öl; und dein überströmender Becher – wie herrlich ist er!‘ (Ps 23[22],4). Ganz sicher, Brüder, versinnbildet der Kelch das Blut, der Tisch den Leib, das Öl die

²¹ Ohne Bezug zur Taufe hält Origenes fest: „Danach sagt er (der Prophet), als ob er sich bei dem bedanken wollte, der ihn in das Wissen des Hirten eingeweiht hatte: ‚Dein Stock und dein Stab, mit denen ich offenbar in den Dienst des Hirten eingesetzt wurde, sie haben mich getröstet‘“ (Ps 22,4; Cant.Com. 2,4,21).

²² Origenes, Exod.Hom.4,6: *virga vero, per quam geruntur haec omnia, per quam Aegyptus subigitur et Pharao superatur, crux Christi sit, per quam mundus hic vincitur et ‚princeps huius mundi‘ cum principatibus et potestatibus triumphatur.* (Übersetzung: Origenes: Predigten zum Buch Exodus, lateinisch – deutsch. Übersetzt und eingeleitet von Theresia Heither, Münster 2008). – Das Kreuz als Stab im Zusammenhang mit Ps 23 ist schon ein altkirchliches ikonographisches Motiv. Im Mausoleum der Galla Placidia in Ravenna bildet ein großes Mosaik die Szenerie von Ps 23 ab: die grüne Au, das fließende Wasser, Schafe auf der Weide, vor allem aber Christus als der gute Hirt an den großen Kreuzstab gelehnt – ein Bild des Paradieses, in das der Getaufte nach seinem Tod wieder eingehen kann.

Gnade des Heiligen Geistes, der Stab mit dem Stock das Kreuz, an dem zu hängen der Herr sich gewürdigt hat, um den Menschen, dessen Natur er angenommen, in Gott zu wandeln (Zeno, Tract. II 14; vgl. Justin, Tryph. 86,6).

V. 5 *parasti in conspectu meo mensam adversus eos qui tribulant me. inpinguasti in oleo caput meum, et calix meus inebrians quam praeclarus es* – Du hast mir den Tisch gedeckt im Angesicht derer, die mich bedrängen. Du hast mein Haupt mit Öl gesalbt, dein berausender Kelch, wie herrlich ist er.

Den V. 5 verbinden die Väter wieder im engeren Sinn mit einer taufliturgischen Erläuterung. Im Kontext der Taufe in der Osternacht bietet sich dieser Psalmvers an, die Motive auf die Sakramente Eucharistie und Firmung hin auszulegen.

Der eucharistische Tisch

Der gedeckte bzw. bereitete Tisch weist hin auf den Altar und damit auf die Eucharistie, die von den Neugetauften in der Osternacht zum ersten Mal empfangen wird. Für Athanasius ist der Kyrios der Hirte, der den Seinen das mystische Mahl zuteil werden lässt. Der bereitete Tisch ist die *trapeza mystiké*, wobei der Begriff „mystisch“ als sakramental zu verstehen ist. Damit ist der Bezug zur Eucharistie unmittelbar gegeben²³. Dieselbe Argumentation bietet Ambrosius: „Du bist also zum Altar gekommen und hast den Leib Christi empfangen. Höre noch einmal, welche Sakramente du erhalten hast. Höre ein Wort des heiligen David. Er sah im Geist diese Mysterien voraus, freute sich und sagte, ihm fehle nichts (Ps 23[22],1). Warum? Weil der, der den Leib Christi empfangen hat, in Ewigkeit nicht hungern wird“ (vgl. Joh 6,35; Sacr. 5,3,12).

Ausführlich erläutert Cyrill v. Jerusalem für die Neugetauften die Teilnahme am Mahl des Herrn, indem er den Psalmvers mit eindeutigem christologischen Bezug auslegt: „Der selige David erläutert dir die Kraft (dieses Mysteriums), wenn er sagt: ‚Du hast vor mir einen Tisch bereitet, im Angesicht meiner Bedrücker‘ (Ps 23[22],5). Damit meint er: Vor deiner Ankunft haben die Dämonen den Menschen einen beschmutzten, ekelhaften Tisch bereitet, voll von teuflischer Macht (vgl. Mal 1,7.12). Nach deiner Ankunft aber, Herr, ‚hast du vor mir einen Tisch bereitet‘ – welchen anderen kann er dann meinen als den mystischen, geistlichen Tisch, den Gott vor unserem Angesicht bereitet hat, im Gegensatz zu dem des Gegners und wider die Dämonen? Und so ist es in der Tat: Jener (Tisch) hat Anteil an den Dämonen, dieser Anteil an Gott (vgl. 1 Kor 10,21)“ (Myst. Kat. 4,7). Cyrill verwendet diesen Vers jedoch bereits im Sinn der mystagogischen Auslegung, wenn er zu Beginn seiner Unterweisungen den Neugetauften sagt: „Ihr seid ja nun in der Lage, göttlichere Mysterien zu verstehen – nämlich die der göttlichen, lebenspendenden Taufe. Da jetzt also der Tisch der vollkommeneren Lehren gedeckt werden muss (vgl. Ps 23[22],5) – nun, so wollen wir euch genau unterrichten, damit ihr den Sinn dessen einseht, was an jenem Abend der Taufe mit euch geschehen ist“ (Myst. Kat. 1,1).

²³ Vgl. Quasten (1934) 138.

Der eucharistische Becher

Es ergibt sich wie selbstverständlich, dass der berauschende Becher als eucharistischer Kelch verstanden wird. „Und dein Kelch, der mich trunken macht – wie wunderbar ist er“ (Ps 23[22],5). Du siehst, hier wird von dem Kelch gesprochen, den Jesus in seine Hände nahm, dankte und sprach: „Das ist mein Blut, das für viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden“ (Mt 26,28; Cyr. Jer., Myst. Kat. 4,7). Das Weinwunder auf der Hochzeit zu Kana bringt Petrus Chrysologus mit der Eucharistie und mit Ps 23(22),5 in Verbindung, allerdings ohne direkten Bezug zum Empfang der Eucharistie in der Osternacht: „In Wein verwandelt er das Wasser, damit so in der Kraft der Gottheit erstarken möge die Schwäche unserer Natur. [...] Auf dass erfüllt würde, was der Prophet²⁴ gesagt hat: „Und mein berauschender Becher, wie herrlich ist er!“ (Ps 23[22],5). [...] Weil uns nun die Festfeier selbst zum Tisch des Herrn, zum Freudentrunk jenes Kelches hinzutreten mahnt, so genügt es, den reichen Strom der Rede abzuschließen mit dem kurzen Worte: Durch unsern Herrn Jesum Christum, der da lebt und regiert jetzt und allezeit und in Ewigkeit. Amen“ (Serm. 62). Es wird hier mit einer Erfahrung aus dem Leben von einem Rausch, einer Trunkenheit gesprochen, die den Menschen heilt: „Das ist die neue Wirkung des Blutes des Herrn, das in der Weise berauscht, dass es den Geist heilt, vor der Sünde bewahrt und nicht verführt“ (Cassiod., Expos.Ps. 22,5).

Auch hier sei noch einmal auf Origenes verwiesen, der ohne ausdrücklichen Bezug auf die Taufeucharistie den Zusammenhang mit dem Sakrament herstellt: „Dann aber, als er (der Psalmist) sah, dass er von den Weiden des Hirten zu geistigen und mystischen Geheimnissen²⁵ hinübergeführt wurde, fügte er hinzu: „Du hast mir den Tisch gedeckt im Angesicht derer, die mich bedrängen. Du hast mein Haupt mit Öl gesalbt, dein berauschender Kelch, wie herrlich ist er““ (Ps 23[22],5; Cant.Com. 2,4,22).

Das Öl der Salbung

Es gehört zum Repertoire der Väter, die Aussage des Psalms: „Du hast mein Haupt mit Öl gesalbt“ (Ps 23[22],5) auf die Salbung im Zusammenhang mit der Initiation zu beziehen. Das Motiv vom Öl legte den Gedanken nahe, dass sie auch das dritte Sakrament der Osternacht in diesem kostbaren Psalm angedeutet sahen: die Firmung²⁶. Diese Taufsalbung verbindet Athanasius mit dem Psalmvers und sagt: „Dies ist das mystische Chrisma“ (Expos.Ps. 22, PG 27,140); er bezieht diese Salbung des Hauptes auf die Firmung. Ebenso findet sich der Gedanke bei Theodoret v. Cyrus: „Klar ist dies für den Eingeweihten (d. h. der die Sakramente empfangen hat) und es bedarf keiner Erklärung. Sie kennen ja das Öl des Heiligen Geistes“²⁷. Nur knapp geht Cyrill in der postbaptismalen Erläuterung auf die Bedeutung des Verses ein und führt aus: „Mit Öl hast du mein Haupt gesalbt“. Mit Öl hat er die Stirne deines Hauptes gesalbt, damit Gott dich besiegle und du „ein Ausdruck der Besiegelung, ein Heiligtum Gottes“ (vgl. Ex 28,36) werdest“ (Cyr. Jer., Myst. Kat. 4,7). Bei Ambrosius findet das Öl nur Erwähnung als Psalmzitat ohne ausdrücklichen Hinweis auf die Taufsalbung (Ambr., Sacram. 5,3,13; Myst. 8,43).

²⁴ Zu Prophet vgl. Anm. 11.

²⁵ Mit den mystischen Geheimnissen ist das Sakrament der Eucharistie gemeint.

²⁶ Vgl. Fischer (1992) 137.

²⁷ Quasten (1934) 134.

V. 6 *et misericordia tua subsequitur me omnibus diebus vitae meae et ut inhabitem in domo Domini in longitudinem dierum* – Dein Erbarmen begleitet mich alle Tage meines Lebens, auf dass ich wohne im Haus des Herrn für ewige Zeiten.

Damit wird der Neugetaufte hingewiesen auf das eigentliche Ziel seiner Existenz: das Leben beim Herrn im himmlischen Jerusalem. „Das Haus des Herrn meint das zukünftige Jerusalem, das unzweifelhaft für die Ewigkeit bestehen wird. Dieses Jerusalem ist immerwährende Seligkeit und Freude ohne Ende“ (Cassiod., Expos.Ps. 22,6).

