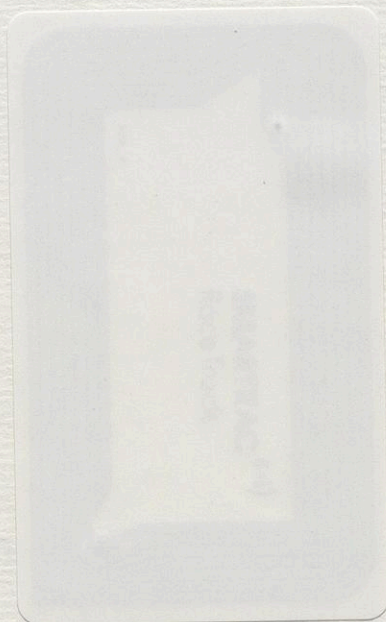




531397284 021



Universität Tübingen

Heiliger Dienst

1/2018
72. Jahrgang
ISSN 0017-9620

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

„GOTTES WORT IST DER SCHATZ, DER ALLE DINGE HEILIG MACHT“

ÖKUMENISCHE BLICKE
AUF DIE BIBEL IN DER LITURGIE

DOKUMENTATION DES 39. SYMPOSIUMS DER
LITURGISCHEN KOMMISSION FÜR ÖSTERREICH,
9.–10. OKTOBER 2017

Vorwort	1
Dorothea Haspelmath-Finatti Wie kommt das Wort zu den Menschen?	2
Alexander Zerfaß „Das Wort kehrt nicht leer zu mir zurück“ (Jes 55,11)	17
Konstantin Nikolakopoulos Die Heilige Schrift in der orthodoxen Liturgie	30
M. Danner, W. Horn, Th. Lipschütz, A. Redtenbacher, G. Safari Dokumentation der Workshops	41
Dieter Bauer Schwere Bibel in Leichter Sprache	63
Julia Offermann Geistliche Chormusik als Glaubenszugang	69
Liborius Lumma LuBiLiKOM – die Eucharistiefeier biblisch erschließen	74
Dorothea Haspelmath-Finatti Neue Lesungen aus dem Alten Testament	77

WZ

ZA 4737

Autorinnen und Autoren in diesem Heft:

Dechant Dr. Markus DANNER, Dechantsbühel 4, 5580 Tamsweg; Dipl.-Theol. Dieter BAUE Katholisches Bibelwerk e. V., Silberburgstraße 121, 70176 Stuttgart; Dr. Dorothea HASPEL MATH-FINATTI, Berggasse 29/22, 1090 Wien; Prof. Mag. Werner HORN, Institut für Orgel, Orgelforschung und Kirchenmusik, Seilerstätte 26, 1010 Wien; Dipl.-Theol. Thomas LIPSCHÜT Pechestr. 10, 6020 Innsbruck; Univ.-Ass. PD Dr. Liborius Olaf LUMMA, Institut für Bibewissenschaften und Historische Theologie, Universität Innsbruck, Karl-Rahner-Platz 1, 602 Innsbruck; Prof. Dr. Konstantin NIKOLAKOPOULOS, Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie, Ludwigstr. 29, 80539 München; Pfarrerin Dr. Julia OFFERMANN, Martin-Luthe Str. 11, 83093 Bad Endorf; Univ.-Prof. Dr. Andreas REDTENBACHER, Stiftsplatz 8, 3400 Klosterneuburg; Diözesankantor Gordon SAFARI, Evangelische Pfarrgemeinde A. u. H. B. Salzburg Christuskirche, Schwarzstraße 25, 5020 Salzburg; Univ.-Prof. Dr. Alexander ZERFASS, Universität Salzburg – Kath.-Theol. Fakultät, Universitätsplatz 1, 5020 Salzburg

Mit kirchlicher Druckerlaubnis

HEILIGER DIENST erscheint bis auf weiteres viermal jährlich. – Preis: Einzelpreis pro Heft: € 7,50 Jahresabonnement: € 26,-; Abo für Studierende: € 16,- (zuzüglich Porto und Versandkosten). ZAHLUNGEN: Postsparkassenkonto Wien, IBAN: AT 30 6000 0000 0715 8890; BIC OPSKATWW ABBESTELLUNGEN nur schriftlich zum Jahresschluss, die 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 liturgiewissenschaftlichen Einrichtungen.

REDAKTIONSTEAM: Mag. P. Winfried Bachler OSB, Salzburg; MMag. Albert Thaddäus Esterbauer Salzburg; Mag. DDr. Ingrid Fischer, Wien; Dr. Christoph Freiling, Salzburg; Dipl.-theol. Lea Lerch, Klosterneuburg; Univ.-Ass. PD Dr. Liborius Olaf Lumma, Innsbruck; Dr. Gabriele Max, Gmunden; Rektor Dr. Michael Max, Salzburg; Univ.-Prof. Dr. Rudolf Pacik, Salzburg; Univ.-Prof. Dr. Andreas Redtenbacher, Klosterneuburg/Vallendar; Univ.-Ass. Mag. Daniel Seper, Wien; Ass.-Prof. Dr. Frank Walz, Salzburg.

SCHRIFTLEITUNG: Mag. P. Winfried Bachler OSB zusammen mit Dr. Christoph Freiling, Postfach 13, A-5010 Salzburg; Telefon: (0043) 662 84 45 76-84, Telefax: (0043) 662 84 45 76-85, E-Mail: oeli@liturgie.at, Internet: www.liturgie.at.

VERLEGER (Medieninhaber): Verlag St. Peter, Postfach 13, A-5010 Salzburg.

TITELGRAFIK: SAMT:GRAFIK:Glück, Salzburg.

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

INTERNATIONALE ZEITSCHRIFTENNUMMER (ISSN): 0017-9620

DVR-0029874 (047)

Alle Beiträge von HEILIGER DIENST durchlaufen ein PEER-REVIEW- VERFAHREN.

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

Hinweise für die Gestaltung von Manuskripten:

<http://www.liturgie.at/publikationen/heiliger-dienst>



Heiliger Dienst

72. Jahrgang – 2018

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

Redaktionsleitung: Mag. P. Winfried Bachler OSB, Dr. Christoph Freilinger

Verleger (Medieninhaber): Verlag St. Peter

alle: A-5010 Salzburg, Postfach 13

Inhaltsverzeichnis des 72. Jahrganges 2018

BEITRÄGE	Heft	Seite
Dorothea Haspelmath-Finatti		
Wie kommt das Wort zu den Menschen?	1	2
Alexander Zerfaß		
„Das Wort kehrt nicht leer zu mir zurück“ (Jes 55,11)	1	17
Konstantin Nikolakopoulos		
Funktion und Hermeneutik der Heiligen Schrift in der orthodoxen Liturgie	1	30
Harald Buchinger		
Semiotik – Scholastik – Sakramententheologie	2	86
Liborius Olaf Lumma		
Was ist edle Einfachheit?	2	93
Albert Gerhards		
Ordnung und Freiheit	2	102
Ingrid Fischer		
Herr, gib uns Mut zum Hören!	2	111
Wolfgang Bretschneider		
Es bleibt eine spannende Herausforderung	2	122
Eduard Nagel		
Die Not der Menschen vor Gott bringen	2	132
Elisabeth Birnbaum		
Gottes Name im Alten Testament	2	139
Frank Walz		
Wie hält es die Mitte mit den Rändern?	3	163
Wolfgang Beck		
„Wo kommen wir denn da hin?	3	175
Stephan Winter		
„Bloß nicht aus dem Rahmen fallen	3	185
Barbara Lumesberger-Loisl		
Impulse aus dem Lukasevangelium	3	195
Christian Wetschka		
Liturgie am offenen Herzen	3	203
Franz Josef Zeßner		
Das Wesen der Feier ist „Zustimmung zum Leben“	3	212
Isabelle Molz / Jörg Müller		
Gottesdienst in der Schule?!	3	221
Stefan Gugerel		
Von der Diözesansynode zur Feldandacht	3	231
Marlis Gielen		
Stille Nacht?	4	246
Andreas Marti		
„... ein merkwürdiges Gebilde“	4	254

Stephan Wahle		
Weltbürgerliches Weihnachtslied oder christliches Glaubensbekenntnis	4	259
Thomas Hochradner		
Stille Nacht: Rezeption zwischen Puzzle und Mobile	4	268

BERICHTE UND KLEINERE BEITRÄGE

Gordon Safari		
Workshop 1: „Davon ich singen und sagen will“	1	41
Thomas Lipschütz		
Workshop 2: „Gelobt sei Er, der die Tora Seinem Volk Israel in Seiner Heiligkeit gab“	1	47
Andreas Redtenbacher		
Workshop 3: Liturgische Predigt	1	51
Markus Danner		
Workshop 6: Bibel teilen in Kleinen Gemeinschaften – gemeinsam Kirche werden	1	54
Werner Horn		
Workshop 7: Die Bibel in der lutherischen und in der reformierten Liturgie	1	60
Dieter Bauer		
Schwere Bibel in Leichter Sprache	1	63
Julia Offermann		
„Wachet auf, singt uns die Stimme!“ – Geistliche Chormusik als Glaubenszugang	1	69
Liborius Lumma		
LuBiLiKOM	1	74
Dorothea Haspelmath-Finatti		
Neue Lesungen aus dem Alten Testament im evangelischen Gottesdienst	1	77
Rudolf Pacik		
Andreas Redtenbacher zum 65. Geburtstag	2	83
Lea Lerch / Elisabeth Birnbaum		
Berichte und Notizen zu Liturgie und Bibel (Heft 2)	2	148
Andreas Bieringer		
Madeleine Delbrel „Liturgie der Außenseiter“	3	158
Edina Kiss / Elisabeth Birnbaum		
Berichte und Notizen zu Liturgie und Bibel (Heft 3)	3	236
Alexander Zerfaß		
Zur Einführung	4	243
Winfried Bachler		
Weihbischof Dr. Anton Leichtfried – neuer Referatsbischof für Liturgie und Kirchenmusik	4	277
Rudolf Pacik		
Nachruf auf Prälat Dr. Rudolf Schwarzenberger (1937–2018)	4	279
Rudolf Schwarzenberger †		
Desiderate für das Pontifikale	4	281
Edina Kiss / Barbara Lumesberger-Loisl		
Berichte und Notizen zu Liturgie und Bibel (Heft 4)	4	286

BUCHBESPRECHUNGEN

Sigrist (Hg.): Kirchen Macht Raum (Ingrid Fischer)	2	151
Bischöfliches Ordinariat Eichstätt: Hilfen für die Messfeier. Liedvorschläge, Antwortpsalmen ... (Ingrid Fischer)	2	153



2A 4737

Lumma: Für-Bitten (Christoph Freilinger)	2	154
Kopp: Volkssprachliche Verkündigung (Stefan Böntert)	3	239
Hollerweger: Den Dank vervielfachen (Christoph Freilinger)	3	241a

AUTORINNEN und AUTOREN

Bachler, P. Mag. Winfried OSB Weihbischof Dr. Anton Leichtfried – neuer Referatsbischof für Liturgie und Kirchenmusik	4	277
Bauer, Dipl.-Theol., Stuttgart Schwere Bibel in Leichter Sprache	1	63
Beck, Prof. Dr. Wolfgang, Frankfurt „Wo kommen wir denn da hin“	3	175
Birnbaum, Dr. Elisabeth, Wien Berichte und Notizen zu Liturgie und Bibel (Heft 2)	2	148
Gottes Name im Alten Testament	2	139
Berichte und Notizen zu Liturgie und Bibel (Heft 3)	3	236
Bretschneider, Prof. Dr. Wolfgang Es bleibt eine spannende Herausforderung	2	122
Buchinger, Prof. Dr. Harald, Regensburg Semiotik – Scolastik – Sakramententheologie	2	86
Danner, Dechant Dr. Markus, Tamsweg Workshop 6: Bibel teilen in Kleinen Kirchlichen Gemeinschaften – gemeinsam Kirche werden .	1	54
Fischer, Ingrid, Mag. DDr., Wien Kirchen Macht Raum (Buchbesprechung)	2	151
Herr, gib uns Mut zum Hören	2	111
Hilfen für die Messfeier (Buchbesprechung)	2	153
Freilinger, Dr. Christoph, Linz/ Salzburg Für-Bitten (Buchbesprechung)	2	154
Den Dank vervielfachen (Buchbesprechung)	3	241a
Gerhards, Prof. Dr. Albert, Bonn Ordnung und Freiheit	2	102
Gielen, Marlis, Univ.-Prof. Dr., Salzburg Stille Nacht?	4	246
Gugerel, MilSup MMag. Stefan, Wiener Neustadt Von der Diözesansynode zur Feldandacht	3	231
Haspelmath-Finatti, Dr. Dorothea, Wien Wie kommt das Wort zu den Menschen?	1	2
Neue Lesungen aus dem Alten Testament im evangelischen Gottesdienst	1	77
Hochradner, ao. Univ.-Prof. Dr. Thomas Stille Nacht: Rezeption zwischen Puzzle und Mobile	4	268
Horn, Prof. Mag. Werner Workshop 7: Die Bibel in der lutherischen und in der reformierten Liturgie	1	60
Kiss, Edina M. A., Klosterneuburg Berichte und Notizen zu Liturgie und Bibel (Heft 3)	3	236
Berichte und Notizen zu Liturgie und Bibel (Heft 4)	4	286
Lerch, Dipl.-theol. Lea, Klosterneuburg Berichte und Notizen zu Liturgie und Bibel (Heft 2)	2	148
Lipschütz, Dipl.-Theol. Thomas, Innsbruck Workshop 2: „Gelobt sei Er, der die Tora Seinem Volk Israel in Seiner Herrlichkeit gab“	1	47

Lumesberger-Loisl, Dr. Barbara, Wien		
Impulse aus dem Lukasevangelium	3	195
Berichte und Notizen zu Liturgie und Bibel (Heft 4)	4	286
Lumma, PD Dr. Liborius Olaf, Innsbruck		
LuBiLiKOM – die Eucharistiefeyer biblisch erschließen	1	74
Was ist edle Einfachheit?	2	93
Marti, Prof. Andreas, Liebfeld		
„... ein merkwürdiges Gebilde“	4	245
Molz, Lic. theol. Isabelle, Freiburg		
Gottesdienst in der Schule?!	3	221
Müller, Dr. Jörg, Freiburg		
Gottesdienst in der Schule?!	3	221
Nagel, Dr. Eduard, Irsch		
Die Not der Menschen vor Gott bringen	2	132
Nikalokopoulos, Prof. Dr. Konstantin, München		
Funktion und Hermeneutik der Heiligen Schrift in der orthodoxen Liturgie	1	30
Offermann, Pfarrerin Dr. Julia, Bad Endorf		
„Wachet auf, singt uns die Stimme!“ – Geistliche Chormusik als Glaubenszugang	1	69
Pacik, Univ.-Prof. Dr., Salzburg		
Andreas Redtenbacher zum 65. Geburtstag	2	83
Nachruf auf Prälat Dr. Rudolf Schwarzenberger (1937–2018)	4	279
Redtenbacher, Univ.-Prof. Dr. Andreas Can.Reg., Klosterneuburg/Vallendar		
Workshop 3: Liturgische Predigt	1	51
Safari, Diözesankantor Gordon, Salzburg		
Workshop 1: „Davon ich singn und sagen will“	1	41
Schwarzenberger, Prälat Dr. Rudolf, Wien		
Desiderate für das Pontifikale	4	281
Wahle, Prof. Dr. Stephan, Freiburg		
Weltbürgerliches Weihnachtslied oder christliches Glaubensbekenntnis	4	259
Walz, Ass.-Prof. Dr. Frank, Salzburg		
Wie hält es die Mitte mit den Rändern	3	163
Wetschka, Dr. Christian, Wien		
Liturgie am offenen Herzen	3	203
Winter, Dr. Stephan M. A.		
„Bloß nicht aus dem Rahmen fallen ...“	3	185
Zerfaß, Univ.-Prof. Dr. Alexander, Salzburg		
„Das Wort kehrt nicht leer zu mir zurück“ (Jes 55,11)	1	17
Zur Einführung.....	4	243
Zeßner, Dr. Franz Josef, Wien		
Das Wesen der Feier ist „Zustimmung zum Leben“	3	212

Vorwort

Liebe Leserinnen, liebe Leser!

Als Eröffnung des 72. Jahrgangs von „Heiliger Dienst“ dokumentieren wir in diesem Heft die Vorträge und Workshops des Symposions der Liturgischen Kommission für Österreich am 9. und 10. Oktober 2017 im Bildungszentrum St. Virgil, Salzburg.

Das Reformatiionsgedenken im Jahr 2017 war für die Liturgische Kommission der Anstoß, dieses Symposion gemeinsam mit Superintendent Olivier Dantine von der Evangelischen Kirche AB und Pastorin Esther Handschin von der Evangelisch-Methodistischen Kirche vorzubereiten und durchzuführen. Für die inhaltliche Ausrichtung war es naheliegend, die Heilige Schrift in der Liturgie zum Thema zu machen – überschrieben mit einem Zitat von Martin Luther: „Gottes Wort ist der Schatz, der alle Dinge heilig macht.“ Ökumenische Blicke auf die Bibel in der Liturgie“.

Die Vorträge beim Symposion über Bedeutung und Verwendung der Heiligen Schrift im Gottesdienst im evangelischen (Dorothea Haspelmath-Finatti, Wien) und im römisch-katholischen Selbstverständnis (Alexander Zerfaß, Salzburg) werden in diesem Heft durch die orthodoxe Sichtweise (Konstantin Nikolakopoulos, München) ergänzt.

Dokumentiert sind auch die Impulsvorträge in den Workshops zu folgenden Themen: Schriftverkündigung in Liedern Martin Luthers (Gordon Safari, Salzburg), Schriftverkündigung im jüdischen Gottesdienst (Thomas Lipschütz, Innsbruck), Liturgische Predigt (Andreas Redtenbacher, Klosterneuburg), Bibelteilen (Markus Danner, Tamsweg) und Bibel in der lutherischen und in der reformierten Liturgie (Werner Horn, Wien).

Lesen Sie auch die vier Kurzvorträge: zur Bibel in Leichter Sprache (Dieter Bauer, Stuttgart), zur Schriftverkündigung in geistlicher Chormusik (Julia Offermann, Bad Endorf) sowie zu einer ganz aktuellen Buchreihe zum katholischen Ordo Missae, an dem auch Redaktionsmitglieder dieser Zeitschrift beteiligt waren (Liborius Lumma, Innsbruck) und zu den alttestamentlichen Lesungen in der neuen Leseordnung der Konferenz Landeskirchlicher Arbeitskreise Christen und Juden.

Es freut uns, dass mit diesem Heft – passend zum Thema – auch eine regelmäßige Zusammenarbeit mit dem Österreichischen Katholischen Bibelwerk beginnt. Schriftleitung und Redaktion von „Heiliger Dienst“ und die Leitung des Österreichischen Katholischen Bibelwerks planen eine engere Kooperation, die bereits in den nächsten Heften dieses Jahrgangs für Sie sichtbar werden soll: Das Österreichische Katholische Bibelwerk wird in Zukunft die biblische Perspektive verstärkt in das Konzept unserer Zeitschrift einbringen. So können wir gemeinsam eines der zentralen Anliegen von Pius Parsch, dem österreichischen Pionier der Liturgischen Bewegung, aufnehmen und weiterführen: die substanzielle und wesentliche Verbindung von biblischen und liturgischen Themen.

Im Namen der Redaktion
P. Winfried Bachler OSB und Christoph Freilinger

Dorothea Haspelmath-Finatti, Wien

Wie kommt das Wort zu den Menschen?

Zum Wechselspiel von Bibel und Liturgie in der „Kirche des Wortes“

Der Beitrag skizziert die Praxis der Schriftverkündigung in der „Kirche des Wortes“ und erläutert die bisherige sowie die revidierte neue Leseordnung der deutschsprachigen evangelischen Kirchen. Der mangelnden Rezeption von systematisch-theologischen Reflexionen zum „Verhältnis des Wortes zur gelebten Liturgie“ in der evangelischen Praktischen Theologie stellt die Autorin Konzepte einer liturgischen Theologie gegenüber. (Redaktion)

Einblicke

Heißt es bei den Evangelischen nicht: „sola scriptura, sola fide, sola gratia“? Die evangelische Kirche ist bekannt für ihre Wort- und Intellekt-Bezogenheit, für ihren Beitrag zur Bildung und zum Entstehen der Aufklärung. Sie ist auch bekannt für die Schlichtheit ihrer Gotteshäuser und Gottesdienste. Sie ist bekannt als Kirche der Freiheit. Evangelische Christen sind nicht dazu verpflichtet zum Gottesdienst gehen. Evangelische Gemeinden sind frei in der Gestaltung ihrer Gottesdienste. Die liturgischen Ordnungen, die von den Kirchenleitungen verabschiedet werden, können von Presbyterien oder Pfarrerrinnen mehr oder weniger ignoriert werden. Die Schrift zählt, das Wort allein. Was ist dann aber mit der Liturgie? Auch in evangelischen Kirchen ist am Sonntagvormittag Gottesdienst. Das Wort der Schrift ist auch im evangelischen Gottesdienst Teil des liturgischen Geschehens.

Beim Besuch eines evangelischen Gottesdienstes in Österreich lässt sich mit den biblischen Lesungen etwa Folgendes erleben: Nach dem Gebet des Tages tritt eine Lektorin¹ zum Altar, nimmt die dort liegende Bibel aufgeschlagen zur Hand, wendet sich der Gemeinde zu und trägt vor: „Wir hören die Lesung für den heutigen 17. Sonntag nach Trinitatis, aufgeschrieben im Römerbrief im 10. Kapitel, Vers 9–18.“ Darauf erhebt sich die Gemeinde. Die Lektorin liest den Abschnitt aus der Bibel und endet mit den Worten: „Herr, dein Wort ist unseres Fußes Leuchte und ein Licht auf unserem Wege. Halleluja.“ Die Gemeinde antwortet, von der Orgel begleitet, mit einem dreifach gesungen Halleluja und setzt sich. Darauf folgt ein Lied, vielleicht das Wochenlied, das im Liturgischen Kalender² als Lied zwischen den Lesungen vorgesehen ist.

DR.^{IN} DOROTHEA HASPELMATH-FINATTI
ist evangelisch-lutherische Pfarrerin und als
Liturgiewissenschaftlerin Lehrbeauftragte am Institut
für Praktische Theologie der Katholisch-Theologischen
Fakultät der Universität Wien.

¹ Die Bezeichnung „Lektorin“ oder „Lektor“ kann in der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Österreich einerseits ein Amt der Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung bezeichnen, zu dem Menschen ohne Theologiestudium nach einer geordneten Ausbildung berufen werden können, andererseits steht die Bezeichnung auch für diejenigen, die ohne weitere Ausbildung gottesdienstliche Lesungen vortragen.

² Vgl. die jährliche Veröffentlichung: LITURGISCHE KONFERENZ (Hg.): Das Kirchenjahr (www.liturgi-

2A 4937

Bei der letzten Strophe besteigt die Pfarrerin die Kanzel und grüßt die Gemeinde: „Die Gnade unseres Herrn Jesus Christus und die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes sei mit euch allen. Amen.“ Sie nimmt die Bibel oder ihr Ringbuch und beginnt mit den Worten: „Der Predigttext steht geschrieben bei Markus im 9. Kapitel, Vers 17–27.“ Die Gemeinde erhebt sich wieder, die Pfarrerin liest den biblischen Abschnitt und endet mit: „Herr, segne unser Reden und Hören.“ Die Gemeinde setzt sich, und die Predigt beginnt. So oder so ähnlich lässt es sich im evangelischen Gottesdienst erleben.

Das gegenwärtige katholische Verständnis von Wort und Liturgie lässt sich in besonderer Weise am Ort der hier dokumentierten Tagung erfahren:

In der Kapelle des katholischen Bildungshauses St. Virgil in Salzburg befinden sich im Altarraum zwei Tische, der Altar als Tisch des eucharistischen Brotes und ein zweiter ähnlich gestalteter Tisch für das Wort der biblischen Lesungen. Deutlich ist hier zu sehen, was das Zweite Vatikanum mit seiner Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium*, dem ersten Konzilsdekret, in die katholische Liturgie und Theologie eingebracht hat: Nicht nur *ein* Tisch, sondern *zwei* Tische sollen reichlich gedeckt sein: der Tisch des Mahles ebenso wie der Tisch des Wortes.³

In St. Virgil verdeutlicht die Einrichtung des Gottesdienstraumes, dass beides zusammengehört: Wort und Sakrament, oder Bibel und Liturgie. Menschen brauchen beides, um satt zu werden, denn „der Mensch lebt nicht vom Brot allein, sondern von einem jeden Wort, das aus dem Munde Gottes geht.“ Dieser Vers aus dem Matthäusevangelium (Mt 4,4), den Jesus aus dem 5. Buch Mose, dem Deuteronomium, zitiert, gibt im Zusammenhang der Versuchungsgeschichte Jesu den „Worten“, dem Wort Gottes also, ein großes Gewicht. Geistige Nahrung scheint hier für Jesus, oder jedenfalls für den Verfasser des Evangeliums, wichtiger zu sein als das Brot als die Speise des Leibes. Jesus selbst allerdings hat den Menschen auch immer wieder, und sogar oft im Überfluss, leibliche Nahrung gegeben.

Einführung

Die evangelische Kirche stellt in ihrem Selbstverständnis das biblische Wort in den Mittelpunkt des Gottesdienstes. Gleichzeitig kennt und bewahrt auch die „Kirche des Wortes“ in ihrem Gottesdienst eine Fülle von rituellen Handlungen.

In welchem Verhältnis stehen Bibel und Liturgie, oder Wort und Sakrament in der evangelischen Kirche? Dieser Frage soll hier in ökumenischem Interesse nachgegangen werden. Diese Zeilen verstehen sich wesentlich als Beitrag zu einer wachsenden gegenseitigen Verständigung zwischen den Konfessionen.

Der erste Teil gibt einige historische Einblicke in die Entwicklungen der evangelischen Lesepaxis seit der Reformation. Der zweite Teil stellt neuere Perikopenordnungen und Perikopenreformen vor. Im dritten Teil geht es um die deutschsprachige evangelische Gottesdiensttheologie, während der vierte sich dem Beitrag der internationalen Liturgischen Theologie zu der Frage widmet, wie denn das Wort überhaupt zu den Menschen kommt. In einem abschließenden Ausblick können sich durch den Beitrag der internationalen Liturgischen Theologie und durch neuere Studien zum Singen Anstöße dafür ergeben, das Verhältnis von Wort

sche-konferenz.de).

³ Vgl. zum „Tisch des Gotteswortes“ *Sacrosanctum Concilium* Art. 51.

und Liturgie auch in der evangelischen Kirche neu zu bedenken und darüber hinaus historische konfessionelle Unterschiede in einem neuen Licht zu betrachten.

1 Lesungen im lutherischen Gottesdienst: Einblicke in die evangelische Lesepraxis seit der Reformation

In der *Confessio Augustana*, dem lutherischen Bekenntnis von 1530, heißt es: „Es wird auch gelehrt, dass allezeit eine heilige, christliche Kirche sein und bleiben muss, bei denen das Evangelium rein gepredigt und die Sakramente laut dem Evangelium gereicht werden. Das genügt zur wahren Einheit der christlichen Kirche“. (CA VII)

Wo es nach diesem entscheidenden Bekenntnis der Reformation die Predigt des Evangeliums und die Sakramente gibt, da lebt die Kirche Jesu Christi. Die biblischen *Lesungen* werden hier nicht ausdrücklich erwähnt. Sie gehören zur Predigt des Evangeliums.

Martin Luther selbst war, anders als andere Reformatoren, zögerlich mit der Neuordnung des Gottesdienstes. Auf viele Bitten hin machte er sich schließlich an diese Arbeit. 1523 erschien seine „*Formula Missae et communionis*“. Diese ist noch ganz in lateinischer Sprache gehalten, nur die Predigt und einige Gesänge sind deutsch.⁴ Erst 1526 erschien die „Deutsche Messe“. Diese hatte nun deutschsprachige Teile, blieb aber auch, wie der Name zeigt, bei der Form der Messe. Die Lesereihen der frühmittelalterlichen Evangelien und Episteln blieben bestehen.⁵ Sie wurden im Lektionston gesungen, und zwar auf Lateinisch und auf Deutsch. Luther hat selbst eine ganze Reihe von Lektionstönen geschrieben und die jeweilige musikalische Prägung mit seiner Theologie begründet.⁶ Das Lateinische sollte neben dem Deutschen bestehen bleiben, schon wegen der Jugend. Latein war ja die *lingua franca*. Die deutsche Sprache in der Messe war überhaupt nur für die Sonntagsmessen gedacht. An den Wochentagen sollte der Gottesdienst weiterhin auf Lateinisch gehalten werden.⁷

Im späteren 16. Jahrhundert wurden die Lesungen weiter musikalisch ausgestaltet. Zentrale Abschnitte des Sonntagsevangeliums wurden, in deutscher Sprache, reicher musikalisch auskomponiert. Zu den bedeutenden Komponisten, die sogenannte Evangelien sprüche, Motetten oder Kantaten schufen, gehören etwa Heinrich Schütz, Samuel Scheidt, Dietrich Buxtehude und nicht zuletzt Johann Sebastian Bach.⁸

Mit Johann Sebastian Bach und seinen Kantaten, Passionen und Oratorien, die ja auch Ausgestaltung und Auslegung der Evangeliumslesung sind, hat die lutherische Kirchenmusik ihren Höhepunkt erreicht. Zur gleichen Zeit gab es in den Gottesdiensten oft drei Predigten, denn zu jeder Lesung wurde gepredigt.

Die Zeit der Aufklärung brachte die Forderung, die Lesungen nicht mehr „abzusingen“, sondern sie langsam und „mit Anstand und Würde zu lesen und mit erklärenden Zusätzen und Einschüben zu versehen, wie es in einem Vorschlag aus Leipzig aus dem Jahre 1786 zu finden ist.“⁹ Die Theologen trauten dem gesungenen Wort nicht mehr. Die Lesungen verloren mehr und mehr ihre sinnliche Dimension. Der Inhalt der biblischen Perikopen brauchte nun

⁴ BIERITZ: Liturgik, 451.

⁵ MAHRENHOLZ: Kompendium der Liturgik des Hauptgottesdienstes, 61.

⁶ Vgl. MAHRENHOLZ: Kompendium, 64 f.

⁷ MEYER-BLANCK: Gottesdienstlehre, 159.

⁸ BIERITZ: Liturgik, 143 f.

⁹ Vgl. HERBST (Hg.): Evangelischer Gottesdienst, 166.

nach Ansicht der Zeitgenossen die vermittelnde Erklärung, um bei den Menschen anzukommen. Erläuternde Einführungen zu den Lesungen finden sich bis heute verbreitet in evangelischen Gottesdiensten.

2 Perikopenordnung und -revision

2.1 Perikopenordnung: Die Ordnung der Lesungen und Predigttexte

In den deutschsprachigen evangelischen Kirchen gibt es gegenwärtig eine gemeinsame Ordnung von biblischen Textabschnitten oder „Perikopen“ für die gottesdienstlichen Lesungen und die Predigt. Diese Ordnung wird von der Liturgischen Konferenz erarbeitet.¹⁰

In der geltenden Ordnung der Gottesdienste in den evangelisch-lutherischen Kirchen und den Kirchen der Union, dem „Evangelischen Gottesdienstbuch“¹¹, sind im Anschluss an das „Gebet des Tages“ zwei bis vier gottesdienstliche Lesungen mit Zwischengesängen vorgesehen:

[Alttestamentliche Lesung]
 Gesang
 Epistel mit Halleluja
 Gesang (Wochenlied)
 Evangelium mit rahmenden Akklamationen
 Gesang
 Predigttext und Predigt

Zu jedem Sonntag gehören drei Lesetexte: Evangelium, Epistel und Alttestamentliche Lesung. Die lutherische Tradition, die für diese Leseordnungen prägend ist, knüpft im deutschsprachigen Raum bis heute an die frühmittelalterlichen Evangelien- und Epistelreihen an. Die Evangelienreihe entstand in Rom bis zum Jahr 650, die Epistelreihe im Frankenreich im 8. Jahrhundert. Martin Luther übernahm die beiden Reihen, und zwar die Evangelien für die sonntägliche Vormittagspredigt und die Episteln für die Predigt am Nachmittag.¹²

Die sogenannten Perikopenreihen sind in den Jahren 1958 und 1977 überarbeitet worden. Es gibt jetzt sechs Reihen, d. h. die Textabschnitte für die Predigt wiederholen sich alle sechs Jahre. Zu den frühmittelalterlichen (den so genannten „altkirchlichen“) Perikopen kamen im Jahre 1896 drei weitere Predigtreihen, die auf der „Eisenacher Kirchenkonferenz“ desselben Jahres beschlossen wurden.

Die gegenwärtige Ordnung der Predigttexte gliedert sich wie folgt:

Reihe I	Alte Evangelien
Reihe II	Alte Episteln
Reihe III	Evangelien und Altes Testament

¹⁰ Die Liturgische Konferenz ist ein Gremium von etwa 90 Liturgie-Experten aus den verschiedenen lutherischen, reformierten und unierten Kirchen im deutschsprachigen Raum, mit Gästen aus anderen christlichen Kirchen. Sitz der Liturgischen Konferenz ist das Amt der Evangelischen Kirche in Deutschland in Hannover.

¹¹ Evangelisches Gottesdienstbuch.

¹² MEYER-BLANCK: Gottesdienstlehre, 434.

Reihe IV	Episteln und Altes Testament (Schwerpunkt Propheten)
Reihe V	Evangelien (Schwerpunkt Johannes) und Altes Testament
Reihe VI	Episteln (Schwerpunkt Hebräerbrief) und Altes Testament

Für jeden Sonntag sind seit der Revision von 1977 drei Lesungen vorgesehen, jeweils ein Evangeliumstext, ein Episteltext und ein Abschnitt aus dem Alten Testament. Die Lesungen mit dem Predigttext zusammen geben jedem Sonntag ein bestimmtes Thema oder Leitbild. Im Rahmen der laufenden Revision der Perikopenordnung spricht man vom „Klangraum“ des Gottesdienstes.¹³

Die evangelischen Kirchen in Deutschland sind somit nah an der frühmittelalterlichen Tradition der Lesereihen geblieben. Dies erscheint insofern erstaunlich, als die Reformation ja in vielerlei Hinsicht direkt auf die erste Zeit der Christenheit zurückgreift und die Entwicklungen der mittelalterlichen Kirche tendenziell eher als eine Verfallsgeschichte betrachtet.

Michael Meyer-Blanck schreibt zu den Unterschieden zwischen evangelischer und katholischer Predigtpraxis:

„Die evangelische *Liturgik* erschließt die Frage nach den Perikopen von der Predigtaufgabe her. An dieser Stelle entscheidet sich, ob Liturgie und Predigt aufeinander bezogen sind. Während die katholische Predigt dazu neigt, die drei Texte des Sonntags (Altes Testament, Epistel und Evangelium) eher summarisch auf Leben und Lehre zu beziehen, so tendiert die evangelische Predigt immer noch zu einem isolierten Weg von der Exegese des Textes zur Hörerwirklichkeit.“

Es geht aber nach Meyer-Blanck darum, bei der Predigt die „intertextuellen Zusammenhänge des gottesdienstlichen Propriums“¹⁴ zur Geltung zu bringen. Meyer-Blanck macht hier darauf aufmerksam, dass auch für evangelische Theologie das „Wort“ ohne seinen liturgischen Zusammenhang nicht recht zu verstehen ist. Die Lesungen kommen auch für ihn erst innerhalb der Ordnung, in die sie eingebettet sind, in ihrer Fülle zur Geltung. Damit das Wort zu den Menschen kommt, braucht es also auch für das evangelische Verständnis mehr als „das Wort allein“.