Literatur:

- Böhm, Thomas, 2004: Athanasius, an Marcellinus: Der Psalter als Mitte des Lebens der Kirche, in: *Bibel und Liturgie* 77, 155–160.
- Braulik, Georg, 1995: Christologisches Verständnis der Psalmen – schon im Alten Testament?, in: *Christologie der Liturgie* (QD 159), Freiburg, 57–86.
- Buchinger, Harald G., 1995: Die älteste erhaltene christliche Psalmenhomilie. Zu Verwendung und Verständnis des Psalters bei Hippolyt, in: *TThZ* 104, 125–144. 272–298.
- Fischer, Balthasar, 1990: Christological Interpretation of the Psalms seen in the Mirror of the Liturgy, in: *QuLi* 71, 227–235.
- Fischer, Balthasar, 1992: Ps 22 – Der Psalm von guten Hirten, in: Gerhards, Albert/Andreas Heinz (Hg.), *Redemptionis mysterium. Studien zur Osterfeier und zur christlichen Initiation*, Paderborn 1992, 133–140.
- Quasten, Johannes, Der Psalm vom Guten Hirten in altchristlicher Kultmystik und Taufliturgie, in: *Liturgisches Leben* 1 (1934) 132–141.
- Zenger, Erich, 2008: „... denn du bist bei mir!“, in: *Bibel und Liturgie* 81, 232–237.
- Zenger, Erich, 2008a: Der Psalter – das Gebetbuch der Bibel, in: *Communio* 37, 547–559.

Andreas Redtenbacher, Klosterneuburg / Vallendar

Liturgische Institute stellen sich vor: Klosterneuburg

Das Pius-Parsch-Institut für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie am Augustiner Chorherrenstift Klosterneuburg

1. Einordnung

Seit 1993 stellt die pastoralliturgische Fachzeitschrift *HEILIGER DIENST* in loser Folge die liturgiewissenschaftlichen Institute in Österreich vor. Bisher wurden die Institute Graz (1993), Salzburg (1997), Wien (1999), Linz (2010) und zuletzt Innsbruck (2011) präsentiert¹. Nimmt man den historischen Hintergrund mit dem jahrhunderte alten Wissenschaftsstandort Stift Klosterneuburg² und die Bedeutung der „Volksliturgischen Bewegung“ unter Pius Parsch³ mit in den Blick, ergeben sich für das Profil des heutigen Instituts weit zurückreichende Wurzeln. An keinem anderen Standort in Österreich wurde liturgisch und liturgiewissenschaftlich schon so lange und intensiv gearbeitet wie hier. Die konkrete Gestalt und Organisation, die daraus gewachsen sind, sind freilich jüngeren Datums. Im Folgenden wird diese jüngere Geschichte dargestellt, sodann die gegenwärtigen Aufgaben des Instituts, die Organisation und schließlich die handelnden Personen.

2. Adresse und Kontakt

Pius-Parsch-Institut für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie, Stiftsplatz 8/3, A-3400 Klosterneuburg

- Telefon: 0043/(0)2243 / 411 Direktor DW 111, Sekretärin: DW 451, wiss. Assistentinnen DW 131 und DW 132
- Fax: 0043 / (0)2243 / 411 / 275
- E-Mail: pius.parsch@stift-klosterneuburg.at
- Internet: <http://www.stift-klosterneuburg.at> [> unser Stift > unsere Aufgaben > Pius-Parsch-Institut], und: <http://www.andreas-redtenbacher.com>
- Öffnungszeiten (außer Ferien) täglich: 9 bis 12 und (außer Fr.) 14 bis 17 Uhr

3. Chronik

Die Vorgeschichte des Instituts liegt im „Volksliturgischen Apostolat“, das Pius Parsch 1927 errichtet und mit Verlag und Druckerei ausgestattet hatte⁴, sie reicht aber noch weiter zurück:

¹ Vgl. Graz: HID 47, 239–252, Salzburg: HID 51, 237–244, Wien: HID, 63, 143–147, Linz: HID 64, 305–311, Innsbruck: HID 65, 233–241.

² Darüber informiert umfassend: Röhrig (1997); vgl. auch den Abschnitt: Das Stifts als Wissenschaftsstandort, in: Redtenbacher (2013).

³ Zu Person und Wirken: Höslinger / Maas-Ewerd (1979); sowie: Röhrig (2001).

⁴ Vgl. die übersichtliche Zeittafel: „Wichtige Lebensdaten“ in: Stafin (2004) 13.

1913 war Parsch zum Professor für Pastoraltheologie an der 1796 gegründeten Ordenshochschule⁵ ernannt worden, deren Teilgebiet damals die Liturgiewissenschaft (Liturgik) war, und befasste sich seither intensiv mit liturgiewissenschaftlichen und liturgie-pastoralen Fragen. Parsch wurde einer der renommiertesten Professoren dieser Hochschule und ihr fruchtbarster Schriftsteller, dessen Werke in 17 Sprachen – darunter Chinesisch, Japanisch und Swaheli – übersetzt wurden⁶. Nach seinem Tod 1954 übernahm nach einigem Hin und Her Dr. Norbert Höslinger nicht nur das „Volksliturgische Apostolat“, sondern auch das „Klosterneuburger Bibelapostolat“, aus dem 1966 als Institut der Bischofskonferenz das „Österreichische Katholische Bibelwerk“ hervorging, und wurde Schriftleiter der 1926 gegründeten Zeitschrift „Bibel und Liturgie“. Weil die offizielle liturgiepastorale Arbeit nach dem Zweiten Weltkrieg dem „Österreichischen Liturgischen Institut“ in Salzburg übertragen wurde, sah Höslinger sich 1972 veranlasst, als Erbe des „Volksliturgischen Apostolats“ den Verein „Pius-Parsch-Institut“ zu gründen. Der Wiener Ordinarius für Liturgiewissenschaft Univ. Prof. DDr. Johannes Emminghaus⁷ wurde der wichtige Kovorsitzende des Instituts und blieb es bis zu seinem Tod 1989. Das Institut betreute fortan das Archiv, gründete die Reihe „Schriften des Pius Parsch Instituts“ (SPPI) und besorgte die Herausgabe der Zeitschriften „Bibel und Liturgie“ und „Perikopen“. Im Jahr 2006 verlor das Institut seine selbständige Rechtsträgerschaft als Verein⁸, behielt aber Räume und einige Aufgaben unter der Autorität von Norbert Höslinger bis zu dessen Tod im Jahr 2011 bei. Anlässlich des 50. Todestages von Pius Parsch am 11. März 2004 hatte der Klosterneuburger Propst Bernhard Backovsky gemeinsam mit dem Verfasser in der Folge eines fachwissenschaftlichen Symposions zum Thema „Pius Parsch in der liturgiewissenschaftlichen Rezeption“⁹ die „Liturgiewissenschaftliche Gesellschaft Klosterneuburg“ gegründet, die komplementär die Aufgaben des Instituts in liturgiewissenschaftlicher Perspektive ergänzte und nach dem Tod Höslingers auch die Rechtsträgerschaft des Pius-Parsch-Instituts übertragen bekam¹⁰.

4. Profil und Aufgaben des Instituts heute

Seither trägt das Institut die Bezeichnung „Pius-Parsch-Institut für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie“ und wurde in der Folge sowohl organisatorisch als auch inhaltlich neu aufgestellt. Es weiß sich folgenden Kernaufgaben verpflichtet:

⁵ Die 900-jährige Geschichte des Stiftes weist eine stattliche Anzahl von Universitätsprofessoren an der Kath. - Theol. Fakultät Wien vor, zweitweise waren Klosterneuburger Chorherren Rektoren der Universität Wien. Der Lehrbetrieb der Ordenshochschule wurde zu Beginn der 1970er Jahre auf Spezialveranstaltungen reduziert, später unter Wahrung der rechtlichen Bestandsgrundlagen ganz sistiert.

⁶ Schriftenverzeichnis: Pius Parsch (ND 2004), 504–511; Werke über Parsch: Redtenbacher (2005) 221–278.

⁷ Johannes Emminghaus war es auch, der den Verfasser und derzeitigen Institutsdirektor als Assistent an das Institut für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie an die Kath.-Theol. Fakultät der Universität Wien holte.

⁸ Protokoll der Generalversammlung vom 11. Oktober 2006 (Archiv des Pius-Parsch-Instituts).

⁹ Vollständig dokumentiert in: Redtenbacher (2005).

¹⁰ Unter Beteiligung und Beratung der AKL/Ö-Vertreter Univ.-Prof. Dr. Basilius Groen und Univ.-Prof. Dr. Rudolf Pacik; mit Beschluss des Kapitelrates des Stiftes vom 10. Oktober 2011 und der Implementierung in das Statut der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg anlässlich der Generalversammlung am 26. Januar 2012.

1. Wissenschaftliches Aufschließen und Auswertung des Lebenswerkes von Pius Parsch vor allem in liturgischer Hinsicht
2. Förderung der Rezeption von Parsch und Integration seiner Ansätze ins Gesamtspektrum der Liturgiewissenschaft
3. Studium der Liturgischen Bewegung und der Rezeption der Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils
4. Wissenschaftliche Betreuung und Auswertung des Archivs der „Volksliturgischen Bewegung“ und des persönlichen Nachlasses von Pius Parsch
5. Förderung des liturgiewissenschaftlichen Nachwuchses und Auslobung des Pius-Parsch-Preises im Zweijahresrhythmus
6. Herausgabe der Buchreihen:
 - (a) Pius-Parsch-Studien. Quellen und Forschungen zur Liturgischen Bewegung (PPSt)
 - (b) Protokolle zur Liturgie. Veröffentlichungen der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg (PzL)
 - (c) Schriften des Pius-Parsch-Instituts (SPPI)
7. Mitarbeit und „Wissenstransfer“ in:
 - (a) liturgischen Gremien auf Diözesan- und Österreichebene
 - (b) Redaktion „Heiliger Dienst“ (Salzburg)¹¹
 - (c) liturgiewissenschaftliche und liturgiebildnerische Vortragstätigkeit
 - (d) Publikation von Beiträgen in Fachzeitschriften
8. Veranstaltung von Vorträgen, Fachtagungen und Symposien, wie z.B.: „Liturgie lernen und leben – zwischen Tradition und Innovation. Internationales Pius-Parsch-Symposium 2014“ von 13. bis 16. März 2014
9. Seit 2012 ist dem Institut auch die liturgische Betreuung und die Verwaltung der Pius-Parsch-Kirche St. Gertrud in Klosterneuburg anvertraut

5. Organisation und Einrichtungen des Instituts

Die 2004 gegründete „Liturgiewissenschaftliche Gesellschaft Klosterneuburg. Verein zur Förderung der Liturgiewissenschaft“¹² ist offizieller Rechtsträger des Instituts. Der Verein genießt als staatlich anerkannte „Forschungs- und Lehreinrichtung“ Steuerbegünstigung. Er zählt zurzeit über 200 Mitglieder. Der Propst des Stiftes Klosterneuburg, Abtprimas Bernhard Backovsky fungiert als kirchlicher Protektor, Univ.-Prof. Dr. Andreas Redtenbacher als Präsident. Rechtsträgerschaft und die Finanzhoheit werden organschaftlich durch das Kuratorium der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft wahrgenommen. Daneben gibt es zwei statutengemäß eingerichtete Beiräte. Beim „Wissenschaftlichen Beirat“ resortieren Fragen der Qualitätskontrolle und der überregionalen liturgiewissenschaftlichen Vernetzung der Institutsarbeit sowie die Benennung der Jurymitglieder für den „Pius-Parsch-Preis“. Ein eigener „Liturgiebeirat“ verantwortet das gottesdienstliche Leben und die Verwaltung der Pius-Parsch-Kirche St. Gertrud in Klosterneuburg.