2.2 Die gegenwärtige Perikopenrevision der deutschsprachigen evangelischen Kirchen

Die gegenwärtig noch geltende Leseordnung wurde 1978 eingeführt. Seit 2010 wird im Rahmen der Liturgischen Konferenz mit den zuständigen Vertretern der deutschsprachigen evangelischen Kirchen an einer moderaten Revision dieser Perikopenordnung gearbeitet. Zu den Grundlinien der Reform gehören folgende Leitsätze:¹⁵

- Es bleibt bei dem bewährten System einer Kombination von Lese- und Predigttexten. Angeknüpft wird bei den frühmittelalterlichen Epistel- und Evangelienreihen. Dazu kommen Texte des Alten Testaments, eine sechsjährig sich wiederholende Predigttextreihe, sowie Psalmen für jeden Sonntag.
- Es gilt das Konsonanzprinzip. Die Texte sollen zusammen klingen, sich aber nicht gegenseitig in der Auslegung einengen.

¹³ Vgl. zum Begriff des gottesdienstlichen Klangraums auch: EBACH: Das Alte Testament als Klangraum.

¹⁴ MEYER-BLANCK: Gottesdienstlehre, 433.

¹⁵ Vgl. GOLDSCHMIDT: Auf dem Weg zu einer revidierten Perikopenordnung, 51–53.

- Der Anteil der Alttestamentlichen Lesungen wird deutlich erhöht, Weisheitstexte und poetische Texte vermehrt berücksichtigt.
- Eine größere Anzahl von Texten soll das Verhältnis von Frauen und Männern berücksichtigen.
- Das Kirchenjahr wird an wenigen Stellen, wie etwa zwischen der Epiphania- und Vorfestzeit, neu gegliedert.

Am ersten Adventssonntag 2018 soll die neue Ordnung in den evangelischen Kirchen im deutschen Sprachraum eingeführt werden. Bis dahin wird ein neues Lektionar (für den liturgischen Gebrauch) sowie ein neues Perikopenbuch (für die Vorbereitung der liturgischen Tätigen) herausgegeben werden.

2.3 Anfragen: Konfessionsökumene und Weltchristentum

Anders als die deutschsprachigen evangelischen Kirchen haben viele andere lutherische Kirchen sowie die anglikanische Kirche die katholische Leseordnung (*Ordo Lectionum Missae*) für ihre eigenen Perikopenreformen im ökumenischen Sinn zum Vorbild genommen. So gibt es nun international gesehen weitgehende Übereinstimmungen zwischen den Leseordnungen der römisch-katholischen, anglikanischen und lutherischen Kirche.

Warum haben sich die deutschsprachigen Evangelischen hier nicht angeschlossen? Einer der Gründe ist, dass die deutschsprachige Ordnung deutlich mehr Lesungen aus den allerersten frühmittelalterlichen Evangelien- und Epistelreihen bewahrt hat als die neuen ökumenisch geltenden Ordnungen. Auch einige alte Sonntagsnamen, die auch vielen katholischen Christen noch bekannt sind, bleiben im Gebrauch, wie etwa Septuagesimä, Sexagesimä, Estomihi und Invokavit.

Im internationalen Raum gibt es lutherische Theologinnen und Theologen, die ihren deutschsprachigen Kollegen vorwerfen, zu wenig ökumenisch eingestellt zu sein. Andererseits erscheint es erstaunlich, dass es der Liturgischen Konferenz überhaupt gelungen ist, im vielgestaltigen deutschsprachigen evangelischen Raum bei der Reform der Perikopen zu so viel Gemeinsamkeit zu gelangen.

3 Die Reformation und die Wirkung des Wortes: deutschsprachige evangelische Gottesdienst-Theologie

Bisher war von der Wirklichkeit evangelischer Lesepraxis in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft die Rede. Es ist schon deutlich geworden, dass das reformatorische Motto „sola scriptura“ eigentlich nur als ein polemischer Begriff verstanden werden kann, nicht aber als einer, der geeignet ist, die Wirklichkeit biblischer Texte innerhalb des evangelischen Gottesdienstes zu beschreiben. Auch im evangelischen Gottesdienst erscheinen die biblischen Lesungen notwendig im Zusammenhang mit den anderen liturgischen Handlungen. Das Verhältnis des Wortes zur gelebten Liturgie wird aber in der evangelischen Theologie im deutschsprachigen Raum bis jetzt nur selten untersucht. Anders ist es mit der evangelischen Systematischen Theologie, die sich vielfach mit dem Thema Wort und Gottesdienst beschäftigt hat. Diese systematisch-theologischen Zugänge zur Liturgie sind aber bisher von der Praktischen Theologie noch wenig rezipiert worden.

3.1 Der Zusammenhang von Wort und Liturgie im Bereich der Praktischen Theologie

Im Fächerkanon der deutschsprachigen evangelischen Theologie findet sich die Beschäftigung mit der Liturgie in Forschung und Lehre im Bereich der Praktischen Theologie. Die Liturgik gehört, zusammen mit der Homiletik und der Seelsorge, zu den drei Schwerpunkten der Praktischen Theologie. Systematisch-theologische Fragestellungen, wie die nach dem Verhältnis von Bibel und Liturgie, haben im Bereich der Liturgik bis jetzt, von Ausnahmen abgesehen, keinen Ort.

Für die Praktische Theologie spielten in den letzten Jahrzehnten besonders anthropologische Fragestellungen in handlungsorientierter Perspektive eine zentrale Rolle, mit der Frage: Was ist unter den Bedingungen unserer Zeit in der Kirche und für den Gottesdienst tatsächlich zu tun? Als wichtige Vertreter der deutschsprachigen Praktischen Theologie seien hier beispielhaft Christian Grethlein, Michael Meyer-Blanck und Alexander Deeg mit ihren Zugängen zum Verhältnis von Liturgie und biblischem Wort vorgestellt.

Christian Grethlein: Kommunikation des Evangeliums

In seinem Hauptwerk „Praktische Theologie“¹⁶ stellt Christian Grethlein die Liturgik unter das Stichwort der „Kommunikation des Evangeliums“. Es geht für Grethlein hier in erster Linie um die *menschliche* Aufgabe, das Evangelium zeitgemäß zu verkünden. Die Kommunikation *von Gott her* steht nicht im Mittelpunkt des Interesses. Es geht für Grethlein vielmehr um die Lebenswirklichkeit der heutigen Menschen, um ihre sozialen Lebensformen, besonders in Familie und Schule oder auch Diakonie.

Michael Meyer-Blanck: Mitteilung des Evangeliums

Im Begriff der Kommunikation schwingt mit, dass es sich hier um geistige Inhalte des Evangeliums handelt. Michael Meyer-Blanck hat in seiner „Gottesdienstlehre“¹⁷ die Gefahr der Einseitigkeit des Kommunikations-Begriffes erkannt und spricht deshalb lieber von der „Mitteilung“¹⁸ des Evangeliums. In der „Mitteilung“ kann es um die Weitergabe von geistigen Inhalten gehen, es klingt aber auch das „Teilen“ mit. Menschen teilen Glaubenserfahrungen. Sie teilen aber auch das eucharistische Brot. Bei Meyer-Blanck lässt sich heraushören, dass seine Praktische Theologie vom ökumenischen Austausch nicht unberührt geblieben ist.

Alexander Deeg: „WortKult“

Dasselbe gilt für Alexander Deeg in Leipzig, der als erster deutschsprachiger evangelischer Theologe eine eigene Einführung in die Liturgiewissenschaft vorgelegt hat: „Das äußere Wort und seine liturgische Gestalt.“¹⁹ Deeg prägt hier den Begriff „WortKult“²⁰, um den Zusammenhang des Wortes mit dem Lebensraum Liturgie zu kennzeichnen.

¹⁶ GRETHLEIN: Praktische Theologie.

¹⁷ MEYER-BLANCK: Gottesdienstlehre.

¹⁸ „Der Begriff der ‚Mitteilung‘ darf darum nicht im informationstheoretischen Sinne verstanden werden. Es geht nicht um die personenunabhängige Übermittlung einer Botschaft, sondern um das Anteil-Geben an der eigenen glaubenden Erfahrung, die zur Erfahrung von Gemeinschaft und Dialog und damit auch zur Erfahrung des Dialogs mit Gott werden kann.“ (MEYER-BLANCK: Gottesdienstlehre, 26).

¹⁹ DEEG: Das äußere Wort und seine liturgische Gestalt.

²⁰ Vgl. DEEG: Das äußere Wort und seine liturgische Gestalt, 14.

Insgesamt aber wurde und wird die Theologie des Gottesdienstes im deutschsprachigen evangelischen Raum ganz überwiegend im Bereich der Systematischen Theologie behandelt. Liturgische Theologie und Liturgische Praxis fangen hier erst in letzter Zeit und immer noch zögernd an, einander zu befragen.

3.2 Gottes Wort und Gottesdienst in der evangelischen Systematischen Theologie

Im Bereich der Systematischen Theologie ist die Beziehung von Wort und Liturgie schon über lange Zeit durchdacht worden, wie bei den prominenten evangelischen Theologen Gerhard Ebeling, Eberhard Jüngel, Oswald Bayer, Eilert Herms und nicht zuletzt bei Karl Barth.

Bei all diesen Theologen, die für die evangelische Theologie das Verhältnis zwischen dem Wort und seiner leibhaftigen Gestalt reflektieren, geht es darum, das gottesdienstliche Wortgeschehen als aktuelle Gabe Gottes an die Menschen zu beschreiben. Dieses Wort gibt es nur als leibliches Wort und darum nicht ohne Mund, Zunge, Atem, Stimme, Gehirn, Herz, Fleisch und Blut. Ohne leibliche Vollzüge gibt es kein Wort und keine Schrift.

Das „Tatwort“ bei Gerhard Ebeling

Gerhard Ebeling prägt den Begriff „Tatwort“, denn in dem „Wort“ der Theologie Martin Luthers wird nicht zur Reformation aufgerufen – das wäre ein Wort des „Gesetzes“ – sondern das Wort bewirkt, was es ausdrückt und ist so „Tatwort“. Ebeling schreibt: „Der Verlauf des Reformationsgeschehens ist ein eminent erhellender Kommentar zur reformatorischen Lehre, d. h. zu dem Bezeugen des Wortes, das nicht zur Tat werden muss, sondern selbst Tatwort ist.“²¹

In diesem Sinne ist das „Wort“ für Martin Luther eindeutig ein lebendiges, aktuelles Tun Gottes an den Menschen. Er bewirkt nichts weniger als einen Neuaufbruch in der Entwicklung der ganzen christlichen Kirche und hat Einfluss auf die Weltgeschichte. Der menschliche Beitrag dazu ist mit Martin Luther gerade *kein* aktives Tun, sondern ein fröhliches Geschehenlassen. Wenn katholische Christen heute nicht mehr nur Schmerz empfinden, wenn sie an die Ereignisse vor 500 Jahren denken, sondern hier auch wichtige Reformen innerhalb der eigenen Kirche mitbegründet sehen können, dann ist nach Ebeling schon viel Versöhnung geschehen.

Wird das „Wort“ also als Gottes lebendiges Eingreifen verstanden, so lässt sich der Begriff nicht mehr auf das niedergeschriebene Wort der Heiligen Schrift begrenzen. Wenn Luther vom „Wort“ und von der „Schrift“, spricht, dann geht es ihm nie um eine Wahrheit, die ein für alle Mal niedergeschrieben ist. Es geht ihm immer um ein geistgewirktes und fortlaufendes Geschehen. Es geht ihm um das Wort, das ausgesprochen wird, und um das Sakrament, das in der Versammlung der christlichen Gemeinde ausgeteilt und leiblich empfangen wird, belebt durch die Kraft des Heiligen Geistes.

Selbst das Wort der Heiligen Schrift erstarrt zum bloßen Buchstaben des Gesetzes, wenn der Geist Gottes es nicht immer wieder neu lebendig macht: „Denn immer ist das, was man schon besitzt, Buchstabe im Verhältnis zu dem, was es zu erwerben gilt!“²² Was wir einmal verstanden haben, können wir darum nicht aufbewahren. Das Bemühen um immer neues Verstehen hört ein Leben lang nicht auf. Darum soll es nach Luther keinen Gottesdienst ohne die aktuelle Verkündigung des Wortes in der Predigt geben.

²¹ EBELING: Luther, 71.

²² Zitiert nach EBELING: Luther, 108, Anm. 10.

Eberhard Jüngel: Empfangendes Tun

Auch für Eberhard Jüngel sind Wort und Handlung im Gottesdienst nur als ein Ineinander zu verstehen. In seinem Aufsatz „Der evangelisch verstandene Gottesdienst“²³ hält er fest, nach Martin Luther könne die gottesdienstliche Handlung nur so verstanden werden, dass sie die Glaubenden zu *Empfangenden* macht. Nach Jüngel wird in 1 Kor 11 zwar gottesdienstliches Handeln begründet, „aber eben ein Handeln, ein Tun, das sich selber im *Empfangen* des Leibes und Bluts Christi vollendet. Es ist ein durch Wort und Zeichen *anredendes, promissorisches Tun*, das den Angesprochenen gibt, was es verheißt und wovon es redet.“²⁴ Wort und Sakrament sind hier nur als ineinander verwoben zu verstehen.

Oswald Bayer: „Promissio“

Ganz ähnlich ist für Oswald Bayer die Feier des Gottesdienstes mit seinen sinnlichen Dimensionen der notwendige Zusammenhang des Wortgeschehens, des Zuspruches des Gotteswortes. Es ist ihm ein Hauptanliegen, zu verdeutlichen, wie die Rechtfertigung nach Luther in radikaler Weise nur ein Werk Gottes am Menschen und im Menschen sein kann. Den Glauben können Menschen nur empfangen, mehr noch: erleiden. Darum versteht die Welt Gottes Glaubensgerechtigkeit nicht.²⁵ Oswald Bayer stellt den Begriff der „Promissio“ ganz in den Mittelpunkt. Die Gerechtigkeit wird dem Menschen in einer konkreten Situation zugesprochen. Bayer schreibt:

„Die große Freigabe des menschlichen Lebensraumes geschieht im gebietenden, erlaubenden und einladenden Wort Gottes. Als von solchem Wort Angesprochener kann der Mensch antworten. Er antwortet, indem er die Gabe staunend wahrnimmt und den Geber alles Guten lobt [...]. Das Wahrnehmen des Gewährten im Nehmen, Essen und Loben – das ist Glauben.“²⁶

Eilert Herms: Die „ipsissima vox“

Eilert Herms schließlich nimmt sich der Frage an, von welchem Wort hier eigentlich die Rede ist. Denn zunächst ist Christus selbst ja das fleischgewordene Wort: Er ist ganz leiblich und doch ganz das Wort. Wenn er spricht, spricht er leibhaftig, und ebenso kann die Verkündigung seines Todes und seiner Auferstehung nur leibhaftig, durch leibhafte Verkünderinnen und Verkünder, geschehen. Darüber hinaus gibt Christus in der Einsetzung des Altarsakraments seinen Leib in einer solchen Weise, dass es die zukünftigen Zeiten, bis zu seiner Wiederkunft in Herrlichkeit, überdauert: Er gibt seinen Leib als leibhaftes Wort, nämlich als „Wort mit Siegel“²⁷.

Nach Herms sind mit Luther notwendig drei Sachverhalte zu unterscheiden, wenn es um das Vollzugsgeschehen des Gotteswortes geht, wobei die erste „Gestalt“ des Wortes Gottes das Wort aus dem Munde Christi ist, das „aus dem Munde der inkarnierten zweiten Person der Trinität stammende Wort, also die *ipsissima vox* Christi.“²⁸ Die zweite und dritte Gestalt sind jeweils von Gott im Heiligen Geist inspiriertes Menschenwort, und zwar einerseits bis heute als das mündliche Wort der Evangeliumsverkündigung²⁹ und andererseits als

²³ JÜNGEL: Der evangelisch verstandene Gottesdienst, 283–310.

²⁴ JÜNGEL: Gottesdienst, 303 f.

²⁵ Vgl. BAYER: Martin Luthers Theologie, 39.

²⁶ BAYER: Leibliches Wort, 331.

²⁷ HERMS: Kirche, 150.

²⁸ HERMS: Kirche, 138.

²⁹ Vgl. ebda., 138.

das niedergeschriebene inspirierte mündliche Wort, niedergeschrieben „zum Schutz gegen Abweichungen“³⁰. Herms zitiert hier Luther, der die Verschriftlichung sogar als Konzession an die Bedingungen des Menschseins bezeichnen konnte: „Daß man aber hat müssen Bücher schreiben, ist schon ein großer Abbruch und ein Gebrechen des Geistes, daß es die Not erzwungen hat.“³¹

Schließlich ist nach Eilert Herms für Martin Luther auch jegliche mündliche Predigt in den Worten aus dem Munde Jesu als der *ipsissima vox* gegründet. „Es sind die als *ipsissima vox* der inkarnierten zweiten Person der Trinität vorliegenden *verba testamenti*, welche den Vollzug der Messe gebieten, und zwar genau den Vollzug der Messe als Verkündigung von Tod und Auferstehung des inkarnierten Gottessohnes, also als Verkündigung, und d. h. als Predigt des Evangeliums.“³² Es geht um nichts weniger als um das Testament Jesu Christi, um sein Vermächtnis. Die Predigt ist darum die Verkündigung dieses Testaments. Sie ist für immer im Sakrament verwurzelt und mit ihm verflochten: „Die evangelische Predigt ist ihrerseits *nur dann und insofern* Gegenstand des Heilsglaubens, wenn und als sie bei ihrer Sache ist, wenn also in ihr auch nichts anderes zur Sprache kommt als das, was ihr Grund und Gegenstand ist, eben das Evangelium, dessen Summe die *verba testamenti* sind.“³³ Und auch wenn es viele Aussagen Luthers gibt, die auf eine Abhängigkeit der Sakramente vom „Wort“ schließen lassen, so kann doch nach Herms mit diesem „Wort“ nur die *ipsissima vox* Christi gemeint sein: „Nur von ihr ist alles abhängig, was überhaupt Sakrament genannt werden kann.“³⁴

Karl Barth: „Sprechendes Tun“

Auch für Karl Barth ist das Wort Gottes nur als lebendiges Geschehen, als prozesshaft und nicht als statisch, zu begreifen. Am Anfang steht ja Gottes Schöpfungswort, das den Akt der Schöpfung bewirkt.³⁵ Karl Barth drückt es so aus: „Es ist das Wort seines Tuns an den Menschen.“³⁶ Gott lässt es uns „als sprechendes Tun“³⁷ erfahren. Die Theologie hat von dem *Geschehen* des Wortes zu reden, in dem Jesus Christus Fleisch wurde. Durch ihn, Christus, erging das Wort in alle Welt. Er ist der λόγος, und von diesem λόγος hat die Theologie zu reden. Tut sie dies, ist Theologie selbst Gottesdienst, „logischer“ Gottesdienst, „λογική λατρεία“³⁸. Wenn für Karl Barth in diesem Sinne Theologie selbst Wort-gebundener Gottesdienst ist, dann ist deutlich, dass es für ihn im Wortgeschehen des Gemeindegottesdienstes auch um nichts anderes als um die bewegende Gegenwart Christi als des leibhaftigen und schöpferischen Wortes gehen kann.

4 Internationale Liturgische Theologie

Liturgische Theologie, wie sie besonders in Nordamerika und in Italien bekannt ist, verbindet Systematische und Praktisch-theologische Zugänge zur Liturgie. Liturgische Theologie grün-

³⁰ Ebda., 139.

³¹ Ebda., Anm. 111: WA 10 I/1, 627, 1–10.

³² Ebda., 141.

³³ Ebda., 143.

³⁴ Ebda., 146.

³⁵ Ebda., 26.

³⁶ Ebda., 27.

³⁷ Ebda., 27.

³⁸ Ebda., 33, und Römer 12, 1.

det in der Feier des Gottesdienstes als Grundvollzug des Glaubens. Konzepte Liturgischer Theologie wurden unabhängig voneinander in Nordamerika und Europa, hier besonders im römisch-katholischen Italien, entwickelt.

4.1 Liturgische Theologie in Nordamerika

Liturgische Theologie in Nordamerika entstand und lebt im ständigen ökumenischen Austausch. Einflussreich waren hier der orthodoxe Theologe Alexander Schmemmann und seine Schüler aus verschiedenen Kirchen.

Zu den Grundgedanken von Schmemmanns Liturgischer Theologie gehören Konzepte wie das der *Einheit* des Gottesdienstes. Das bedeutet, der Gottesdienst darf nicht in einzelne Elemente zerfallen, die dann unabhängig voneinander betrachtet werden könnten. Das eucharistische Mahl gehört zu dieser Einheit ebenso wie die Lesungen und die Predigt und die anderen Elemente. Der Gottesdienst ist eine Einheit; er ist aber auch *eins* mit dem Umfeld, mit der Welt, in der er gefeiert wird. Schmemmanns Liturgische Theologie verbindet die gottesdienstliche Feier der Kirche mit der Welt, in der sie lebt, und in eschatologischer Perspektive mit der gesamten Schöpfung. Denn der Glaube hat seinen Ort in der Gemeinschaft der Glaubenden, der Kirche. Diese wiederum lebt in ihrer Liturgie, und Liturgie ist nichts weniger als der Ort der Transformation des gesamten Kosmos. Der einzelne Gläubige und dieses Gesamtgeschehen stehen so in einer unauflöslchen Beziehung.

Der wichtigste evangelische Schmemmann-Schüler ist der nordamerikanische Theologe Gordon Lathrop. Lathrop führt den Begriff „Juxtaposition“ ein, der den gemeinsamen Gebrauch jeweils zwei verschiedener „Dinge“ innerhalb der Liturgie bezeichnet.

Diese Dinge sind etwa „Brot und Wein, Wort und Tisch“, oder „der Sonntag und die Woche“, „die liturgische Versammlung und diejenigen, die der Versammlung vorstehen“. Diese Dinge, „things“, brauchen sich gegenseitig, stehen aber gleichzeitig zueinander in Spannung. Liturgie braucht nach Lathrop diese kreative Spannung, die Neues hervorbringt: Hier auf Englisch:

“Healthy Christian liturgy [...] is full of juxtapositions. Texts are put next to texts, in tension, even in disagreement [...]. The meal follows the word service. Thanksgiving is conjoined with lament, song with silence, people with leaders. [...] These liturgical pairs lead to a third thing: to prayers before God for the world, to mission and service in the world.”³⁹

Wichtig ist bei Gordon Lathrop, dass die Spannungen nicht einfach aufgelöst werden sollen. Denn genau hier, mitten in den Spannungen, leuchtet der Geist auf und befruchtet die Welt.

4.2 Liturgische Theologie in Italien

In Italien wurde und wird die liturgische Theologie besonders im Pastoralliturgischen Institut Santa Giustina in Padua entwickelt. Zu den wichtigsten Theologen gehört hier Giorgio Bonaccorso. In seinem Hauptwerk „Il corpo di Dio“ zeichnet er nach, wie neuere anthropo-

³⁹ LATHROP: Holy Ground, 65 f. Übersetzung: „Christlicher Gottesdienst ist reich an Juxtapositionen. Texte sind neben andere Texte gesetzt – in Spannung dazu, sogar im Widerspruch dazu [...]. Die Mahlfeier folgt der Wortliturgie. Danksagung ist verbunden mit Klage, Gesang mit Stille, das Volk mit Vorstehern. [...]. Diese liturgischen Paare führen zu einem Dritten hin: zu Gebeten vor Gott für die Welt als Sendung und Dienst in der Welt.“

logische Studien zunehmend und unhintergebar die Verwobenheit von geistigen und körperlichen Aspekten des menschlichen Lebens beschreiben. Bonaccorso belegt seine These mit Forschungsergebnissen aus so verschiedenen Forschungsfeldern wie der Immunbiologie, der Hirnforschung und den durch das Gespräch mit der Neurobiologie neu entstandenen interdisziplinären Studienbereichen wie etwa der Neuropsychologie.

Diese Studien zeigen, wie Menschen nur im ständigen physischen Kontakt und Austausch mit ihrer Umgebung leben können, im Empfangen und Abgeben, wie beim Einatmen und Ausatmen, beim Sprechen und Zuhören.

Für Bonaccorso steht im Hintergrund seiner anthropologischen Forschungen auch die Leiblichkeit Gottes. Er schreibt zur leiblichen Erscheinung des göttlichen Wortes in Christus: „In Gesù Cristo, Dio non parla dell'uomo con discorsi eloquenti, ma è un corpo che parla all'uomo con amore gratuito.“⁴⁰ In Jesus Christus redet Gott nicht vom Menschen in eloquenten Diskursen, sondern er ist selbst Körper, der zum Menschen spricht, in sich verschenkender Liebe. Die allererste Theologie spricht hier nach Bonaccorso der Mensch Jesus, mit seinem Mund, mit seinem Körper, in seiner liebenden Selbstmitteilung.

In diesem Sinne ist das gottesdienstliche Wortgeschehen Jesu „Liturgie“. Es ist sein Wort als Dienst und Gabe an uns. Indem diese allererste Theologie geschieht, ruft sie in derselben Bewegung die Antwort der Jüngerinnen und Jünger, der versammelten Gemeinde, hervor. Nicht nur evangelische Theologen können hier Grundzüge der Rechtfertigung erkennen: Glaube kommt aus dem Wort Christi, als Gabe freier Liebe. Gottes Wort ist Gottes Geschenk an uns, „allein aus Gnaden“. Doch dies geschieht alles nur unter den Bedingungen der Leiblichkeit. Hier hat besonders die evangelische Theologie viel neu zu lernen.

Bonaccorsos interdisziplinäre anthropologische Studien zum Verhältnis von Körper und Geist haben bei ihm zu einem neuen Verständnis von Ritus und Glaube geführt. Der Ritus, als eine Handlung, die einem aus der Tradition empfangenen Muster folgt und die Sinne einbezieht, ist der Ort, an dem Menschen das Heilige erfahren können. Sie können Heiligem begegnen, nicht durch eigenes Bemühen, sondern im Rahmen einer Handlung, die nicht einem bestimmten Zweck dient, ungeplant und unerwartet. Dies lässt sich in den Riten von vielen Kulturen und Religionen finden, und es gilt auch für den Ritus der Christen, die Liturgie. In der Liturgie ist dieses Glaubenswissen mit Handlungen und Emotionen verbunden. In der Liturgie sind intellektuelle Wortinhalte mit verschiedenen ästhetischen und künstlerischen Ausdrucksformen und Handlungen verbunden und rufen so Emotionen hervor. Emotionen sind nötig, damit die Wortinhalte sich im Leben der beteiligten Menschen entfalten können.

Verschiedene Dimensionen des Erlebens sind miteinander verbunden und beeinflussen sich gegenseitig. Dies gilt auch für schlichte Gottesdienste der Kirchen der Reformation: Der gestaltete Raum, das leibliche Zusammenkommen von Menschen zu bestimmter Zeit, Instrumentalmusik und Gesang, das Wort als Lesung und Predigt, das Mahl – und die Emotionen derer, die versammelt sind. Bonaccorso zeigt mit Hilfe der Humanwissenschaften, wie die Liturgie gerade in dieser vielfachen Verflochtenheit verschiedener Aspekte des Erlebens Transzendenzerfahrungen ermöglichen kann. Die „andere Welt“ kann unvermutet aufleuchten: Menschen können Glauben erfahren.

Bei Bonaccorso wird deutlich, dass Wort und Liturgie nur ineinander verwoben zur Wirkung kommen können: Es braucht einerseits die leiblichen gemeinschaftlichen rituellen Handlungen der Liturgie und andererseits das Glaubenswissen in der Form der Lesungen

⁴⁰ BONACCORSO: Il corpo, 6.

und der Predigt der Heiligen Schrift. Wie in uns Menschen Geist und Leib und Emotionen miteinander verwoben sind, so gehören auch Bibel, Liturgie und Glaube untrennbar zusammen.

4.3 Exkurs: Neue Studien zum Singen

Ein Beispiel für eine wichtige liturgische Handlung ist das Singen, denn im Singen kommen auf besondere Weise leibliche und geistige Vollzüge zusammen. Neuere Studien zur Funktion und Wirkung des Singens könnten sich als geeignet erweisen, Bonaccorsos These zu bestärken. Zu solchen Forschungsergebnissen im Bereich des Singens zählt: Wer sich regelmäßig im Chanting, also im Sprechgesang mit geistig-religiösen Inhalten, übt, kann Depressionen vorbeugen und hat eine höhere Lebenserwartung.⁴¹ Menschen, die miteinander singen, helfen einander in der Folge spontan gegenseitig mehr als solche, die miteinander Texte gesprochen haben.⁴² Singen kann also heilend wirken und zu spontanem prosozialem Verhalten führen.⁴³

Eine Gefahr sei aber hier genannt: Singen verstärkt die Verbundenheit innerhalb der Gruppe von Singenden. Dieses Wissen kann auch missbraucht werden, wie bekannter Weise im Zusammenhang von autoritären Regimen. Es ist darum von entscheidender Bedeutung, welche geistigen Inhalte innerhalb der Gruppe von Singenden transportiert werden. Bonaccorso spricht hier vom „Mythos“, der in den Ritus eingewoben ist, und von dem „Wissen“ der rituellen Versammlung.⁴⁴

Das Singen bewegt und verändert im Sinne der eingewobenen „story“. Ist diese positiv und lebensfördernd, kann Singen heilen. Menschen können erfahren, dass ihr Leben ins Gleichgewicht kommt. Luther nannte dies „Rechtfertigung“. Singende neigen zu prosozialem Verhalten. Dies ist, was im reformatorischen Denken mit der „Heiligung des Lebens“, die aus der Rechtfertigung entspringt, gemeint ist.

Ausblick: Wachsende ökumenische Verständigung aus Wort und Liturgie

Die Liturgische Theologie hat gemeinsam mit dem Einblick in neue Studien zum Singen gezeigt: Das Wort braucht die ästhetischen Handlungen, wie sie in der Liturgie zu finden sind, um seine Wirkung entfalten zu können. Umgekehrt brauchen die rituellen Handlungen der Liturgie die Wortdimension, damit es die Botschaft des Glaubens ist, von der Menschen durch die liturgischen Handlungen bewegt und verändert werden. Das Wort braucht die Liturgie, um zu den Menschen zu kommen. Die Liturgie braucht das Wort, um bei ihrer Sache zu bleiben. Denn durch ästhetische liturgische Handlungen, die das Wort des Glaubens in sich tragen, werden Menschen verändert und verwandelt zu dem hin, was die Botschaft des Glaubens sagt. Sie werden mehr zu solchen Menschen, die zum Nächsten hin geöffnet sind. Das Wort entfaltet seine gnadenhafte und rechtfertigende Wirkung gerade in der Liturgie, weil sie das Wort des Glaubens mit den rituellen Handlungen verbindet, die das Wort erst zu den Menschen kommen lassen.

⁴¹ Vgl. LAVRETSKY/SIDDARTH/NAZARIAN/ST. CYR/SINGH KHALSA/LIN/BLACKBURN/EPEL/IRWIN: A pilot study of yogic meditation for family dementia caregivers with depressive symptoms, 57–65.

⁴² Vgl. KIRSCHNER/TOMASELLO: Joint music, 354–364.

⁴³ Vgl. PORGES: The Polyvagal Perspective, 116–143.

⁴⁴ Vgl. BONACCORSO: Il corpo, 224.

Das Spannende an den hier gezeigten Studien ist, dass sie zeigen, wie Wort und Liturgie nur gemeinsam gedacht werden können, als miteinander verbunden, verflochten und verwoben. Denn nur so wirken sie Glauben und ermöglichen die Veränderung, die wir als Gnadengabe und -wirkung, oder als Rechtfertigung und Heiligung des Lebens, erkennen. Bei der Begründung hierfür helfen zurzeit besonders die Humanwissenschaften. Diese dringen immer tiefer in die untrennbar leiblich-geistige Beschaffenheit des Menschen ein. Sie zeigen, wie geistige und leibliche Vollzüge im Menschen einander durchdringen. Von hier aus können die Kirchen lernen, wie das Wort des Glaubens mit den leiblichen Glaubensvollzügen in unauflöslicher Verbindung steht. Es zeigt sich: Die aus der Tradition und der heiligen Schrift empfangenen unterschiedlichen Anliegen der christlichen Konfessionen haben je ihre bleibende Berechtigung. Es gilt, aneinander zu wachsen.

Literatur

- BAYER, Oswald: Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung, 2., durchgesehene Auflage. Tübingen 2004.
- BIERITZ, Karl-Heinrich: Liturgik. Berlin / New York 2004.
- BONACCORSO, Giorgio: Il corpo di Dio. Vita e senso della vita. Assisi 2006.
- DEEG, Alexander: Das äußere Wort und seine liturgische Gestalt. Überlegungen zu einer evangelischen Fundamentalliturgik. Göttingen 2012 (Arbeiten zur Pastoraltheologie, Liturgik und Hymnologie 68).
- EBACH, Jürgen: Das Alte Testament als Klangraum des evangelischen Gottesdienstes. Gütersloh 2016.
- EBELING, Gerhard: Luther. Einführung in sein Denken. Tübingen 1981 (UTB 1090).
- Evangelisches Gottesdienstbuch. Agende für die Evangelische Kirche der Union und für die Vereinte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands. Hg. von der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands und im Auftrag des Rates von der Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche der Union. Gottesdienstbuch. Berlin 2000.
- GOLDSCHMIDT, Stephan: Auf dem Weg zu einer revidierten Perikopenordnung, in: Liturgie und Kultur 2. 2017, 44–54.
- GRETHLEIN, Christian: Praktische Theologie. Berlin / Boston 2012.
- HERBST, Wolfgang (Hg.): Evangelischer Gottesdienst. Quellen zu seiner Geschichte. Göttingen 1992.
- HERMS, Eilert: Kirche – Geschöpf und Werkzeug des Evangeliums. Tübingen 2010.
- JÜNGEL, Eberhard: Der evangelisch verstandene Gottesdienst, in: DERS.: Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III. München 1990 (Beiträge zur evangelischen Theologie 107), 283–310.
- KIRSCHNER, Sebastian / TOMASELLO, Michael: Joint music making promotes prosocial behavior in 4-year-old children (Evolution and Human Behavior 31), 354–364.
- LATHROP, Gordon W.: Holy Ground. A Liturgical Cosmology. Norristown, Pennsylvania 2003.
- LAVRETSKY, Helen / SIDDARTH, Prabha / NAZARIAN, Nora / ST. CYR, Nathalie / SINGH Khalsa, Dharma / LIN, Jue / BLACKBURN, Elizabeth / EPEL, Elissa / IRWIN, Michael R.: A pilot study of yogic meditation for family dementia caregivers with depressive symptoms. Effects on

mental health, cognition, and telomerase activity, in: NIH, PMC, Bd. 2014, January 01, 57–65.

LITURGISCHE KONFERENZ (Hg.): Das Kirchenjahr. Evangelischer Sonn- und Feiertagskalender (www.liturgische-konferenz.de).

MAHRENHOLZ, Christhard: Kompendium der Liturgik des Hauptgottesdienstes. Kassel 1963.

MEYER-BLANCK, Michael: Gottesdienstlehre. Tübingen 2011 (Neue Theologische Grundrisse 1).

BAYER, Oswald: Leibliches Wort. Reformation und Neuzeit im Konflikt. Tübingen 1992.

PORGES, Stephen W.: The Polyvagal Perspective, in: *Biological Psychology* 74/2, 116–143.

Alexander Zerfaß, Salzburg

„Das Wort kehrt nicht leer zu mir zurück“ (Jes 55,11)

Katholische Perspektiven auf die Heilige Schrift in der Liturgie

In der Literaturwissenschaft gilt es schon lange als Binsenweisheit, dass der Sinn eines Textes zu wesentlichen Teilen im Vorgang der Rezeption entsteht. Das ist auch für die Verwendung der Bibel im Gottesdienst bedeutsam: Der liturgische Kontext bestimmt das Verständnis der verkündigten Schrifttexte mit. Dazu gehören die Perikopierung der Lesungen und ihre Einbindung in eine Leseordnung, aber auch der anamnetische Charakter sowie die Ritualität und Performativität der liturgischen Schriftverkündigung.

1 Das Wort als Sakrament

Im Sinne der eingefahrenen konfessionellen Klischees gilt das Thema „Liturgie und Bibel“ eher als ein „evangelisches“. Theologisch fun-

UNIV.-PROF. DR. ALEXANDER ZERFAß
ist Professor für Liturgiewissenschaft an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Salzburg, Mitglied der Liturgischen Kommission für Österreich sowie der Internationalen Arbeitsgemeinschaft für Hymnologie (IAH) und der Arbeitsgemeinschaft katholischer Liturgiewissenschaftler/innen, deren Sprecher er ab Herbst 2018 sein wird.

diert nicht zuletzt in Martin Luthers „sola scriptura“-Prinzip, verstehen sich die Kirchen der Reformation als Kirchen des Wortes. Im deutschsprachigen Raum geht dies mit einer unterschiedlich stark ausgeprägten Zurückhaltung gegenüber den nonverbalen Ausdrucksgestalten des Gottesdienstes und dem Schmuck des Kirchenraums einher. Eine besondere Rolle spielt diese Tendenz bekanntlich in der reformierten Tradition, dem oberdeutschen Zweig der Reformation.¹ Die katholische Kirche dagegen gilt herkömmlich als Kirche des Sakramentes, in der die liturgischen Zeichenhandlungen eine besondere Wertschätzung genießen.

Nun ist es durchaus kein Geheimnis, dass eine solch plakative Gegenüberstellung von Wort und Sakrament zu kurz greift. Eine der berühmtesten Formulierungen der klassischen Sakramentenlehre geht auf Augustinus zurück, der das Sakrament als „visibile verbum“, als „sichtbares Wort“, versteht. Bei der Auslegung des Herrenwortes „Ihr seid schon rein durch das Wort, das ich zu euch gesagt habe“ (Joh 15,3), fragt sich der Kirchenvater, weshalb Jesus hier den Akzent auf das Wort legt:²

¹ Vgl. beispielhalber das auf die Initiative von Heinrich Bullinger, dem Nachfolger Zwinglis in Zürich, zurückgehende Zweite Helvetische Bekenntnis (1566): „Deshalb ist von den Kirchen und Gebetsstätten der Christen aller Luxus an Kleidern, jeglicher Stolz und alles, was christliche Bescheidenheit, Zucht und Sitte verletzt, fernzuhalten. Der wahre Schmuck der Gotteshäuser besteht nicht in Elfenbein, Gold und Edelsteinen, sondern in Nüchternheit, Frömmigkeit und den Tugenden derer, die in der Kirche sind. Alles möge aber in der Kirche schicklich und ordentlich zugehen, alles schließlich geschehe zur Erbauung“ (HERBST: Quellen zur Geschichte, 130).

² AUGUSTINUS: In Iohannis evangelium tractatus 80,3 (S. 529); eigene Übersetzung.

quare non ait, mundi estis propter baptismum quo loti estis, sed ait: «propter uerbum quod locutus sum uobis», nisi quia et in aqua uerbum mundat? detrahe uerbum, et quid est aqua nisi aqua? accedit uerbum ad elementum, et fit sacramentum, etiam ipsum tamquam uisibile uerbum. nam et hoc utique dixerat, quando pedes discipulis lauit: «qui lotus est, non indiget nisi ut pedes lauet, sed est mundus totus». unde ista tanta uirtus aquae, ut corpus tangat et cor abluat, nisi faciente uerbo, non quia dicitur, sed quia creditur? nam et in ipso uerbo, aliud est sonus transiens, aliud uirtus manens.

Warum sagt er nicht, ihr seid rein durch die Taufe, in der ihr gewaschen wurdet, sondern sagt: „durch das Wort, das ich zu euch gesagt habe“ (Joh 15,3), wenn nicht deshalb, weil auch im Wasser das Wort reinigt? Nimm das Wort weg, und was ist das Wasser außer Wasser? Es tritt das Wort zum Element hinzu, und es wird zum Sakrament – auch dieses selbst gleichsam ein sichtbares Wort. Denn auch das hatte er gesagt, als er den Jüngern die Füße wusch: „Wer vom Bad kommt, ist ganz rein und braucht sich nur noch die Füße zu waschen“ (Joh 13,10). Woher kommt eine solche Kraft des Wassers, dass es den Leib berührt und das Herz abwäscht, wenn nicht durch das Wort – nicht, weil es gesprochen wird, sondern weil es geglaubt wird? Denn auch im Wort selbst lassen sich der vergängliche Klang und die bleibende Kraft unterscheiden.

Die Kirchenväter gebrauchen den Begriff *sacramentum* im Vergleich zur späteren Tradition recht offen. Die Festlegung der Scholastik auf sieben Sakramente ist Augustinus ebenso wie allen anderen Autoren der Patristik noch fremd. Dieser Gedanke ist hier aber nicht weiter zu verfolgen, ist doch an unserer Textstelle von der Taufe die Rede, die auch die mittelalterliche Theologie zu den Sakramenten rechnen wird. Entscheidend ist, dass für Augustinus das Sakrament als Zeichenhandlung, hier konkret: die Taufe als Wasserbad, keineswegs dem Wort entgegengesetzt ist. Vielmehr ist das Wort eine konstitutive Dimension des Sakraments, das daneben freilich noch eine sinnliche, materielle Seite hat (*elementum*). Was im Sakrament wirkt, ist aber letztlich die „virtus manens“, die „bleibende Kraft“ des Wortes, wie Augustinus weiter erläutert. So kann das Sakrament selbst gleichsam als sichtbare Gestalt des Wortes begriffen werden, eben als „*verbum visibile*“.

Dieser Gedanke des Augustinus unterläuft die klassische kontroverstheologische Frontlinie. Er ist nicht nur bedeutsam für das, was man gewöhnlich unter Sakramententheologie versteht, sondern auch für das Verständnis der liturgischen Schriftverkündigung. Denn für diese gilt umgekehrt, dass sie eben nicht nur Wort ist: Die Bibel begegnet hier in sinnlicher Gestalt und ritualisierter Form, die die Redesituation des Wortgottesdienstes³ grundlegend von der Alltagskommunikation unterscheidet.⁴ Mit dem Ambo hat die Schriftverkündigung einen spezifischen Ort im Kirchenraum, besondere Rollenträger sind mit ihr betraut, bestimmte Formeln und Akklamationen rahmen die einzelnen Lesungen. Vor allem die Evangelienlesung verfügt über ein eindrucksvolles Begleitritual, bei dem das Buch als Christussymbol inszeniert wird, und ist darüber hinaus möglicherweise, zumindest bei besonderen Anlässen, durch Kantillation auch in der Vortragsweise vom gewöhnlichen Sprechen abgehoben.

³ „Wortgottesdienst“ wird hier als der auf Schriftverkündigung (und ggf. -auslegung) fokussierte Teil unterschiedlicher liturgischer Feiern verstanden.

⁴ Vgl. dazu ZERFAß: Auf dem Weg nach Emmaus, 168–211 (mit Verweis auf weitere Literatur, auch zu den einzelnen nachfolgend genannten Elementen der Ritualisierung liturgischer Schriftlesung).

Dem Wort eignet hier also eine komplexe Sinnlichkeit, die keineswegs nur das Ohr, sondern zugleich auch das Auge anspricht. Daher kann auch die Schriftverkündigung, bei aller vordergründigen Dominanz der akustischen Dimension, als „verbum visibile“ beschrieben werden. Einen Schritt weiter ist Papst Benedikt XVI. 2010 in seinem Apostolischen Schreiben *Verbum Domini* gegangen,⁵ als er ausdrücklich von der „Sakramentalität des Wortes“ sprach und sie „in Analogie zur Realpräsenz Christi unter den Gestalten des konsekrierten Brotes und Weines“⁶ setzte. Ohne diese starke Aussage an dieser Stelle weiter vertiefen zu wollen,⁷ können wir festhalten, dass die einfache Gegenüberstellung von Wort und Sakrament theologisch unangemessen ist und auch die heutige konfessionelle Wirklichkeit der christlichen Kirchen nicht (mehr) trifft.

2 Die Heilige Schrift in der Liturgie: Perikope und Kontext

Für die katholische Kirche gilt, dass die Schriftverkündigung durch das Zweite Vatikanische Konzil und die nachfolgende Liturgiereform massiv aufgewertet wurde.⁸ In Artikel 24 der Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* [SC] heißt es zusammenfassend: „Von größtem Gewicht für die Liturgiefeier ist die Heilige Schrift.“ Tatsächlich trifft dies für sämtliche Gottesdienstformen zu, die allesamt an dem dialogischen Charakter der Liturgie teilhaben, den das Konzil in Artikel 33 desselben Dokuments beschreibt: Sowohl für die Anrede Gottes an den Menschen als auch für die Antwort des Menschen an Gott spielt die Bibel eine zentrale Rolle. Das ließe sich für die unterschiedlichen liturgischen Formen durchbuchstabieren, zum Beispiel für die Tagzeitenliturgie, die ganz entscheidend aus der Rezitation von Psalmen besteht.⁹ Im gegebenen Rahmen beschränken wir uns jedoch auf die den meisten Katholikinnen und Katholiken mit Abstand vertrauteste Form, nämlich die Messe und hier speziell auf deren Wortgottesdienst, der strukturell zugleich auch das Muster für die Wort-Gottes-Feier darstellt.¹⁰ Die eben bereits angeklungene Aufwertung der Schriftverkündigung durch das Konzil wird am Beispiel der Messe besonders deutlich: Galt der Verkündigungsteil im vorkonziliaren Sprachgebrauch als „Vormesse“ und war dadurch von vornherein als Vorspiel zum Eigentlichen der „Opfermesse“ deklariert,¹¹ beschreibt das Konzil die Messe als polares Gebilde aus zwei Teilen (SC 56) und fasst diese in die aus patristischer Zeit stammende Metapher von dem einen Tisch bzw. den zwei Tischen des Gotteswortes und des Herrenleibes.¹² Dieser Polarität von „Liturgia Verbi“ und eucharistischer Liturgie entspricht im nachkonziliaren Kirchenraum auch die Polarität der liturgischen Orte von Ambo und Altar.¹³

⁵ Vgl. dazu KLÖCKENER: Bibel und Liturgie.

⁶ BENEDIKT XVI.: *Verbum Domini*, Nr. 56.

⁷ Vgl. dazu ZERFASS: Und das Wort.

⁸ Vgl. KLÖCKENER: Von größtem Gewicht.

⁹ Vgl. HÄUSSLING: Die Bibel in der Liturgie.

¹⁰ Zur Problematik dieser strukturellen Abhängigkeit der Wort-Gottes-Feier vom Wortgottesdienst der Messe vgl. MESSNER: Wortgottesdienst, 96–110.

¹¹ Ganz selbstverständlich wird die entsprechende Nomenklatur etwa noch gebraucht in der am Vorabend des Konzils erschienenen Ausgabe des epochalen Werks: JUNGSMANN: *Missarum Sollemnia*.

¹² Vgl. *Sacrosanctum Concilium*, Art. 48.51; *Dei Verbum*, Art. 21.

¹³ Vgl. PACIK: Der Ambo in der erneuerten Liturgie; GERHARDS: Der Ambo als Ort der Wortverkündigung; DANNECKER: Der Ambo.

Wir gehen im Folgenden vom konkreten Beispiel des 27. Sonntags im Jahreskreis des Lesejahrs A aus.¹⁴ Den ersten Bibeltext, der für diesen Sonntag vorgesehen ist, stellt der Eröffnungsvers aus dem Buch Esther (13,9.10–11) dar, hinter dem sich die traditionelle Introitusantiphon „In voluntate tua“ verbirgt. Im vorliegenden Zusammenhang beschränken wir uns auf den Hinweis, dass das gregorianische Repertoire der Propriums gesänge der römischen Messliturgie zutiefst biblisch ist und zu weiten Teilen aus Psalmen besteht.¹⁵ Heute kommen stattdessen in aller Regel deutschsprachige Kirchenlieder zum Einsatz, für die eine lebendige Beziehung zur Heiligen Schrift gleichwohl ein wesentlicher Maßstab bleibt.¹⁶

Als erste Lesung ist das berühmte Lied vom Weinberg aus dem Buch Jesaja (5,1–7), ein hochpoetischer Text, vorgesehen. Ebenfalls vom wechselhaften Geschick eines Weinstocks spricht der Antwortpsalm, der aus ausgewählten Verspaaren aus Psalm 80(79) besteht (V. 9 und 12.13–14.15–16.19–20). Die zweite Lesung stammt aus den Schlussmahnungen des Philipperbriefs (4,6–9): Der „Gott des Friedens“ (V. 9) wird mit der Gemeinde sein, wenn sie sich von Gottvertrauen und Tugend leiten lässt. Als Evangelium wird das Gleichnis von den bösen Winzern vorgetragen (Mt 21,33–44), dem ein Vers aus dem Johannesevangelium über das Fruchtbringen als Ruf vorausgeht (15,16). Ob wirklich all diese Texte zu Gehör gebracht werden, steht freilich auf einem anderen Blatt – dem ist weiter unten nachzugehen.

Die entscheidende Frage unter hermeneutischem Gesichtspunkt ist, welche Konsequenzen die Zusammenstellung dieser Texte und ihre Einbindung in den Kontext der Messfeier für ihr Verständnis hat. Bevor wir dies anhand des konkreten Formulars vertiefen können, sind jedoch drei allgemeinere Vorüberlegungen anzustellen:

1) Die Schriftlesungen der Liturgie präsentieren sich als Perikopen, d. h. als „ringsherum beschnittene“ Texte (von griech. περικόπτειν = ringsherum beschneiden). Nur in Ausnahmefällen operiert die christliche Liturgie mit biblischen Büchern in ihrer literarischen Ganzheit. Ein Beispiel dafür wäre die ursprüngliche Idee der Vigillesungen im Stundengebet: Die ältesten Quellen gehen von der Lektüre ganzer Bücher aus, die im Laufe des Kirchenjahres in einer bestimmten Reihenfolge abschnittsweise in der nächtlichen bzw. frühmorgendlichen Gebetszeit vorzutragen waren. Dazu verwendete man Vollhandschriften der Bibel, in denen die einzelnen Abschnitte durch Markierungen gekennzeichnet waren.¹⁷ Im Normalfall hingegen werden für die Liturgie Textpassagen aus ihrem biblischen Kontext herausgelöst. Es liegt auf der Hand, dass die so entstehenden Texteinheiten, die sich nicht immer mit den Gliederungssignalen des größeren literarischen Kontexts in Einklang befinden, mitunter von der Bibelwissenschaft kritisch angefragt werden. Das gilt insbesondere dann, wenn Textauslassungen innerhalb der Perikope erfolgen.¹⁸ Die Motive, die zur Abgrenzung und vor allem zur Auswahl einer Perikope für einen bestimmten liturgischen Zusammenhang ausschlaggebend sind, lassen sich in Anlehnung an Paul Bradshaw¹⁹ drei Kategorien zuordnen: Die

¹⁴ Dieser Sonntag lag dem Vortrag, auf dem dieser Beitrag basiert, unmittelbar voraus.

¹⁵ Vgl. dazu näher BUCHINGER: Lebensraum des Wortes.

¹⁶ Vgl. FRANZ: Kirchenlied und Heilige Schrift.

¹⁷ Vgl. ZERFASS: Das Buch der Bücher, 128–130.

¹⁸ Vgl. dazu in besonderer Schärfe GAFUS: Das Alte Testament in der Perikopenordnung, 73–142.

¹⁹ Vgl. BRADSHAW: The Use of the Bible in Liturgy. Bradshaw geht es um die Unterscheidung verschiedener Typen des Wortgottesdienstes. Sein vierter Typ, der doxologische Wortgottesdienst, der weniger auf Kommunikation mit der Gemeinde als auf die Verherrlichung Gottes zielt, spielt für unsere Überlegungen keine Rolle.

Textauswahl kann didaktische Absichten verfolgen, also darauf abzielen, die Gemeinde mit bestimmten Inhalten der Bibel vertraut zu machen. Sie kann in eine bestimmte pastorale Situation hineinsprechen; zu denken wäre beispielsweise an die Auswahl von Textstellen für sakramentliche Feiern entlang der menschlichen Biographie bis hin zum Begräbnis. Bradshaw spricht hier vom parakletischen Typ des Wortgottesdienstes (von griech. παράκλησις = Trost). Als dritte Kategorie ließe sich anführen, was Bradshaw die kerygmatische oder anamnetische Schriftverkündigung nennt: Hier denkt er speziell an solche Texte, die den Anlass der jeweiligen Feier bzw. des jeweiligen Festes vergegenwärtigen, beispielsweise die Lektüre von Apg 2 an Pfingsten. Wir werden später sehen, dass der anamnetische, vergegenwärtigende Charakter über diese Eckpunkte des Kirchenjahres hinaus grundsätzlich ein entscheidendes Moment zum Verständnis liturgischer Schriftlesung darstellt.

2) Die Einbeziehung von Perikopen in das Formular, also die Textzusammenstellung einer liturgischen Feier ist ein Vorgang der Dekontextualisierung und Rekontextualisierung. Texte werden, wie eben bereits angedeutet, ihrem ursprünglichen, hier konkret: ihrem literarischen, Kontext entnommen und in einen neuen Kontext gestellt.²⁰ Dieser besteht aus einer Vielzahl unterschiedlicher Elemente. Darunter befinden sich weitere Schriftlesungen, die anderen literarischen Kontexten entstammen, daneben aber auch das ganze Repertoire verbaler und nonverbaler Zeichen und Handlungen, aus denen die Liturgie gebildet ist. Zahlreiche äußere Faktoren wie etwa die Zusammensetzung der feiernden Gemeinde oder die Beschaffenheit des Kirchenraums bestimmen den Kontext wesentlich mit. All dies hat erhebliche Auswirkungen für das Verständnis der biblischen Texte.²¹ Es bietet sich an, zur Beschreibung dieser Zusammenhänge auf neuere Ansätze der Literaturwissenschaft zurückzugreifen: Hier hat sich in den vergangenen Jahrzehnten die Auffassung durchgesetzt, dass die Bedeutung eines Textes keineswegs nur durch die Aussageabsicht seines Verfassers bestimmt ist (Produktionsästhetik), sondern ganz wesentlich im Vorgang der Textaneignung durch den Leser zustande kommt (Rezeptionsästhetik). Eine entscheidende Rolle spielen dabei Beziehungen zu anderen Texten, die vom Autor angelegt sein können, aber keineswegs müssen (Intertextualität).²²

3) Ein wichtiger Teil des liturgischen Kontexts, in den die Perikopen innerhalb der Messliturgie gestellt werden, ist das feststehende System der Schriftlesungen im Laufe des Kirchenjahres, die Leseordnung. Gemäß dem Auftrag des Konzils, in der Messe den „Tisch des Gotteswortes reicher“ zu bereiten und „die Schatzkammer der Bibel weiter“ aufzutun (SC 51), wurde die Leseordnung, der *Ordo Lectionum Missae*, von Grund auf neu erarbeitet.²³ Der seit dem frühen Mittelalter stabil überlieferte einjährige Zyklus der Messlesungen, der bis auf minimale Ausnahmen für Sonn- und Festtage nur Epistel, Gradualpsalm und Evangelium, hingegen keine alttestamentliche Lesung vorgesehen hatte, wurde durch einen Dreijahres-Zyklus ersetzt. Zudem wurde das Leseprogramm für die Sonn- und Feiertage um eine Lesung aus dem Alten Testament ergänzt. Jedem der drei Lesejahre ist eines der synoptischen Evangelien zugewiesen, die prinzipiell in Bahnlesung vorgetragen werden, d.h. nach der li-

²⁰ Dieselbe Dynamik liegt bereits dem Prozess der Kanonbildung zugrunde; vgl. ZERFASS: Auf dem Weg nach Emmaus, 122–125.

²¹ Der Gedanke ist breit ausgeführt ebd. 151–213.

²² Vgl. BRÜSKE: Lesen als Wiederkäuen; KRANEMANN: Biblische Texte – liturgische Kontexte.

²³ Vgl. NÜBOLD: Entstehung und Bewertung.

terarischen Abfolge des biblischen Buches, jedoch mit Auslassungen zwischen den einzelnen Perikopen. Ursprünglich war geplant gewesen, die einzelnen Formulare konsonant zu gestalten. Das bedeutet, dass alle Lesungen eines bestimmten Sonntags thematisch oder motivisch aufeinander abgestimmt sein sollten. Durchgeführt wurde dieser Ansatz aber nur in der Auswahl der alttestamentlichen Lesung und des Antwortpsalms, die auf die Evangelienperikope hingeordnet sind. Für die Lesung aus den neutestamentlichen Briefen entschied man sich zu einem fortgeschrittenen Zeitpunkt der Überlegungen ebenfalls für eine Bahnlesung und damit zugleich gegen die thematische Abstimmung mit den übrigen Texten.²⁴ Der *Ordo Lectionum Missae* ist seit Jahrzehnten Gegenstand einer lebhaften Debatte, an denen sich Fachleute aus der Liturgiewissenschaft ebenso beteiligen wie aus der Exegese.²⁵ Unbestrittene Vorzüge der neuen Leseordnung sind die reichhaltigere Auswahl von Schrifttexten und die konsequente Einbeziehung des Alten Testaments. Leider wird im deutschen Sprachraum der Reichtum der Leseordnung meist nicht ausgeschöpft, weil von der derzeit noch bestehenden Möglichkeit Gebrauch gemacht wird, eine der Lesungen vor dem Evangelium auszulassen.²⁶ Die Kritik am *Ordo Lectionum Missae*, soweit sie sich auf das System als solches bezieht, richtet sich vor allem auf zwei Punkte.²⁷ Zum einen macht sie sich am inkonsequenten Umgang mit dem Konsonanzprinzip fest: Erste Lesung und Antwortpsalm eröffnen einen thematischen Zusammenhang, der durch die Zweite Lesung unterbrochen wird. Wer dem Apostel aufmerksam gelauscht hat, ist aus dem Thema herausgerissen worden, das das Evangelium wieder aufgreift. Hörpsychologisch ist das zweifellos problematisch und führt dazu, dass nach dem Evangelium kaum mehr jemand sagen kann, worum es in der ersten Lesung gegangen war. Der zweite wesentliche Kritikpunkt ist die verengte Hermeneutik, die der Auswahl der alttestamentlichen Lesungen zugrunde liegt. Da sie strikt von den Evangelien mit ihrem vergleichsweise engen thematischen Fokus her gestaltet ist, kommt nicht die ganze Vielschichtigkeit des Alten Testaments zum Tragen. Unter anderem führt das auch dazu, dass erstrangige Texte wie die Erzählungen von Kain und Abel oder von den drei Jünglingen im Feuerofen an Sonn- und Festtagen im Messlektionar nirgends vorkommen.

3 Wer ist der Weinberg?

Wir kommen damit auf das Beispielformular vom 27. Sonntag im Jahreskreis zurück. Es zeigt deutlich die motivische Klammer zwischen alttestamentlicher Lesung, Antwortpsalm und Evangelium. Alle drei Texte werden durch das Motiv des Weinbergs bzw. Weinstocks zusammengehalten. Dabei darf das wohl tatsächlich auf die Zeit des Propheten Jesaja zurückgehende so genannte „Lied vom Weinberg“ in Jes 5 auch aus bibelwissenschaftlicher Perspektive als „Grundlage für das ‚Gleichnis von den bösen Winzern‘ in den synoptischen Evangelien“²⁸ gel-

²⁴ Vgl. NOCENT: Eine kleine Geschichte.

²⁵ Aus der reichhaltigen Literatur vgl. besonders FRANZ: Wortgottesdienst der Messe, sowie verschiedene Beiträge in BRAULIK / LOHFINK: Liturgie und Bibel.

²⁶ AEM 318 und PEML 79 räumen den Bischofskonferenzen die Möglichkeit ein, aus pastoralen Gründen die Auslassung einer Lesung zu gestatten. GORM 357 hingegen besteht auf dem Vortrag aller Lesungen; jedoch wird diese Regelung erst mit dem Erscheinen einer dritten Ausgabe des deutschen Messbuchs Gültigkeit erlangen.

²⁷ Vgl. dazu auch BECKER: Wortgottesdienst als Dialog.

²⁸ BEUKEN: Jesaja, 139; umfassend zu Jes 5,1–7 ebd. 131–140. Vgl. auch LUZ: Evangelium nach Matthäus 3, 215–229, bes. 222 f.

ten. Die liturgische Komposition folgt hier also einem bereits auf der literarischen Ebene vorgegebenen Zusammenhang. Die zentrale Frage zum Verständnis des Formulars lautet: Wer ist der Weinberg? Vers Jes 5,7a, dessen Schlüsselrolle durch seine Verwendung als Kehrvers des Antwortwortpsalms unterstrichen wird,²⁹ identifiziert ihn als Israel: „Ja, der Weinberg des Herrn der Heere ist das Haus Israel, und die Männer von Juda sind die Reben, die er zu seiner Freude gepflanzt hat.“ In der ältesten Schicht des Jesajabuchs (Protojesaja) bringt das Weinberg-Lied angesichts der Bedrohung durch die Assyrier das drohende Gericht Gottes über sein Volk, das seine Erwartungen enttäuscht hat, zum Ausdruck. In denselben historischen Zusammenhang führt auch Psalm 80, ein Klagelied, das auf die Eroberung des Nordreichs Israel durch die Assyrier im Jahre 722 v. Chr. reagiert.³⁰ Auch der Psalm bedient sich, wohl unabhängig von Jes 5,³¹ des Bildes vom Weinberg. Das neutestamentliche Gleichnis greift die Metapher auf, verschiebt jedoch das Motiv der Verwerfung durch Gott vom Weinberg auf die Winzer. Der dem Gutsbesitzer, hinter dem sich Gott selbst verbirgt, teure Weinberg wird den untreuen Winzern entzogen und an andere Personen verpachtet, „die ihm die Früchte abliefern, wenn es Zeit dafür ist“ (Mt 21,41). In einer Schärfe, die über die Parallelfassung in Mk 12,1–12 hinausgeht, spitzen die Verse Mt 21,43 f. die Auflösung des Gleichnisses zu: Das im Weinberg symbolisierte Reich Gottes wird „euch“ – angeredet sind die Hohenpriester und Ältesten des Volkes (V. 23.45) – „weggenommen und einem Volk gegeben werden, das die erwarteten Früchte bringt“ (V. 43). Vers 44 greift auf drastische Weise das in Vers 42 zitierte Bild vom Eckstein, den die Bauleute verworfen hatten (Ps 118,22 f.), auf: „Und wer auf diesen Stein fällt, der wird zerschellen; auf wen der Stein aber fällt, den wird er zermalmen.“ Die Deutungs-³² und Wirkungsgeschichte dieser Verse, die von der Übertragung der Heilszusage Gottes an Israel auf ein anderes Volk reden und letztlich insinuieren, dass Israel durch den von ihm verworfenen Eckstein Christus zerschmettert werden wird, ist bekanntlich verheerend. Der Neutestamentler Ulrich Luz resümiert: „Matthäus ist also tatsächlich einer der Väter der später dominierenden kirchlichen ‚Sukzessionstheorie‘, nach welcher die Kirche Israel als Heilsvolk abgelöst hat.“³³ Vor diesem Hintergrund drängt sich geradezu die Frage auf, ob die Verkündigung dieser Perikope im christlichen Gottesdienst unter israeltheologischer Hinsicht überhaupt verantwortbar ist.

Betrachtet man das Formular im Zusammenhang, so erweist sich, dass die problematische, im Matthäus-Text selbst angelegte Substitutionstheologie durch die liturgische Hermeneutik, also durch den gottesdienstlichen Kontext, unterlaufen wird. Dazu trägt eine Fülle unterschiedlicher Signale bei: Die alttestamentliche Lesung, die die Identifikation des verworfenen Weinbergs mit Israel grundlegt, wird durch den Ausruf „Wort des lebendigen Gottes“ abgeschlossen. Diese Formel, übrigens ein Eigengut des deutschen Messbuchs gegenüber dem in der lateinischen Vorlage allen Lesungen einschließlich des Evangeliums zugeordneten Ruf „Verbum Domini“, ist reich an biblischen Resonanzen.³⁴ Sie macht deutlich, dass das Schriftwort in einem Gott gründet, der wirkt und handelt, und zwar auch hier und heute an der versammelten Gemeinde, die die Gültigkeit des Gotteswortes für sie selbst durch den Bestätigungsruf „Dank sei Gott“ auf sich nimmt. Das „Wort des lebendigen Gottes“ lässt sich

²⁹ Vgl. zur hermeneutischen Funktion des Kehrverses BECKER: *Cantando meditari*.

³⁰ Vgl. HIEKE: Psalm 80, 400–423.

³¹ Vgl. ebd., 361–364.

³² Vgl. dazu LUZ: *Evangelium nach Matthäus* 3, 220 f.

³³ Ebd., 228.

³⁴ Vgl. dazu näher ZERFASS: *Auf dem Weg nach Emmaus*, 168–172 (mit Verweis auf weitere Literatur).

nicht auf einen bestimmten historischen und/oder literarischen Kontext eingrenzen. Es ergeht immer wieder neu in das Leben der Menschen, die sich in ihrem Selbstverständnis darauf beziehen. Einer solchen Vergegenwärtigung der Redesituation der biblischen Texte dient auch das Ritual der Evangelienlesung. Die Prozession mit dem Evangeliar symbolisiert die eschatologische Wiederkehr Christi. Dies wird, wie Reinhard Meßner herausgearbeitet hat, besonders durch den begleitenden Halleluja-Ruf deutlich, der im Neuen Testament nur an einer einzigen Stelle vorkommt, nämlich beim eschatologischen Hochzeitsmahl des Lammes (Offb 19,1.3.4.6).³⁵ Das bedeutet mit anderen Worten: Das Evangelium wird nicht deshalb verkündigt, weil hier der historische Jesus im Tempel zu einer Gruppe von Juden spricht. Im liturgischen Kontext spricht vielmehr der erhöhte Herr zu seiner Gemeinde. Auf der Textebene des Formulars wird dies vor allem durch den Wortlaut des Rufes vor dem Evangelium markiert: „Ich habe euch erwählt und dazu bestimmt, dass ihr Frucht bringt und dass eure Frucht bleibt.“ Hierbei handelt es sich um einen leicht gekürzten Vers aus den Abschiedsreden Jesu im Johannesevangelium (15,16), der dort im Kontext des Wortes vom wahren Weinstock steht. Angesprochen sind hier die Zwölf bzw. nach dem Abgang des Verräters die verbliebenen elf Jünger und in und mit ihnen alle, die an Christus glauben. Sie sind es, die Jesus erwählt hat, damit sie an ihm als dem wahren Weinstock Frucht bringen. Damit verschiebt sich das Verständnis der Bildrede vom Weinberg im gesamten Formular: Sie adressiert die Gemeinde, hält ihr die möglichen Folgen ihres Versagens vor Augen und spornt sie an, ihrer Teilhabe am wahren Weinstock gerecht zu werden. Dieselbe Hermeneutik liegt übrigens den Improperien der Karfreitagsliturgie zugrunde, die in ihrem ersten Teil ebenfalls das Bild vom Weinberg aus Jes 5 aufgreifen: Sie sind keine Scheltrede an die historischen Juden, sondern an die versammelte christliche Gemeinde.

Bis zu diesem Punkt ist das Verständnis des Formulars durch die bewusste Komposition verschiedener Bibeltexte bestimmt. Intertextualität ist aber nicht auf kalkulierte Absichten einzuschränken. Auch wo Textzusammenstellungen nicht intentional sind, sondern nur faktisch existieren, hat das hermeneutische Konsequenzen. In unserem Beispiel führt der Zufall vier Verse aus dem Philipperbrief in den Kontext des ansonsten geschlossen konzipierten Formulars. Von Wein ist bei Paulus denn auch nicht die Rede. Wenn es aber heißt: „Was immer wahrhaft, edel, recht, was lauter, liebenswert, ansprechend ist, was Tugend heißt und lobenswert ist, darauf seid bedacht! Was ihr gelernt und angenommen, gehört und an mir gesehen habt, das tut! Und der Gott des Friedens wird mit euch sein“ (Phil 4,8f.), hat das sehr wohl Resonanzen im Motiv der Früchte am wahren Weinstock. Der Bezug des ganzen Formulars auf die Gemeinde erhält darin eine zusätzliche Stütze.

4 Anamnese und kulturelles Gedächtnis

Die am Beispiel des Formulars vom 27. Sonntag im Jahreskreis A gewonnenen Einsichten führen damit noch einmal grundlegend auf die Frage: Warum wird im Gottesdienst überhaupt aus der Heiligen Schrift gelesen? Durch ihren Gebrauch in der Liturgie wird die Bibel als Basismedium des kulturellen Gedächtnisses aktualisiert. Mit diesem Begriff bezeichnet der Ägyptologe Jan Assmann jene von einer Gemeinschaft über die Generationen hinweg geteilten Bewusstseinsinhalte, aus denen sich das Selbstverständnis der Gruppe speist. Im Unterschied zu den Gegenständen der Alltagskommunikation, die mit der Zeit in Verges-

³⁵ Vgl. MESSNER: Der Wortgottesdienst der Messe.

senheit fallen, wenn sie nicht schriftlich archiviert werden, haben die Inhalte des kulturellen Gedächtnisses ihren Ort in Festen und Ritualen, die ihnen Stabilität und Relevanz verleihen. Assmann spricht von der Zirkulation des kulturellen Gedächtnisses durch zeremonielle Kommunikation.³⁶ In besonderen, nicht-alltäglichen Formen inszeniert die Gemeinschaft das, was sie als eine solche ausmacht. Die in der Liturgie in ritueller Gestalt verlesene Schrift definiert das Selbstverständnis der Kirche. Freilich gilt damit auch umgekehrt: Die Bibel wird im liturgischen Vollzug immer wieder neu als Basisdokument der Kirche ratifiziert. So etwas wie ein verbindlicher Kanon heiliger Schriften könnte nicht existieren ohne deren gottesdienstlichen Gebrauch. Es besteht ein hermeneutischer Zirkel zwischen dem Kanon und der Kirche als Auslegungsgemeinschaft, die in der Liturgie als Feiernde in Erscheinung tritt. Sie feiert das, was in der Schrift steht, als immer wieder neu jede Gegenwart betreffend.

Damit kommen wir noch einmal auf den oben bereits erwähnten anamnetischen Charakter der Schriftverkündigung zurück: Anamnese bedeutet „Gedächtnis“, aber nicht im Sinne einer Erinnerung an ferne Vergangenheit, sondern im Sinne einer Überbrückung der zeitlichen Differenz. Wovon die Bibel spricht, beruht auf vergangenen Erfahrungen, die Menschen im Horizont ihrer Gottesbeziehung gedeutet haben. Doch in die Gegenwart dieser Erfahrungen mit Gott kann jede Generation immer wieder neu eintreten. Das biblische Gottesbild ist von der Überzeugung getragen, dass Gott sich treu bleibt, dass er sich als er selbst erweist, indem er heute und morgen ebenso wie gestern aus der Knechtschaft des Lebensfeindlichen befreit. Der Exodus aus Sklaverei und Exil sowie die Auferstehung vom Tod sind die biblischen Kristallisationspunkte dieses Gottesbildes. Anamnese bedeutet, die biblische Gottesrede auf das eigene Leben zu beziehen: wie einst, so auch jetzt. Diese Logik liegt dem liturgischen Gebet zugrunde, wie sich beispielsweise an der Struktur einer klassischen Oration zeigen lässt: Gott, der du dieses und jenes getan hast, erweise dich als du selbst, indem du auch heute so handelst. Dieselbe Logik trägt auch die liturgische Schriftverkündigung. Der jüngst verstorbene Angelus Häußling, einer der großen Liturgiewissenschaftler unserer Zeit, hat in diesem Zusammenhang vom „prophetischen Charakter“ der Schrift gesprochen.³⁷ Er meint damit, dass von der Schrift her Gegenwart gedeutet wird. Schriftverkündigung zielt auf „Ereignisinterpretation“,³⁸ wie Häußling sagt: Schriftwort und eigene Lebenserfahrung treten in Dialog miteinander. Eine wichtige Funktion kommt dabei der Homilie zu, die dieser Vermittlung von Bibel und Leben, dieser „Rollenidentifikation“, wie Häußling es auch nennt,³⁹ zu dienen hat. Eine ganz wunderbare Formulierung für diese Aufgabe der Predigt, gleichsam die goldene Regel der Predigtvorbereitung, hat Papst Franziskus in seinem Apostolischen Schreiben *Evangelii gaudium* gefunden:

„Es geht darum, die Botschaft des biblischen Textes mit einer menschlichen Situation zu verbinden, mit etwas aus ihrem [gemeint sind die Hörerinnen und Hörer] Leben, mit einer Erfahrung, die das Licht des Wortes Gottes braucht. [...] Es ist jedoch nötig, die Sensibilität zu steigern, um das zu erkennen, was wirklich mit ihrem Leben zu tun hat. Erinnern wir uns daran, dass man *niemals auf Fragen antworten* soll, die *sich keiner stellt* [...]“⁴⁰

³⁶ Vgl. ASSMANN: Der zweidimensionale Mensch.