¹¹ Die Zeitschrift „Bibel und Liturgie“ blieb auch nach der Umstrukturierung des Instituts in der Herausgeberschaft des Österreichischen Katholischen Bibelwerks und wird von einem unabhängigen Gremium wahrgenommen.

¹² Behördliche Registrierungsnummer bei der Bezirkshauptmannschaft Wien-Umgebung: ZVR 521591634.

trud. Das Pius-Parsch-Institut selbst ist in den Statuten der „Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg“ als deren „operatives Organ“ definiert.

6. Mitarbeiter

6.1 Direktor des Instituts

Univ.-Prof. Dr. Andreas Redtenbacher CanReg. leitet das Institut. Er ist Ordinarius für Liturgiewissenschaft an der Theol. Fakultät Vallendar, Mitarbeiter bzw. Leiter von Liturgiegremien auf Diözesan- und Österreichebene, Mitglied der liturgiewissenschaftlichen Vereinigungen AKL (Sektionen Nord und Österreich), Societas Liturgica und ordentliches Mitglied der Europäischen Akademie der Wissenschaften und Künste.

6.2 Wissenschaftliche Assistentinnen

(a) Dr. theol. Monika Scala war zunächst Universitätsassistentin am Institut für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie in Wien und wechselte mit 1. Januar 2009 nach Klosterneuburg. Sie promovierte in Wien über den Exorzismus und arbeitet zurzeit an einem Habitationsprojekt in Trier über Pius Parsch.

(b) Lea Herberg arbeitet seit 1. Nov. 2013 am Pius-Parsch-Institut. Sie hat das Staatsexamen in Theologie und Geschichte in Freiburg im Breisgau erworben, war zuletzt wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft in Würzburg und arbeitet an einem Promotionsprojekt in Erfurt. Einer ihrer Arbeitsschwerpunkte in Klosterneuburg ist die leitende Projektmitarbeit zur wiss. Erschließung des Pius-Parsch-Archivs.

6.3 Institutssekretärin

Dr. phil. Alexandra Holmes arbeitet seit April 2012 am Institut. Sie promovierte im Fach Theaterwissenschaft, absolvierte den zweijährigen Theologischen Kurs in Wien und ist aufgrund ihrer Qualifikation am Institut in vielfältigen Aufgaben tätig.

6.4 Weitere Mitarbeiter

(a) Dipl. Theol. Michael Schneiders arbeitet auf der Basis eines einjährigen Promotionsstipendiums des Stiftes am Projekt der wissenschaftlichen Erschließung des Pius-Parsch-Archivs am Institut. Er erwarb das theologische Diplom in Vallendar mit der Arbeit „Theologie und Praxis der Taufe in der vorkonziliaren Liturgischen Bewegung bei Pius Parsch“.

(b) „Research Fellows“: Es gibt die Möglichkeit, sich ehrenamtlich und für einen bestimmten Zeitraum für Forschungen an das Institut zu binden und an Einzelprojekten mitzuarbeiten. Voraussetzung dafür ist eine erfolgreiche akademische Graduierung in Theologie sowie die Mitgliedschaft in der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft. Derzeit arbeiten in diesem Sinne am Institut:

Mag. Sabine Maurer, evangelische Theologin und Vorsitzende des Komitees für jüdisch-christliche Zusammenarbeit in Graz, Forschungsbereich: ökumenische Aspekte des Werkes von Pius Parsch;

Dr. Michael Perry Kweku Okyerefo, Professor für Soziologie an der staatlichen Universität Accra (Ghana), Forschungsbereich: Inkulturation der Liturgie.

7. Veröffentlichungen des Instituts

- 7.1 Über die oben angeführten Reihenpublikationen „Pius-Parsch-Studien“, „Protokolle zur Liturgie“ und „Schriften des Pius-Parsch-Instituts“ hinaus geben die Internetauftritte der einzelnen Mitarbeiter Einblick in die Publikationen des Instituts und seiner Personen.
- 7.2 Über das Pius-Parsch-Institut selbst bieten folgende Darstellungen Auskunft:
- (a) Wissenschaft[f]t Land. Ein authentischer Blick auf die Wissenschaftslandschaft Niederösterreichs, hg. vom Amt der Niederösterreichischen Landesregierung, Abteilung Wissenschaft und Forschung, St. Pölten / Salzburg / Wien 2013.
 - (b) Andreas Redtenbacher, *Wo sich Wege kreuzen. 900 Jahre Stift Klosterneuburg*, Freiburg im Br. 2013.

Literatur

- Höslinger, Norbert / Theodor Maas-Ewerd (Hg.), 1979: *Mit sanfter Zähigkeit. Pius Parsch und die biblisch-liturgische Erneuerung*. Klosterneuburg (SPPI 4).
- Parsch, Pius, ND 2004: *Volksliturgie. Ihr Sinn und Umfang*, Würzburg (PPSt 1), 504–511.
- Redtenbacher, Andreas, 2005: *Pius Parsch in der liturgiewissenschaftlichen Rezeption. Veröffentlichte und unveröffentlichte Arbeiten über Pius Parsch bis 2005*, in: Bachler, Winfried / Rudolf Pacik / Andreas Redtenbacher (Hg.), *Pius Parsch in der liturgiewissenschaftlichen Rezeption. Klosterneuburger Symposium 2004*. Würzburg (PPSt 3), 221–278.
- Redtenbacher, Andreas, 2013: *Wo sich Wege kreuzen. 900 Jahre Stift Klosterneuburg*. Freiburg im Br.
- Röhrig, Floridus, 1997: *Klosterneuburg*, in: ders. (Hg.), *Die Stifte der Augustiner-Chorherren in Österreich, Südtirol und Polen*. Klosterneuburg / Wien, 99–19
- Röhrig, Floridus, 2001: *Pius Parsch (1884–1954). Chorherr des Stiftes Klosterneuburg. Ein Leben für die Ehre Gottes in der Liturgie*, in: Mikrut, J. (Hg.), *Faszinierende Gestalten der Kirche Österreichs Bd. 3*. Wien, 225–249.
- Stafin, R., 2004: *Eucharistie als Quelle der Gnade bei Pius Parsch*. Würzburg (PPSt 2), 12–15.

Christoph Freiling, Linz / Salzburg

Sichtbare Früchte der liturgischen Reformen

50 Jahre Liturgiekonstitution und Liturgisches Institut – ein Kongress zur kritischen Situationsanalyse der Liturgie in der Schweiz

Jubiläen sind wichtig zur Selbstvergewisserung und zur Stärkung der Identität, sie laufen aber auch Gefahr, in selektiver Wahrnehmung des Blicks zurück die Vergangenheit zu glorifizieren. Das Begehen von Jubiläen bietet aber auch die Chance, „von neuem nach der Relevanz der Anfänge für die Gegenwart zu fragen, damit das Vergangene seine prägende Kraft behält“¹.

Ganz in diesem letztgenannten Sinne war der Kongress zur Feier der Jubiläen 50 Jahre Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* und 50-jähriges Bestehen des Liturgischen Instituts der Schweiz von 10.–12. Oktober 2013 an der Universität Freiburg i. Ü. unter dem Titel „Die sichtbarste Frucht des Konzils“² angekündigt als „kritische Situationsanalyse der Liturgie der Kirche in der Schweiz“. Eingeladen hatten gemeinsam mit dem Institut für Liturgiewissenschaft der Universität Freiburg (Prof. Dr. Martin Klöckener) die Professuren für Liturgiewissenschaft an der Universität Luzern und an der Theologischen Hochschule Chur (beide Prof. Dr. Birgit Jeggle-Merz) sowie das Liturgische Institut der deutschsprachigen Schweiz in Freiburg (Leitung: P. Peter Spichtig OP).

Bilanz und Perspektiven

Papst Paul VI. hatte von einem „glücklichen Abschluss“ gesprochen, als er die Liturgiekonstitution verkündete. Daran erinnerte der Präsident der Liturgischen Kommission der Schweizer Bischofskonferenz, Abt Joseph Roduit, zur Eröffnung der Tagung und mahnte zugleich, die dauernde Reformnotwendigkeit (in) der Kirche nicht zu vergessen. Martin Klöckener stellte in seiner Einführung den Kongress vor als „Zwischenhalt auf dem Weg zu einer besseren Kenntnis und zu einem vertieften Verständnis der liturgischen Erneuerung“; dabei skizzierte er die inhaltlichen Tendenzen bisheriger Konzilsjubiläen – das Bilanzieren der unmittelbaren Durchführung der Reformen zum 25. Jahrestag, die Beschäftigung mit dem theologisch-geistlichen Profil der Konstitution vierzig Jahre nach der Promulgation sowie die Herausforderungen durch den sich schon vor zehn Jahren abzeichnenden radikalen Wandel in Gesellschaft und Kirche – und konstatierte, was alle Beiträge der Tagung als *Cantus firmus* durchzog: Der Konzilsauftrag sei längst nicht umfassend erfüllt, die „Liturgische Frage“ habe eine Aktualität wie zu Beginn des 20. Jahrhunderts und gewinne mit dem Fortschreiten der Liturgiereform und deren Interpretation in vielerlei Hinsicht neue Aktualität.

Den Bogen der thematischen Beschäftigung eröffnete ein Blick zurück im Dienst des Verstehens heutiger Fragestellungen. Für Andrea Grillo, Professor am Istituto di Liturgia Pasto-

¹ Klöckener (2013) 755.