³⁷ HÄUSSLING: Die Psalmen des Alten Testamentes, bes. 90 f.

³⁸ Ebd., 91.

³⁹ HÄUSSLING: Liturgie: Gedächtnis.

⁴⁰ FRANZISKUS: *Evangelii gaudium*, Nr. 154 f.

Niemals auf Fragen antworten, die sich keiner stellt: Dieser Grundsatz, vom Papst schon im Original durch Kursivierung hervorgehoben, ist nicht nur im Sinne guter Rhetorik sinnvoll. Vielmehr trifft er unmittelbar die anamnetische Dimension, den „prophetischen Charakter“ der Schriftverkündigung: Wenn der Prediger auf Fragen antwortet, die sich keiner stellt, verfehlt er die Erfahrungen der Gemeinde, die es doch im Licht der Bibel zu deuten gilt.

5 Schriftwort und Performativität

„Das Wort kehrt nicht leer zu mir zurück“ – mit diesem bekannten Gotteswort aus dem Jesajabuch (55,11) ist dieser Beitrag überschrieben. Vor dem Hintergrund des Gesagten lässt sich das zunächst auf die Anreicherung des Sinns jeder einzelnen Perikope beziehen, die durch ihre Kontextualisierung im Vorgang der Rezeption zustande kommt. Zuletzt ist deutlich geworden, dass zu dem neuen Kontext, in den der Gottesdienst die Perikopen stellt, nicht nur die anderen verbalen und nonverbalen Rituselemente gehören, sondern nicht zuletzt die Persönlichkeiten und Lebenserfahrungen der feiernden Gemeinde.

Abschließend soll noch auf einen weiteren Aspekt hingewiesen werden. Der Wortlaut bei Jesaja geht wie folgt weiter: „Es kehrt nicht leer zu mir zurück, / sondern bewirkt, was ich will, / und erreicht all das, wozu ich es ausgesandt habe.“ Die hier anklingende Wirksamkeit des Gotteswortes hat Benedikt XVI. in seinem bedeutenden Schreiben *Verbum Domini* als „performativen Charakter des Wortes selbst“ gefasst.⁴¹ Die Rede vom performativen Sprechen geht auf die Sprechakttheorie des britischen Philosophen John Langshaw Austin (1911–1960) zurück.⁴² Es gibt Sprachhandlungen, die im und durch das Sprechen eine Wirklichkeit setzen, etwa das „Hiermit erkläre ich Sie zu Mann und Frau“ des Standesbeamten: Indem er diese Worte spricht, tritt eine Wirklichkeit ein. Nun ist Vorsicht geboten vor einer unterkomplexen Rezeption der Sprechakttheorie. Im Verlauf seiner Vorlesungsreihe „How to do Things with Words“ gelangt Austin zu einer stärkeren Differenzierung verschiedener Sprechakte innerhalb einer sprachlichen Äußerung, die wir hier nicht im Einzelnen nachvollziehen können. Es muss genügen, auf eine grundlegende Unterscheidung hinzuweisen, die Austin in das Begriffspaar des illokutionären und des perlokutionären Akts fasst. Wer beispielsweise eine Warnung ausspricht, handelt im Sprechen („in locutione“, daher „illokutionär“), um den Angesprochenen von etwas abzuhalten. Gelingt ihm das tatsächlich, handelt er durch das Sprechen („per locutionem“, daher „perlokutionär“).⁴³ Auf beiden Ebenen kann die Sprachhandlung scheitern: als illokutionärer Akt etwa dadurch, dass der Warnende sich missverständlich ausdrückt, als perlokutionärer Akt aber auch schlicht dadurch, dass der Angesprochene die Warnung nicht annimmt. Diese Unterscheidung ist auch zum Verständnis des performativen Charakters der Gotteswortes wichtig: Beim Blick in die Nachrichten erschiene es zynisch, einfachhin von der Selbstwirksamkeit des heilschaffenden Gotteswortes zu sprechen. Um seine Wirksamkeit entfalten zu können, bedarf das Gotteswort der Annahme durch die Hörenden.⁴⁴ Dies auf das Formular vom Fruchttragen der Weinreben zurückzuwenden, bleibt den Leserinnen und Lesern überlassen.

⁴¹ BENEDIKT XVI.: *Verbum Domini*, Nr. 53.

⁴² AUSTIN: *How to do Things with Words*.

⁴³ Vgl. ebd. 94–108.

⁴⁴ Vgl. ZERFAß: *Auf dem Weg nach Emmaus*, 62–69.

Literatur / Quellen

- ASSMANN, Jan: Der zweidimensionale Mensch: das Fest als Medium des kollektiven Gedächtnisses, in: DERS. (Hg.): Das Fest und das Heilige. Religiöse Kontrapunkte zur Alltagswelt. Gütersloh 1991 (Studien zum Verstehen fremder Religionen 1), 13–30.
- AUGUSTINUS: In Iohannis evangelium tractatus CXXIV. Hg. von Radbodus WILLEMS. Turnhout 1954 (Corpus Christianorum. Series Latina 36).
- AUSTIN, John Langshaw: How to do Things with Words. The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955. Hg. von James O. URMSON / Marina SBISA. Oxford 2¹⁹⁷⁵ [Ndr. 1982].
- BECKER, Hansjakob: Cantando meditari. Zur Bedeutung des Psalmengesangs im Wortgottesdienst der Messe, in: SCHELANDER, Robert / SCHREINER, Martin / SIMON, Werner (Hg.): Meditatio. Beiträge zur Theologie und Religionspädagogik der Spiritualität. [FS Günter STACHEL]. Münster / Hamburg / London 2002 (Forum Theologie und Pädagogik 4), 131–143.
- DERS.: Wortgottesdienst als Dialog der beiden Testamente. Der Stellenwert des Alten Testaments bei einer Weiterführung der Reform des Ordo Lectionum Missae, in: FRANZ, Ansgar (Hg.): Streit am Tisch des Wortes? Zur Deutung des Alten Testaments und seiner Verwendung in der Liturgie. St. Ottilien 1997 (Pietas Liturgica 8), 659–689.
- BENEDIKT XVI.: Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Verbum Domini* über das Wort Gottes im Leben und in der Sendung der Kirche. Bonn 2010 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 187).
- BEUKEN, Willem A. M.: Jesaja 1 – 12. Übersetzung und Auslegung von Willem A. M. BEUKEN unter Mitwirkung und in Übersetzung aus dem Niederländischen von Ulrich BERGES. Freiburg i. Br. [u. a.] 2003 (Herders theologischer Kommentar zum Alten Testament).
- BRADSHAW, Paul F.: The Use of the Bible in Liturgy: Some Historical Perspectives, in: Studia Liturgica 22. 1992, 35–52.
- BRAULIK, Georg / LOHFINK, Norbert: Liturgie und Bibel. Gesammelte Aufsätze. Frankfurt a. M. 2005 (Österreichische Biblische Studien 28).
- BRÜSKE, Gunda: Lesen als Wiederkäuen: Lectio divina, Liturgie und Intertextualität. Zugleich ein Beitrag zur Hermeneutik liturgischer Texte, in: Erbe und Auftrag 78. 2002, 94–103.
- BUCHINGER, Harald: Lebensraum des Wortes. Zur Bibelverwendung der römischen Liturgie am Beispiel ihrer Gesänge, in: Liturgisches Jahrbuch 62. 2012, 181–206.
- DANNECKER, Klaus Peter: Der Ambo. Überlegungen zur Entwicklung, Gestalt und Bedeutung eines liturgischen Ortes, in: Heiliger Dienst 65. 2011, 90–104.
- FRANZ, Ansgar: Kirchenlied und Heilige Schrift, in: Theologie der Gegenwart 48. 2004/5, 275–280.
- DERS.: Wortgottesdienst der Messe und Altes Testament. Katholische und ökumenische Lektionarreform nach dem II. Vatikanum im Spiegel von Ordo Lectionum Missae, Revised Common Lectionary und Four Year Lectionary: Positionen, Probleme, Perspektiven. Tübingen / Basel 2002 (Pietas Liturgica. Studia 14).
- FRANZISKUS: Apostolisches Schreiben *Evangelii gaudium* an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die Personen geweihten Lebens und an die christgläubigen Laien über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute. Bonn 2013 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 194).

- GAFUS, Georg: Das Alte Testament in der Perikopenordnung. Bibeltheologische Perspektiven zur Auswahl der Lesungen an den Sonn- und Feiertagen. Frankfurt a. M. [u. a.] 2000 (Europäische Hochschulschriften. Theologie 687).
- GERHARDS, Albert: Der Ambo als Ort der Wortverkündigung, in: KRANEMANN, Benedikt (Hg.): Die Wort-Gottes-Feier. Eine Herausforderung für Theologie, Liturgie und Pastoral. Stuttgart 2006, 148–157. 174–176.
- HÄUSSLING, Angelus: Die Bibel in der Liturgie der Tagzeiten, in: CARMASSI, Patrizia (Hg.): Präsenz und Verwendung der Heiligen Schrift im christlichen Frühmittelalter. Exegetische Literatur und liturgische Texte. [Interdisziplinäres Kolloquium vom 6.–9. März 2005 in Wolfenbüttel]. Wiesbaden 2008 (Wolfenbütteler Mittelalter-Studien 20), 299–322.
- DERS.: Die Psalmen des Alten Testamentes in der Liturgie des Neuen Bundes, in: RICHTER, Klemens / KRANEMANN, Benedikt (Hg.): Christologie der Liturgie. Der Gottesdienst der Kirche – Christusbekenntnis und Sinaibund. Freiburg i. Br. [u. a.] 1995 (Quaestiones disputatae 159), 87–102.
- DERS.: Liturgie: Gedächtnis eines Vergangenen und doch Befreiung in der Gegenwart [zuerst 1991], in: HÄUSSLING, Angelus: Christliche Identität aus der Liturgie. Theologische und historische Studien zum Gottesdienst der Kirche. Hg. von KLÖCKENER, Martin / KRANEMANN, Benedikt / MERZ, Michael B. Münster 1997 (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 79), 2–10.
- HERBST, Wolfgang: Quellen zur Geschichte des evangelischen Gottesdienstes. Göttingen 1968.
- HIEKE, Thomas: Psalm 80 – Praxis eines Methodenprogramms. Eine literaturwissenschaftliche Untersuchung mit einem gattungskritischen Beitrag zum Klagelied des Volkes. St. Ottilien 1997 (Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament 55).
- JUNGMANN, Josef Andreas: Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe, 2 Bde. Freiburg i. Br. ⁵1962 [Ndr. Bonn 2003].
- KLÖCKENER, Martin: Bibel und Liturgie. Anmerkungen zu ihrer inneren Beziehung nach dem postsynodalen Schreiben „Verbum Domini“, in: Liturgisches Jahrbuch 62. 2012, 157–180.
- DERS.: „Von größtem Gewicht für die Liturgiefeier ist die Heilige Schrift“ (SC 24). Kritische Bestandsaufnahme zu einem Grundanliegen des Konzils, in: ZERFASS, Alexander / FRANZ, Ansgar (Hg.): Wort des lebendigen Gottes. Liturgie und Bibel. Tübingen 2016 (Pietas Liturgica 16), 21–48.
- KRANEMANN, Benedikt: Biblische Texte – liturgische Kontexte. Intertextualität und Schriftrezeption in der Liturgie, in: Theologie der Gegenwart 48. 2005, 254–264.
- LUZ, Ulrich: Das Evangelium nach Matthäus. Teilband 3: Mt 18–25. Neukirchen-Vluyn ²2012 (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament I/3).
- MESSNER, Reinhard: Der Wortgottesdienst der Messe als rituell inszenierte Christusanamnese, in: Heiliger Dienst 66. 2012, 171–185.
- DERS.: Wortgottesdienst. Historische Typologie und aktuelle Probleme, in: ZERFASS, Alexander / FRANZ, Ansgar (Hg.): Wort des lebendigen Gottes. Liturgie und Bibel. Tübingen 2016 (Pietas Liturgica 16), 73–110.
- NOCENT, Adrien: Eine „kleine Geschichte am Rande“. Zum Lektionar für die Meßfeier der ‚gewöhnlichen‘ Sonntage, in: FRANZ, Ansgar (Hg.): Streit am Tisch des Wortes? Zur Deutung und Bedeutung des Alten Testaments und seiner Verwendung in der Liturgie. St. Ottilien 1997 (Pietas Liturgica 8), 649–657.

NÜBOLD, Elmar: Entstehung und Bewertung der neuen Perikopenordnung des Römischen Ritus für die Meßfeier an Sonn- und Festtagen. Paderborn 1986.

PACIK, Rudolf: Der Ambo in der erneuerten Liturgie, in: RENHART, Erich / SCHNIDER, Andreas (Hg.): *Sursum Corda. Variationen zu einem liturgischen Motiv*. [FS Philipp HARNONCOURT]. Graz 1991, 243–254.

ZERFASS, Alexander: Auf dem Weg nach Emmaus. Die Hermeneutik der Schriftlesung im Wortgottesdienst der Messe. Tübingen 2016 (*Pietas Liturgica. Studia* 24).

- DERS.: Das Buch der Bücher in der Liturgie. Überlegungen zum gottesdienstlichen Gebrauch einer Verkündigungsbibel, in: *Heiliger Dienst* 70. 2016, 128–140.
- DERS.: „Und das Wort ist Fleisch geworden“ (Joh 1,14). Zur Gegenwart Christi in der gottesdienstlichen Schriftverkündigung, in: *Liturgisches Jahrbuch* 67. 2017, 47–62.

Konstantin Nikolakopoulos, München

Funktion und Hermeneutik der Heiligen Schrift in der orthodoxen Liturgie

In der Orthodoxie bleibt die Konstellation „liturgisches Leben“ – „Heilige Schrift“ stets unverkennbar. Der orthodoxe Glaube findet seinen stärksten Ausdruck in der Feier der „Liturgie“. Die Heilige Schrift gilt als einer der wichtigen und unersetzbaren Bestandteile der zahlreichen orthodoxen Gottesdienste. Die Verwendung der biblischen Texte hat keinen oberflächlichen dekorativen Charakter, sondern setzt sofort ihre liturgische Auslegung in Gang.

*Auf steige mein Gebet wie Weihrauch vor Dir,
das Aufheben meiner Hände sei ein abendliches Opfer;
Herr, erhöre mich. [Ps 140(141),2.1]¹*

1 Einführung

Dieser Hymnus, der aus dem 1. und 2. Vers eines alttestamentlichen Psalms gestaltet ist und zu Beginn jeder orthodoxen Vesper gesungen wird, kann eine gute und passende Einführung zu unserem Thema sein, weil er unmittelbar den Kern und den Mittelpunkt der orthodoxen Spiritualität treffend zusammenfasst: d. h. das Gebet und das ständige Bemühen, sich Gott zu nähern. Darüber hinaus legt er ein lebendiges Zeugnis von einem der zentralen spirituellen Mittel und einer der wichtigsten Quellen der orthodoxen Hymnologie ab, nämlich der Heiligen Schrift.

Von Anfang dieser Studie an sollte mit Nachdruck betont werden, dass orthodoxes kultisches Leben und Heilige Schrift miteinander sehr intensiv und stark verbunden sind. Es wäre keine Übertreibung zu behaupten, dass sich die orthodoxe liturgische Praxis durch die „lebenswichtige“ Stellung des Alten und Neuen Testaments in ihr auszeichnet.² Durch die verschiedenen und zahlreichen orthodoxen Gottesdienste werden die Botschaft des Christentums und konkreter die durch die Inkarnation des göttlichen Logos unmittelbar erfolgte Offenbarung Gottes zum Ausdruck gebracht. Im Rahmen aller Dimensionen jenes gottmensch-

UNIV.-PROF. DR. KONSTANTIN NIKOLAKOPOULOS
ist seit 1998 Professor für Biblische Theologie an der
Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie in
München; seit 2006 Herausgeber der theologischen
wissenschaftlichen Zeitschrift „Orthodoxes Forum“ und
seit 2011 der Reihe „Lehr- und Studienbücher Orthodoxe
Theologie“. Er publizierte Studien zum Neuen Testament
und zur ostkirchlichen Hymnologie, der byzantinischen
Musikwissenschaft und Liturgik.

¹ Übersetzung aus: SCHÜTZ (Übers.): Psalter, 287.

² Vgl. dazu NIKOLAKOPOULOS: Die „unbekannten“ Hymnen des Neuen Testaments, 127.

lichen Organismus namens „Kirche“ wird u. a. auch die gesamte biblische Tradition beider Bünde entfaltet.³

Im gesamten Bereich der Orthodoxie bleibt die Konstellation „liturgisches Leben“ – „Heilige Schrift“ stets unverkennbar. Auf der einen Seite gilt, dass der orthodoxe Glaube seinen stärksten Ausdruck in der Feier der „Liturgie“ findet; in ihr entfaltet sich nämlich das Heilsgeschehen in seiner ganzen Tiefe und Breite.⁴ Auf der anderen Seite werden die Bibel und insbesondere das Neue Testament, in dem das Alte seine Erfüllung fand, zu wichtigen und unersetzbaren Bestandteilen der orthodoxen Gottesdienste. Somit steht eindeutig fest, dass alle liturgischen Texte der Orthodoxie von der biblischen Sprache und Theologie stark geprägt sind, und die Orthodoxe Kirche zweifellos als biblische Kirche oder Kirche der Schrift bezeichnet werden kann.⁵ Aufgrund dieses biblischen Charakters der kirchlichen Gottesdienste hat sich auch eine intim familiäre Beziehung der orthodoxen Kirchengänger mit der Bibel und insbesondere mit dem Neuen Testament entwickelt.⁶

Im Folgenden werden einige wichtige Merkmale der Spiritualität und des liturgischen Lebens der Orthodoxie repräsentativ ausgewählt und vorgestellt. In einem weiteren Teil dieser Studie wird auf die Stellung und Funktion der Heiligen Schrift innerhalb der orthodoxen Gottesdienste eingegangen. Diese Arbeit wird dann mit einigen allgemeinen Ausführungen über die orthodoxe Exegese der Heiligen Schrift insbesondere unter Berücksichtigung der Schriftinterpretation in der Liturgie, nämlich der sogenannten „liturgischen Exegese“ der Schrift mittels hymnographischer Beispiele und mit einigen Schlussfolgerungen abgerundet.

2 Orthodoxes liturgisches Leben

Sowohl das kirchliche als auch das profane Leben aller Orthodoxen wird vom Verlauf des liturgischen Kirchenjahres geprägt. Der jährliche Festkreis in der Orthodoxen Kirche bietet den Gläubigen ein stets andauerndes liturgisches Erlebnis an, indem alle 365 bzw. 366 Tage des Jahres zahlreichen Heiligen und kirchlichen Ereignissen gewidmet sind. Das gesamte Kirchenjahr mit seinen Gottesdiensten wird durch die dafür vorbestimmten Texte aus der Bibel, deren Facetten dem jeweiligen Fest sein eigentliches Profil verleihen, begleitet. „Das Kirchenjahr heiligt die Zeit und entfaltet im Kranz der Sonntage und Feste das Mysterium des in der Person Jesu Christi erschienenen Erbarmens Gottes. Dadurch wird die Heilsgeschichte immer wieder aufs neue in Erinnerung gebracht, vergegenwärtigt und für die Gläubigen wirksam erschlossen.“⁷ Kultisches Leben und biblische Offenbarung werden dadurch eng miteinander verwoben.

³ Siehe KONSTANTELOS: *The Holy Scriptures in Greek Orthodox Worship*, 8: „The Worship and the liturgical books of the Church abound in Scriptural Elements. This is clear from the evidence found in the hymnology and the prayers, the ethical, the doctrinal, and liturgical life of the Church.“

⁴ Vgl. NIKOLAKOPOULOS: *Die Göttliche Liturgie der Orthodoxie*, 308.

⁵ Siehe die charakteristischen Ausführungen von WARE: *The Orthodox Church*, 207: „The Christian Church is a Scriptural Church.“ Vgl. dazu die eindrucksvolle Statistik über die orthodoxe Göttliche Liturgie (ebda., 210): „[...] it has been calculated that the Liturgy contains 98 quotations from the Old Testament and 114 from the New.“

⁶ Siehe dazu die ausführlichen Bemerkungen von BRECK: *Scripture in Tradition*, 15: „Yet however important the place of the Bible may be in both personal and liturgical usage, for many Orthodox that place is purely formal. They respect and venerate the Scriptures, they recognize many familiar passages, particularly from the Sunday readings, and they insist that theirs is a ‚biblical Church‘.“

⁷ GALITIS / MANTZARIDIS / WIERTZ: *Glauben aus dem Herzen*, 143.

Um die Struktur des ostkirchlichen Kultgedächtnisses zu verstehen, sollten wir sowohl auf die alttestamentliche Kulterfahrung als auch auf die römische Praxis der frühchristlichen Jahrhunderte zurückgehen. Auf der einen Seite begann die spätjüdische Gemeinde nach dem Exil vermutlich ihre jährliche Feier der Heilstaten Gottes am Neumondtage des 7. Monats (Tischri). Es war ein Tag der Freude, an dem man des Heiles gedachte, das Gott im Laufe der heiligen Geschichte an Israel gewirkt hatte. Auf der anderen Seite steht fest, dass auf Einfluss der römischen Indictio (d. h. der durch den Kaiser angeordneten Steuereinnahme) der Anfang sowohl des politischen wie auch des kirchlichen Kalenders schon seit dem 4. Jh. n. Chr. im Monat September anzusetzen ist.

Die Orthodoxe Kirche bezeichnet als „Jahreskranz der Güte Gottes“ das stete liturgische Gedächtnis, die heiligen Feiern, welche die in der Geschichte gewirkten Taten im Kirchenjahr vergegenwärtigen.⁸ Der Kranz der orthodoxen liturgischen Jahresfeiern gliedert sich in einen dreifachen Kreis:

- A) Zunächst umgibt der Kranz der Sonntage und Wochengeheimnisse das Osterfest und enthält die von diesem Fest datumsmäßig abhängigen Feste, die als beweglich bezeichnet werden.
- B) Der andere Kreis, der zwar auch die überragende Mitte der Auferstehung Jesu Christi betont und die Monate und die unbeweglichen Feste betrifft, enthält die Sonn- und Wochentage, die kalendarisch unabhängig von der Osterzeit, sich im großen und kleinen Oktoechos (dem liturgischen Buch der acht Kirchentöne) und den zwölf liturgischen Monatsbüchern finden.
Beide gerade erwähnten parallelen Kreise bilden einen Doppelzyklus, der als Zentrum das Auferstehungsfest hat und somit die österliche Fülle ausspielt.
- C) Der dritte engere Kreis betrifft den alltäglichen liturgischen Verlauf im Leben der Kirche, der sich vom Abend eines Tages bis zum Abend des nächsten Tages erstreckt.

Dieser dritte Kreis orientiert sich an den täglichen Stunden der jüdischen Tradition (Ex 29,39 f.). Deshalb beginnt ein liturgischer Tag schon am Abend des vorangegangenen Tages mit der entsprechenden Vesper. Dieser Tageszyklus enthält folgende Gottesdienste, die gänzlich wohl ausschließlich in den Klöstern täglich durchgehend stattfinden: 1) Stundengebete (1., 3., 6., 9. Stunde), 2) Vesper oder Abendgottesdienst, 3) Apodipnon (Komplet), 4) Mesonyktikon (Nokturn oder Mitternachtsgottesdienst), 5) Orthros (Matutin oder Morgenamt), 6) Göttliche Liturgie. Dieser tägliche Kreis wiederholt sich innerhalb der Woche, deren sieben Tage verschiedenen Gedächtnissen gewidmet sind.⁹

3 Die Heilige Schrift bei den orthodoxen Gottesdiensten

Jeder Gottesdienst gilt im orthodoxen Verständnis als das Bekenntnis des Glaubens der betenden Gemeinde und zugleich als Ausdruck der lebendigen Hoffnung auf die Fülle des Heils. Die eigentliche Mitte und der Höhepunkt aller Gottesdienste ist die Feier der sogenannten „Göttlichen Liturgie“¹⁰, die sich durch den Vollzug der heiligen Eucharistie als die Danksa-

⁸ Vgl. METALLINOS: Ἡ θεολογικὴ μαρτυρία, 124.

⁹ Siehe mehr bei GALITIS / MANTZARIDIS / WIERTZ: Glauben aus dem Herzen, 147.

¹⁰ Vgl. auch NIKOLAKOPOULOS: Die Göttliche Liturgie der Orthodoxie, 308.

gung der Gläubigen für die ihnen geschenkte Erlösung und letztendlich als deren Gabe an Gott selbst erweist.

„Bedingt durch seine Entstehungsgeschichte zeichnet sich der orthodoxe Gottesdienst durch seinen dogmatischen und doxologischen Charakter aus. An ihm wird die genuin orthodoxe Bezeichnung verständlich, dass nämlich Orthodoxie rechter Glaube und zugleich rechter Lobpreis des dreieinigen Gottes ist.“¹¹ Diese bedeutsamen Merkmale des orthodoxen kultischen Lebens werden auf ihre ursprünglichen Wurzeln und Quellen zurückgeführt. Alle orthodoxen Gottesdienste entspringen unmittelbar dem authentischen Erbe der urchristlichen und frühpatristischen Zeit; deshalb stellen sie das theologisch-theoretische und zugleich liturgisch-praktische Zentrum des kultischen Lebens der Orthodoxie dar.¹² Genau in diesem Zusammenhang und Kontext sollte die Heilige Schrift erwähnt werden, die als urchristlicher Schatz vom Leben der Kirche nicht zu trennen ist¹³ und zu den grundlegendsten und lebenswichtigen Ursprüngen und Quellen der orthodoxen Gottesdienste gehört.

Auch wenn die Heilige Schrift nicht als eine Sammlung von liturgisch-hymnologischen Büchern zu bezeichnen wäre, steht außer Zweifel, dass sie im liturgischen Leben der Orthodoxen Kirche einen hervorragenden Platz einnimmt. Auf der einen Seite werden Teile der Bibel während der Gottesdienste traditionsgemäß unveränderlich vorgelesen und rezipiert;¹⁴ es geht hierbei um den kultischen Gebrauch der Bibel, die einen festen Bestandteil der orthodoxen Hymnologie ausmacht. Auf der anderen Seite ist ein starker Einfluss der biblischen Texte auf die kirchliche Hymnographie festzustellen. Dabei handelt es sich um orthodoxe Hymnen, die einerseits wortwörtliche alt- und neutestamentliche Zitate oder Abschnitte wiedergeben oder andererseits paraphrasierte biblische Texte in ihre poetische Struktur integriert haben.¹⁵ Demgemäß kann man ohne Zögern behaupten, dass sich an diesem Punkt biblische und liturgische Theologie überkreuzen. „So sehr auch andere Faktoren Einfluss auf die Entfaltung des christlichen Kultus ausgeübt haben mögen, hat die Bibel, Altes und Neues Testament, wohl den Kult gestaltet und ihn mit ihren Inhalten und ihrer Sprache durchtränkt.“¹⁶

Außerordentlich wichtig und bedeutungsvoll ist also die Stellung der Heiligen Schrift (Altes und Neues Testament) im Glauben und in der liturgischen Praxis der Orthodoxen Kirche. Das Wort Gottes hat eine absolut zentrale und wesentliche Funktion bei jedem Aspekt des orthodoxen Lebens, insbesondere des Kultus.¹⁷ Die liturgischen Gebete und Hymnen der Orthodoxie, die ganze liturgische Sprache samt den dazu gehörigen Symbolen sind zum größten Teil durch die biblischen Texte inspiriert. Aus dem Lukas-Evangelium werden beispielsweise bei jedem Orthros das gesamte „Magnifikat“ (Lk 1,46b–55)¹⁸ und bei jeder Vesper das bekannte Symeon-Gebet „Nunc dimittis“ (Lk 2,29–32) gesungen oder rezitiert. Zahlreiche Lesungen aus den Psalmen, den alttestamentlichen prophetischen Büchern oder den historisch-narrativen Texten der Bibel sind konstitutive Bestandteile orthodoxer Gottesdienste.

¹¹ BASDEKIS: Die Orthodoxe Kirche, 56.

¹² Vgl. NIKOLAKOPOULOS: Die Septuaginta als Quelle der orthodoxen Hymnographie, 167.

¹³ Siehe dazu BASDEKIS: Die Orthodoxe Kirche, 43.

¹⁴ Vgl. diesbezüglich das Buch von BARROIS: Scripture Readings in Orthodox Worship.

¹⁵ Vgl. NIKOLAKOPOULOS: Das Neue Testament als hymnologische Quelle, 161 f.

¹⁶ AGOURIDIS: Ἡ ἐρμηνεία τῶν Ἀγίων Γραφῶν, 510.

¹⁷ Vgl. BRECK: Scripture in Tradition, 14.

¹⁸ NIKOLAKOPOULOS: Orthodoxe hermeneutische Prinzipien am Beispiel des Magnifikats, 44.

Darüber hinaus sei hier die wichtige liturgische Funktion der Heiligen Schrift und insbesondere des Neuen Testaments im Rahmen der „Liturgie der Katechumenen“,¹⁹ das heißt des ersten Teils der orthodoxen Göttlichen Liturgie, angemerkt. In diesem Teil herrscht hauptsächlich das Wortelement, nämlich Gebete, Fürbitten und Lesungen,²⁰ die alle tief biblisch geprägt sind.²¹ Genau in diesem ersten Teil der Göttlichen Liturgie übt die Bibel eine wesentliche „ikonische“²² Funktion innerhalb der Gottesdienste aus. Im Rahmen dieser eucharistischen Göttlichen Liturgie wird jener Teil des Neuen Testaments mit den liturgischen Perikopen aus den vier Evangelien, der „Evangeliar“ heißt, während des „Kleinen Einzugs“ in Prozession durch das Hauptschiff des orthodoxen Gotteshauses getragen, wobei dieser Teil des Wortes Gottes durch den zuständigen Ortsbischof der Gemeinde in Empfang genommen wird. Dieses liturgische Buch, durch dessen beiden Außenblätter die Kreuzigung und die Auferstehung Jesu Christi bildhaft proklamiert werden, liegt auch außerhalb der liturgischen Versammlungen und unabhängig von kultischen Handlungen stets in der Mitte des Altartisches. Bei jedem Orthros der Sonntage oder der großen Feste der Kirche wird aus dem Buch eine bestimmte Auferstehungsperikope verlesen, und anschließend wird das „Evangeliar“ in der Mitte der Kirche zur Verehrung durch die Gläubigen aufgestellt.

Diese Beobachtungen führen, laut dem emeritierten Thessalonicher Neutestamentler Johannes Karavidopoulos, zur folgenden Schlussfolgerung: „Dies zeigt die besondere Stellung, die das Wort Gottes in der Orthodoxen Kirche besitzt, wie auch das enge Verhältnis zwischen der Heiligen Schrift und der Kirche. Die Kirche bewahrt die Heilige Schrift nicht nur auf und liest sie ihren Gläubigen vor, sondern sie legt diese auch verantwortungsvoll durch die Jahrhunderte aus.“²³ Die oben erwähnte besondere Bedeutung des liturgischen Buches mit den Perikopen aus den vier Evangelien wird vom orthodoxen Neutestamentler John Breck mittels einer weiteren eindrucksvollen Bemerkung hervorgehoben: „Wenn es einen ‚Kanon innerhalb des Kanons‘ in der Orthodoxie gibt, ist es absolut jener von den vier Evangelien, der sowohl das Zeugnis von Jesus Christus als auch das Zeugnis über ihn enthält.“²⁴

4 Die Hermeneutik der Heiligen Schrift in der Orthodoxen Liturgie

Bevor wir auf den eigentlichen liturgischen und konsequenterweise exegetischen Gebrauch der Heiligen Schrift in den orthodoxen Gottesdiensten eingehen, sollte auf das wesentliche Profil der orthodoxen Hermeneutik, die untrennbar mit der Kirche und ihrem liturgischen Leben in Verbindung steht,²⁵ hingewiesen werden. Als grundlegende Prinzipien und Voraussetzungen der orthodoxen Hermeneutik könnten folgende Aspekte berücksichtigt werden: a) der kirchlich-ekklesiale Bezug der Hermeneutik, b) die pneumatische Besonderheit der Heiligen Schrift, c) die persönliche Einstellung des Exegeten und d) die im orthodoxen Verständnis

¹⁹ Der erste Teil der orthodoxen Göttlichen Liturgie trägt den Namen „Liturgie der Katechumenen“ oder „Liturgie des Wortes“, während der zweite Teil „Liturgie der Gläubigen“ heißt. Siehe dazu KALLIS (Hg.): Liturgie, XX f. Vgl. auch NIKOLAKOPOULOS: Die Göttliche Liturgie der Orthodoxie, 309 f.

²⁰ Vgl. auch FLENDER: Der biblische Sprechgesang, 86 f.

²¹ Siehe dazu die weiterführenden Bemerkungen von NIKOLAKOPOULOS: Die „unbekannten“ Hymnen des Neuen Testaments, 128.

²² Vgl. BRECK: Scripture in Tradition, 15.

²³ KARAVIDOPOULOS: Ἡ ἐρμηνεία τῆς Καινῆς Διαθήκης στὴν Ορθόδοξη Εκκλησία, 11.

²⁴ BRECK: Scripture in Tradition, 15.

²⁵ Vgl. auch NIKOLAKOPOULOS: Verständnis und Interpretation, 133 f.

grundlegende liturgische Dimension der Exegese. Alle diese Profilelemente der orthodoxen Hermeneutik werden letztlich durch die ununterbrochene patristische Tradition geprägt und besiegelt.²⁶

Einen ersten wichtigen Faktor der orthodoxen Hermeneutik bildet der Rahmen, innerhalb dessen die Auslegung des Wortes Gottes vorgenommen wird. Dieser Rahmen ist nichts anderes als die Kirche selbst. Die Bibelinterpretation als Versuch, in die Tiefe des Textsinnes einzudringen, um ihn genuin zu erfassen, ist eine Funktion, ein Dienst und eine Gabe in der Kirche.²⁷ Die Auslegung der Schrift ist letzten Endes ein liturgischer Akt im Rahmen der Kirche. Für die orthodoxe Theologie stellt die Kirche mit ihrer gottmenschlichen Natur den geistigen Schoß dar, aus dem alle Inhalte des christlichen Lebens hervorgegangen sind. Das Zeugnis der Kirche von der Schrift manifestiert sich in der Tradition. Im orthodoxen Verständnis steht zweifellos fest, „dass der geeignete Ort der Bibel die Kirche selbst ist, denn die Kirche existierte lange vor der Gestaltung der Schrift“²⁸. Die bestehende lebendige Einheit zwischen Schrift und Tradition kann man nur innerhalb des Lebens der Kirche spüren und erleben. Wenn man in der Orthodoxie über die Bibel spricht, betrachtet man sie stets als einen untrennbaren Teil der Tradition.