² So hatte Papst Johannes Paul II. die liturgische Erneuerung zum 25. Jahrestag der Verabschiedung der Liturgiekonstitution bezeichnet. Vgl. Papst Johannes Paul II. (1989), Nr. 12 (= DEL 6274); der Papst nahm dabei Bezug auf das Abschlussdokument der außerordentlichen Vollversammlung der Bischofssynode vom 7.12.1985, vgl. DEL 5790.

rale dell' Abbazia di San Giustina in Padua und am Pontificio Ateneo S. Anselmo in Rom, beruht die Liturgiereform „auf dem gereiften [...] Bewusstsein in der Kirche, dass es notwendig ist, die Kontinuität mit Hilfe einer gewissen Diskontinuität zu erhalten“³. Als wesentliche Beispiele für objektive Diskontinuitäten im Dienste einer umfassenden Kontinuität von Kirche nannte er u. a. den Übergang von einem „überwiegend negativen Lehramt zu einem positiven“, von einem „überwiegend dogmatisch-disziplinären zu einem symbolisch-rituellen Diskurs“, von einer Verurteilung der Modernität zu einer Sympathie ihr gegenüber, die Überwindung der kleruszentrierten Liturgie hin zur tätigen Teilnahme („alle feiern, einige üben ein Amt aus, nur einer steht vor“) und das neue Verstehen des Schriftwortes als Gegenwartsweise des Auferstandenen (vgl. SC 7). Frucht bringen für das richtige Verständnis der Offenbarung und des Glaubens könne die Liturgiekonstitution – so Grillo – nur dann, „wenn es gelingt, die Konstitution gegen den Versuch zu verteidigen, sie von der Vergangenheit her zu verstehen, die sie zu überwinden versucht, anstatt von der Zukunft, die sie eröffnen möchte.“ Dazu müsse mit Mut, Bescheidenheit, Frische und Geduld die Erinnerung wach gehalten und zugleich eine lebendige kirchliche Prophetie entwickelt werden.

Die Umsetzung der Konzilsbeschlüsse in den verschiedenen Sprachgebieten der Schweiz umrissen Prof. Dr. Birgit Jeggle-Merz (für die Deutschschweiz)⁴, der Bischofsvikar der Diözese Lausanne, Dr. Marc Donzé (für die Romandie) und der Direktor des Centro Liturgia Lugano, Nicola Zanini (für die italienische Schweiz). Obwohl der Boden für die Liturgiekonstitution mit ihren Anliegen überall in der Schweiz gut aufbereitet war, wird im Rückblick klar, dass die Umsetzung überfordernd schnell vorangetrieben worden war. Zusammen mit der Fokussierung fast ausschließlich auf die rituelle Erneuerung unter Vernachlässigung der geistlichen Dimension dürfte dies ein Grund für eine „ernste Krise von Kirche und Liturgie“ gewesen sein, die sich schon in den 1970er Jahren abzeichnete (Jeggle-Merz).

Ein „Kaleidoskop liturgischer Impressionen vor und nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil“, präsentiert von Dr. Gunda Brüske und Dr. Josef Anton Willa, wissenschaftlichen Mitarbeitern des Liturgischen Instituts, ergänzte die inhaltliche Auseinandersetzung des ersten Tages.

Kirche als Versammlung

„Die Entwicklung der Beziehung von Ekklesiologie und Liturgie seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Der Bischof, die Diözese und der Altar“. Unter dieser Überschrift entwickelte Jean-Louis Souletie, Leiter des Institut Supérieur de Liturgie de l'Institut Catholique de Paris, am Beginn des zweiten Kongresstages eine liturgische Ekklesiologie. Das Konzil habe sich ein sakramentales Verständnis von Kirche gegeben, das wesentlich liturgisch geprägt ist und vom Altar ausgeht. Das *Caeremoniale Episcoporum* von 1984 entfaltet in Nr. 1 ausgehend vom Hirtendekret des Zweiten Vatikanums (*Christus Dominus* 11) und von der Kirchenkonstitution (*Lumen gentium* 22 und 23) eine liturgische Ekklesiologie des Bischofsamtes in seiner Teilkirche“ und stellt die Katholizität der Ortskirche dar. Das *Caeremoniale* liefert nach Souletie ein „Kriterium aus der Liturgie selbst [...], um die wechselseitige Beziehung zwischen der Ortskirche und der Universalkirche zu verstehen“. Dieses liturgische Kriterium der Ekklesiologie des Bischofsamtes in seiner Teilkirche nach dem *Caeremoniale* erlaubt es, die Kirche als

³ Vgl. zu dieser These schon: Grillo (2011) 130.

⁴ Vgl. ausführlicher: Jeggle-Merz (2013).

Gemeinschaft und „die Kollegialität [der Bischöfe] mehr von den lokalen Wirklichkeiten der Kirche her zu verstehen, ohne dass diese eine von den anderen Kirchen isolierte Wirklichkeit wird“. Zu dieser liturgischen Ekklesiologie in Spannung stünden Teile des *Codex Iuris Canonici* (1983) und des *Motu proprio Apostolos suos* (1998): Der Codex spricht über die Diözesen erst nach der Behandlung der Bischöfe, während die Kirchenkonstitution das Volk Gottes vor der Hierarchie abhandelt. Und das Schreiben von Johannes Paul II. „über die theologische und rechtliche Natur der Bischofskonferenzen“ komme zu einer anderen Beurteilung des Verhältnisses zwischen den Bischöfen und den Ortskirchen, wenn es *Lumen gentium* 23 kommentierend feststellt, dass die Gesamtkirche eine „einer jeden einzelnen Teilkirche ontologisch und zeitlich vorausgehende Wirklichkeit“ (*Apostolos suos*, Nr. 12) ist.

Kurzvorträge vertieften exemplarisch nach Sprachgruppen „ausgewählte Felder der Umsetzung der Liturgiekonstitution in den Diözesen der Schweiz“: „Kirchenmusik“ (François Roten CR, Centre Romand de Pastorale liturgique; Sandra Rupp Fischer, Liturgisches Institut Freiburg), „Liturgie und Ökumene“ (Prof. Dr. Bruno Bürki, Fribourg; Prof. Dr. David Plüss, Bern), „Liturgische Dienste“ (Sr. Claire Isabelle Siegrist, Centre Romand de Pastorale liturgique; Dr. Josef Anton Willa, Liturgisches Institut Freiburg).

Der Liturgiereform im historischen Raum ging eine nachmittägliche Exkursion in die Franziskanerkirche und in die Freiburger Kathedrale nach, in der mit der Eucharistiefeier unter dem Vorsitz des Präsidenten der Schweizer Bischofskonferenz, Bischof Markus Büchel, der Festakt zum 50-jährigen Bestehen des Liturgischen Instituts seinen Anfang nahm.

Festakt: 50 Jahre Liturgisches Institut

Höhepunkt des Abends war – nach einem Blick auf Geschichte und Entwicklung des Liturgischen Instituts (Peter Spichtig) – der Festvortrag von Kurienkardinal Walter Kasper, der die Liturgiekonstitution als theologisches Programm für die Zukunft vorstellte.⁵

Kardinal Kasper erinnerte an die Anfänge der liturgischen Bewegung und die zentralen Anliegen der Liturgiekonstitution, die weit über eine bloße Ritenreform hinaus gingen: die Erneuerung des christlichen Lebens, das Verständnis der Liturgie als Vergegenwärtigung des Paschamysteriums und die Verwirklichung des Wesens von Kirche, alles längst nicht eingelöste Aussagen der Konzilsväter. Mache man sich nämlich das konziliare Verständnis von Kirche zu eigen und verstehe man die Versammlung der Getauften dem entsprechend als Subjekt des liturgischen Feierns, könne es bei der Vielfalt der Ortskirchen keine starre Einheitlichkeit geben. Mit überraschender Deutlichkeit kritisierte Kasper die Entwicklung hin zu einem römischen Zentralismus, „wie wir ihn in der gesamten liturgischen Tradition nicht kannten“.⁶ Er forderte eine grundlegende Erneuerung der Sakramentenkatechese, ohne die die Liturgiereform in einem neuen Ritualismus verkrusten und ersticken oder in seichem Banalismus verkommen werde.

Defizite in der Umsetzung ortet der ehemalige „Ökumene-Minister“ des Vatikans auch im ökumenisch höchst relevanten Verstehen der Liturgie als Vergegenwärtigung des Paschamys-

⁵ Titel des Vortrags: Theologie der Liturgie. Die Liturgiekonstitution „Sacrosanctum Concilium“ des Zweiten Vatikanischen Konzils als ein theologisches Programm für die Zukunft.

⁶ Vgl. etwa die Vorgaben und eng ausgelegten Bestimmungen der Übersetzerinstruktion *Liturgiam authenticam* (2001). Zum Faktum, dass diese Entwicklung aber schon unmittelbar nach Verabschieden der Liturgiekonstitution begonnen hatte, vgl. etwa Kaczynski (2004) 105–111 zu SC 36 § 4 und den beginnenden Restriktionsversuchen durch das *Motu proprio Sacram Liturgiam* (25.1.1964).

teriums, wenn herkömmlich immer noch ein konkurrierender Gegensatz gesehen werde zwischen dem Verständnis der Eucharistie als Opfer und als Mahl. Unterbelichtet sei auch die Umsetzung der pastoralen Grundorientierung des Konzils, wenn es um die Feier des Gottesdienstes geht, der seinen Dienst nur dann erfülle, „wenn Menschen nicht gelangweilt und verärgert, sondern im Glauben gestärkt, getröstet und befreit, mit Hoffnung und mit Freude erfüllt von der Liturgie in den Alltag zurückkehren“.

Kasper kam zum Schluss: „Die Liturgiekonstitution wollte Wegweisung und Erneuerung aus dem Ursprung sein. Einen anderen Weg zur Erneuerung gibt es nicht. Diesen Weg zurück zum Ursprung und von dort nach vorne sind wir in den letzten 50 Jahren noch nicht zu Ende gegangen. Die volle Rezeption steht uns noch bevor.“

Den letzten Tag eröffnete der Leiter des Liturgischen Instituts, P. Peter Spichtig OP, mit einer liturgiesystematischen Reflexion des liturgischen Lebens in der Schweiz mit ihren spezifischen mentalitätsgeschichtlichen und religionssoziologischen Gegebenheiten. Ausgangspunkt war die Feststellung, dass Missbräuche nur dann liturgiesystematisch relevant sind, wenn spezifisch identifizierbare Typen gehäuft auftreten. „In diesem Fall ist kritisch zu prüfen, ob sie einen *sensus fidelium* zum Ausdruck bringen, der dann vom Hirtenamt der Kirche aufgegriffen und (positiv oder negativ) sanktioniert werden muss.“ Spichtig nannte anhand wesentlicher Aussagen der Liturgiekonstitution Kriterien zur kritischen Beurteilung der Legitimität gottesdienstlicher Vielfalt in der Schweiz. Entscheidende Kriterien – die durchaus über die Schweiz hinaus verallgemeinerbar sind – seien etwa die permanente Bereitschaft der Kirche zur Reform der Liturgie mit dem Ziel, dass die Riten „das Heilige, dem sie als Zeichen dienen, deutlicher zum Ausdruck bringen“ und eine aktive Teilnahme aller Gläubigen gefördert wird (SC 21). In seiner kritischen Beurteilung betonte Spichtig, dass Kirche nur als in bestimmte soziokulturelle Bedingtheiten inkarnierte Glaubensgemeinschaft verstanden werden kann. Jede Ortskirche habe so „ihre je eigene, unverwechselbare prophetische Stimme innerhalb der Symphonie der Gesamtkirche“.