Das zweite gewichtige Merkmal der orthodoxen Hermeneutik betrifft die göttliche geistige Urheberschaft der Heiligen Schrift. Die inspirierte Bibel, welche die geheimnisvolle Weisheit Gottes²⁹ zum Ausdruck bringt, darf kein Gegenstand einer subjektiven und nur spekulativ-theoretischen Auslegung sein. Aufgrund ihrer pneumatischen Besonderheit zeigt hierbei die Orthodoxe Kirche ihre besondere Sorgfalt, im Rahmen des genuin tradierten Glaubens die Einheit zwischen Schrift und Tradition zu bewahren. Authentische Hermeneutik bedeutet keine bloße Beschäftigung des Theologen mit dem einzelnen (trockenen) Buchstaben des jeweiligen Textes, die als solche nicht verurteilt, jedoch nur als Teil und Mittel zum eigentlichen Anliegen der Exegese verstanden wird.

Als Konsequenz der inhaltlich inspirierten Natur der Heiligen Schrift ergibt sich das dritte zentrale Merkmal der ostkirchlichen Hermeneutik. Nach orthodoxem Verständnis sollte „Exegese“ keine trockene, rein philologische oder historische Analyse des heiligen Textes sein, sondern mehr ein persönliches Erlebnis des Exegeten im Leben der Kirche. Der berühmte alexandrinische Theologe und Bischof, Athanasios der Große (295–373), beschreibt die nötige persönliche Einstellung des Exegeten zum Heiligen mit folgenden Worten: „Aber zum Studium und wahren Verständnis der Schriften bedarf es noch eines guten Lebenswandels, eines reinen Herzens und der Tugend in Christo, damit der Geist auf diesem Weg erlangen und erfassen kann, wonach er strebt, soweit überhaupt der Menschennatur ein Wissen über Gott den Logos erreichbar ist. Denn ohne reinen Sinn und Nachahmung des Lebens der Heiligen kann wohl niemand die Sprache der Heiligen verstehen.“³⁰ Hierin können wir also eine weitere Dimension der orthodoxen Hermeneutik, nämlich ihre „liturgische Asketik“ entdecken.

Das besonders wichtige vierte Merkmal der orthodoxen Hermeneutik, nämlich ihre liturgische Dimension, ergibt sich als natürliche Schlussfolgerung ihrer ersten drei Eigenschaften. Aufgrund der orthodoxen Überzeugung, dass die Heilige Schrift ihren echten Platz innerhalb

²⁶ Ausführliche Analysen zur patristischen Prägung der orthodoxen Hermeneutik siehe bei ANTONIADIS: *Ἐγχειρίδιον ἱερᾶς Ἑρμηνευτικῆς*, Kontantinopel 1921.

²⁷ Vgl. GALITIS: Historisch-kritische Bibelwissenschaft und orthodoxe Theologie, 114f.

²⁸ VASSILIADIS: Scriptural Authority in Early Christian Hermeneutics, 106.

²⁹ Vgl. 1 Kor 2,7f.

³⁰ STEGMANN (Übers.): Des Heiligen Athanasius Schriften, 155.

der Gemeinschaft der Kirche hat, wird ihr automatisch eine wichtige liturgische Funktion zugeschrieben. Die Kirche als gottmenschlicher Organismus findet ihre wahre Verwirklichung in der liturgischen Praxis. Die Liturgie stellt mit anderen Worten die feierliche Manifestation des orthodoxen Glaubens dar, wofür die ganze biblische, also alttestamentliche und neutestamentliche, Tradition zum vollen Einsatz kommt. Die Hervorhebung der biblischen Tradition in den verschiedenen orthodoxen Gottesdiensten macht zugleich die liturgische Auslegung der verwendeten Texte aus. Mit anderen Worten: Die Verwendung der biblischen Texte bei den zahlreichen orthodoxen Gottesdiensten hat keinen oberflächlichen dekorativen Charakter, sondern setzt sofort ihre liturgische Auslegung in Gang.

„Wenn durch die verschiedenen Gottesdienste die christliche Botschaft und, noch konkreter, die durch die Menschwerdung Christi erfolgte Offenbarung Gottes zum Ausdruck gebracht werden, nimmt das Neue Testament, das die Grundlage des christlichen Glaubens bildet, im liturgischen Leben einen hervorragenden Platz ein. Ist das Alte Testament ein nennenswerter Vorläufer und eine Vorbedingung für das neu eingetretene christliche Reich, so stellt das Neue Testament die endgültige Erfüllung der göttlichen Offenbarung und die Quintessenz der christlichen Botschaft dar.“³¹

Deshalb spricht man vom vorherrschenden biblisch-neutestamentlichen Hintergrund des orthodoxen Kultus.³²

Ein sehr wichtiges Beispiel exegetischer liturgischer Anwendung der Heiligen Schrift in den orthodoxen Gottesdiensten bewegt sich im Bereich der proklamierten Einheit ihrer beiden Hauptteile, des Alten und Neuen Testaments. Eine „interpretatio christiana“ des Alten Testaments wird in der Orthodoxie nicht angezweifelt. Diese Frage wird eigentlich durch das Neue Testament selbst und seine Einstellung zum Alten Testament, somit durch das entsprechende „Verheißung-Erfüllung“-Modell der christlichen Exegese, beantwortet. Sehr klassisch und typisch für die liturgische Anwendung und die theologische Auslegung der vielfältigen orthodoxen Hymnographie ist in diesem Zusammenhang die darin angewandte typologische bzw. allegorische Interpretation von neutestamentlichen Personen und heilsgeschichtlichen Ereignissen durch entsprechende alttestamentliche Typoi und Vorbilder.

Im Rahmen dieses interessanten Kontextes seien hier zwei Beispielbereiche der orthodoxen Hymnographie angeführt, in denen anhand der „lyrischen“ Theologie die typologisch-allegorische exegetische Methode liturgisch angewandt wird. Der erste hymnologische Bereich mit typologisch-allegorischer Färbung der gesungenen Texte bezieht sich auf jene berühmte Errungenschaft der byzantinischen Dichtung namens „Kanón“, die eine noch heute gültige Hochform byzantinischer Literatur darstellt. Der Kanón (Κανών), der ab dem 8. Jh. n. Chr. das „Kontakion“³³, eine ältere, ebenso hochentwickelte liturgische Kirchendichtung radikal zu verdrängen begann, besteht aus einer Hymnenreihe, die in neun Gruppen, die sogenannten „Oden“, eingeteilt ist.³⁴ Jeder byzantinische Kanón verweist eindeutig auf einen biblischen Hintergrund, weil sein Aufbau mit den neun Hymnengruppen die neun alttestamentlich-biblischen Oden³⁵ des liturgischen Psalters als Vorbild hat. Da die Dichter der byzantinischen

³¹ NIKOLAKOPOULOS: Die „unbekannten“ Hymnen des Neuen Testaments, 127.

³² Mehr zu dieser Fragestellung siehe bei ΣΙΜΟΤΑΣ: Το πρόβλημα τῆς ἐνότητος βιβλικῆς καὶ δογματικῆς Θεολογίας, 249.

³³ Vgl. dazu auch BECK: Kirche und theologische Literatur, 263 f.

³⁴ Weiterführende grundlegende Informationen dazu siehe in: NIKOLAKOPOULOS: Orthodoxe Hymnographie, 46 f.

³⁵ Von den insgesamt neun biblischen Oden stammen die folgenden ersten acht aus dem Alten

Kanónes die theologische Kontinuität zwischen Altem und Neuem Testament sichern wollten, ließen sie hauptsächlich die Thematik der neun biblischen Oden in den neuen christlichen Kirchenliedern fortbestehen. Damit werden alttestamentliche Ereignisse typologisch interpretiert und in konkreten neutestamentlichen Heilsereignissen wiedergespiegelt.

Als repräsentatives Beispiel für die typologische liturgische Interpretation eines neutestamentlichen Ereignisses (der Menschwerdung des Logos Gottes durch die Jungfrau Maria) mit alttestamentlichem Hintergrund sei hier folgender Hymnus zitiert: Es handelt sich um das erste Troparion (= Leitsrophe) aus der sechsten Ode des ersten zentralen byzantinischen Kanóns zum Fest der Geburt Jesu Christi. Der gesamte Weihnachtskanón wird dem berühmten Meloden Kosmas (Hagiopolitis) von Majum (8. Jh.) zugeschrieben. Im Hintergrund dieses byzantinischen Hymnus klingt der alttestamentliche Text der sechsten biblischen Ode, nämlich das Gebet des Propheten Jona (Jona 2,3–10) wider. Interessanterweise stellt die Jona-Geschichte einen derjenigen Septuaginta-Texte dar, die in der orthodoxen Hymnographie typologisch besonders auf den dreitägigen Abstieg Christi in den Hades und seine Auferstehung hin gedeutet wurden. In überraschender Weise wird jedoch in unserem Kontext dieselbe alttestamentliche Geschichte in typologische Verbindung mit der Geburt Jesu Christi und der daraus dogmatisch proklamierten Unversehrtheit seiner Mutter gebracht. Die exegetischen typologischen Parallelen, die sich aus der theologischen Interpretation des Hymnus durch den Dichter Kosmas ergeben, können wir im folgenden Text der 6. Ode verfolgen:³⁶

Σπλάγχχνων Ἰωνᾶν, ἔμβρυον ἀπήμεσεν,
ἐνάλιος θήρ, οἷον ἐδέξατο·

Unversehrt spie den Jonas aus seinem Innern
wie eine Leibesfrucht das Seetier, so wie es
ihn empfangen hatte.

τῇ Παρθένῳ δέ, ἐνοικίσας ὁ Λόγος
καὶ σάρκα λαβών, διελήλυθε, φυλάξας
ἀδιάφθορον· ἥς γάρ, οὐχ ὑπέστη ρεύσεως,
τὴν τεκοῦσαν κατέσχεν ἀπήμαντον.

Das der Jungfrau innewohnende und (von
ihr) Fleisch nehmende Wort aber ging hin-
durch, (sie) unversehrt bewahrend: Denn
von der Verwesung, die es nicht erlitt, be-
wahrte es auch die Gebärerin frei!

Einen zweiten interessanten Beispielbereich, in dem durch die liturgische Hymnographie typologische Auslegung des Alten und Neuen Testaments betrieben wird, bilden konkrete Hymnengruppen, die „Theotokia“ heißen und die gesamte orthodoxe Hymnologie reichhaltig prägen. Ein Theotokion (Θεοτοκίον)³⁷ stellt einen selbständigen Hymnus dar, der inhaltlich der Person der Gottesmutter gewidmet ist und mit hochtheologischen Formulierungen das aus ihr erfolgte Mysterium der Menschwerdung des Logos Gottes preist.

Zur Vervollständigung der Identität des orthodoxen Hymnus, der als das zweite zentrale Beispiel „liturgischer Hermeneutik“ vorgestellt wird, sollte Folgendes hinzugefügt werden: Es

Testaments: 1. biblische Ode (Ex 15,1–18); 2. biblische Ode (Dtn 32,1–43); 3. biblische Ode (1 Kön 2,1–10); 4. biblische Ode (Hab 3,1–19); 5. biblische Ode (Jes 26,1–21); 6. biblische Ode (Jona 2,3–10); 7. biblische Ode (Dan 3,26–45); 8. biblische Ode (Dan 3,51–90). Als letzte 9. biblische Ode gilt der Lobgesang Marias (Lk 1,46b–55) samt dem sich anschließenden Lobgesang von Zacharias (Lk 1,68–79).

³⁶ Das Troparion befindet sich im liturgischen Monatsbuch vom Dezember: APOSTOLIKE DIAKONIA TES EKKLESIAS TES HELLADOS (Hg.): Μηναῖον τοῦ Δεκεμβρίου, 510.

³⁷ Weiterführende grundlegende Informationen dazu siehe in: NIKOLAKOPOULOS: Orthodoxe Hymnographie, 43 f.

handelt sich dabei um ein Theotokion (inhaltsbedingte Bezeichnung), das zugleich bezüglich seiner melodischen Struktur ein „Idiomelon“ (Ἰδιόμελον)³⁸ ist; es verfügt nämlich über seine eigenen und nicht übertragbaren musikalischen Merkmale, die es zu einer Besonderheit machen. Darüber hinaus könnte unser Hymnus aufgrund seiner hymnologischen Platzierung am Ende des ersten Teils der orthodoxen Vesper als ein „Doxastikon“ (Δοξαστικόν)³⁹ charakterisiert werden. Dies lässt sich dadurch erklären, dass dieses Theotokion Idiomelon durch die sogenannte „Kleine Doxologie“ („Ehre sei dem Vater [...]. Jetzt und immer dar [...].“) eingeleitet wird.

Unser Theotokion-Idiomelon-Doxastikon befindet sich im liturgischen Buch des „Oktoechos“ (Acht-Kirchentön-Buch) und wird während der Samstagsvesper des Fünften Kirchentones (anders: Plagalen des Ersten)⁴⁰ der byzantinischen Musik gesungen. Darin werden die tiefen theologisch-exegetischen Formulierungen über den Beitrag der Gottesmutter zur heilsgeschichtlichen Inkarnation des Logos mit dem alttestamentlichen Ereignis des Auszugs des israelitischen Volkes aus Ägypten durch das Rote Meer verflochten. Selbstverständlich wurde das wunderbare Durchqueren des Roten Meeres (Ex 13,17 – 15,21) seit der urchristlichen Zeit als ein zentraler theologischer Anhaltspunkt höchsten Grades angesehen. Im Großen und Ganzen sah die christliche Tradition in der alttestamentlichen Geschichte des Auszugs aus Ägypten und der Wanderung durch die Wüste das Bild (oder: den Typos) der Wanderung der Kirche (bzw. jeder glaubenden Seele) zur Ewigkeit.⁴¹ In unserem Fall wird jedoch das Meerwunder von Moses mit der gesamten Heilsgeschichte der Empfängnis Jesu Christi und seiner Geburt durch die Jungfrau Maria in typologische parallele Verbindung gebracht. Damit haben wir in unserem Hymnus folgende liturgische typologische Auslegung der Heiligen Schrift:⁴²

Ἐν τῇ Ἐρυθρᾷ θαλάσῃ, τῆς ἀπειρογάμου
νύμφης εἰκὼν διεγράφη ποτέ.
Ἐκεῖ Μωϋσῆς διαιρέτης τοῦ ὕδατος,
ἐνθάδε Γαβριὴλ ὑπηρέτης τοῦ θαύματος·
τότε τὸν βυθὸν ἐπέzeugεν ἀβρόχως
Ἰσραὴλ, νῦν δὲ τὸν Χριστὸν ἐγέννησεν
ἀσπόρως ἡ Παρθένος·
ἡ θάλασσα μετὰ τὴν πάροδον τοῦ Ἰσραὴλ,
ἔμεινεν ἄβατος· ἡ Ἄμεμπος μετὰ τὴν
κύησιν τοῦ Ἐμμανουὴλ, ἔμεινεν ἄφθορος.
Ὁ ὢν καὶ προῶν, καὶ φανείς ὡς ἄνθρωπος
Θεὸς ἐλέησον ἡμᾶς.

In dem Roten Meer wurde einst dargestellt
ein Bild der vom Gatten unberührten
Braut. Dort Moses, der Trenner des Was-
sers; hier Gabriel, der Diener des Wunders.
Damals durchschritt den Meeresgrund
Israel trockenen Fußes; nun gebar den
Christus ohne Samen die Jungfrau.
Das Meer blieb nach dem Durchgang Isra-
els ungangbar; die Unbefleckte blieb nach
der Geburt des Emmanuel unversehrt.
Der du bist und der du vorher warst und
erschieden bist als Mensch, Gott, erbarme
dich unser!

³⁸ Mehrere Informationen darüber siehe bei ALYGIZAKIS: Θέματα ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς, 86 f.

³⁹ Siehe dazu ΧΥΔΙΣ: Βυζαντινὴ Ὑμνογραφία, 287 f.

⁴⁰ Zu den acht byzantinischen Kirchentönen und besonders zum Plagalen des Ersten siehe die Studie von NIKOLAKOPOULOS: Die byzantinische Musik als Grundbestandteil des orthodoxen Kultus, 54 f.

⁴¹ FOUNTAS: Ἐξοδος. Κείμενο – Μετάφραση, 415.

⁴² APOSTOLIKE DIAKONIA TES EKKLESIAS TES HELLADOS (Hg.): Παρακλητική, 482.

5 Abschließende Erwägungen

Es steht außer Zweifel, dass der orthodoxe Glaube seinen stärksten Ausdruck im Vollzug der verschiedenen Gottesdienste gewinnt. Die zahlreichen dem Datum nach „beweglichen und unbeweglichen“ kirchlichen Feste, die strengen Fastenzeiten als geistliche Vorbereitung, die Sakramente der Kirche wie auch die verschiedenen Gottesdienste während des liturgischen Jahres- und Tageskreises tragen dazu bei, dass das Leben des Christen durch seine Teilnahme am kirchlichen Leben an Bedeutung gewinnt. Alles, was man in der Bibel liest und als Lehre der Kirche glaubt, bleibt für ihn trockene Theorie, solange er es nicht im Gottesdienst der Gemeinde erlebt. Das Ziel, welches durch die Sakramente, d. h. die Kommunion zu erreichen ist, heißt für die orthodoxe Theologie „Vergöttlichung des Menschen“ (Θέωσις τοῦ ἀνθρώπου), „Teilhabe an dem Leib Christi und an der Gnade Gottes“ (Κοινωνία), letzten Endes „Rettung der menschlichen Seele“ (Σωτηρία).⁴³

Die Lesungen aus der Bibel, die Predigt, die Gesänge, die Gebete etc. sind nur Mittel und kein Selbstzweck. Allerdings kann man in der Gestaltung und im Vollzug der orthodoxen Gottesdienste den intensiven liturgischen Einfluss der Heiligen Schrift nicht verkennen. In allen Entwicklungsstadien war und ist die orthodoxe Hymnographie so stark biblisch geprägt, dass man die orthodoxe Spiritualität von ihren biblischen Wurzeln kaum trennen kann.⁴⁴ Die Texte und Botschaften der Heiligen Schrift sind im orthodoxen liturgischen Leben nicht nur präsent, sondern tragen durch ihre liturgische theologische Interpretation zur effektiveren Vermittlung des Glaubens der Kirche bei.

Literatur

- AGOURIDIS, Savvas Chr.: Ἡ ἐρμηνεία τῶν Ἀγίων Γραφῶν καὶ ἡ νεοελληνικὴ θεολογικὴ πραγματικότητα, in: *Theologia* 56. 1985, 504–518.
- ALYGIZAKIS, Antonios E.: Θέματα ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς. Thessaloniki 1985.
- ANTONIADIS, Evangelos: Die orthodoxen hermeneutischen Grundprinzipien und Methoden der Auslegung des Neuen Testaments und ihre theologischen Voraussetzungen, in: *Procès-Verbaux du premier Congrès de Théologie orthodoxe*. Athen 1939, 143–174.
- ANTONIADIS, Vassilios: Ἐγχειρίδιον Ἱερᾶς Ἑρμηνευτικῆς. Kontantinopel 1921.
- APOSTOLIKE DIAKONIA TES EKKLESIAS TES HELLADOS (Hg.): Μηναῖον τοῦ Δεκεμβρίου. Athen 1993.
- APOSTOLIKE DIAKONIA TES EKKLESIAS TES HELLADOS (Hg.): Παρακλητικὴ ἡτοι Ὀκτώηχος ἡ Μεγάλη. Athen 2003.
- ATHANASIOS DER GROSSE: De Incarnatione Verbi 57 (Originaltext: Bibliotheca Hellenica Paterson 30,121). Der deutsche Text aus: STEGMANN, Anton (Übers.): Des Heiligen Athanasius Schriften. Kempten 1917 (Bibliothek der Kirchenväter 31).
- BARROIS, Georges A.: *Scripture Readings in Orthodox Worship*. Crestwood / New York 1977.
- BASDEKIS, Athanasios: *Die Orthodoxe Kirche. Eine Handreichung für nicht-orthodoxe und orthodoxe Christen und Kirchen*. Frankfurt a. M. 2002.
- BECK, Hans-Georg: *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*. München 1977.

⁴³ Vgl. diesbezüglich die detaillierten Ausführungen von METALLINOS: Ἡ θεολογικὴ μαρτυρία, 321 f.

⁴⁴ Vgl. NIKOLAKOPOULOS: Die „unbekannten“ Hymnen des Neuen Testaments, 129.

- BRECK, John: *Scripture in Tradition: The Bible and Its Interpretation in the Orthodox Church*. Crestwood / New York 2001.
- FLENDER, Reinhard David: *Der biblische Sprechgesang und seine mündliche Überlieferung in Synagoge und griechischer Kirche*. Wilhelmshaven 1988.
- FOUNTAS, Ieremias: Ἐξοδος. Κείμενο – Μετάφραση. Ἀνάλυση – Σχόλια. Athen 2005.
- GALITIS, Georgios: Historisch-kritische Bibelwissenschaft und orthodoxe Theologie, in: *Études théologiques de Chambésy* 4. 1984, 109–125.
- GALITIS, Georg / MANTZARIDIS, Georg / WIERTZ, Paul: *Glauben aus dem Herzen. Eine Einführung in die Orthodoxie*. München 1994.
- KALLIS, Anastasios (Hg.): *Liturgie. Die Göttliche Liturgie der Orthodoxen Kirche: Deutsch – Griechisch – Kirchenslawisch*. Mainz 1989.
- KARAVIDOPOULOS, Ioannis: Ἡ ἐρμηνεία τῆς Καινῆς Διαθήκης στὴν Ορθόδοξη Ἐκκλησία, in: KARAVIDOPOULOS, Ioannis: *Βιβλικές Μελέτες*. Band I. Thessaloniki 2000 (Biblike Bibliothek 16).
- KONSTANTELOS, Demetrios, I.: The Holy Scriptures in Greek Orthodox Worship, in: *Greek Orthodox Theological Review* 12.1. 1966, 7–83.
- METALLINOS, Georgios D.: Ἡ θεολογικὴ μαρτυρία τῆς ἐκκλησιαστικῆς λατρείας. Athen 1996.
- NIKOLAKOPOULOS, Konstantin: Die byzantinische Musik als Grundbestandteil des orthodoxen Kultus, in: *Orthodoxes Forum* 3. 1989, 49–56.
- DERS.: Das Neue Testament als hymnologische Quelle in der Orthodoxen Kirche, in: *Theologia* 61. 1990, 161–186.
- DERS.: *Orthodoxe Hymnographie. Lexikon der orthodoxen hymnologisch-musikalischen Terminologie*. Schliern b. Köniz 1999.
- DERS.: Die „unbekannten“ Hymnen des Neuen Testaments. Die orthodoxe Hermeneutik und die historisch-kritische Methode. Exegetische und theologische Deutung neutestamentlicher Stellen unter Berücksichtigung des orthodoxen Kultus. Aachen 2000 (Veröffentlichungen des Instituts für Orthodoxe Theologie 7).
- DERS.: Die Göttliche Liturgie der Orthodoxie: Struktur – Theologie, in: *Una Sancta* 56. 2001, 308–313.
- DERS.: Orthodoxe hermeneutische Prinzipien am Beispiel des Magnifikats, in: DERS.: *Gesammelte orthodoxe theologische Studien*. Göttingen 2015, 39–50.
- DERS.: Die Septuaginta als Quelle der orthodoxen Hymnographie am Beispiel des byzantinischen Kanons, in: DERS.: *Gesammelte orthodoxe theologische Studien*. Göttingen 2015, 167–175.
- DERS.: Verständnis und Interpretation der Heiligen Schrift in der Orthodoxen Kirche, in: HAMILTON, Nadine (Hg.): *Sola Scriptura. Die Heilige Schrift als heiligende Schrift*. Leipzig 2017, 129–144 (Beihefte zur Ökumenischen Rundschau 116).
- SCHÜTZ, Dorothea (Übers.): *Psalter*. München 1999.
- SIMOTAS, Panagiotis I.: Τὸ πρόβλημα τῆς ἐνότητος βιβλικῆς καὶ δογματικῆς Θεολογίας ἐξ ἐπόψεως ὀρθοδόξου, in: *Theologia* 65. 1994, 231–261.
- VASSILIADIS, Petros: Scriptural Authority in Early Christian Hermeneutics, in: Μνήμη. Festschrift für Ioannis E. ANASTASIOU. Thessaloniki 1992, 103–108.
- WARE, Timothy: *The Orthodox Church*. New York 1983.
- XYDIS, Theodoros: *Βυζαντινὴ Ὑμνογραφία*. Athen 1978.

Gordon Safari, Salzburg

Workshop 1: „Davon ich singen und sagen will“

Martin Luthers Lieder als Verkündigung

Martin Luther als Musiker

Ich werde mich in diesem Weiten Feld auf folgende Aspekte konzentrieren:

1. Die Berührungspunkte für den jungen Luther mit Musik / Musikunterricht und seine Ausbildung.
2. Die Reformation Luthers als Singbewegung und Luthers maßgeblicher Musikeinfluss in Hinblick auf die Reformation. Zusammengefasst: Luther als Liedkomponist. Vertiefung: Wie arbeitet Luther – als Komponist und als Lieddichter?
3. Luthers Einfluss auf die evangelische Kirchenmusik nach seinem Tod, auf die Kirchenmusik insgesamt und im Speziellen in Österreich

GORDON SAFARI, MA
studierte Kirchenmusik, Komposition/Musiktheorie (Master)
und Dirigieren (Diplom) an der Hochschule für Musik,
Theater und Medien in Hannover. Er ist Diözesankantor der
Evangelischen Superintendenz A. u. HB. für Salzburg und Tirol.

1 Der junge Luther (*1483)

Luther wurde in die spätmittelalterliche Welt hineingeboren, in der Musik und Gesang die Menschen viel direkter und volkstümlicher prägte als dies in der Zeit der individualisierten Moderne überhaupt möglich ist.

Der junge Luther kam mit Sicherheit im Elternhaus sehr früh, spätestens aber mit dem Schulbesuch 1488, in ständigen Kontakt mit der Musik. Sein Vater war Bergmann.

Zitat aus Novalis: Heinrich von Ofterdingen (1802): „Gesang und Zitherspiel gehört zum Leben des Bergmannes, und kein Stand kann mit mehr Vergnügen die Reize derselben [...] Musik und Tanz [...] helfen die mühsame Arbeit erleichtern und die langsame Einsamkeit verkürzen.“

Über musikalische Betätigung seiner Eltern in Form von Hausmusik ist nichts bekannt. Mit dem Wechsel auf die Lateinschule in Eisenach im Jahre 1497 hatte Luther regelmäßigen Unterricht in Musiktheorie und Chorgesang. Die Knaben waren damals zum Kurrendesingen angehalten, also mit einem Knabenchor der Schule von Haus zu Haus zu ziehen und für Geld zu singen. In dieser Zeit muss auch die Beschäftigung mit dem damals stark verbreiteten Lauteninstrument begonnen haben. Die Laute nahm im Musikleben der Hochrenaissance in städtischen wie höfischen Kreisen eine herausragende Stellung ein – wie später im 19. Jahrhundert das Klavier. Das Cembalo war gerade erst im Begriff sich zu etablieren, allerdings als rein höfisches Instrument. So wurde damals auch sämtliche Musik auf der Laute „abgesetzt“. „Absetzen“ meint: Die Fähigkeit der ad hoc ausgeführten Übertragung ohne eine aufwändige

Transkription herzustellen. Dass Luther diese Fähigkeit beherrschte, ist hinlänglich belegt. Darüber hinaus wurde sein Lautenspiel weithin geschätzt. Im Rahmen der Wormser Verhandlungen musste dies selbst einer seiner Gegner konstatieren: „Velut Orpheus quidam“ – wie einst Orpheus habe Luther gespielt und gesungen.

Mit dem Eintritt ins Studium im Jahre 1501 in Erfurt konnte der junge Luther diese Kenntnisse noch vertiefen, da er sich, wie es in dieser Zeit üblich war, für das *Studium generale* der „septem artes liberales“, also der sieben freien Künste, einschrieb. Die sieben Künste setzen sich zusammen aus *Trivium*: Grammatik, Rhetorik, Dialektik und *Quadrivium*: Arithmetik, Geometrie, Musik, Astronomie.

Interessant für uns heute ist, dass die *musica* nicht dem sprachlich orientierten Trivium (Dreiweg), sondern dem mathematischen Quadrivium (Vierweg) beigeordnet wurde. Das antike humanistische Weltbild liefert hier die Begründung. Die Sphärenharmonie der sieben Planeten geht zurück auf Platon, der dies in seinem Werk „Der Staat“ im Anschluss an Pythagoras beschreibt. Alle Zahlenpaare, die die in der Obertonreihe entstehenden natürlichen Intervalle bezeichnen, finden sich in allen Manifestationen der göttlichen Schöpfung wieder. Die Obertonreihe ist also ein Spiegel der „himmlischen Harmonie“.

Nun bleibt noch die Frage, welche Komponistenpersönlichkeiten, welche Musik den jungen Studenten faszinierten, wie überhaupt die musikalische Sprache seiner Zeit war. Musikgeschichtlich betrachtet wird Luther in die Blütezeit der sogenannten Vokalpolyphonie hineingeboren, die mit ihren Anfängen Ende des 14. Jahrhunderts das musikalische Europa bis zum Jahre 1600 maßgeblich prägte.

Er hat zweifelsohne diese Musik seit seiner Jugendzeit, spätestens durch praktische Betätigung als Chorist, kennen- und lieben gelernt. Luther sagte später: „Josquin Desprez ist der Noten Meister, die haben's müssen machen, wie er wolt; die anderen Sangmeister müssen machen, wie es die Noten haben wollen.“

Selbst in Zeiten des Konfessionskampfes richtete er einen Brief an Ludwig Senfl, den Hofmusiker der katholischen Herzöge von Bayern, in dem er seine Hochachtung vor dessen Kunst zum Ausdruck brachte. Fazit: Als Musikliebhaber war Luther grundsätzlich überkonfessionell ausgerichtet und blieb dies zeitlebens!

Wir kehren zurück zum Jahr 1505, in das Jahr, in dem Luther nach seinem Gelübde, das er in einem Gewittersturm ablegte, in dem er um sein Leben bangte, ins Augustinereremitenkloster zu Erfurt eintrat. Spätestens hier erlernt er die Ausführung des gregorianischen Chorals. Musik begleitet ihn durch den gesamten Tageslauf. Dem gregorianischen Choral fühlt er sich – bei aller späteren Kritik am monastischen Leben – ein Leben lang verbunden.

Alles Hab und Gut muss abgegeben werden, so auch seine geliebte Laute. Sein Musizieren bedeutet das Mitwirken bei den Stundengebeten. Vom Jahre 1505 bis in das Jahr 1517, dem Jahr der Reformation, haben wir über den Musiker Luther keine genauen Informationen.

Andere Dinge standen an: das Theologiestudium in Wittenberg – an diese Universität empfahl ihn Johann von Staupitz; die Romreise 1510 im Auftrag des Klosters; die Übernahme des Lehrstuhls für Theologie 1512 in Wittenberg und die damit verbundenen Pflichten.

Die Kernbotschaft der Reformation, die am berühmten Turmerlebnis (Meditation über Röm 1,17 – „Denn darin wird offenbart die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, welche aus dem Glauben kommt und zum Glauben führt.“) festgemacht wird, kristallisiert sich in den berühmten Vorlesungen über den Psalter und die paulinischen Briefe bereits Jahre zuvor schon heraus, bis es im Jahre 1517 zur Eruption kommt und die Reformation ihren Lauf nimmt.

Interessant ist, dass Luther seine Vorlesungstätigkeit mit einer großen Psalmenbetrachtung eröffnet. In diese Jahre akuter Bedrohung und politischer Wirren fallen Luthers erste Lied-dichtungen.

2 Die Reformation Luthers als Singbewegung oder: Warum singt die Reformation?

Natürlich wurde längst vor der Reformation gesungen! Der christliche Gesang wurzelt im antiken Israel und ist so alt wie die Kirche selbst. Gesang ist von Anfang an Teil des Gottesdienstes der Urkirche und untrennbar mit ihm verbunden. Erste Zeugnisse darüber gibt es bei Eusebius von Cäsaräa aus dem 3. Jh. n. Chr.

Die enge Verbindung zwischen Liturgie und Gesang, weiter gefasst: zwischen Theologie und Gesang, bestand also immer schon. Christlicher Glaube war und ist bis auf den heutigen Tag immer auch gesungener Glaube. Im Falle der Reformation fällt aber eine unmittelbar theologische Bewegung mit einer hymnologischen zusammen! In ihrem Drang Neues zu sagen, wird auch das „neue Lied“ gesungen.

Das Singen und Sagen von der neuen Mär begegnet uns in der ersten Strophe des berühmten Weihnachtsliedes „Vom Himmel hoch“. Meiner Meinung nach finden wir hier Antwort auf die Frage, warum die Reformation singt. „Der guten Mär bring ich so viel“: Es wird nicht nur gesagt, sondern auch die Stimme will erhoben werden – es wird gesungen. Und hier ist es wieder Luther in erster Person, der dies tut.

Dazu noch einmal ein erhellendes Zitat vom Reformator, das seine Beziehung zur Musik noch klarer herausstellt: „Ich wollte alle Künste, sonderlich die Musica, gerne sehen im Dienste des, der sie geben und geschaffen hat.“ Dies ist nur eines aus einer Unmenge von Zitaten, in denen Luther immer wieder die für ihn so herausragende Stellung der Musik betont. Noch umfassender gesagt: Er ist der Theologe, der wie kein anderer vor und nach ihm die Musik als Gabe Gottes unterstreicht und hervorhebt. Man darf es als glückliche Fügung ansehen, dass die sprach- und wortgewaltige, rhetorische Begabung bei Luther mit einer hohen musikalischen Begabung und Kompetenz zusammenfiel. Und genau dies spiegelt sich in der Reformation und ihrem Verlauf. Wir sind um das Jahr 1520 noch weit von einer etablierten evangelischen Kirchenmusik entfernt, aber gesungen wird überall. Und zwar Martin Luthers Lieder. Erstaunlicherweise erklingen sie in der städtischen Öffentlichkeit zuerst, kurze Zeit darauf in Kirche und Gottesdienst. Die Reform von Kirche hebt unter neuem Liedgesang an und setzt sich unter Liedgesang fort.

Die Stadtchroniken von Braunschweig und Lübeck dieser Jahre berichteten von lauthals im Gottesdienst, in der Messe angestimmten Lutherliedern, mit denen die versammelte Gemeinde gegen Prediger protestierte, die ihr missfielen. Es wundert nicht, dass vielerorts lutherische Lieder verboten wurden und ihr Singen unter Strafe gestellt wurde. Mit dem Singen von Luther-Chorälen setzt also gleichsam eine Reformation von „unten“ ein. Die Unzufriedenheit des Volkes über den Zustand von Kirche und Klerus erhält buchstäblich eine Stimme: Das Kirchenvolk wird mündige Gemeinde.

Mit Hilfe der in der jeweiligen Landessprache abgefassten Lieder kann sich jedermann und jedefrau „einen Reim“ auf den christlichen Glauben machen. Das alte Jesuitenwort, dass mehr Menschen durch Luthers Lieder als durch Schrift und Predigt verführt worden seien, resümiert dies polemisierend.

Entsprechend einer Bewegung, die von unten kommt, war auch die Verbreitung des Liedgutes nicht etwa in Buchform organisiert, sondern lief über massenhaft verteilte Flugblätter ab. Nicht der fest angestellte Kirchenmusiker, sondern der frei – öffentlich – agierende Bänkelsänger war derjenige, der die Lieder unters Volk brachte. Die Stadtchronik von Magdeburg z. B. berichtet anschaulich darüber. Dementsprechend tragen auch die frühen Luther-Lieder „Ein neues Lied wir heben an“ und „Nun freut euch lieben Christen g'mein“ diesen Moritatencharakter.