Perspektiven für die nächsten 50 Jahre

Als Wünsche für die nächsten 50 Jahre der liturgischen Entwicklung nannte der Leiter des Liturgischen Instituts unter anderem neben einer „selbstverständlichen Tagzeitenliturgie-Gebetskultur in jeder Kirche“ und einer Entwicklung der Ämter hin zu partizipativem Miteinander im Dienst an den Menschen aufgrund der Taufgnade, das Ausbilden von liturgisch hervorragenden Zentren, wo theologisch verantwortet und bischöflich protegiert neue Wege beschritten werden. „Jedes Bistum sollte sich ein Laboratorium leisten, das Kunsttätige aller Sparten zur Mitarbeit einlädt.“

Einen Blick in die Zukunft entfalteten zum Abschluss in einem gemeinsamen Referat Prof. Dr. Martin Klöckener, Fribourg, und Prof. Dr. Patrick Prétot OSB vom Institut Catholique in Paris. Eine Liturgie mit Zukunft müsse Maß an Gott und den Menschen nehmen und untrennbar mit ethischem Handeln verschränkt sein. Entscheidend sei außerdem ein qualitätsvolles, gastliches und ganzmenschliches Feiern, das losgelöst vom Verpflichtungscharakter hinfindet zum Verständnis der Feier als Mysterium und genährt ist vom „Sakrament des Wortes“ (Papst Benedikt XVI.).

Prägend war „Liturgie“ bei diesem Kongress nicht nur als Tagungsthema. Die inhaltliche Beschäftigung mit Liturgie war eingebettet in das gemeinsame Feiern von Gottesdiensten an den Schwellen des Arbeitstages.

Freuen darf man sich auf die geplante Dokumentation, die auch die Arbeitskreise umfassen wird, die sich am letzten Kongresstag mit verschiedenen (praktischen) Fragen der Reform und ihrer Umsetzung beschäftigten.⁷

Der Kongress hat die theologisch tiefe und immer noch zukunftsweisende Sicht der Konzilsväter auf die Liturgie deutlich werden lassen und ermutigt, den damit eingeschlagenen Weg der Reformen weiter zu gehen und nicht, durch Rückschläge entmutigt, auf halbem Weg stehen zu bleiben.

Literatur

- Grillo, Andrea, 2011: Die Liturgiereform – eine nicht-revolutionäre Diskontinuität, in: *Heiliger Dienst* 65, 130–133.
- Jeggle-Merz, Birgit, 2013: Die Liturgie als „Zentralproblem der Seelsorge“. Die Umsetzung der Liturgiereform im Bistum Basel, in: Bärsch, Jürgen/ Winfried Haunerland (Hg.), *Liturgiereform und Bistum. Gottesdienstliche Erneuerung nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil*. Regensburg (StPaLi 36), 377–414.
- Kaczynski, Reiner, 2004: Theologischer Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie *Sacrosanctum Concilium*, in: *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*. Band 2. Freiburg / Basel / Wien, 1–227.
- Klößener, Martin, 2013: Die „liturgische Frage“: ein brennendes Thema der Gegenwart, in: *Schweizerische Kirchenzeitung* 181. 2013/49–50, 755–758.772–779.
- Papst Johannes Pauls II., 1989: Apostolische Konstitution „*Vicesimus quintus annos*“. Apostolisches Schreiben an alle Bischöfe und Priester der Kirche zum XXV. Jahrestag der Promulgation der Liturgiekonstitution „*Sacrosanctum Concilium*“. Hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn (VAS 89).

⁷ Folgende Arbeitskreise wurden angeboten: Dr. Christoph Freilinger (Linz/Salzburg): „Der Umgang mit liturgischen Texten (Orationen, Hochgebete ...)“; Abbé Pascal Desthieux (Genève): „La planification de la liturgie dans les unités pastorales“; Dr. Pierre-Yves Maillard (Givisiez): „Liturgie comme source d'une spiritualité pour notre temps“; Dr. Walter Wiesli SMB (Immensee): „Das „Katholische Gesangbuch“ (1998) bezüglich Bedarf und Bedürfnis“; Abbé Jean-Jacques Martin (Vicaire épiscopal, Neuchâtel): „La réception des «Chants notés de l'assemblée»“; PD Dr. Johannes Stückelberger (Bern): „Kirchenbau und liturgische Kunst in der Schweiz“.

Christoph Freilinger, Linz / Salzburg

Berichte und Notizen aus Liturgie und Liturgiewissenschaft

Gotteslob I: Auslieferung in Österreich

Die Standardausgabe des Gotteslob für die Verwendung in den Kirchen („Kirchliches Eigentum“) konnte in Österreich an alle etwa 3 000 Pfarren und kirchliche Institutionen bis zur geplanten Einführung Anfang Advent 2013 ohne nennenswerte Schwierigkeiten ausgeliefert werden. Die Verwendung eines ungeeigneten Papiers für einen Teil der insgesamt 24 Diözesan- bzw. Regionalausgaben hatte zu erheblichen Verzögerungen geführt. In Österreich beschlossen deshalb die (Erz-)Diözesen Wien, Gurk-Klagenfurt und Eisenstadt, die offizielle Einführung auf einen späteren Zeitpunkt zu verschieben. Die Auslieferung der Großdruckausgabe beginnt Anfang Februar und soll mit Ende März 2014 abgeschlossen werden können.

Erfreulich ist, dass die diversen Buchhandelsausgaben in Österreich bereits fast vergriffen sind und ein Nachdruck in Auftrag gegeben werden musste. Damit ist zu hoffen, dass dieses Gotteslob – anders als sein Vorgänger – auch als Gebet- und Andachtsbuch für den häuslichen Bereich sowie für das Beten in kleineren Gemeinschaften angenommen wird.

Gotteslob II: ein Gebet- und Gesangbuch auch für die Schule

Bereits im Mai 2013 beschloss die Konferenz der Schulamtsleiter/innen die Aufnahme des Gotteslob in die Schulbuchaktion. Die entsprechenden Verträge mit dem Wiener Domverlag für 40 000 Exemplare in etwas vereinfachter Ausstattung sind unterzeichnet, die Bücher bereits gedruckt; sie müssen lediglich noch aufgebunden werden.

Die Bestellung für den Unterricht obliegt den einzelnen Schulen nach Maßgabe des Schulbuchbudgets. Es ist zu hoffen, dass die Religionslehrkräfte das Gotteslob in entsprechender Menge anfordern. Die katechetischen Texte des neuen Gebet- und Gesangbuchs in zeitgemäßer Sprache beantworten wichtige Fragen für ein Leben aus dem Glauben und bietet so eine Grundorientierung in den zentralen Fragen des katholischen Glaubens und der Sittenlehre, sodass das neue Gotteslob sich auch für den Einsatz im Religionsunterricht eignet.

Hinweise für die Praxis gibt es unter anderem auf der eigens erstellten Homepage zum neuen Gotteslob: „www.gotteslob.at“.

Neuer Rechtsstatus für das Österreichische Liturgische Institut

Als die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils die Errichtung von Pastoral-liturgischen Instituten zur Unterstützung der Liturgischen Kommissionen empfahl (vgl. *Sacrosanctum Concilium* 44), konnten die Österreichische Bischofskonferenz das seit 1946 bestehende Institutum Liturgicum der Erzabtei St. Peter in Salzburg mit den vorgesehenen Aufgaben betrauen.

Bereits im Jahr 2000 hatten die Bischöfe Österreichs beschlossen, das Österreichische Liturgische Institut mit einer eigenen Rechtspersönlichkeit auszustatten, es als „nichtkollegiale kirchliche öffentliche Rechtsperson“ (vgl. Amtsblatt der ÖBK 29. 2000, 9f.) zu errichten und damit von einer Einrichtung *für die* Bischofskonferenz zu einem Institut *der* Bischofskonferenz zu machen – vergleichbar dem „Österreichischen Pastoral Institut“. Mit der Errichtung des dafür notwendigen Wirtschaftsrats im Jänner 2014 kommt dieses Vorhaben mit langer Verzögerung zum Abschluss.

Im Zuge dieser Veränderung war auch eine Verlegung des Instituts nach Wien überlegt worden. In ihrer Herbstvollversammlung 2013 beschlossen die Bischöfe jedoch aufgrund der historischen und organsiatorischen Integration in die Erzabtei St. Peter den Verbleib des Österreichischen Liturgischen Instituts in Salzburg.

Neuübersetzung des Messbuchs für den deutschen Sprachraum

Die Neuübersetzung des *Missale Romanum* für das deutsche Sprachgebiet ist abgeschlossen. Die im Jahr 2004 damit beauftragte Bischöfliche Kommission Ecclesia celebrans hatte die Aufgabe, die Messbücher unter den Vorgaben von *Liturgiam authenticam* (2001) zu übersetzen. Das Ergebnis ist von einem „Stil geprägt, der gegenüber dem bisherigen deutschsprachigen Messbuch, dessen hohe sprachliche Qualität außer Frage steht, als knapper, nüchterner und konzentrierter bezeichnet werden kann. Die Mitwirkenden in der Kommission haben ihre Übersetzungsaufgabe so erfüllt, wie es ihrem Verständnis der lateinischen Texte und ihrem deutschen Sprachempfinden entspricht“ (Pressemitteilung, Erzbischof Zollitsch).