Wenn wir das Evangelische Gesangbuch [EG] Nr. 341 aufschlagen, lesen wir einen Text, der eindeutig programmatisch Glaubenserkenntnis und Glaubensweg eines Christen ebenfalls in Form einer Moritat schildert: Dem Menschen, verloren zwischen Gott und Teufel, Leben und Tod, schickt Gott als Retter seinen Sohn. Luther nimmt uns persönlich hinein in seinen Erkenntnisprozess, wenn wir die Strophen 2+3 betrachten.¹ Eindeutig autobiographische Erlebnisse Luthers sind hier in Versform gebracht! Die Melodie stammt nachweislich von Luther. Er komponierte sie mit dem Text oder sehr zeitnah auf ihn.

In den 1520-er-Jahren trat Stadt um Stadt zur Reformation über. Der Bedarf an Liedern für den Gottesdienst war nun hoch. Wieder ist es Luther in erster Person, der Lieder dichtet, umdichtet, Melodien verfasst. 1524 wird zu Luthers Liederjahr: allein 21 Lieder entstehen in einem Jahr. Insgesamt schrieb, bearbeitete, komponierte und übersetzte Luther 43 Lieder.

Ein überwiegender Teil des Liedschaffens sind Übersetzungen, Erweiterungen lateinischer Vorlagen. An dieser Stelle möchte ich noch auf einen Umstand hinweisen, bzw. mit einer falschen Vorstellung aufräumen, die sich bis in die heutige Zeit hartnäckig hält: Es gab schon vor Luther volkssprachliche Lieder, auch innerhalb der lateinischen Liturgie, insbesondere die sogenannten Leisen, volkssprachliche Strophen mit dem Refrain „Kyrieleis“ – etwa „Gelobet seist du Jesu Christ“ (EG 23; Gotteslob 252) und „Nun bitten wir den Heiligen Geist“ (EG 124; Gotteslob 348). Diese entstanden als Pilgergesänge und drangen auch in die Messe ein. Wir sehen also: Auch Luther kam nicht mit dem Anspruch „Siehe, ich mache alles neu“! (vgl. Offb 21,5). Vielmehr betätigte er sich oft als geschmackvoller Übersetzer von bereits dem Volk bekanntem Melodiegut. Ich möchte dies anhand eines Beispiels zeigen.

3 Veni redemptor gentium / Nun komm, der Heiden Heiland

Dieser altkirchlicher Hymnus des Ambrosius von Mailand) / Nun komm, der Heiden Heiland wurde im Workshop gemeinsam gesungen; dann wurden Unterschiede des *Vene redemptor gentium* zu Luthers Übersetzung besprochen.

Man darf nun nicht glauben, dass Luther der einzige war, der sich tondichterisch betätigte. Im Gegenteil: Er animierte u. a. in Rundbriefen dazu kreativ zu werden, sprich: Er bat um Unterstützung bei dem Vorhaben, einen „evangelischen“ Liederschatz aufzubauen.

Im „Wittenberger Kreis“ betätigten sich auch Frauen, wie etwas Elisabeth Cruciger, der wir den wunderbaren Text „Herr Christ, der einig Gott's Sohn“ verdanken (EG 67).

¹ Evangelisches Gesangbuch [EG]. Ausgabe der Evangelischen Kirche in Österreich (1994), Nr. 341: „2. Dem Teufel ich gefangen lag, / im Tod war ich verloren, / mein Sünd mich quälte Nacht und Tag, / darin ich war geboren. / Ich fiel auch immer tiefer drein, / es war kein Guts am Leben, / die Sünd hatt' mich besessen. // 3. Mein guten Werk, die galten nicht, / es war mit ihn' verdorben; / der frei Will haßte Gott's Gericht, / er war zum Gutn erstorben; / die Angst mich zu verzweifeln trieb, / daß nichts denn Sterben bei mir blieb, / zur Höllen mußst ich sinken.“

Ganz entscheidend war die Zusammenarbeit mit Johann Walter (1496–1570), der zu Luthers wichtigstem musikalischen Berater werden sollte. Eine Pionierleistung war die Abfassung der Deutschen Messe 1525 zusammen mit Luther. Auf der Suche nach weiterer Betätigung gründete Walter 1526 die erste evangelische Cantorey in Torgau mit sangesfreudigen Torgauer Bürgern. Ein Modell, das rasant Schule machte. Viele Städte kopierten dieses Modell, das es bis heute gibt, auch in Salzburg! Walter wird gemeinhin auch als „Urkantor“ der evangelischen Kirche bezeichnet.

Zurück zu Martin Luther: Es ist vor allem Luthers Bewertung der Musik als höchste aller Künste – anders formuliert: als höchste Sprachform innerhalb der Liturgie, die wirklich „neuartig“ ist. Deshalb wirklich „neues Lied“, weil er sich entschieden gegen ein floskelhaftes Rezitieren ohne Verinnerlichung wehrte. Jeder sollte verstehen und aus vollem Herzen bekennen können. Hier erkannte Luther wie kein anderer, dass die Kraft der Musik tiefer ins Herz dringt als die Wortrede.

Gottesdienstliche Musik hat für ihn allerdings einer Maxime zu folgen: Sie muss im Dienst der Verkündigung stehen und „Christum treiben“. Dies tut Musik, die – wie er selbst sagt – „singt und sagt“. Es geht mir abschließend noch einmal um die Verwendung dieses Wortpaares in Bezug auf die Verkündigung des Evangeliums. Bei Luther taucht es immer in diesem Kontext auf! „Wer solches gläubt, der kanns nicht lassen, er muss fröhlich und mit Lust davon singen und sagen, dass es andere auch hören und herzu kommen.“ Der Lauf des Evangeliums vollzieht sich für Luther auf diesem Zwillingssweg.

Hinter Luthers Formel des „Singen und Sagens“ steht meiner Meinung nach die Anschauung von der Verbindung des Wortes mit dem Ton: also sermo & vox. Es gibt für ihn nur die Einheit von Satzsprache und erklingender Stimme. Das Singen wird – so mein Verständnis – in seiner musikalischen Gestalt ein Sagen, und das Sagen, dem eine immer ureigene Sprachmelodie innewohnt, kommt zu seiner Erfüllung, wenn es im Gewand der Musica erklingt.

Singen und Sagen vom Evangelium muss für Luther jedem Menschen zugänglich sein. Deshalb der vehemente Eintritt für den Aufbau eines deutschsprachigen Liederschatzes. Aber dies geschieht, wie wir sahen, unter ganz starker Einbeziehung von alt- und mittelalterlichem Liedgut. Insofern ist Luthers Liedschaffen ein Fingerzeig auf ein großes ökumenisches Erbe.

Der vox musicae kommt dabei eine besondere Rolle zu, die so über Konfessionsgrenzen reicht. Glaubenswege führen durchaus in unterschiedliche Richtungen, die Glaubensübung unter Musik und Gesang führt zusammen.

Der konfessionsübergreifend üblich gewordene Gesang von deutschsprachigem Liedgut ist dafür ein Beispiel: Ein Blick in das neue Gotteslob zeigt auch Folgendes: Liedgut Luthers und anderes Liedgut aus der Reformationszeit sind in hohem Maße vertreten. Wir sehen also, dass im Lob Gottes Ökumene herrscht.

Ich möchte diesen Abschnitt des Vortrages mit einem sehr treffenden Zitat der Theologin und Kirchenmusikerin Christa Reich abschließen. Christa Reich sagt:

„Gott wohnt über den Lobgesängen Israels, so singt der Psalmist (Ps 22). Das heißt doch, dass im Lobgesang eine Wirklichkeit erschlossen wird, zu der Menschen gemeinsam Zugang haben. Wenn Theologie das ernstnähme und dem Hymnus, dem Lobgesang, methodisch Vorrang ließe vor dem gemeinsamen „richtigen“ Denken, nähme sie dann nicht vielleicht eher wahr, wie nah Menschen, die den Lobgesang singen, beieinander sind als ekklesia (Kirche)?“²

² IHSEN, Florian: Eine Kirche in der Liturgie. Göttingen 2011, 165.

4 Über die Spätfolgen von Luthers Eintreten für die Verkündigungskraft der Musik

- Luthers Liedschaffen bildet noch immer einen Kernbestand im Evangelischen Gesangbuch. Paul Gerhardt und andere sind im besten Sinne Nachahmer, Weiterentwickler des Prinzips „Singen und Sagen“.
- Luthers „modernes“ Eintreten für die untrennbare Einheit von Wort und Ton nimmt einen Paradigmenwechsel in der (1600) Musikgeschichte vorweg bzw. kündigt diesen an. Die Musik löst sich aus dem mittelalterlich spekulativen Umfeld und wird mehr und mehr eine sprechende, rhetorische Kunst.
- Der Aufbau einer professionell geführten evangelischen Kirchenmusik war Luthers Herzensanliegen. Bereits zu seinen Lebzeiten wurde der Grundstein dafür gelegt.

Schauen wir nach Deutschland im Jahr 2015, so haben wir trotz Kürzungen im Bereich der Kirchenmusik noch nahezu insgesamt 1.900 hauptamtliche Kirchenmusikstellen. Die Zahlen der vollbeschäftigten katholischen Kirchenmusiker/innen liegen mir nicht vor. Fest steht aber, dass es deutlich weniger sind. D. h.: Die Wertschätzung für hochqualitative Kirchenmusik ist auch heute innerhalb der Evangelischen Kirche ungebrochen.

Warum wird so wenig Luther gesungen?

- weil die Texte in ihrer Theologie oft schwer zugänglich sind;
- weil die Melodie für unsere dur-/moll-tonal geprägten Ohren fremd sind.

Deshalb sind – so mein Fazit – heute Theologie und Musik gefordert!

Luther kann heute neu entdeckt werden

1. durch Predigtreihen – Liedpredigten.
2. durch Gemeindesingen mit Theologen und Kirchenmusikern. So können „alte Lieder“ wieder neu entdeckt werden.
3. durch interessante Arrangements (z. B. Jazz- oder Pop-Arrangements)
4. durch Konzerte, die Luther-Lieder zum Programm haben.

Hat Luther einen Auftrag für uns?

Ja! Das Lied muss als neues Lied zu jeder Zeit wieder „neu“ erklingen und erfunden werden. Aber in bester Qualität – nach Luthers Vorgaben! Luthers Sprache und Musik bleiben jung. Deshalb gilt es die Tradition zu pflegen!

Thomas Lipschütz, Innsbruck

Workshop 2: „Gelobt sei Er, der die Tora Seinem Volk Israel in Seiner Heiligkeit gab.“

Die Heilige Schrift im jüdischen Gottesdienst

Tora, (Unter-)Weisung ist das Fundament, der Dreh- und Angelpunkt jüdischen Lebens. Mit ihren 613 Mitzwot (Verpflichtungen) bildet sie die Grundlage für die Hala-

DIPL-THEOL. THOMAS LIPSCHÜTZ
ist Leiter der Israelitischen Kultusgemeinde für
Tirol und Vorarlberg in Innsbruck.

cha, den jüdischen Weg in dieser Zeit. Daher kann Spr 3,18 mit Recht sagen: *Ein Baum des Lebens ist sie [die Tora] den an ihr Festhaltenden, und die sie erfassen, sind seliggepriesen.*

Es ist hier weder Zeit noch Ort, den komplexen Weg der Lesungen aus der Tora und den Propheten in die heutige jüdische Liturgie nachzuzeichnen. Lassen Sie mich aber zunächst einen kurzen Überblick über das Schacharitgebet (Morgengebet) am Schabbat geben. Ich habe deswegen dieses Gebet gewählt, da in Schacharit am Schabbat die lectio continua der Tora stattfindet:

- Hymne: Adon olam – Herr der Welt
- Lyrische Fassung der dreizehn Prinzipien des Maimonides
- Segenssprüche am Morgen
- Abschnitte über die Korbanot („Opfer“; Buber: „Darhöhungen“)
- Psalmen

Dieser Teil war wohl ursprünglich als Vorbereitungsgebete des Einzelnen gedacht. Der eigentliche G“ttesdienst umfasst drei Hauptteile:

- DAS „SCH’MA ISRAEL“ UND SEINE SEGENSsprÜCHE
- SCH’MONE ESSRE – „ACHTZEHNBITTENGEBET“ – AMIDA – T’FILLAH
 - › (Am Schabbat zu Monatsbeginn [Rosch chodesch und an Feiertagen: Hallel])
 - › Tagespsalm
 - › Kaddisch der Trauernden
- AUSHEBEN DER TORA
 - › Aufruf zur Tora, Segenssprüche / Segnungen über die Toravorlesung
 - › Toralesung
 - › Segensspruch vor der Haftara
 - › Haftara (Prophetenlesung)
 - › Segenssprüche nach der Haftara
 - › Gebete für die Gemeinde und den Staat Israel
 - › (Segen für den neuen Monat [Birkat hachodesch])
 - › Einheben der Tora
 - › Schlussgebete

Diese Form des synagogalen G“ttesdienstes dürfte auf das Mittelalter zurückgehen. Im Prozess seiner Entstehung gab es wesentlich mehr Freiheiten für den Vorbeter zur Gestaltung

und zum Wortlaut mancher Gebete. Erst im Laufe der Zeit setzten sich immer stärkere Standardisierungstendenzen durch, um allen, auch den Gemeindefremden, die Partizipation zu erleichtern, aber auch, um „theologische“ Unstimmigkeiten zu vermeiden. So verwenden die meisten Gebete aber auch die spätere synagogale Lyrik Worte oder auch direkte Zitate aus dem TaNaCh (Hebr. Bibel). Erhalten blieben aber gewisse Unterschiede in den unterschiedlichen Riten, dem aschkenasischen, sephardischen Ritus und den jemenitischen Riten. Auch finden Bräuche der einzelnen Gemeinden (Minhagim) Berücksichtigung.

In Schmot (Exodus) 24,7 lernen wir: *Und (Mosche) nahm das Buch des Bundes und las es vor den Ohren des Volkes und sie sprachen: Alles, was der Ewige geredet, wollen wir tun und gehorchen.* Damit wird betont, dass die Heiligen Schriften nicht in „Besitz“ einer bestimmten Kaste sind, sondern, dass sie dem ganzen Volk gehören: Jeder einzelne ist verpflichtet, sich Erkenntnis und Einsicht zu verschaffen, indem er sich mit der Tora intensiv beschäftigt. Natürlich haben die heutigen Rabbiner aufgrund ihrer Studien und ihrer „Ordination“ das Pouvoir, die Schriften in Predigt und Unterricht auszulegen, was aber das Studium des Einzelnen nicht ersetzen kann und darf. Diese Vorbemerkung soll auch helfen zu verstehen, weshalb die Riten rund um die Tora-/Haftaralesung so gestaltet sind, wie wir sie praktizieren.

Die gesamte Tora wird in orthodoxen Gemeinden, dem babylonischen Brauch folgend, als lectio continua, aufgeteilt in 54 Abschnitte (Paraschi'ot) innerhalb eines Jahres gelesen. Der palästinische Ritus hingegen teilte die Tora in 175 Paraschi'ot ein, was einen 3 ½-jährigen Zyklus zur Folge hatte. Manche liberalen Gemeinden folgen einem dreijährigen Zyklus.

Die Tora wird am Schabbat (lectio continua), an allen Festtagen, sowie an den Werktagen Montag und Donnerstag gelesen. Wenn ein Festtag auf Schabbat fällt, wird die Parascha des Festes gelesen. Die Bahnlesung wird aber dadurch ausgeglichen, dass man an bestimmten Schabbaten zwei Paraschi'ot liest.

Die Zeremonie des Aus- und Einhebens der Torarollen betont die Wichtigkeit der Lesung. An Schabbat und Feiertagen ist diese besonders feierlich, an Werktagen eher schlicht. Es wird darauf geachtet, dass möglichst viele Gemeindemitglieder, in orthodoxen Gemeinden ausschließlich Männer, daran beteiligt sind.

- › Vor der Öffnung der Heiligen Lade (Aron hakodesch) erhebt sich die Gemeinde und sagt „*Keiner ist wie Du unter den Mächtigen [...].*“
- › Nun öffnet einer der Männer den Toraschrein, dabei wird gesungen „*Es war, wenn die Bundeslade aufbrach, da sprach Mosche: Erhebe dich, Ewiger, damit Deine Feinde sich zerstreuen, Deine Hasser fliehen. Denn von Zijon geht die Lehre aus und des Ewigen Wort von Jeruschalajim. Gelobt sei Er, der die Tora Seinem Volk Jisrael in Seiner Heiligkeit gab.*“
- › Der Vorbeter und ggf. ein weiterer nehmen die Torarollen in Empfang.
- › Das „Sch'ma Israel“ wird vom Vorbeter gesprochen und anschließend von der Gemeinde wiederholt.
- › Die Torarolle(n) wird (werden) in einer kleinen Prozession durch die Synagoge zum Pult (Bima) getragen, wobei die Anwesenden entweder ihre Hände ausstrecken oder die Torarollen küssen. Dabei wird gemeinsam gesungen „*Dein, Ewiger, ist die Größe, die Stärke, die Herrlichkeit, der Sieg und die Majestät, ja, alles was im Himmer und auf Erden ist; Dein, Ewiger, ist die Herrschaft, Du bist das Haupt alles Erhabenen. Erhebet den Ewigen, unseren Gott, [...] denn heilig ist der Ewige, unser Gott. [...]*“. An Schabbat und den Feiertagen schließen sich der Rabbiner und die Kultusvostände dieser Prozession an.

- › Die Torarolle wird auf die Bima gelegt und der erste aus der Gemeinde wird zum Vorlesen von einem weiteren Gemeindemitglied, das an der linken Seite der Bima steht, aufgerufen. Sofern anwesend, ist dieser immer ein Kohen (Priester), der zweite, wenn anwesend, ein Levi, dann folgen diejenigen, die Israel sind. Das Hinzutreten zur Bima wird „Alija“ – „Hinaufsteigen“ genannt.
- › Der zur Tora Aufgerufene spricht eine Bracha (Segensspruch) im Wechsel mit der Gemeinde.
- › Ihm wird vom Vorleser mit Hilfe des „Jad“ (katholisch: Digitus) „seine“ Stelle gezeigt, deren Beginn er küsst. Das geschieht mit einer der Zizit (Schaufäden des Tallit). Der Aufgerufene steht dabei direkt vor der Rolle und umfasst beide Holzgriffe mit den Händen.
- › Die entsprechenden Psukim (Verse) der Parascha werden nun laut verlesen. Das Ende wird dem Aufgerufenen wiederum gezeigt und er küsst die Tora noch einmal.
- › Der Aufgerufene sagt abermals eine Bracha und stellt sich auf die rechte Seite der Bima. Er erhält einen besonderen Segen.

An Schabbat werden sieben, an Jom Kippur, so er nicht Schabbat ist, sechs, an den übrigen Feiertagen, wenn sie nicht auf Schabbat fallen, fünf und an Werktagen drei Männer zur Tora aufgerufen.

- › Nun wird – außer an Werktagen – der „Maftir“ (< abschließen – הפסיר), der die entsprechende Perikope aus den Propheten lesen wird (einem Bar Mitzwa wird der Vorrang gelassen), aufgerufen.
- › Ein nächster wird aufgerufen, um die Torarolle mit der Schriftseite zur Gemeinde emporzuheben und zu zeigen (Hagbaha); dabei singt man: *„Dies ist die Tora, [...]. Ein Baum des Lebens ist sie denen, die an ihr festhalten, wer sich auf sie stützt ist beglückt. Ihre Wege sind Wege der Anmut, all ihre Pfade (führen zum) Frieden. In ihrer Rechten (trägt sie) lange Tage, in ihrer Linken Reichtum und Ehre. Der Ewige soll Seiner Gerechtigkeit wegen die Tora groß machen und sie verherrlichen.“*
- › Anschließend wird ein weiteres Gemeindemitglied damit geehrt, die Torarolle zusammenzurollen und wieder in den Toramantel (Gelila) zu hüllen.
- › Nun sagt der Maftir die Bracha vor der Haftaralesung: *„Gelobt seist du, Ewiger, unser Gott, König der Welt, der gute Propheten auserwählt hat und Gefallen hatte an ihnen, in Wahrheit gesprochenen Worten. Gelobt seist Du, Ewiger, der die Tora auserwählt hat, und Mosche, Seinen Diener, Jisrael, Sein Volk, und die Propheten der Wahrheit und der Gerechtigkeit.“*
- › Er liest die Haftara (gedruckte Version)
- › Nach deren Ende spricht er vier weitere Brachot: *„Gelobt seist Du, Ewiger, unser Gott, König der Welt, Fels für alle Zeiten, gerecht in allen Generationen, der zuverlässige Gott, Er sagt und tut es, Er spricht und erfüllt es, denn Seine Worte sind Wahrheit und Gerechtigkeit. Zuverlässig bist Du, Ewiger, unser Gott, und Deine Worte sind zuverlässig, kein einziges Deiner Worte bleibt ohne Wirkung, denn ein zuverlässiger und barmherziger Gott und König bist Du. Gelobt seist Du, Ewiger, ein zuverlässiger Gott in all Seinen Worten. [...] Erfreue uns Ewiger, unser Gott, durch den Propheten Eliahu, Deinen Diener, und mit der Dynastie des David-Hauses, Deines Gesalbten, er komme bald, und unser Herz wird jubeln. [...]*

Für die Tora, für den Gottesdienst, für die Propheten und für diesen Schabbat-Tag, den Du, Ewiger, unser Gott, uns gegeben hast zur Heiligung, zur Ruhe, zur Ehre und zur Herr-

lichkeit; für dies alles, Ewiger, unser Gott, danken wir Dir und loben Dich; gelobt sei Dein Name durch den Mund aller Lebenden für immer bis in Ewigkeit. Gelobt seist Du, Ewiger, der den Schabbat heiligt.“

› Es folgt, begleitet von Gebeten, das Einheben der Torarollen in den Aron hakodesch.

Man ist bemüht, möglichst viele Personen im G“ttesdienst mit einer Aufgabe zu betrauen. Im Falle der Toralesung bringt dies auch zum Ausdruck, dass – wie oben erwähnt – die Tora allen gegeben ist.

Noch ein Hinweis: In der Bracha, die der Aufgerufene vor seiner Lesung sagt, gibt es einen nicht unbedeutsamen Tempuswechsel: „Gelobt seist Du [...] und uns Seine Tora gegeben hat [נתן]. Gelobt seist Du, [...], der die Tora gibt [נותן].“

Wenn wir den synagogal-rituellen Umgang mit der Heiligen Schrift, insbesondere der Tora als „Vorlage“ betrachten, so könnten sich aus den Texten der Liturgiekonstitution und der Dogmatischen Konstitution „Über die Offenbarung“ Anregungen für den G“ttesdienst der Kirchen ergeben.

Sacrosanctum Concilium III.A.24

Von größtem Gewicht für die Liturgiefeier ist die Heilige Schrift. Aus ihr werden nämlich Lesungen vorgetragen und in der Homilie ausgedeutet, aus ihr werden Psalmen gesungen, unter ihrem Anhauch und Antrieb sind liturgische Gebete, Orationen und Gesänge geschaffen worden, und aus ihr empfangen Handlungen und Zeichen ihren Sinn.

Dei Verbum VI,21

Die Kirche hat die Heiligen Schriften immer verehrt wie den Herrenleib selbst, weil sie, vor allem in der heiligen Liturgie, vom Tisch des Wortes Gottes wie des Leibes Christi ohne Unterlass das Brot des Lebens nimmt und den Gläubigen reicht.

Literatur

Die Heilige Schrift. Hebräisch-Deutsch, übersetzt von Leopold ZUNZ. Tel Aviv 2006.

NACHAMA, Andreas/SIEVERS, Jonah unter Mitarbeit von HARTMANN, Noga (Hg.): Siddur Schma Kolenu. Gebetbuch für Schabbat und Werktage. Gütersloh 2009.

DONIN, Chajim Halevy: Jüdisches Gebet heute. Zürich 2002.

ELBOGEN, Ismar: Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung. Frankfurt/M. 1931.

LAU, Israel M.: Wie Juden leben. Glaube – Alltag – Feste. Gütersloh 2008.

TREPP, Leo: Der jüdische Gottesdienst. Gestalt und Entwicklung. Stuttgart / Berlin / Köln 1992.

Andreas Redtenbacher, Klosterneuburg

Workshop 3: Liturgische Predigt

1 Hinführung

Eine vielfach bekannte Untersuchung des Wiener Instituts für Pastoraltheologie zur Qualitätssicherung des Gottesdienstes¹ brachte das nicht wirklich unerwartete Ergebnis, dass Qualität und

UNIV.-PROF. DR. ANDREAS REDTENBACHER CAN.REG.
ist Professor für Liturgiewissenschaft in Vallendar sowie
Direktor des Pius-Parsch-Instituts in Klosterneuburg und
u. a. Mitglied in der Redaktion von „Heiliger Dienst“.

„Anziehungskraft“ von Liturgie neben der persönlichen Authentizität des Vorstehers und der gesanglich-musikalischen Kultur vor allem von der Qualität der Predigt abhängen. Damit bestätigt die pastoralsoziologische Studie anhand des Predigtgeschehens sehr klar die integrale Verwiesenheit von verkündigtem Wort und Feier, die durch die nachkonziliare Liturgiereform neu sichtbar wurde. Liturgie vornehmlich als sonntägliche Gemeindegucharistie verliert durch eine „aus dem Rahmen fallende“² Predigt, weil beide – Wort und Sakrament – so sehr aufeinander angewiesen sind, dass sie nach der Liturgiekonstitution des Konzils einen einzigen „Kultakt“ bilden.³ Die Predigt hat dabei eine doppelt wichtige Funktion: Sie ist als aktualisierende Verkündigung zugleich der Zielpunkt des gesamten Wortteils, aber vor allem ist sie das notwendige Scharnier zwischen Wortliturgie und Eucharistie derselben Feier. Dann und nur dann ist sie im eigentlichen Sinn „liturgische Predigt“. Wäre dies bewusster, gewänne Gottesdienst auch heute an mystagogischer Tiefe und zugleich an missionarischer Kraft.

2 Heilsgeschichtliche Dimension der Liturgie

Dieses eminente pastorale Postulat war schon eines der großen Anliegen der Liturgischen Bewegung, besonders der „Volksliturgischen Bewegung“ von Pius Parsch (1884–1954). Das Konzept der „liturgischen Predigt“ entfaltet Parsch dabei an mehreren Orten seines Schrifttums, vor allem in seinem fundamentalen 10-bändigen Werk „Die liturgische Predigt. Wortverkündigung im Geist der liturgischen Erneuerung“ (1948 ff.). Wesentliche Aussagen finden sich – in weiten Passagen wörtlich übereinstimmend mit der Grundlegung – auch im bekannten Parsch-Klassiker: „Volksliturgie. Ihr Sinn und Umfang“ (hier im VI. Abschnitt: Volksliturgie und Gotteswort, 1.) Die Liturgische Predigt, 2.) Die Liturgische Kurzpredigt).⁵

¹ Darstellung und Auswertung in: ZULEHNER [u. a.]: Gottvoll und erlebnisstark.

² Aus welchen Gründen dies auch immer der Fall ist.

³ Vgl. *Sacrosanctum Concilium* 56. Für den folgenden Gesamtzusammenhang ist auch heranzuziehen SC 35: „Da die Predigt ein Teil der liturgischen Handlung ist, sollen auch die Rubriken ihr [...] einen passenden Ort zuweisen. [...] Schöpfen soll sie vor allem aus dem Quell der Heiligen Schrift und der Liturgie, ist sie doch die Botschaft von den Wundertaten Gottes in der Geschichte des Heils, das heißt im Mysterium Christi, das allezeit in uns zugegen und am Werk ist, vor allem bei der liturgischen Feier.“

⁴ Erscheinungsort hier und im Folgenden: Volksliturgisches Apostolat, Klosterneuburg bei Wien.

⁵ Vgl. PARSCH: Volksliturgie, 391–398 und 398–409.

Neben der Liturgischen Bewegung gab es zeitgleich die Biblische Bewegung.⁶ Beide durchdrangen einander wechselseitig. Die Bibelbewegung führte zur Liturgie und die Liturgische Bewegung zur Bibel. Liturgie feiert, was die Bibel verkündet.⁷ In der Feier verdichtet und kristallisiert sich biblischer Glaube, und Christi Heilshandeln setzt sich *hic et nunc* in ihr fort. So ist sie nicht nur heilsgeschichtlich geprägt, sondern in ihr selbst geschieht hier und heute Heilsgeschichte Gottes mit den Menschen: sie *ist* Heilsgeschichte.

3 Was heißt: liturgische Predigt?

Vor dem Hintergrund dieser theologischen Einsichten formte sich ein neues Predigtverständnis, das (insbesondere bei Parsch) aus inneren Gründen Teil des liturgietheologischen Gesamtkonzeptes ist: Predigt ist so nicht einfache „Anwendung“, die äußerlich hinzutritt (und daher thematisch beliebig wäre oder gar entfallen könnte). Sie wird zum genuinen Teil der Liturgie selbst, da jede Feier wesentlich immer in und aus ihrer inhärenten Mystagogie lebt und folglich zugleich ein mystagogisches Verkündigungsgeschehen ist.

Für die Predigt bedeutet dies eine von innen her geforderte Positionierung als authentischer Teil der gefeierten Liturgie selbst. Aber auch umgekehrt: Gefeierte Liturgie fehlt Wesentliches und sie verkümmert ohne aufschließende Verkündigung. Parsch wörtlich: „Die liturgische Predigt will eine Wortverkündigung im Geist und Auftrag Christi sein.“⁸ Für Parsch sind es zwei Elemente, die eine Predigt zur liturgischen Predigt machen: „Sie muß ein Bestandteil der Liturgie sein und sie muß vom liturgischen Geist getragen sein.“⁹ Im christlichen Altertum war das eine Selbstverständlichkeit, indem die Predigt Höhepunkt des Wortgottesdienstes der Messe war. Sie knüpfte dabei nicht nur an die Lesungen an, sie erklärte die Schrifttexte und wurde zur „Brücke“, die den Wortgottesdienst mit der Eucharistie und mit dem Leben verband.¹⁰ Liturgie erscheint so als „gebetete Bibel“. Schließlich begriff die Frühzeit der Kirche die Lesungen nicht nur als Belehrung, sondern zuerst als „Gleichnisse und Bilder der Opferhandlung“¹¹ selbst. Mit dem wachsenden Bewusstsein der Gesamtdramaturgie der Messgestalt, wuchs zugleich das Bewusstsein von der Predigt als „*Dolmetsch*“ dieser gesamten dramatischen Handlung. Parsch kann folglich formulieren: „Das Wort der Lesung und der Predigt wird Fleisch im Opfergottesdienst.“¹²

4 Wort zum Schluss

Das bisher Gesagte erhellt, dass es sich beim Wiedergewinn der „liturgischen Predigt“ um die Auswirkung tief greifender theologischer Erkenntnisse handelt. Liturgie feiert nicht nur die in der Bibel zum Buch geronnene Heilsgeschichte, sondern setzt sie – wir sahen es oben – im Heute (im „Hodie“) der je aktuell versammelten Gemeinde fort. Im verkündigten Gotteswort

⁶ Vgl. STAFIN: Eucharistie, 46–52.

⁷ Vgl. dazu auch KRÄTZL: Bibel und Liturgie, 49–60 unter Bezugnahme auf Parsch.

⁸ Ebd.

⁹ PARSCH: Volksliturgie, 392.

¹⁰ Vgl. PARSCH: Volksliturgie, 394: „Die Predigt wird durch die Eucharistie mit Gnade betaut. Die Predigt verbindet das Gotteswort mit dem Opfer und führt hinüber ins Leben; die Predigt knüpft Schrift, Eucharistie und Leben zusammen.“

¹¹ PARSCH: Volksliturgie, 393.

¹² Noch stärker: „Das Wort der Predigt wird im Opfer Fleisch“, in: PARSCH: Volksliturgie, 403.

auch der Predigt und unter den sakramentalen Zeichen der Liturgie handelt Christus.¹³ Dem diene auch die Rückorientierung der Predigt als biblisch ausgerichtete Homilie im Rahmen der Liturgie. Durch diese „bibel-liturgische Symbiose“¹⁴, die in der Predigt sichtbar wird, wird die Gemeinde selbst zum Anschluss an die Heilsgeschichte hingeführt, die sich in der Feier vergegenwärtigt. Somit ist „liturgische Predigt“ immer Mystagogie im eigentlichen Wortsinn. Die biblischen Texte und ihre Ausdeutung sind somit nicht Lehre, sondern Offenlegung dessen, was geschieht. In diesem Zusammenhang zeigen sich das lebendige Wort Gottes und das Sakrament (die liturgische Feier) als zwei wirksame, aber aufeinander bezogene Weisen,¹⁵ durch die für die Gemeinde das Heil Gottes Gegenwart wird. Dann gilt in der Tat: Liturgische Predigt ist nicht einfach Predigt zu liturgischen Themen, auch nicht einfach Predigt *in* der Liturgie, nein: Sie *ist* selbst Liturgie und kommt darin als Form des verkündigten Wortes zu ihrer höchst möglichen theologischen Dignität. Würde dieses Konzept heute konsequent landauf landab umgesetzt: Unser Gottesdienste hätte viel an Tiefe, verändernder Kraft und missionarischer Ausstrahlung gewonnen und wäre – wohl mehr als vermutet – zugleich eine kraftvolle Inspiration in der zeitgenössischen Kirchenkrise.

Literatur

- KRÄTZL, Helmut: Bibel und Liturgie, in: REDTENBACHER, Andreas (Hg.): Kultur der Liturgie. Grundfragen des Gottesdienstes heute. Ostfildern 2006, 49–60.
- PARSCH, Pius: Volksliturgie. Ihr Sinn und Umfang. [Neuausgabe der 2. Auflage 1952]. Würzburg 2004 (PPSt 1), 391–398.
- REDTENBACHER, Andreas: Die Relevanz der Bibel für die Liturgie der Kirche, in: PACIK, Rudolf/REDTENBACHER, Andreas (Hg.): Protokolle zur Liturgie. Veröffentlichungen der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg 1/2008. Würzburg 2008, 50–78.
- STAFIN, Roman: Eucharistie als Quelle der Gnade bei Pius Parsch. Ein neues Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen. Würzburg 2004 (Pius Parsch Studien Band 2).
- ZULEHNER, Paul Michael [u. a.]: Gottvoll und erlebnisstark. Für eine neue Kultur und Qualität unserer Gottesdienste. Ostfildern 2004.

Folgende beiden Workshops sind aufgrund der unmittelbaren Arbeit an Texten bzw. Gesängen hier nicht zusammengefasst:

Franz Karl Praßl, Graz

Workshop 4: Gotteserfahrung musikalisch interpretiert

Reinhard Meßner, Innsbruck

Workshop 5: Heilige Schrift und Schriftverkündigung in Dokumenten des II. Vatikanums

Hier wurde zu *Dei verbum* 21 und *Sacrosanctum Concilium* 24 gearbeitet.

¹³ Die frühchristliche Liturgie war selbst der primäre Ort des Entstehens und der Kanonwerdung der Schrift, aber auch ihrer authentisch christlichen Interpretation: So sprechen wir von einer bibel-liturgischen Symbiotik sowohl der Schriftwerdung, als auch des Gottesdienstes selbst. Dazu und zum Folgenden vgl. meinen Beitrag, REDTENBACHER: Relevanz, 50–78.

¹⁴ REDTENBACHER: Relevanz, 51–53.

¹⁵ Vgl. *Sacrosanctum Concilium* 35.

Markus Danner, Tamsweg

Workshop 6: Bibel teilen in Kleinen Gemeinschaften – gemeinsam Kirche werden

Ja, selig sind vielmehr, die das Wort Gottes hören und es befolgen.
(Lk 11,28)

Weh euch Gesetzeslehrern! Ihr habt den Schlüssel zur Erkenntnis weggenommen. Ihr selbst seid nicht hineingegangen und die, die hineingehen wollten, habt ihr daran gehindert.
(Lk 11,52)

Zur pastoralen Ausgangslage

Zwei Worte Jesu aus dem 11. Kapitel des Lukasevangeliums – dass sie so nahe beieinander zu finden sind, ist mir erst beim Heraussuchen der beiden Zitate aufgefallen. Inhaltlich sind sie sehr nahe beieinander, das fällt auf, wenn wir uns mit der Situation der Kirche in unserem Land näher beschäftigen.

Es ist die lang geübte Praxis kirchlichen Lebens, dass sich – plakativ und entsprechend vereinfacht ausgedrückt – alles um die Person des Pfarrers dreht. Kirche wird wahrgenommen, wo ein Priester ist, das hat sich in meinem Erfahrungsbereich (einem immer noch traditionell geprägten ländlichen Raum) noch nicht wesentlich geändert. Die Orientierung kirchlichen Lebens an der Pfarrorganisation und das Kirchenrecht, das die Leitung der Pfarren durch Priester verlangt, führen in einer Situation mit wenigen Priestern zu großen Seelsorgeeinheiten oder Pfarrverbänden. Die Amtsträger werden so immer weiter von den Lebenswelten der Menschen entfernt. Gleichzeitig trauen sich nur wenige Menschen zu, für ihr geistliches Leben selbst sorgen zu können. Dafür waren eben immer die Priester zuständig. Wenn die Fachleute weniger werden, sehen viele auch weniger Möglichkeiten geistlichen Lebens, ob das bedauert wird oder nicht. Aber wenn nur wenige Menschen sich als geistlich kompetent wahrnehmen, fehlt die Basis für die Berufung neuer Amtsträger. Da stecken wir also in einem Teufelskreis des Niedergangs kirchlichen Lebens. Oder, um die oben zitierten Schriftworte aufzugreifen: Die Seelsorge der letzten Jahrzehnte hat es nicht geschafft, den Christinnen und Christen den Schlüssel zur Erkenntnis zurückzugeben, wie sollen sie jetzt selig werden?

Diese Abwärtsspirale kann aber gestoppt werden, wenn kirchliches Leben in überschaubaren Einheiten gepflegt wird („Lebensgemeinschaft“), und wenn in diesen überschaubaren Einheiten geistliches Leben ohne Abhängigkeit von Geweihten oder theologischen Fachleuten gedeihen kann („Glaubensgemeinschaft“). Dazu gibt es eine Fülle von Erfahrungen in den „Missionsländern“ der Neuzeit, in denen das klassische Pfarrprinzip noch nie richtig funktioniert hat, sowie zunehmend auch in den Kirchen Europas. Ich ergänze dazu meine wissenschaftlich nicht abgesicherte Theorie, dass diese neuen Erfahrungen selbstständigen geistlichen Lebens dort am besten wachsen können, wo die klassische Pfarrseelsorge am

DR. MARKUS DANNER
ist Pfarrer im röm.-kath. Pfarrverband Tamsweg –
Lessach – Seetal und Dechant im Dekanat
Tamsweg, Erzdiözese Salzburg.

schlechtesten funktioniert. In Lateinamerika ist für diese neuen kleinen Einheiten kirchlichen Lebens der Name „kirchliche Basisgemeinden“ gebräuchlich, in Afrika und Asien vor allem der Name „Kleine Christliche Gemeinschaften“. Sie verstehen sich im Normalfall als Teil einer größeren Pfarrgemeinde, die der primäre Ort der Feier der Sakramente bleibt, erfüllen aber alle Funktionen kirchlichen Lebens: Gemeinschaft, Gottesdienst, Verkündigung und gelebte Nächstenliebe. Zentrum des geistlichen Lebens dieser Gemeinschaften ist das Lesen der bzw. das Hören auf die Heilige Schrift.

Wie soll das ohne fachlich fundierte Anleitung funktionieren? In Brasilien habe ich Ende der 80er-Jahre des vorigen Jahrhunderts erlebt, dass die Basisgemeinden auf eine Fülle von gedruckten Materialien in zum Teil sehr leicht verständlicher Form zurückgreifen können. So wird die Kompetenz für Wort-Gottes-Feiern, Bibellesen und Sakramentenvorbereitung von außen bzw. von „oben“ zur Verfügung gestellt. Einen Weg des Zutrauens in die geistliche Kompetenz der Getauften und in das Wirken des Heiligen Geistes in den Gemeinden nimmt hingegen die Methode des Bibel-Teilens (bible sharing) in sieben Schritten, das in Südafrika entwickelt worden ist und sich seit fast fünfzig Jahren als Mittelpunkt von Kleinen Christlichen Gemeinschaften bewährt.

Was ist Bibel-Teilen?

Bibel-Teilen ist eine geistliche Schriftlesung in Gemeinschaft, die von vornherein darauf abzielt, das gemeinsame Handeln der Gemeinde zu prägen. Bibel-Teilen braucht keine Arbeitsmaterialien und keine Vorbereitung durch Verantwortliche. Theologische Fachleute können dabei eher hinderlich sein. Wichtig ist nur, sorgfältig darauf zu achten, dass die einzelnen Schritte treu gegangen werden und dass niemand anfängt, die anderen zu belehren. Bibel-Teilen ist keine intellektuelle Auseinandersetzung mit der Heiligen Schrift, sondern Kommunikation mit Gott. Es beginnt und endet mit Gebet (zu Gott sprechen), dazwischen wird in fünf Schritten das Schriftwort betrachtet (auf Gott hören). Im folgenden stelle ich drei verschiedene Formulierungen der sieben Schritte vor.

Darstellung nach P. Georg Fischer SJ, Innsbruck:

1. Wir laden den Herrn ein.
Kurzes Gebet
2. Wir lesen den Text.
Alle schlagen ihre Bibel auf, eine/r liest vor.
3. Wir verweilen beim Text. Welche Worte sind uns wichtig?
Diese einzeln aussprechen; Pausen lassen! –
am Ende nochmaliges Lesen des Textes
4. Wir schweigen.
Einige Minuten Stille
5. Wir sagen einander, was uns berührt hat.
Warum betraf mich mein Wort oder das eines anderen?
6. Wir besprechen, was der Herr von uns will.
Wie können wir das Gehörte verwirklichen? Was nehmen wir nach Hause mit?
7. Wir beten.
Zuerst jede/r ein kurzes Gebet, dann alle gemeinsam

Bei Christian Hennecke¹ werden die Schritte so formuliert:

1. Begrüßen, sich zu Christus setzen
Wir werden uns bewusst, dass der Herr in unserer Mitte ist. Wer möchte Christus mit eigenen Worten willkommen heißen?
2. Lesen – das Wort Gottes hören
Wir schlagen die Stelle ... auf. Wer möchte die Verse x bis y lesen? Wer liest den Text ein zweites Mal?
3. Verweilen – Christus spricht in uns
Wir sprechen jetzt Worte oder kurze Satzteile dreimal laut aus. Zwischen den Wiederholungen legen wir kurze Pausen ein.
4. Schweigen – die Gegenwart des Herrn wahrnehmen
Wir schweigen jetzt für ... Minuten und lassen in der Stille Gott zu uns sprechen.
5. Mitteilen – was spricht Gott in uns?
Welches Wort hat mich angesprochen? Wir tauschen uns darüber aus, was uns im Herzen berührt hat.
6. Handeln – Wozu sind wir gesandt?
Wir sprechen jetzt über eine Aufgabe, die sich uns zeigt und der wir uns stellen wollen.
7. Beten – das Gesagte und Gedachte vor Gott bringen
Wir beten – jede/r kann jetzt ein freies Gebet sprechen. Wir schließen mit einem gemeinsamen Gebet oder Lied.

Ich habe für mich eine leicht abgewandelte Form gefunden:

1. Wir laden den Herrn ein.
Freies Gebet durch den Moderator /die Moderatorin.
2. Wir lesen den Text.
Alle schlagen ihre Bibel auf, wer liest vor?
3. Wir schweigen.
Wir halten eine Zeit der Stille und betrachten den Text für uns allein.
4. Wir verweilen beim Text. Welche Worte sind uns wichtig?
Wir wiederholen in die Stille hinein laut einzelne Sätze, Satzteile oder Worte, an denen wir hängen bleiben, die uns berühren. Wir lassen die Sätze verklingen, bis der nächste gesprochen wird.
Zum Schluss den Text noch einmal als Ganzen vorlesen.
5. Wir sagen einander, was uns berührt hat.
Warum betraf mich mein Wort oder das eines anderen?
6. Wir besprechen, was der Herr von uns will.
Was sollen wir tun? Erkennen wir eine Aufgabe, die wir gemeinsam in unserer Umgebung verwirklichen sollen? Wie steht es mit einer Aufgabe, die wir schon in Angriff genommen haben? Wir sprechen darüber. (Das folgt nicht unbedingt aus dem bisher Besprochenen, sondern einfach aus der Gegenwart des Herrn!)
7. Wir beten.
Jede/r ist eingeladen, ein freies Gebet zu sprechen. Wir schließen mit einem gemeinsamen Gebet / Lied.

¹ HENNECKE, Christian: Kirche, die über den Jordan geht. Expeditionen ins Land der Verheißung. Münster 2011.

Widerstände und Einwände

Seit ich mich mit dem Weg des Bibel-Teilens beschäftige und dafür werbe, sich darauf einzulassen, begegnen mir Widerstände und Einwände, und zwar von Seiten der Christinnen und Christen, die ich dazu einlade, ebenso wie von theologisch gebildeter und pastoral erfahrener Seite.

„So viel Zeit haben wir nicht“

Viele Menschen leben heute mit dem Gefühl, viel zu viel Zeit fremdbestimmt zu verbringen, und wehren sich gegen weitere feste Verpflichtungen. Der Kreis derer, für die der sonntägliche Gottesdienst noch eine Selbstverständlichkeit ist und die darüber hinaus noch mehr Zeit für ihr geistliches Leben einsetzen wollen, ist klein geworden. Dann leidet auch der Versuch, das Bibel-Teilen als geistliche Übung einzuführen, unter dieser Sorge, dass zu wenig Zeit bleibt. Die Problematik hat sich in klassischer Weise gezeigt, als nach guten Einzelerfahrungen in einem Ortsteil die Frage nach regelmäßigen Zusammenkünften besprochen wurde. Auf meine Bemerkung hin, dass monatliche oder noch seltenere Treffen einen hohen Aufwand für die Einladungen bedeuten und das „Vertraut werden“ mit dem Bibel-Teilen verzögern, meinte eine eigentlich recht eifrige und nicht berufstätige ältere Dame zunächst: „Wöchentlich ist zu oft“, um wenig später zu ergänzen, „Am Mittwoch geht es nicht, da ist (wöchentlich) Turnen.“ Es zeigt sich also, dass all das leicht im Kalender unterzubringen ist, was vertraut ist und gut tut.

Es braucht also gute Erfahrungen mit dem Bibel-Teilen, damit Menschen auch gerne die Zeit dafür aufbringen. Der Rhythmus der Treffen muss durch die Interessierten selbst bestimmt werden. Das Bibel-Teilen muss oder soll aber auch gar nicht zum Abend füllenden Programm werden. Im Normalfall kann eine gute Stunde genug sein, oder, wie auch schon jemand gemeint hat: Das Bibel-Teilen könnte doch so etwas werden wie früher die Abendmesse. Da hat man auch danach noch den Abend für sich oder für andere Vorhaben gehabt.

„Das können wir nicht“

Der klassisch katholische Einwand behauptet, dass das Lesen der Bibel die nicht theologisch gebildeten Christinnen und Christen überfordert, ganz gleich, auf welchem Weg Zugänge zum Eintauchen in das Wort Gottes gezeigt werden. Dieser gut gegenreformatorisch gefestigte Einwand zeigt sich auch noch beim Bibel-Teilen selber oder, wenn während der sieben Schritte die Disziplin gehalten werden konnte, nach dem abschließenden Gebet. – Da habe ich immer wieder die Frage gehört: „Und was bedeutet der Text jetzt wirklich?“ Da hat die jahrhundertealte Warnung vor der Heiligen Schrift in Zusammenspiel mit unserer westlichen Konzentration auf intellektuelle Lösungen ganze Arbeit geleistet.

Nach meiner Erfahrung braucht es für viele Leute eine gewisse Einübung, bis sie *sich ganz auf die innere Berührung mit dem Wort Gottes einlassen* können. Von mir als Theologen ist die Disziplin verlangt, *keine Erklärungen zu geben und auch keine Erklärungsversuche zuzulassen*. Bei der Anleitung zum Bibel-Teilen ist strengstens darauf zu achten, dass Menschen mitteilen, was sie berührt und bewegt – und dass niemand diese Mitteilungen kommentiert oder bewertet!

„Aber es braucht doch eine theologisch verantwortete Korrektur“

Die Angst, beim Bibel-Teilen ohne fachliche Anleitung auf falsche Fährten kommen zu können, ist mir in verschiedenen Ausformungen begegnet: In der oben angesprochenen Sorge, zu wenig für ein rechtes Verständnis der Heiligen Schrift zu wissen, als Angst vor theologischen Irrtümern, als Angst vor „sektiererischer“ Vereinnahmung. Warum funktioniert es dann in Gesellschaften mit niedrigem Bildungsstand und schwacher Glaubensbildung?

Es geht beim Bibel-Teilen eben nicht um „Deutung“ der Heiligen Schrift, um Exegese, sondern um geistliche Schriftlesung, um ein Sich-berühren-Lassen vom Wort Gottes. Und was mich berührt, ist *nicht richtig oder falsch, sondern berührend, mit Wirkung auf mein Leben*. Ich habe beim Bibel-Teilen zwar schon manche anfängliche Ratlosigkeit vor einer Schriftstelle erlebt, aber noch nie theologische Irrwege. Dass „Seitenstränge“ der Bedeutung eines Schriftwortes in den Mittelpunkt rücken können, ist möglich, wird aber im Normalfall durch die Gruppe relativiert. Darauf kann und soll der Moderator /die Moderatorin achten, dass sich die Gruppe nicht an einem Gedanken festbeißt, sondern viele Zugänge offen lässt. Freikirchlich geprägte Menschen haben sich vom Bibel-Teilen meistens sehr schnell wieder abgewandt, weil ihnen im Normalfall eindeutige Erklärungen wichtig sind und die Offenheit der Zugänge, die Mehrdeutigkeit unangenehm ist. Wenn das Sonntagsevangelium vor oder nach dem jeweiligen Sonntag im Mittelpunkt des Bibel-Teilens steht, kann ein Bezug zur Predigt hergestellt werden (wobei angeblich nicht gesichert ist, dass die sonntäglichen Predigten in unseren Kirchen immer theologisch einwandfrei wären). Bei irritierendem Unverständnis können außerdem Fragen notiert, bei Gelegenheit Fachleuten vorgelegt und die Antworten oder Zugänge zu den Schwierigkeiten wieder in die Runde zurückgebracht werden. Aber auch bei den schwierigsten Schriftstellen öffnen sich Zugänge, berühren Worte einzelne Teilnehmer/innen und werden fruchtbar für die ganze Runde.

„Der sechste Schritt kommt zu kurz“

Nicht zu Unrecht wird in Fachkreisen bemängelt, dass der sechste Schritt, die Frage nach dem Handeln, oft viel zu kurz kommt, schlampig behandelt oder zu frommen Vorsätzen verstümmelt wird. Die Gefahr besteht vor allem, wo nicht Nachbarschaftsgruppen zusammenkommen, die sich dann wirklich Gedanken über Verbesserungen im Miteinander der Siedlung oder des Dorfes machen können, sondern bunt zusammengewürfelte Gruppen von Interessierten. Wenn der Aspekt der Lebensgemeinschaft schwach ist, wird auch der für das Bibel-Teilen wesentliche Schritt des Austauschs über das Tun schwierig. Die Formulierung der Erklärung zum sechsten Schritt in der ersten oben vorgestellten Version passt zu einer solchen Situation und verstärkt dann noch die Tendenz zur „Spiritualisierung“ dieses Schritts.

Bibel-Teilen hat seinen besten Ort aber genau dort, wo Menschen miteinander leben oder miteinander arbeiten. Im Sinn Kleiner Christlicher Gemeinschaften ist auch nicht die Bildung einer abgeschlossenen Gruppe (so wie klassische Bibelrunden oder Familienrunden), sondern ein fixer geistlicher Treffpunkt für eine Nachbarschaft. Dabei sollten sich alle eingeladen wissen und niemand sich verpflichtet fühlen. So entsteht ein Raum mit einem rechten Maß an Vertrautheit, um sich persönlich äußern und mit den drängenden Fragen dieser Nachbarschaft umgehen zu können. Gleichzeitig soll ausreichend Offenheit bleiben, die es immer möglich macht, mitzutun oder auch wieder wegzubleiben. Wo Nachbarschaftsgruppen regel-

mäßig beim Bibel-Teilen das Wort Gottes in die Mitte ihrer Zusammenkünfte stellen, oder wo kirchliche Arbeitsgruppen ihre Besprechungen mit dem Bibel-Teilen beginnen, wird der sechste Schritt den ihm gebührenden Platz bekommen. Dann wird daraus kein Übersetzen der Schriftbetrachtung in geistliche Vorsätze, sondern *eine vom Wort Gottes inspirierte Entwicklung oder Besprechung ganz konkreter Aufgaben*. Wenn z. B. Pfarrgemeinderatssitzungen oder Pastoralkonferenzen mit Bibel-Teilen eröffnet werden, dann besteht der sechste Schritt eben aus den Arbeitsaufgaben der entsprechenden Programme und Tagesordnungen.

Wie soll man anfangen?

Ich möchte nicht müde werden, das Bibel-Teilen als kostbare Möglichkeit gemeinsamen geistlichen Lebens in den überschaubaren Lebensbereichen anzubieten und zu bewerben. Es soll zu einer Alternative zur schleichenden Ausdünnung von Seelsorge und Gottesdienst in wachsenden Seelsorgeeinheiten oder Pfarrverbänden werden. So schwierig es sein wird, einem Menschen, der mit vollem Bauch da sitzt, noch ein Menü anzubieten, so schwierig wird es sein, Menschen für diese Form der Begegnung mit dem Wort Gottes zu gewinnen, denen nichts fehlt und die keine Sehnsucht nach einem vertieften geistlichen Leben haben.

In Wohnvierteln oder Siedlungen ist die Einführung des Bibel-Teilens dort gelungen, wo ein, zwei oder drei interessierte Menschen persönlich ihre Nachbarschaft oder Freundeskreise dazu eingeladen haben. Mit dem Versuch, in der größten Pfarre unseres Pfarrverbands systematisch in allen Ortsteilen das Bibel-Teilen in Nachbarschaftsgruppen zu etablieren, bin ich allerdings grandios gescheitert. Da ist die Begeisterung einzelner zu wenig gewesen, um bei mehreren Interesse zu wecken, oder eine Fülle von anderen Interessen und Aufgaben hat die Begeisterung wieder gebremst. Zum Teil sind einzelne gute Erfahrungen mit dem Bibel-Teilen gemacht worden, die keine bleibenden Spuren hinterlassen haben, zum Teil ist es auf blankes Unverständnis gestoßen (ein spannender Kommentar eines alten „braven Katholiken“: „Dafür, dass die Leute aus einem anderen Ortsteil gesagt haben, das Bibel-Teilen wäre ein Blödsinn gewesen, war es doch recht interessant!“). In dieser größeren Pfarre lade ich inzwischen dreimal im Jahr zu Serien von vier bis sechs Abenden ein, bei denen das Evangelium des vergangenen Sonntags im Mittelpunkt steht. Da hat sich im Lauf von Jahren ein gediegener Kern von interessierten Leuten gefunden. Die Aufgabe, immer weitere Kreise einzuladen, bleibt aber ebenso aufrecht wie die, das – in dieser Konstellation schwierigere – Nachdenken über das gemeinsame Tun nicht verkümmern zu lassen.

Mir ist aber vor allem wichtig geworden, Bibel-Teilen nicht nur für andere zu „veranstalten“, sondern es zu einem selbstverständlichen Teil des eigenen geistlichen Lebens zu machen. Team-Besprechungen oder Pfarrgemeinderatssitzungen sind für mich gute Anlässe, um die Beratungen in das Hören auf das Wort Gottes und das Sprechen mit Gott einzubetten. Ich hoffe, dass auch auf diesem Weg immer mehr Leute entdecken, dass das Wort Gottes ein Schatz ist, den wir Christinnen und Christen unbedingt heben sollen, und das auch können, ganz ohne Studium, ohne Priester oder Theologen/Theologinnen – einfach nur, weil Gott uns ansprechen, berühren und zu einem erneuerten Handeln führen will.

Werner Horn, Wien

Workshop 7: Die Bibel in der lutherischen und in der reformierten Liturgie

Die reformatorische Erneuerung des Gottesdienstes

1 Martin Luthers Gottesdienstverständnis

Martin Luthers Entdeckung der Rechtfertigung des Sünders allein aus Glauben wirkte sich unmittelbar auf das Verständnis und die Ordnung des Gottesdienstes aus. Sie widersprach dem spätmittelalterlichen Verständnis der Messe als „Versöhnhandlung“ (*sacrificium*), mit der sich der

Mensch für sich selbst oder für andere ein Verdienst zugunsten des Seelenheiles erwerben könnte. Sie begründete vielmehr die Überzeugung, dass der Gottesdienst zuerst und vor allem Gabe Gottes an den Menschen (*beneficium*) sei. In der Verkündigung durch die biblischen Lesungen und die Predigt und in der Feier des Abendmahls nimmt diese Gabe Gottes konkrete Gestalt an. Hier wird dem Menschen, der zu seinem Heil von sich aus nichts beitragen kann, das für ihn durch Christus erwirkte Heil zugeeignet.

Gegenüber Rom betonte Luther den Charakter des Gottesdienstes als *beneficium* und die Verantwortlichkeit der ganzen Gemeinde für ihn. Bei den „Zeremonien“ darf kein alle bindendes Gesetz aufgestellt werden: „Ordnung ist ein äußerlich Ding, sie sei so gut sie will, so kann sie in Missbrauch geraten“ (Luther, Vorrede zur Deutschen Messe). Luther betonte, dass die Zusage der Gegenwart Gottes nicht subjektiv von der Ergriffenheit eines Predigers oder der Gemeinde, sondern objektiv von der Predigt des biblischen Wortes und von der ordentlichen öffentlichen Berufung der Pfarrer (Ordination) abhängt.

Luther hat zwei verschiedene Gottesdienst-Ordnungen veröffentlicht, die für den späteren lutherischen Gottesdienst maßgeblich geworden sind. In beiden erhielt die Verkündigung des Wortes Gottes in der Predigt einen festen Platz im Gottesdienst, und sollten die biblischen Lesungen in der Regel in deutscher Sprache vorgetragen werden. In der Schrift „Formula missae et communionis“ von 1523 zeigte sich, dass Luther keine neue Liturgie entwerfen wollte und weiterhin der westlich-römischen Messordnung folgte. Nur die mit dem reformatorischen Gottesdienstverständnis unverträglichen Stücke aus dem Kanon (Hochgebet) hat er getilgt. In der Vorrede und in der Ordnung der „Deutschen Messe“ von 1526 kamen die neuen liturgischen Absichten deutlicher zum Ausdruck. Hier griff Luther massiv in die überlieferte Abendmahlsliturgie ein, indem er die bisherigen Abendmahlsgebete durch ein paraphrasierendes Vaterunser ersetzte, das nun in veränderter Weise betend und mahnend auf die Einsetzungsworte hinführte. Außerdem sollte sich die Gemeinde aktiv am Gottes-

TIT. UNIV.-PROF. MAG. THEOL. WERNER HORN
war von 1982 bis 2003 Superintendent der Evangelischen
Superintendentenz A.B. Wien. Er ist Lehrbeauftragter für
Hymnologie, Liturgik und Kirchenkunde an der Universität für
Musik und darstellende Kunst Wien. Weiters ist er Mitglied der
Internationalen Arbeitsgemeinschaft für Hymnologie (IAH),
der Arbeitsgemeinschaft für ökumenisches Liedgut (AÖL)
sowie der Societas Liturgica und der Liturgiewissenschaftlichen
Gesellschaft Klosterneuburg.

dienst beteiligen. Deshalb schlug der Reformator mehrere deutsche Lieder vor, die von der Gemeinde zu singen waren und die anstelle der bisher lateinischen und vom Priester allein zu betenden Stücke ihren festen Platz in der Liturgie fanden. Mit der hervorgehobenen Stellung der Predigt, den in deutscher Sprache gehaltenen Lesungen, den auch zu Ermahnungen genutzten Ankündigungen und den deutschen Liedern sollte der Gottesdienst verständlich sein und so auch eine bildende Funktion haben.

2 Die süddeutsch-schweizerische Gottesdienstreform

Ein ganz anderer Ansatzpunkt für einen erneuerten Gottesdienst entwickelte sich im Einflussbereich der Schweizer Reformation. Träger des reformatorischen Gedankens vor allem im Gebiet der heutigen Schweiz und im süddeutschen Raum („Oberdeutschland“) waren immer wieder „Prädikanten“, junge Prediger, die an ihren Studienorten von reformatorischen Gedanken erfasst worden waren. Nach ihrem Studium waren sie in einzelne Städte gerufen worden, um dort Predigtgottesdienste mit einfacher liturgischer Gestalt abzuhalten. Aus dieser Praxis entwickelte sich die typisch reformierte beziehungsweise oberdeutsche Gottesdienstform, die auch an Elemente des mittelalterlichen Predigtgottesdienstes anknüpfte. Die lutherische Messform und die vom oberdeutschen „Prädikantengottesdienst“ abgeleitete Form des „Predigtgottesdienstes“ stehen heute als evangelische Gottesdienstformen gleichberechtigt nebeneinander und bilden die „Grundform I“ und die „Grundform II“ im Evangelischen Gottesdienstbuch. Im Vergleich zur lutherischen Bewegung ging die Schweizer Reformation mit den liturgischen Feierformen und der Gestaltung der gottesdienstlichen Räume radikaler um. So entwarf der Züricher Reformator Ulrich Zwingli für eine zum Osterfest 1525 geplante erste Abendmahlsfeier eine eigene Ordnung. Sie bedeutete aber im Blick auf die sichtbaren Zeichen der Handlung einen Bruch mit der Tradition: An die Stelle der Pracht und kultischen Distanz einer spätmittelalterlichen Sakramentsfeier trat nun die schlichte Mahlzeit an einem mit einem Leinentuch bedeckten Tisch, aufgestellt im Kirchenschiff inmitten der Gemeinde.

Der kostbare Kelch, den die Gemeinde in heiliger Scheu zu berühren vermied, war verschwunden. Nun wurden Brot und Wein in hölzernen Schüsseln und Bechern gereicht. Nach späteren reformatorischen Ordnungen sollte das Abendmahl ebenfalls um einen Tisch herum gefeiert werden. So löste man sich ganz von der Messordnung und entwickelte Formen, die sich unmittelbar mit dem Ablauf des reformierten Predigtgottesdienstes verknüpfen ließen. Aus vielen reformierten Kirchen wurden die mit Bildern versehenen Altäre und andere Kunstschatze entfernt. Dabei berief man sich auf das alttestamentliche Bilderverbot (2 Mose 20, 4–6). Die einzige Form der Kirchenmusik, der man im Gottesdienst einen legitimen Platz zuwies, war zumeist der Gesang des Psalters.

3 Die Bedeutung des Wortes Gottes im evangelischen Gottesdienst

Für Luther geschieht im Gottesdienst ein Doppeltes: Gott redet mit uns und wir reden mit Gott. Am deutlichsten bringt er dies in seiner Predigt bei der Einweihung der Torgauer Schlosskirche am 5. Oktober 1544 zum Ausdruck:

„Meine Freunde, wir sollen jetzt das neue Haus einsegnen und weihen unserem Herrn Jesus Christus. Welches mir nicht allein gebührt und zusteht, sondern ihr sollt auch zugleich an den Sprengel und Rauchfaß greifen, auf dass dies neue Haus dahin gerichtet

werde, dass nichts anderes darin geschehe, denn dass unser lieber Herr selbst mit uns rede durch sein heiliges Wort und wir wiederum mit ihm reden durch Gebet und Lobgesang.“ (WA 49,588)

Der Gottesdienst kann sich demnach nicht auf liturgische Form(e)l(n) beschränken. Er ist weniger ein Schau-Gottesdienst als vielmehr ein Hör-Gottesdienst. Im Gottesdienst will Gott mit uns reden, und dies geschieht in den Lesungen, aber vor allem in der Predigt, die diese Lesungen für die Gegenwart auslegt und aktualisiert. Der Gottesdienst ist damit als ein Beziehungs- und Wort-Geschehen beschrieben, in dem sich eine Begegnung zwischen Gott und Mensch ereignet.

Die Verkündigung des Wortes Gottes hat eine sakramentale Dimension, indem die Worte des Evangeliums dem Menschen das in Jesus Christus gründende Heil gewissermaßen vor Augen malen. Umgekehrt wird in der Feier der Sakramente das Evangelium hörbar, indem bei Zueignung der sichtbaren Zeichen – dem Wasser bei der Taufe, Brot und Wein bei der Feier des Abendmahls – mit der Taufformel bzw. den Einsetzungsworten die Verheißung des Evangeliums laut wird. Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung ergänzen einander nicht einfach; vielmehr stehen sie als hörbares und sichtbares Wort in einem inneren und unauflöslichen Zusammenhang.

Dieter Bauer, Stuttgart

„Darum geht zu allen Menschen!“

Schwere Bibel in Leichter Sprache¹

Nach der Überlieferung des Matthäusevangeliums hat der auferstandene Christus seinen Jüngern den Auftrag gegeben: „Geht und macht alle Völker zu meinen Jüngern.“ (Mt 28,19) Der Evangelist stellt sich das folgendermaßen vor: „Lehrt sie, alles zu befolgen, was ich euch geboten habe.“ (Mt 28,20) Um aber wissen und lehren zu können, was Jesus geboten hat, muss man die Evangelien des Neuen Testaments kennen.

Daher haben Christen schon sehr früh begonnen, die Evangelien in die jeweiligen Sprachen der „Völker“ zu übersetzen: ins Syrische, Lateinische, Koptische, Armenische usw. Genau genommen waren ja bereits die Evangelien selbst Übersetzungen der Lehre Jesu in die Welt-sprache Griechisch.

Schaut man sich diese Geschichte der Bibelübersetzungen bis heute an, so war das eine riesige Erfolgsgeschichte: Die United Bible Societies (UBS) vermeldeten für den Januar dieses Jahres (2017), dass das Neue Testament inzwischen in 2080 Sprachen übersetzt sei.

Für viele Menschen weltweit ist es eine Sensation, wenn sie erstmals eine Bibel in ihrer Muttersprache in Händen halten und womöglich sogar selber lesen können. Im Vergleich dazu sind wir als deutsche Muttersprachler sehr verwöhnt. Bibelübersetzungen ins Deutsche gab es bereits im 9. Jahrhundert. Seit dem 15. Jahrhundert – Gutenberg sei Dank! – gibt es gedruckte deutsche Vollbibeln! Und wer heute in Deutschland, Österreich oder der Schweiz in eine Buchhandlung geht und eine Bibel kaufen möchte, hat die Auswahl aus über 30 verschiedenen deutschen Übersetzungen.

Das liegt nicht nur daran, dass im konfessionell gespaltenen deutschsprachigen Raum fast jede Konfession ihre eigene Bibelübersetzung hat, sondern auch daran, dass es zudem für die verschiedensten Zielgruppen eigene Bibelübersetzungen gibt: für Kinder und Jugendliche, für kirchlich Fernstehende, für Bibelstudierende, für Gerechtigkeitsbewegte etc. etc.

Nur eine Zielgruppe war bisher überhaupt nicht im Blick: Behinderte, oder genauer: Menschen mit Lernbehinderung. Für solche Menschen nämlich sind biblische Texte noch schwerer und oft gar nicht zu verstehen. Sie haben einfach keine Chance. Und lange Zeit hat das auch niemanden wirklich interessiert.

Das hat sich schlagartig geändert, als 2006 die UN-Behindertenrechtskonvention verabschiedet und 2009 in Deutschland ratifiziert wurde. Darin ist nämlich festgelegt, dass alle Menschen freien und vor allem barrierefreien Zugang zu allen politischen und gesellschaftlichen Lebensbereichen haben müssen. Bis dahin hatten sie dies nämlich nicht. Und so langsam verstehen immer mehr Menschen immerhin, dass Stufen für behinderte Menschen unüberwindliche Barrieren darstellen. Die Erkenntnis, dass auch Sprache eine Barriere sein kann, braucht noch etwas länger.

DIPL.-THEOL. DIETER BAUER

ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter beim Kath. Bibelwerk e. V. in Stuttgart. Er ist Redakteur der Zeitschrift „Bibel heute“ und verantwortlich für das Projekt „Evangelium in Leichter Sprache“.

¹ Der Vortragsstil wurde bewusst beibehalten und für den Druck moderat überarbeitet.

Inzwischen ist jedoch vielen Menschen klar, vor allem auch in Ämtern und Behörden, dass allein die Art der Sprache zahlreiche Menschen von politischer und gesellschaftlicher Teilhabe ausschließt. Deshalb braucht es eine andere Sprache, eine einfachere Sprache, im Idealfall: „Leichte Sprache“.

Was ist Leichte Sprache?

Mit „Leichter Sprache“ wird eine barrierefreie Sprache bezeichnet, die sich durch einfache, klare Sätze und ein übersichtliches Schriftbild auszeichnet. Das Konzept der Leichten Sprache ist aus der Praxis heraus entstanden. Sprachwissenschaftliche Reflexionen darüber gibt es erst seit jüngster Zeit.

Die Idee dazu wurde in erster Linie im Rahmen des Bundesmodellprojekts „Wir vertreten uns selbst“ entwickelt, das zwischen 1997 und 2001 durchgeführt wurde. Das Konzept der Leichten Sprache berücksichtigt insbesondere die Bedürfnisse von Menschen mit Lernschwierigkeiten / Menschen mit geistiger Behinderung, aber auch von Menschen mit Demenz und von Menschen, die nicht so gut Deutsch sprechen oder lesen können.

Das Ziel der Leichten Sprache ist leicht auf den Punkt zu bringen: Textverständlichkeit. Ein weiteres Ziel ist: Textverständlichkeit. Und ein drittes: Textverständlichkeit! Alles andere muss sich diesen Zielen unterordnen!

So fand man nach und nach bestimmte Regeln für Leichte Sprache, die sich als hilfreich für die Textverständlichkeit erwiesen haben.

Wie wird schwere Sprache leichter? Sie wird einfacher durch:

- kurze Wörter,
- kurze Sätze,
- nur eine Aussage pro Satz,
- Aufteilen langer Sätze in mehrere kurze,
- Trennen zusammengesetzter Haupt-Wörter durch Bindestrich (Medio-Punkt),
- einfachen Satzbau,
- Vermeiden von Redewendungen und bildlicher Sprache (Vergleichen),
- Vermeiden abstrakter Begriffe,
- klares Formulieren.

Vom Wortschatz her ist wichtig,

- immer gleiche Wörter für gleiche Dinge zu verwenden,
- Fremdwörter und Fachbegriffe zu vermeiden,
- bekannte (auch umgangssprachliche) Wörter zu verwenden,
- unverzichtbare Fremdwörter und Fachbegriffe zu erklären.

Die wichtigsten Sprachregeln sind:

- Genitiv vermeiden – stattdessen Dativ verwenden,
- Passiv vermeiden,
- Konjunktive vermeiden,
- Aktivsätze verwenden,
- positiv formulieren, das heißt: Verneinungen und negative Sprache vermeiden,

- Verben statt Substantive,
- keine Abkürzungen,
- Ziffern statt Zahlworte.