Trotz des Abschlusses der Übersetzungsarbeiten hat sich im Sommer dieses Jahres weiterer Klärungsbedarf ergeben. Dieser resultiert aus Reaktionen von Mitgliedern der Deutschen Bischofskonferenz, der Bitte der Österreichischen Bischofskonferenz um eine Verlängerung der Modi-Phase und grundsätzlichen Fragen der Schweizer Bischofskonferenz, die die Übersetzung nicht approbiert hatte. Vor diesem Hintergrund hat der Ständige Rat der Deutschen Bischofskonferenz davon abgeraten, auf der Herbst-Vollversammlung 2013 einen Approbationsbeschluss herbeizuführen. Das weitere Verfahren liegt nun in der Zuständigkeit der für die Herausgabe verantwortlichen Bischofskonferenzen. Eine diesbezügliche Stellungnahme der Österreichischen Bischofskonferenz liegt bislang nicht vor.

Neue Einheitsübersetzung

Die von den zuständigen Bischofskonferenzen approbierte Bibelübersetzung, die auch für die Liturgie genützt werden soll, muss rekognosziert werden von der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung, von der Glaubenskongregation und der Bibelkommission.

Die Neuübersetzung des Neue Testaments wurde bereits von den Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz approbiert und liegt zur Rekognoszierung in Rom. Bei der Neubearbeitung der Übersetzung des Alten Testaments gibt es noch Korrigenda-Wünsche seitens der Österreichischen Bischofskonferenz sowie der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung. Die Korrigenda-Wünsche werden vom Leitungsgremium für die Bibelübersetzung bei einer Sitzung im April 2014 bearbeitet. Das Büro

„Bücher der Kirche“ wird eine neue Vorlage erstellen und zur (neuerlichen) Approbation vorlegen, die voraussichtlich bei den Herbstkonferenzen der Bischöfe 2014 erfolgen kann.

Neuer Erzbischof für Salzburg – Warten auf neuen Referatsbischof für Liturgie

Seit 7. Jänner 2014 hat Salzburg mit Dr. Franz Lackner OFM einen neuen Erzbischof. Der bisherigen Erzbischof, Dr. Alois Kothgasser SDB, bleibt nach seiner Emeritierung jedoch bis zur Neuverteilung der Kompetenzen in der Bischofskonferenz bei der Vollversammlung im März 2014 der zuständige Referent der Bischofskonferenz und damit Vorsitzender der Liturgischen Kommission für Österreich sowie der Kirchenmusikkommission.

Erzbischof Kothgasser hatte die Agenden des Referatsbischof für Liturgie im 9. November 2004 von Diözesanbischof Dr. Egon Kapellari übernommen. Als weitere bischöfliche Mitglieder in der LKÖ wurden damals benannt: Diözesanbischof Dr. Egon Kapellari, Graz-Seckau; Diözesanbischof DDr. Klaus Küng, St. Pölten.

Änderung im Ritus der Kindertaufe

Die Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung hat in Ausführung eines Anliegens von Papst Benedikt XVI. mit Dekret vom 22.02.2013 bestimmt, dass im *Ordo Baptismi Parvulorum (Editio altera)* der Ausdruck „*communitas christiana*“ durch den Ausdruck *Ecclesia Dei* ersetzt wird. Im Faszikel *Die Feier der Kindertaufe* (2007) heißt es bereits: „N. mit großer Freude empfängt dich die Gemeinschaft der Glaubenden. Im Namen der Kirche abzeichne ich dich mit dem Zeichen des Kreuzes.“

Der Ständige Rat der Deutschen Bischofskonferenz folgte dem Rat der Liturgischen Kommission und beschloss, die erforderlichen Änderungen im Rahmen einer Neuauflage des deutschsprachigen Taufrituale *mutatis mutandis* mit folgendem Wortlaut vorzunehmen: „[...] mit großer Freude empfängt dich die Kirche Gottes. In ihrem Namen bezeichne ich dich mit dem Zeichen des Kreuzes.“ Ein Beschluss der Österreichischen Bischofskonferenz steht noch aus.

Heiliger Josef – Hinzufügung des Namens in den eucharistischen Hochgebeten

Die Österreichischen Bischofskonferenz veröffentlichte in ihrem Amtsblatt vom 1. Oktober 2013, 4 (Nr. 2) das *Dekret der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung Über die Hinzufügung des Namens des hl. Joseph in den eucharistischen Gebeten II, III, IV des Missale Romanum* zusammen mit der von der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung vorgelegten deutschen Übersetzung: „[...] Gottesmutter Maria, dem seligen Joseph, ihrem Bräutigam, [...]“.

Die deutsche Bischofskonferenz erklärte die Einfügung erst dann für verbindlich, wenn ein neues Messbuch approbiert und rekognosziert vorliegt. Die Einfügung dürfe zwar schon jetzt vorgenommen werden, allerdings in der Form, wie sie im Ersten Hochgebet vorgegeben ist: „Wir ehren ihren Bräutigam, den *heiligen* [statt: seligen] Josef“.

Franz Karl Praßl, Graz

Klanglandschaft des Heiligen

27. Studientagung der Internationalen Arbeitsgemeinschaft für Hymnologie (IAH), Amsterdam, 11. – 18. August 2013

1975 tagte die IAH zum ersten Mal in den Niederlanden (in Groningen), 2013 fand eine zweite Tagung in diesem Lande in Amsterdam statt. Beide Male stand ein neues Gesangbuch im Zentrum des Interesses: 1975 die erste Auflage des *Liedboek voor de Kerken* („Gesangbuch für die Kirchen“), das 1973 erschienen war; 2013 die heuer im Frühjahr erschienene zweite, völlig neu bearbeitete Auflage mit dem Titel *Liedboek. Zingen en bidden in huis en kerk* („Gesangbuch. Singen und Beten in Haus und Kirche“). Gleichzeitig wendete sich damals wie heute auch der Blick zu den deutschen Nachbarn: 1975 konnte die erste Auflage des Gotteslob präsentiert werden, 2013 hat Franz Karl Praßl die zweite Auflage des Gotteslob einem internationalen Auditorium von Kirchenmusiker/innen, Musik- und Sprachwissenschaftler/innen, Dichtern und Komponist/innen sowie Theolog/innen vorgestellt.

Das niederländische Liedboek

Das Liedboek ist ein Auftragswerk von insgesamt acht verschiedenen protestantischen Kirchen in den Niederlanden und in Belgien, das von den Experten in der Interkerkelijke Stichting voor het Kerklied (interkonfessionelle Stiftung für das Kirchenlied) erarbeitet und herausgegeben worden ist. Mit ihren etwas über 1000 Nummern versteht sich die 2. Auflage ausdrücklich auch als Haus- und Gebetbuch neben der Hauptfunktion als Gesangbuch für eine Vielzahl protestantischer Gottesdienstkulturen. Das Buch realisiert nicht nur eine innerprotestantische Ökumene, vielmehr ist auch viel aus katholischen Traditionen in das Buch eingeflossen. Dazu gehören lateinische (*Victimae paschali laudes*, *In paradisum*) und niederländische (Antiphonen aus diversen Abteien, Psalmtonmodelle) Gregorianik, für die nachkonziliare Liturgie neu entwickelte Formen der Psalmodie und des responsorialen Singens usw. Etliche katholische Autoren sind auch im Liedboek mit ihren Texten vertreten, nicht nur Huub Oosterhuis, von dem mehr als 80 Lieder abgedruckt worden sind.

Peter Nissen bedauerte in seinem Referat zur Darstellung des Liedboek „Aufgeklärte Frömmigkeit“ mehrfach, dass die katholische Hierarchie als Vertreterin der größten Glaubensgemeinschaft des Landes keinerlei Interesse an einer Kooperation gezeigt hatte. Natürlich wurde auch erwähnt, dass in den Neuausgaben katholischer Gesangbücher wie *Gezangen voor de liturgie* 1996 alle Lieder von Oosterhuis und Huibers entfernt worden waren, und das aus mehreren Gründen, welche ein Gutteil der Gläubigen nicht nachvollziehen kann und will. Dieser Konflikt ist ja bekanntermaßen auch auf das Gotteslobprojekt übergeschwappt, freilich mit anderem Endergebnis.

Das Buch präsentiert sich als große Klammer verschiedener liturgischer Traditionen. Die Reformierten haben alle 150 Psalmen als metrische Lieder eingebracht, alternativ dazu gibt es auch freie Formen der Psalmodie – hier ein Novum. Die gottesdienstlichen Kapitel tragen unverkennbar die Handschrift der „hochkirchlichen“ Lutheraner, die auch die Feier der Tagzei-

tenliturgie in das Buch eingebracht haben. Das Gesangbuch ist vielsprachig, neben dem aus Taizè importierten Latein gibt es auch englische, deutsche und anderssprachige Lieder. Der innovative Charakter ist an den Jahreszahlen vieler „junger“ Gesänge zu sehen. International ist das Repertoire an Liedern und Gesängen, neben den einheimischen Spezialitäten findet man so ziemlich alle bekannten Highlights aus deutscher, englischer und nordeuropäischer Tradition, manches auch aus Übersee. Das Gesangbuch erschien in einer Phase des religiösen Lebens in den Niederlanden, die extrem von Säkularisierung, Entinstitutionalisierung und Verflüchtigung des Religiösen in private Beliebigkeit gekennzeichnet ist, wie der protestantische Pastoraltheologe Marcel Barnard in seinem Eröffnungsvortrag dargelegt hatte. Religion ist „flüssig“ geworden, und auch die Hymnologie sollte sich dem anpassen und sich als „das Studium der sakralen Landschaften aus der Perspektive des Klangs“ verstehen. Dem wurde seitens der Teilnehmenden heftig widersprochen. Aus diesem Eck wehte auch sonst noch manch Zeitgeistiges.

Der katholische Liturgiewissenschaftler Martin Hoondert gab eine treffliche Analyse und Beschreibung der niederländischen Gesangbücher, die zwischen 1960 und 2013 erschienen sind. Auch aus dieser Perspektive wurden die ungeheuren Spannungen sichtbar, welche die Kirchen in den Niederlanden bewegen. Der amerikanische Paulinerpater Ricky Manalo erzählte, wie für interkulturelle Gottesdienste (Vietnamesen in den USA in seinem Fall) passende Musik bereitgestellt werden kann. Paul Inwood gab erfrischende Beispiele für eine „ritual-liturgical music“, die dem heutigen Messritus angepaßt ist. Anna Maria Böckerman und Jenni Urponen, zwei junge engagierte finnische Hymnologinnen legten die Bemühungen um die Weiterentwicklung des Kirchengesangs in ihrem Land dar. Altmeister Hans-Jürg Stefan glänzte mit seinen Darlegungen zur internationalen Erneuerung des Psalmensingens anhand des reformierten metrischen Psalters. P. Anthony Ruff OSB ging der Frage nach, wie Menschen des 21. Jahrhunderts mit der „vorwissenschaftlichen“ Bilder- und Denkwelt der Psalmen betend und singend umgehen können. Er plädierte für eine Wiederentdeckung des allegorischen Verständnisses dieser Texte, um sie im Heute voll und bewußt nutzen zu können. In den nachmittäglichen Vorträgen der Teilnehmenden gab es viele Details zum neuen *Liedboek* zu hören, aber auch zahlreiche Einblicke in aktuelle Forschungsfragen. Erwähnenswert ist die Beschäftigung von Agnes Watzatka (Budapest) mit dem nach-josephinischen Kirchengesang in Ungarn. Bei den diversen täglichen Gottesdiensten wurde viel aus dem neuen Gesangbuch gesungen, in der Oude Kerk gab es Musik vom Feinsten: Sweelinck, interpretiert vom Gesualdo Consort Amsterdam.

Dokumentation

Alle Referate dieser Tagung werden im Bulletin der IAH dokumentiert. Dieses kann bestellt werden bei: IAH-Sekretariat, Barbara Lange, lange-barbara@gmx.de. Die für Österreich zuständige Ansprechperson im Vorstand ist Mag. Réka Miklós, retyusa@freemail.hu.

Die 28. Studientagung der IAH wird als Joint conference gemeinsam mit der britischen und amerikanischen hymnologischen Gesellschaft in der letzten Juliwoche im Robinson College in Cambridge (GB) zum Thema „Kirchenlieder in Liturgie und Leben“ stattfinden. Weitere Informationen stehen auf der Website der IAH: www.iah-hymnologie.de.

Buchbesprechungen

Hans-Jürgen Feulner (Hg.), *Liturgies in East and West. Ecumenical Relevance of Early Liturgical Development* (ÖSLS 6), Münster: LIT-Verlag 2013.

Die historische Beschäftigung mit Liturgie ist – besonders in ökumenischer Perspektive – alles andere als irrelevant für die gegenwärtige Praxis, trägt sie doch wesentlich zu deren Verständnis bei. Der vorliegende Band, der die neue Reihe „Österreichische Studien zur Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie“ (vormals „Liturgica Oenipontana“) eröffnet, belegt dies, indem er sich der Aufgabe annimmt, die geschichtliche Entwicklung von Liturgie für heute fruchtbar zu machen. Als zukünftiges Ziel verfolgt die von Hans-Jürgen Feulner (gemeinsam mit den Vertretern aller österreichischen liturgiewissenschaftlichen Lehrstühle) herausgegebene Reihe „primär für [...] Dissertationsprojekte ein finanziell tragbares Publikationsorgan auf hohem wissenschaftlichen Niveau zu schaffen“ (9). Im aktuellen Band jedoch wurden die im Rahmen des in Wien im November 2007 stattgefundenen Symposiums „Liturgies in East and West“ präsentierten Vorträge – ergänzt durch zwei zusätzliche Beiträge – versammelt.

Das vorliegende Plädoyer für eine für die Ökumene bedeutsame, historisch orientierte Liturgiewissenschaft reißt in mehrerer Hinsicht einen weiten Horizont auf. Die insgesamt 19 Beiträge weisen nicht nur hinsichtlich Umfang und Tiefgang, sondern auch sprachlich und thematisch eine immense Vielfalt auf: die Verfasser sind sowohl namhafte Experten wie auch Jungwissenschaftler, die unterschiedlichste Konfessionen und Erdteile vertreten; die Artikel, von denen zehn englisch, zwei französisch und sieben deutsch verfasst sind, reichen inhaltlich von

der Darstellung der Diakonissenordination in der syrischen Tradition bis hin zur anglikanischen Begräbnisliturgie.

Systematisch grundgelegt werden die einzelnen Abhandlungen im Aufsatz des Herausgebers, der der Frage nach dem Beitrag der Liturgie zum ökumenischen Dialog nachgeht. Er spricht sich grundsätzlich für die liturgievergleichende Methodik im Anschluss an Anton Baumstark aus und fordert dabei die Öffnung hin zu reformatorischen Liturgien. Eine modifizierte liturgievergleichende Methodik sei „per se ökumenisch und dürfte hierbei ein wichtiges Arbeitsinstrument sein, um den römischen Ritus im Kreise der gesamten christlichen Riten in Ost und West zu untersuchen, auf die Gegenwart hin kritisch zu durchleuchten und die liturgische Erneuerung weiterzuführen“ (162). Anhand von Beispielen aus der anglikanischen Ordinationsliturgie sowie östlichen Anaphoren zeigt der Verfasser auf, dass es einer historisch-kritisch angelegten Vergleichenden Liturgiewissenschaft „nicht nur um Vergangenes, sondern letztlich auch um das Verstehen der Gegenwart“ (149) gehe, und räumt gleichzeitig auch ein, dass die „liturgievergleichende Methode nur eine unter mehreren sein darf, um den Ansprüchen einer ‚Liturgiewissenschaft‘ als theologischer Disziplin gerecht zu werden“ (163).

Grundlegende Vorüberlegungen liefert auch der Grazer Ordinarius für Liturgiewissenschaft, Basilius J. Groen, der in seinem Beitrag nach einer Hermeneutik fragt, die bei der Untersuchung frühchristlicher Quellen für die gegenwärtige liturgische Erneuerung berücksichtigt werden sollte. Dabei kommt er zum Schluss: „Yet realizing what are one's preconceptions, what is one's Vorverständnis, in a hermeneutical way is essential for good scholarly work.“ (207) Den Boden für

die gesammelten Beiträge bereitet auch einer der orthodoxen Vertreter, Paul Meyendorff. Er weist auf die Grenzen hin, die eine Ekklesiologie, die nur auf der Eucharistie basiert, mit sich bringt und zeigt die Möglichkeiten auf, die eine ökumenisch anschlussfähigere, der Taufe begründete Ekklesiologie birgt.

Den Bogen von der christlichen Liturgie zu deren jüdischen Einflüssen spannt der renommierte US-amerikanische Liturgiewissenschaftler Paul Bradshaw. Er fordert dabei eine Neubewertung der Wechselbeziehung zwischen Judentum und frühem Christentum ein – die „rather more complex than a simple parent-child association“ (59) ist – und hinterfragt „whether Jewish influence on Christian liturgy was restricted to the first century or whether it continued in later times“ (54). Das jüdisch-christliche Verhältnis steht auch in der Abhandlung des Jerusalemer Benediktiners Nikodemus Schnabel im Zentrum, insofern er die liturgische Verehrung der Heiligen des Alten Testaments in der lateinischen Kirche untersucht.

Während Mark Morozowich (Washington) den gegenseitigen Einfluss von östlicher und westlicher Liturgie thematisiert, nehmen sich Stefanos Alexopoulos (Washington), Hanna Ghoneim (Wien), Vassa Larin (Wien) und Sebastia Janeras (Barcelona) in ihren Beiträgen genuin ostkirchlicher Themen an. Detailliert und in konzentrierter Form befragt Heinzgerd Brakmann (Bonn) die *Traditio Apostolica* nach deren Ordinationsgebeten und belegt anhand des Bischofsweihegebetes ein Element, „das Grenzen überwindet und Traditionen verbindet, den Westen und den Osten einerseits sowie Chalcedonenser und Nichtchalcedonenser andererseits“ (98). Den syrischen Themenbereich decken Anthony Carr (Rom) und Biji Markose Chirathilattu (Wien) ab, die die Ordination von Diakonen in der syrischen Tradition bzw. die dortige Gebets- und Fastenpraxis behandeln. Neben einer ausführlichen und gut nachvoll-

ziehbaren Geschichte der Quadragesima von Harald Buchinger (Regensburg) finden sich auch Artikel von dem emeritierten Straßburger Professor Marcel Metzger zur Erneuerung mystagogischer Katechesen, von H. Richard Rutherford (Portland/OR) zu Baptisterien im kleinasiatischen Raum, Michael Margoni-Kögler (Wien) zu den liturgischen Lesungen in der nordafrikanischen Liturgie und von Diliana Atanassova (Salzburg) zur Geschichte des koptischen Christentums.

Abgerundet wird die Publikation mit einem Dokumentationsteil zum Symposium, aus dessen Anlass die Beiträge entstanden sind. Wenn auch westliche und reformatorische Liturgien – bis auf den Artikel von Lizette Larson-Miller (Berkeley/CA) mit einem Ausflug zur Begräbnisliturgie in der US-amerikanischen Episcopal Church und Bezüge in Aufsätzen einiger anderer Autoren – im Vergleich zu den östlichen Traditionen unterrepräsentiert bleiben, ist der Band insgesamt inhaltlich sehr breitgefächert und vereint wichtige Studien einer Vielzahl prominenter Liturgiewissenschaftler.

Daniel Podertschnig, Wien

Häußling, Angelus Albert, *Tagzeitenliturgie in Geschichte und Gegenwart. Historische und theologische Studien*. Hg. von Martin Klöckener, Münster 2012 (LQF 100). Broschur (356 S.). ISBN 978-3-402-11263-2.

Es gibt im deutschen Sprachraum wohl kaum jemand anderen, der zum Bereich der Tagzeitenliturgie ein so breites Überblickswissen mit so viel an Details reichem Einzelwissen zu vereinen vermag wie Angelus A. Häußling. Band 100 der Liturgiewissenschaftlichen Quellen und Forschungen sammelt als Festgabe zum 80. Geburtstag des Maria Laacher Mönchs thematisch einschlägige Beiträge des Jubilars, die zwischen 1966 und 2009 erstmals publiziert worden waren.

Einleitend skizziert Martin Klöckener als Herausgeber die Bedeutung des Themas ‚Tagzeitenliturgie‘ im wissenschaftlichen Wirken von Häußling (15–22). Die Zusammenstellung der Publikationen aus vier Jahrzehnten eröffnen dann „Gesamtdarstellungen der Tagzeitenliturgie“ (vgl. 24–126): (Lexikon-) Beiträge erschließen mit verschiedenen Schwerpunktsetzungen Bedeutung, Theologie und Struktur dieser Gottesdienstform auch in ihrem geschichtlichen Geworden-Sein. Hervorgehoben sei daraus die Erkenntnis von der „Sakramentalität“ des Stundengebets, in dem das Handeln Gottes und das Tun der Menschen übereinkommen (vgl. 103) und in dem Menschen Gott mit der von ihm geschenkte Zeit sich selbst zurückgeben und darin neu empfangen – geprägt durch das Ostergeschehen (vgl. 67).

Zwei Beiträge unter der Überschrift „Mittelalterliche Interpretamente der Tagzeitenliturgie“ (128–162) widmen sich der allegorischen Deutungen der Gebetsstunden und zeigen, wie sehr die Passion Christi über die Jahrhunderte die Spiritualität der Beter prägte.

Drei Beiträge zur „Tagzeitenliturgie in nachreformatorischer Zeit“ (164–238) machen offenkundig, dass die Entwicklung der Liturgie und ihre konkreten Ausprägungen immer auch von den gesellschaftlichen und politischen Bedingungen beeinflusst waren bzw. darauf Rücksicht nahmen: Bemerkenswert ist etwa – beispielhaft hervorgehoben – der Beschluss zur Weiterverwendung des Augsburger Eigenbreviers (1570) entgegen der Promulgationsbulle des Breviarium Romanum, um den Augsburger Religionsfrieden von 1555 nicht zu gefährden (vgl. 219) oder die Erlaubnis des Laienkelchs durch Papst Pius IV. für Deutschland und die Habsburger Kronländer (1564) als Konzession, um eine Reform im Sinne der Reformation zu unterlaufen (vgl. 181).

Ein vierter Abschnitt fokussiert auf die „Monastische Tagzeitenliturgie und ihre Reform im 18. Jahrhundert“ (240–280), eine letzte Gruppe von Beiträgen behandelt die „Reformen der Tagzeitenliturgie im 20. Jahrhundert“ (282–310), die mit Pius X. einsetzen. Hier dokumentiert Häußling unter den „Irrwegen“ die Entwicklung des Tagzeitengebets hin zur „perfektionierten Übung von Spezialisten“ (292) und die Überforderung durch die „hohe Form“ (295): Der tägliche Vollzug verlange nach einer hohen künstlerischen Gestalt, für die im Kloster die entsprechenden Begabungen zur Verfügung stehen. Fatal sei es aber, „wenn die hohen Formen solcher Gemeinschaften zu einer formalen Norm für alle werden, wie dies unversehens geschieht, weil die Liturgie den leicht pathogenen Zug hat, die hohe, gar höchste Form zur Normalform zu erheben“ (296), weil für Gott schließlich das Beste gerade gut genug sei.

Hilfreiche Ansätze für eine künftige Ordnung der Tagzeitenliturgie sieht Häußling trotz aller Irrwege dennoch in der Geschichte – „wird sie nur genau und vorbehaltlos betrachtet“ (297): Wesentlich ist die Konzentration auf das Lesen und Betrachten der Heiligen Schrift sowie das rechte Verstehen als „Heiligung der Zeit“, als „Entkommen aus der übermächtigen Verstrickung des Zeitkerkers“ (301), wenn Menschen sich einüben in das Dasein für den Schöpfer, der Zeit und Leben schenkt und sich dem Menschen befreiend zuwendet. Eine im Jahr 2001 im HEILIGEN DIENST erstmals publizierte „Biblische Grundlegung christlicher Liturgie“ (302–310) beschließt die Sammlung der Beiträge und verdeutlicht an Beispielen der Tagzeitenliturgie, wie sehr christlicher Gottesdienst von der Schrift geprägt ist – und zwar auf vielfältige Weise: neben der Vergegenwärtigung des Heils im verkündeten Wort, das von den Feiernden in Freiheit und je eigen angenommen werden kann, vor allem aber

auch durch den „zitierend-identifizierenden Schriftgebrauch“ (vgl. 306ff), der es heutigen Menschen ermöglicht, sich in die „Rolle“ des authentischen Zeugen der Heilsgeschichte „hineinzuzitieren“ (vgl. 306). Bibliographie (312–328) und Register (333–356) ergänzen den Band, der als Anthologie zweifellos eines der „unentbehrlichen Werke der Liturgiewissenschaft“ (22) zur Tagzeitenliturgie darstellt, zumal aufgrund des fortgeschrittenen

Lebensalters und des Gesundheitszustands von Angelus Häußling nicht gesichert ist, dass er die von der Fachwelt lange erwartete Gesamtdarstellung zum Thema als Handbuch noch vollenden kann.

Linz/Salzburg

Christoph Freilinger

Diese Rezension wurde verfasst für die ThPQ, wo sie auch publiziert ist.

Büchereingänge

Brüske, Gunda; Willa, Josef-Anton, Gedächtnis feiern – Gott verkünden. Liturgiewissenschaft. Zürich: TVZ Theol. Verlag 2013 (Studienang Theologie, 7). ISBN: 3-290-20091-4.

Budde, Achim, Gemeinsame Tagzeiten. Motivation – Organisation – Gestaltung. Teilw. zugl.: Bonn, Univ., Habil.-Schr., 2008. Stuttgart: Kohlhammer 2013 (Praktische Theologie heute 96). ISBN: 978-3-17-020561-1.

Diözesankommission für Liturgie der Diözese Graz-Seckau, Erwin Löschberger (Hg.), Grazer Psalter 2. Weitere Antwortpsalmen für Kantor, Orgel/Klavier und Gemeinde Wolfgang Reisinger. Graz: Eigenverlag 2013.

Gall, Sieghard, Junge Leute und spirituelle Impulse. Rezeption jüdischer Wort- und Musikbeiträge. München: Reactos®-Medienforschung 2013 (Studien zur Rezeptionsforschung). ISBN: 978-3-9815808-2-2.

Gall, Sieghard, Gesang im Gottesdienst. Emotion und Spiritualität. Rezeption tra-

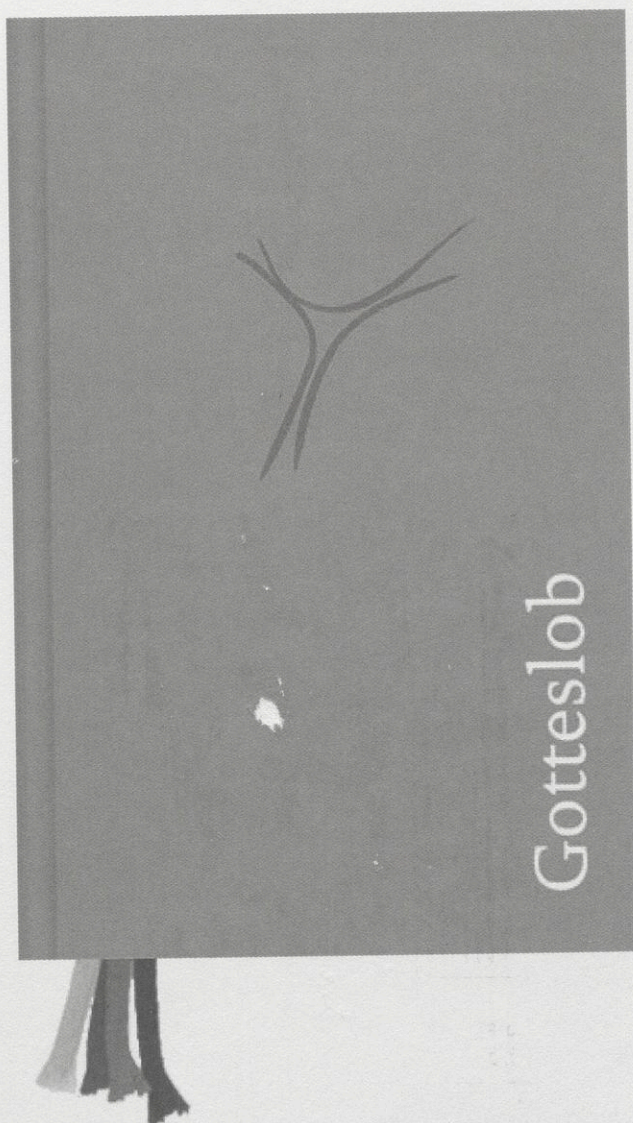
ditioneller und neuerer Kirchenlieder. München 2014 (Studien zur Rezeptionsforschung). Broschur (156 S.). ISBN: 978-3-9815808-3-9.

Groen, Basilius J., ‚How Long It Was and How Far‘. A Catholic and Ecumenical View on the Ardous Way to a Common Easter Date. Grazer Universitätsverlag. Graz 2013 (Allgemeine wissenschaftliche Reihe 35). ISBN 978-3-7011-0284-6.

Lurz, Friedrich, Dem Gottesdienst Raum geben. Annäherungen an den Kirchenraum und seine liturgischen Orte. 1. Aufl. s.l.: Butzon Bercker GmbH. Online verfügbar unter http://ebooks.ciando.com/book/index.cfm/bok_id/472348. ISBN: 9783766642103.

Sauer, Hanjo/Haunerland, Winfried, Liturgie – Spiegel des Kirchenbildes. Wer das Volk Gottes ist und wie es feiert. Wien/Graz/Klagenfurt: Styria 2013 (Kardinal König Bibliothek 3). Hardcover (144 S.). ISBN: 978-3-222-13385-5.

Das „neue“



Informationen unter
www.gotteslob.at

Liturgie im Fernkurs

Die Liturgie besser verstehen

Die Liturgie bewusster mitfeiern

Auf liturgische Dienste vorbereiten



Liturgie im Fernkurs richtet sich an alle, die den Gottesdienst

- ◇ besser verstehen
- ◇ sachgerechter beurteilen
- ◇ intensiver mitfeiern möchten

Liturgie im Fernkurs

- ◇ *informiert* umfassend und zuverlässig über den katholischen Gottesdienst
- ◇ *vertieft* das Verständnis für die Liturgie
- ◇ *vermittelt* die Kenntnisse, die für einen liturgischen Dienst benötigt werden
- ◇ *motiviert* zu bewusster und tätiger Mitfeier des Gottesdienstes

Liturgie im Fernkurs beinhaltet 12 neue, komplett überarbeitete Lehrbriefe, die Durchführung praktischer Übungen unter Anleitung eines Mentors bzw. einer Mentorin, sowie das Angebot zur Teilnahme an Studienwochenenden.

Liturgie im Fernkurs dauert in der Regel 18 Monate. Der Einstieg ist jeweils im April und im Oktober möglich.

Liturgie im Fernkurs kann mit einer Teilnahmebestätigung oder mit einem Zeugnis abgeschlossen werden.

Nähere Information:

Österr. Liturgisches Institut oder:

Postfach 113

A-5010 Salzburg

Tel.: 0662/844576-84;

Fax: 0662/844576-85;

E-Mail: oeli@liturgie.at

Deutsches Liturgisches Institut

Postfach 2628

D-54216 Trier

Tel.: +49-651-94808-0

Fax: +49-651-94808-33

E-Mail: dli@liturgie.de