Das Schriftbild zeichnet sich aus durch:

- einfache Schrift ohne Serifen (Arial, Lucida, Verdana, Century Gothic),
- die Schriftgröße: sie sollte mindestens 14 pt betragen,
- den Zeilenabstand: 1,5 Zeilen.

Inhaltlich muss verstecktes Wissen aus dem Text ausformuliert (= exformiert) werden.

Und es gilt:

- Vorsicht bei bildhafter Sprache!

Damit sind wir aber auch schon bei einem großen Problem, das sich im Zusammenhang mit biblischen Texten stellen muss.

Herausforderungen für biblische Texte

Es liegt auf der Hand, dass die sture Anwendung dieser Regeln auf biblische Texte nicht 1:1 funktionieren kann. Auch ein professioneller Übersetzer aus einem der vielen „Büros für Leichte Sprache“, die es inzwischen gibt, wird am Bibeltext scheitern. Warum?

Das liegt an den speziellen Herausforderungen, die der Text der Bibel stellt.

Das Hauptproblem liegt darin, dass es sich bei den biblischen Texten um religiöse Texte handelt. Ihnen ist etwas eigen, das den meisten anderen Texten fehlt. Sie reden von etwas, wovon man eigentlich nicht reden kann. Wofür es eigentlich gar keine angemessene Sprache gibt. Sie reden vom Göttlichen. Sie reden von Gott.

So lange es um Menschliches geht, kann ich ganz „normal“ reden. Wenn es aber um Gott geht, funktioniert das nicht. Es muss eine andere Sprache gefunden werden, eine Sprache, die dem Göttlichen Raum gibt.

Autorinnen und Autoren religiöser Texte bedienen sich dazu verschiedener Stilmittel: Sie verwenden Sprachbilder, Vergleiche, Poesie, Lieder oder Hymnen... Genau solche Texte leben aber davon, dass sie vieles offen lassen; dass sie es vermeiden, eindeutig und einengend zu sein; damit die Lesenden diese offenen Texte mit ihren eigenen Lebenserfahrungen füllen können; damit sie angesprochen werden können.

Leichte Sprache aber darf genau das nicht sein: uneindeutig, offen, anstrengend, fordernd für die Lesenden...

Ein weiteres Problem besteht darin, dass die Bibel bekanntlich sehr alte Schriften enthält. Sie kommt aus einer fernen Zeit und aus einem fernen Kulturkreis. Das erfordert immer – egal bei welcher Übersetzungsarbeit – zusätzliche Anstrengungen.

Jahrhundertlange Erfahrung im Übersetzen hat da gute Grundlagenarbeit geleistet. Und trotzdem verwenden die meisten – vor allem die kirchlichen – Bibelübersetzungen immer noch schwere Sprache. Schwierige Begriffe bleiben stehen: Menschensohn, Messias, Versöhnung, Erlösung, Gnade... Oft gibt es zwar Fußnoten, selbst in einer so kommunikativen Übersetzung wie der „Bibel in heutigem Deutsch“. Leichte Sprache geht aber anders.

Wie also arbeiten wir beim Projekt „Evangelium in Leichter Sprache“?

Vor vier Jahren kamen die Franziskanerin Sr. Paulis M. Mels und der Nürnberger Theologe Claudio Ettl auf das Katholische Bibelwerk mit der Frage zu, ob dort nicht eine Plattform entstehen könnte für die Veröffentlichung der Sonntagsevangelien in Leichter Sprache. Was Sr. Paulis bisher in Nürnberg in Eigenregie gemacht hatte, nämlich Sonntag für Sonntag die Evangelientexte für ihre Arbeit mit Behinderten in Leichte Sprache zu übertragen, sollte nun auf eine breitere und professionellere Basis gestellt werden.

Bei mir und meinen Kolleginnen im Bibelwerk rannten die beiden damit offene Türen ein. Und seit nunmehr über drei Jahren finden sich die Texte des jeweiligen Sonntagsevangeliums nach der katholischen Liturgie in Leichter Sprache im Internet, auf „www.evangelium-in-leichter-sprache.de“.

Wie entstehen diese Texte? Die Rohübertragung macht Sr. Paulis. Sie überträgt die Texte aus dem Lektionar in Leichte Sprache. Dann werden diese Texte von der Zielgruppe prüfgelesen: Menschen aus einer Werkstatt für behinderte Menschen lesen die übertragenen Texte miteinander und geben Rückmeldungen, wo es Verständnisschwierigkeiten gibt oder wo die Texte missverständlich sind. Diese Hinweise werden in den Text eingearbeitet.

Das Prüflernen ist auch deshalb so wichtig, weil es zu den Bedingungen gehört, damit Texte überhaupt als „Leichte Sprache“ qualifiziert werden dürfen und das entsprechende Siegel erhalten.

Sind die Texte auf Verständlichkeit geprüft, gehen sie an das Katholische Bibelwerk nach Stuttgart, wo eine Gruppe von Theologinnen und Theologen ein weiteres Mal darüber schaut, ob die Textintention noch erhalten geblieben ist oder nicht wesentliche Aussagen des Textes verloren gegangen sind.

Dann gibt es einen weiteren Prüflernvorgang, in dem Claudio Ettl zusammen mit einer Mitarbeiterin mit Down-Syndrom noch einmal auf Verständlichkeit liest. Erst dann werden die Texte freigegeben. Dieser Vorgang des Übertragens und mehrmaligen Prüflerns hat zur Folge, dass es oft acht bis neun Wochen dauert, bis ein Text fertig ist. Aber das ist für eine gewisse Qualitätssicherung unabdingbar!

Was genau geschieht nun bei dieser Art der Bibelübertragung?

Lassen Sie mich das an einem Praxisbeispiel demonstrieren, an zwei Versen aus dem Text Markus 1,14–18, wie er als Evangelium am 3. Sonntag im Jahreskreis vorgelesen wird:

„Jesus verkündete das Evangelium Gottes und sprach: Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe. Kehrt um und glaubt an das Evangelium!“

Bei einem so qualifizierten Publikum wie bei diesem Symposium setze ich voraus, dass dieser Text für alle verständlich ist. Bei Menschen mit Lernbehinderung aber ist er voll von Barrieren. Das beginnt schon ganz am Anfang: Das Wort „verkünden“ gehört nicht zur Alltagssprache. Und „Evangelium“ ist ein Fremdwort. Es muss exformiert werden. Und es ist nicht damit getan, dass ich das griechische Wort auf Deutsch übersetze, etwa: „Gute Nachricht“ oder „Frohe Botschaft“. Die Menschen wollen wissen, was denn diese „frohe Botschaft“ sei. Wie hört sich das nun in Leichter Sprache an?

„Jesus erzählte allen Menschen von Gott.“

Jesus sagte:
Freut euch.
Gott will, dass alles in der Welt gut wird.“

So in etwa kann man den Begriff „Evangelium“ umschreiben. Was mache ich aber mit „Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe“? Dahinter steht eine ganze Theologie der Zeit und der Zeitenwende. Wenn ich sage, dass der Inhalt des Evangeliums die Ankunft des Reiches Gottes ist, dann verstehen das Theologen. Aber was ist eigentlich „Reich Gottes“? Und was heißt: „Kehrt um und glaubt an das Evangelium!“ Umkehren wovon? Und warum? Und wohin? Und was sollen die Leute nun genau glauben?

Ich kann vor diesen Fragen kapitulieren und die schweren Worte stehen lassen. Oder ich kann versuchen, mich vorsichtig anzunähern:

„Jesus erzählte allen Menschen von Gott.
Jesus sagte:
Freut euch.
Gott will, dass alles in der Welt gut wird.
Ihr dürft Gott dabei helfen.
Macht euch bereit zum Helfen.
Gott braucht euch.“

Sie merken: Diese Übertragung muss in hohem Maße interpretieren. Sie muss sich entscheiden für bestimmte Bedeutungen, in gewisser Weise auch für eine bestimmte Theologie. Und: Begriffserklärungen wie für „Evangelium“ oder „Reich Gottes“ oder „Umkehr“ stellen nicht die einzigen Eingriffe in den Text dar.

Manchmal kann es auch nötig sein, interpretierende Sätze einzuflechten, z. B. als Hinführung zum Text, der allzu unvermittelt beginnt. Oder als Klärung eines Tatbestandes, der manchen Menschen in bestimmten Regionen nicht bekannt ist. So verstehen z. B. Menschen, die nie mit Weinbau in Berührung gekommen sind, das Weinstockgleichnis aus dem Johannes-evangelium nicht. Wir müssen erklären, was das ist: das Beschneiden der Trauben. Ähnliches gilt für Aussaat und Ernte in Jesu Saatgleichnissen...

Manchmal funktionieren auch die alten Bilder und Vergleiche nicht. Und ich muss neue für heute finden. Da kommen wir dann bereits zur sprachschöpferischen Leistung einer solchen Übertragung. Sr. Paulis mit ihrer großen Erfahrung überrascht uns da selber immer wieder.

Texte werden durch die Übertragung meistens länger. Das haben Sie sicher schon bemerkt. Manchmal kann es aber auch wichtig sein, etwas wegzulassen. Das betrifft vor allem unseren Kontext der Sonntagsevangelien.

Die Perikopenordnung, die vorschreibt, welche Texte am Sonntag im Gottesdienst gelesen werden, bietet Texte in sehr unterschiedlichem Umfang. Oft enthält ein solcher Text einfach zu viele Themen auf einmal. Dann muss ich mich entscheiden. Das kann heißen, dass wir Lang- und Kurzfassungen anbieten. Oder vorschlagen, sich zwischen zwei Kurztexten zu entscheiden. Um der Menschen und der Verständlichkeit willen. Oder es kann wichtig sein, einen Text umzubauen, Textteile umzustellen, Rahmungen aufzulösen... um der Logik willen. Auch so etwas kann Barrierefreiheit bedeuten. Sie werden sich jetzt vielleicht fragen:

Ist das noch der Bibeltext?

Es ist klar, dass solche massiven Eingriffe in den Bibeltext Fragen hervorrufen. Kann ich da noch von „Übersetzung“ reden?

Ihnen ist sicher aufgefallen, dass ich in Zusammenhang mit Leichter Sprache den Begriff „Übersetzung“ vermieden habe. Es ist eine Übertragung, die wir machen. Wir „übertragen“ um der Menschen willen, die das Evangelium nicht nur hören, sondern auch verstehen sollen: Menschen mit Lernschwierigkeiten, Menschen, die noch nicht so gut Deutsch können... Sie sollen trotz aller Schwierigkeiten, – die von der Textauswahl herkommen, von der Perikopenordnung, von der Textabgrenzung, vom schwerverständlichen liturgischen Umfeld –, das Wort Gottes hören und verstehen können.

Der Kontext ist also jeweils die Verkündigung. Das ist etwas Missionarisches! Wir wissen, dass wir mit unserer Arbeit, mit dem Projekt „Evangelium in Leichter Sprache“, ein gewisses Risiko eingehen und uns von vielen Seiten angreifbar machen: Da ist nicht nur die exegetische und theologische Kritik, die uns vorwerfen könnte, ein „Evangelium light“ zu produzieren. Da sind auch die Kulturliebhaber, die ihren schönen Bibeltext – z. B. den lieb gewordenen Luthertext – entstellt sehen. Oder die Deutschlehrer, die diese unendlichen Wortwiederholungen am liebsten jedes Mal mit dem Rotstift anzeichnen würden.

Trotzdem möchten wir diesen Weg gehen, uns ganz und gar auf diese Menschen einzulassen und ihnen eine Teilhabe nicht nur am öffentlichen, sondern auch am kirchlichen Leben ermöglichen. Theologische Richtigkeiten und ästhetische Gesichtspunkte müssen da notfalls hinten anstehen – damit die Botschaft bei den Menschen ankommt. Oder um es mit einem Wort des Apostels Paulus zu sagen: „damit das Wort des Herrn sich ausbreitet und verherrlicht wird“ (2 Thess 3,1).

Literaturergänzung

Die Übertragungen des Projektteams „Evangelium in Leichter Sprache“ sind inzwischen auch in Buchform zugänglich:

BAUER, Dieter / Ettl, Claudio / MELS, Sr. Paulis: Bibel in Leichter Sprache: Evangelien der Sonn- und Festtage im Lesejahr A/B. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 2016/2017 (bisher 2 Bände).

BAUER, Dieter / Ettl, Claudio / MELS, Sr. Paulis: Jesus erzählt von Gott. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 2017 (Bibel in Leichter Sprache *kompakt*).

BAUER, Dieter / Ettl, Claudio / MELS, Sr. Paulis: Jesus hilft den Menschen. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 2018 (Bibel in Leichter Sprache *kompakt*).

Julia Offermann, Bad Endorf

„Wachet auf, singt uns die Stimme!“ – Geistliche Chormusik als Glaubenszugang?

Als ich angefragt wurde, hier aus autobiographischer Sicht über geistliche Chormusik als Glaubenszugang zu sprechen, habe ich gerne zugesagt. Und Sie können es sich denken: das Fragezeichen steht mindestens für mich nur *pro forma* im Titel des Vortrags, ich würde diese Frage für mich stets bejahen.

DR.^{IN} JULIA OFFERMANN
ist Pfarrerin der Evangelisch-Lutherischen Kirche
in Bad Endorf, Bayern.

Nun möchte ich es nicht bei den autobiographischen Äußerungen belassen, dass ich über geistliche Chormusik zum Glauben und schließlich zu einem theologischen Beruf gefunden habe. Ich möchte zudem auch die einen oder anderen biblisch-anthropologischen und musikgeschichtlichen Gedanken sowie Erfahrungen aus dem Pfarrberuf danebenstellen, wie ich mir meinen Weg erkläre. Einen Anspruch auf Allgemeingültigkeit erheben diese Gedanken und Erfahrungen nicht.

Mein persönlicher Glaubensweg

Beginnen möchte ich mit meinem eigenen Glaubensweg: mein Bekehrungserlebnis fand statt am 31. März 1979. Da wurde ich nämlich getauft und in die Gemeinde Jesu Christi aufgenommen. Mein Weg hin zum eigenständigen Glauben und dann gar zum Theologiestudium und zum Pfarrberuf kamen aber erst später, und ich empfinde es im Nachhinein so, dass ein wesentlicher Beitrag (sicher nicht der einzige, aber doch ein wesentlicher) dazu von der geistlichen Chormusik stammt, mit der ich groß geworden bin, zunächst passiv im Hören, später aktiv im Singen.

Schon als kleines Kind ging ich in die Chorkonzerte meines Vaters, der ungezählte Jahre im Münchener Bach-Chor unter Karl Richter und Hanns-Martin Schneidt gesungen hat, und zwar gingen wir als Familie jedes Jahr im Advent in die Münchener Philharmonie im Gasteig, um das Weihnachtssoratorium anzuhören, und jedes Jahr in der Passionszeit am Karfreitag in die Philharmonie, um die Matthäuspasion anzuhören.

Zunächst war das für mich einfach schöne Musik – sie hat mich bewegt, berührt, hat mein Herz angerührt, und mir war klar: Da will ich mal mitsingen, wenn ich groß bin! Mit 14 Jahren bin ich dann selbst in den Münchener Bach-Chor eingetreten und für über zehn Jahre darin geblieben. Durch den damaligen Dirigenten, Prof. Hanns-Martin Schneidt, den Sohn eines Pfarrers, habe ich dort geistliche Chormusik von Schütz bis Distler kennengelernt, insbesondere die Werke von Bach, und da vor allem die Matthäuspasion, die Johannespassion, das Weihnachtssoratorium und die h-moll-Messe. Dabei hat Prof. Hanns-Martin Schneidt immer wieder die Texte in ihrem Zusammenhang mit der Musik erklärt. Das reichte von so basalen Dingen wie dem Dreier-Takt des Sanctus in der h-moll-Messe wegen der Dreieinigkeit Gottes hin zu komplexen Beobachtungen, etwa: wenn Jesus in der Matthäuspasion zu seinen Jüngern sagt: Einer von euch wird mich verraten. Da antworten ihm die Jünger erregt:

Herr, bin ich's? Und es sind im Chor genau elf Stimmen, die antworten, Judas fehlt. Stattdessen antwortet der Choral, die ganze christliche Gemeinde: „Ich bin's, ich sollte büßen[...]“. Gerade diese Verbindung von der Vertonung des biblischen Textes über die Arien hin zum Choral als Gesang der Gemeinde, diese Vertiefungen der Wahrnehmung, hat es mir zunehmend angetan.

Daher habe ich für den Titel meines Vortrags auch den Anfang eines solchen Chorals gewählt: „Wachet auf, ruft uns die Stimme“ – so beginnt der Eingangschor der 140. Bach-Kantate. „Wacht auf, singt uns die Stimme“ habe ich umformuliert, denn durch das Singen bin ich gewissermaßen im Glauben wach geworden.

Was in diesen ersten Jahren im Münchener Bachchor geschah, war gewissermaßen ein schleichender Prozess, den ich währenddessen nicht wirklich wahrgenommen oder reflektiert habe, sondern erst an einem bestimmten Endpunkt sagen konnte: Jetzt ist für mich nicht mehr nur die Musik wichtig, die ich singe, in der ich mitwirke, sondern auch der Text, den ich spreche. Es kam bei mir jedenfalls zuerst die Musik, und über die stete Einübung wie über die Erklärungen kam auch der Inhalt in mein Herz. Bis ich für mich am Ende dieses Prozesses, dieser Entwicklung sagen konnte: Die Philharmonie im Gasteig war am Karfreitag meine Kirche, die Matthäuspassion von Bach mein Karfreitags-Gottesdienst; genauso war die Philharmonie im Advent meine Kirche, das Weihnachts-Oratorium mein eigentlicher Weihnachts-Gottesdienst, die eigentliche Verkündigung von der Geburt Jesu Christi.

Allgemeine Gedanken zur Musik als Glaubensweg

Erst im Nachhinein also habe ich mir über diesen Weg meines Glaubens Gedanken gemacht, und ein paar dieser Gedanken möchte ich Ihnen heute auch mitgeben. Dass Musik eine Tür in unserem Herzen öffnen kann und geistliche Musik ein Weg zum Glauben, ein Wegweiser zu Gott ist, ist ja nichts Neues, das haben wir uns vermutlich alle schon einmal gedacht. Ein Assistent an der theologischen Fakultät in Bamberg, Jonathan Kühn, hat genau zu diesem Thema seine Doktorarbeit geschrieben, um diesen Zusammenhang von Musik und Glaube einmal empirisch zu erforschen. Ich habe ihn vorgestern zufällig getroffen und ihn gebeten, mir doch einmal kurz seine Hauptthese zu nennen, und das war in etwa seine spontane Antwort: Naja, eigentlich haben wir uns das ja immer schon gedacht, aber jetzt ist es empirisch erwiesen, dass Musik den Glauben mindestens stärken kann, wenn nicht sogar ihn auf den Weg bringen.¹

Dass Musik eine Tür in unserem Herzen öffnen kann und geistliche Musik ein Weg zum Glauben, ein Wegweiser zu Gott ist, ist also an und für sich nichts Neues. Das wussten auch die Generationen vor uns, besonders prägnant und bekannt ist da der Satz des Universalgelehrten und Theologen Blaise Pascal (1623–1662), der gesagt haben soll: „Die Theologie spricht von Gott, die Musik zeigt: da ist er.“ Und letztlich nicht viel anders noch im 20. Jahrhundert ausgedrückt und formuliert von dem Literaturwissenschaftler und Philosophen George Steiner (* 1929): „Musik und das Metaphysische in der Grundbedeutung des Begriffes, Musik und religiöses Gefühl sind praktisch immer untrennbar gewesen.“² – Musik ist gewissermaßen eine „Theologie ohne Worte“.

¹ Vgl. dazu die Dissertation KÜHN: Klanggewalt und Wir-Gefühl.

² Vgl. STEINER: Von realer Gegenwart.

Passend dazu kennt auch schon die althebräische Sprache des Alten Testaments diesen engen Zusammenhang: Das hebräische Wort *nephesch*,³ das üblicherweise als *Seele* übersetzt wird, hat als Grundbedeutung zunächst Atem, Hauch und Kehle. Aus diesen Grundbedeutungen vom Atem und dem Ort des Atemhauchs, der Kehle, entwickelten sich die abgeleiteten Bedeutungen von *Seele* und *Leben* genauso wie *Verlangen* und *Sehnen* im Sinne verschiedener Gefühle. All diese Bedeutungen schwingen also mit, der Lebenshauch – den wir gerne als *Seele* bezeichnen –, das *Sehnen* und die *Kehle*.

Man könnte also etwas provokant sagen, der wichtige Glaubenssatz des Alten Testaments, das *Schma Jisrael* (Dtn 6,4f.), lässt sich nicht nur übersetzen mit: „Höre, Israel, der Herr ist unser Gott, der Herr ist einer. Und du sollst den Herrn deinen Gott lieben, mit deinem ganzen Herzen, mit deiner ganzen Seele, mit deiner ganzen Kraft“ – nein, in unserem Zusammenhang könnte man auch einmal übersetzen: „Liebe den Herrn deinen Gott mit deiner ganzen Kehle; singe dem Herrn ein neues Lied!“

Dass Musik eine Tür in unserem Herzen öffnen kann und geistliche Musik ein Weg zum Glauben, ein Wegweiser zu Gott ist, das ist nicht nur in der biblischen Anthropologie angelegt, das war auch Komponisten und Dichtern durch die Jahrhunderte hindurch bewusst. Und nicht umsonst haben auch sie durch die Jahrhunderte hindurch die Kraft der Musik genutzt, um Glaubensinhalte zu vermitteln, weil durch die Musik der Text eben mehr wirken kann.

Im Jahr 2017 bietet es sich an, dabei mit dem Reformator Martin Luther zu beginnen: Auch Martin Luther hat für seine geistlichen Lieder durchaus bekannte Volkslieder seiner Zeit genommen, hat die Melodie dieser Lieder beibehalten und seinen geistlichen Inhalt, seinen reformatorischen Text darübergelegt.⁴ Die Musik gab es schon und hatte sich gewissermaßen schon bewährt; mit so einer eingängigen und beliebten Melodie ließ sich gut ein neuer Inhalt unters Volk bringen. Das Weihnachtslied *Vom Himmel hoch*, ursprünglich ein altes Spielmannslied, ist vielleicht das bekannteste Beispiel für dieses Verfahren auch eines Martin Luther.

Das Gleiche hat etwas später auf katholischer Seite auch der Münchener Komponist Orlando di Lasso (1532–1594) gemacht, auch hier nur ein Beispiel: In seiner *Missa Susanne un Jour* nahm Orlando di Lasso einen alten französischen Chanson über Susanna im Bade, ein mehr oder minder weltliches Lied, mit Harmonien ausgesetzt für einen Sänger mit Laute. Diese Melodie und die Harmonien dazu, zu seiner Zeit ein bekannter und beliebter Gassenhauer, hat Orlando di Lasso aufgegriffen und gewissermaßen sakralisiert. Er hat sie nämlich dazu verwendet, nicht mehr einen profanen Text zu transportieren, sondern den Text der lateinischen Messe. Vermutlich in dem Wissen, dass über diese bewährte Melodie auch der Messtext die Menschen, die Ohren und die Herzen der Menschen leichter erreicht.

Am bekanntesten in diesem sogenannten Kontrafaktur-Verfahren ist dabei wohl Johann Sebastian Bach. Auch er hat aus seinen oder auch aus Stücken anderer Komponisten, die gut waren und beliebt, die als Gassenhauer und Ohrwürmer auf den Straßen gepfiffen wurden, die besten herausgesucht und in seinen geistlichen Oratorien weiterverarbeitet.⁵

³ WOLFF: Anthropologie des Alten Testaments, 26–47; SCHÖPFLIN: Seele, 737–740.

⁴ Vgl. dazu auch BALTRUWEIT / SCHÖNWITZ: Ich singe dir mit Herz und Mund.

⁵ Unter vielem anderen der Eingangschor des Weihnachtsoratoriums, „Jauchzet, frohlocket“ aus der weltlichen Kantate BWV 214, dem Anfangs-Chor „Tönet, ihr Pauken! Erschallet, Trompeten!“, oder die Alt-Arie „Bereite dich Zion“ entnommen aus der Kantate BWV 213: „Ich will dich nicht hören, ich mag dich nicht wissen“.

Wohlgemerkt: Es war dabei immer die gleiche Richtung, man nahm bewährte, bekannte, beliebte weltliche Musik, Volkslieder und machte sie durch geistlichen Text zu sakraler Musik. Geistliche Musik durch einen weltlichen Text zu profanieren, kam nicht vor – als sei der geistliche Text mit der Musik, mit der Melodie, die ihn transportiert, irgendwie so sehr verbunden, dass die Melodie, die Musik allein schon geistlichen und sakralen Charakter haben müsse, und man sie durch weltliche, profane Texte nicht mehr entweihen dürfe, weil sie allein schon wirkmächtig sei. Gewissermaßen so, wie es auch im thematischen Wort zu diesem Symposium heißt: „Gottes Wort ist der Schatz, der alle Dinge heilig macht“ – auch die Musik, die Gottes Wort transportiert...

Martin Luther, Orlando di Lasso, Johann Sebastian Bach und den vielen ungenannten anderen war bewusst: *Musik wirkt*. Musik wirkt, schon beim ersten Ton, und es muss auch nicht nur klassische Musik sein! Musik bringt bei uns etwas zum Schwingen, wo der Inhalt bei uns andocken kann, wo wir zum Mit-Schwingen, zum Mit-Singen bewegt werden – und zum Mit-Glauben. Musik erhebt die Seele zum Herrn, so wie es in einem Lied von Henry Purcell (ca. 1659–1695) heißt, dessen Text auf den englischen Geistlichen Nathaniel Ingelo (ca. 1621–1683) zurückgeht:

We sing to him whose wisdom
formed the ear,
Our songs let Him who gave us
voices hear.
We joy in God who is the spring of
mirth,
Who loves the harmony of heav'n
and earth.
Our humble sonnets shall that praise
rehearse
Who is the music of the universe.
And whilst we sing, we consecrate
our art,
And offer up with ev'ry tongue a heart.

Wir singen für Ihn, dessen Weisheit das Ohr
geformt hat,
Unsere Lieder lassen Ihn, der uns
Stimmen gab, hören.
Wir freuen uns in Gott, der die Quelle der
Fröhlichkeit ist,
Der den Wohlklang liebt von Himmel und
Erde.
Unsere bescheidenen Gedichte sollen den
Lobgesang proben,
Der die Musik des Universums ist.
Und während wir singen, weihen wir unsere
Kunst
Und bringen mit jeder Zunge ein Herz dar.

Mit jeder Zunge ein Herz, oder – im Sinne der althebräischen *nephesch* – mit jeder Kehle unsere Seele. Ja, *Musik wirkt* – und: *Gruppe wirkt*. Nicht umsonst heißt es ja auch in dem Gedicht „We sing [...] we consecrate our art and offer up with ev'ry tongue a heart“. Mit dem gemeinsamen Singen kommt dann auch die Chor-Musik zum Tragen: Ein Mit-Schwingen, ein Mit-Singen in der Gemeinschaft, in der Chorgemeinschaft, oder auch in der Gemeinschaft von Gemeinde, verbindet noch einmal mehr – wenn wir alle zusammenschwingen. Da, wo sich im Zusammensein ohnehin *good vibrations* ausbreiten, ein Gemeinschaftsgefühl vorhanden ist, wird das durch gemeinsames Singen noch einmal verstärkt. Das Gefühl von Zusammengehörigkeit, das positive Gruppenerlebnis – oder wie auch immer man das ausdrücken möchte – wird noch einmal sublimiert. „Erhebet eure Herzen – wir haben sie beim Herrn“, beim gemeinsamen Singen geistlicher Musik geschieht das wie von selbst.

Ausblicke aus der Praxis

An dieser Stelle möchte ich abschließend noch Erfahrungen aus der Praxis des Pfarrdienstes setzen, Erfahrungen von einer Kollegin aus der Gefängnisseelsorge, und meine eigenen Erfahrungen aus der Gemeinde. In der evangelischen Kirche wird bekanntermaßen großer Wert auf das Wort gelegt, auf das Wort Gottes in der Bibel einerseits, auf das Predigtwort andererseits. Ich erlebe es immer wieder, dass das Wort, das ich sage, Menschen anrührt, dass Menschen Tränen in die Augen steigen, weil ein Wort sie trifft. Noch mehr erlebe ich das beim Segnen, wenn zum Wort die Berührung hinzukommt. Am meisten aber bei Musik, sowohl bei liturgischer Musik im Gottesdienst, als auch (und vor allem) in Konzerten mit geistlicher Musik. Dort rührt das Wort durch die Musik am meisten an. – Einmal abgesehen davon, dass in unseren Kirchenkonzerten die Kirche so voll ist wie sonst nur an hohen Feiertagen und die Menge der anrührbaren, die Menge der dann auch angerührten Menschen einfach von vornherein schon größer ist als die Menge der Menschen in „normalen“ Gottesdiensten...

Dabei kann die Musik auch bei Menschen etwas bewirken, sie anrühren, ihr Herz zum Himmel und Gott entgegen heben, von denen der erste Augenschein das erst einmal gar nicht erwarten lässt. Eine Kollegin von mir, in der Gefängnisseelsorge sehr aktiv, ist immer wieder selbst angerührt, wenn der Chor der Gefangenen voller Inbrunst und Begeisterung, mit aller Seele, aus voller Kehle, aus ganzem Herzen und mit aller Kraft, im Gottesdienst singt. Dort, im Gefängnis, geschieht beim gemeinsamen Singen genau das, was schon im Alten Testament dem Volk Gottes geboten war: „Du sollst den Herrn deinen Gott lieben, mit deinem ganzen Herzen, mit deiner ganzen Seele, mit deiner ganzen Kehle, mit deiner ganzen Kraft“. – Was will man da mehr?

Literatur

- BALTRUWEIT, Fritz/SCHÖNWITZ, Jürgen: Ich singe dir mit Herz und Mund. Evangelische Volkslieder von der Reformation bis heute. Hannover 2014.
- KÜHN, Jonathan: Klanggewalt und Wir-Gefühl. Eine ethnographische Analyse christlicher Großchorprojekte. Stuttgart 2018.
- SCHÖPFLIN, Karin: Seele. II. Altes Testament, in: Theologische Realenzyklopädie 30. 1999, 737–740.
- STEINER, George: Von realer Gegenwart. Hat unser Sprechen Inhalt. München 1990.
- WOLFF, Hans Walter: Anthropologie des Alten Testaments, 4. Auflage. München 1984.

Liborius Lumma, Innsbruck

LuBiLiKOM

Mein Beitrag stellt eine Publikationsreihe mit der klingenden Abkürzung LuBiLiKOM vor. Dahinter verbirgt sich der „Luzerner Biblisch-Liturgische Kommentar zum Ordo Missae“.

Der Titel ist Programm: Es handelt sich um eine *theologische Interpretation* der *römisch-katholischen Eucharistiefeier* in der heutigen, also der vom II. Vatikanischen Konzil in Auftrag

gegebenen und erstmals 1969/70 im *Missale Romanum* sowie 1975 im deutschen „Messbuch“ publizierten Ordnung. Bei dieser Arbeit wirken *bibelwissenschaftliche* und *liturgiewissenschaftliche* Zugänge zusammen, und die Nennung von *Luzern* verweist auf den Sitz des Herausgeberteams.

LuBiLiKOM umfasst 3 plus 1 plus 2 Bände:

BAND 1 mit dem Titel „Gemeinsam vor Gott treten“ erschien 2014 und wurde im folgenden Jahr bereits zum zweiten Mal aufgelegt. Dieser Band analysiert die Eröffnungsriten der Eucharistiefeier bis einschließlich zum Tagesgebet.

BAND 2 heißt „Das Wort Gottes hören und den Tisch bereiten“. Er erschien 2015 und umfasst alles von der Liturgie des Wortes bis zum Eröffnungsdialo des Hochgebets und fügt noch das Sanctus hinzu.

BAND 3, „Leib Christi empfangen, werden und leben“ wurde 2016 veröffentlicht und beinhaltet die Gemeindeakklationen und die Schlusdoxologie des Hochgebets sowie alle Elemente vom Herrengebet bis zum Abschluss der Eucharistiefeier.

Wer in dieser Auflistung das Eucharistiegebet vermisst, wird fündig in

BAND 4: Der ist „Lobpreis und Danksagung“ betitelt und stellt beispielhaft das IV. Hochgebet vor. Das Erscheinen dieses Bandes ist für 2018 angekündigt.

Parallel zur Erarbeitung dieser Bände entstand eine kürzere und auf eine andere Zielgruppe angepasste zweiteilige Publikation unter dem Titel „Mit der Bibel die Messe verstehen“. Diese Bände heißen „Die Feier des Wortes Gottes“ und „Die Feier der Eucharistie“. Der erste erschien 2015, der zweite 2017. Sie sind niederschwellig angelegt und verstehen sich nicht als wissenschaftliche Werke im engeren Sinn, sie sollen eher Menschen mit weniger theologischer Vorbildung erreichen.

Herausgegeben wurde und wird LuBiLiKOM von Birgit Jeggle-Merz (Professorin für Liturgiewissenschaft in Luzern und Chur), Walter Kirchschräger (emeritierter Professor für Neues Testament in Luzern) und Jörg Müller, der als Assistent von Birgit Jeggle-Merz gleichsam die Rolle des „Generalsekretärs“ des Projektes innehatte und die für ein solches Werk höchst bedeutende koordinierende Funktion übernahm. Jörg Müller ist mittlerweile Referent für liturgische Bildung in der deutschen Erzdiözese Freiburg.

PD DR. LIBORIUS LUMMA

ist Liturgiewissenschaftler und arbeitet als Assistent am Institut für Bibelwissenschaften und Historische Theologie an der Uni Innsbruck. Ein wichtiges Anliegen seiner Publikationen ist das Erschließen der Liturgie und ihrer Elemente für eine breite Leserschaft. Der Autor ist u. a. Mitglied des Ökumenischen Rates der Kirchen, der Internationalen Gesellschaft für Studien des Gregorianischen Chorals AISCGre und seit 2010 in der Redaktion von „Heiliger Dienst“.

Das Herausgeberteam traf sich über drei Jahre hinweg einmal jährlich mit den beteiligten Autorinnen und Autoren, um eine Vernetzung und gegenseitige Information über den Stand sämtlicher Beiträge zu ermöglichen. Jedes der Treffen war dabei schwerpunktmäßig einem der drei Hauptbände gewidmet. Band 4 soll aus Jörg Müllers Dissertation hervorgehen, die beiden niederschweligen Bände „Mit der Bibel die Messe verstehen“ wurden vom Herausgeberteam selbst erarbeitet.

In LuBiLiKOM geht es darum, die Eucharistiefeier von ihren biblischen Wurzeln, Zitaten und Anspielungen her zu deuten. Das bezieht sich auf rituelle Handlungen wie das Brotbrechen, Körperhaltungen, Prozessionen usw., noch mehr aber naturgemäß auf die verwendeten Worte, vor allem feste liturgische Formeln.

Die Analyse erfolgt entlang des *Ordo Missae*, also der amtlichen liturgischen Vorgaben für die Feier der römisch-katholischen Eucharistie. Nun stellt bekanntermaßen die liturgische Praxis nicht immer die buchstäbliche Umsetzung des *Ordo Missae* dar: Manche betrachten den *Ordo* als ein exakt einzuhaltendes Regelwerk, andere handhaben den Umgang damit deutlich flexibler. Dies war den Autorinnen und Autoren durchaus bewusst: Daher fließen in die Analyse oft auch persönliche Erfahrungen und Beobachtungen aus der liturgischen Praxis ein. Den Schwerpunkt der Arbeit konnte aber nur der normative *Ordo* der Messe bilden; alles andere stellt demgegenüber eher eine Form von Exkursen oder bisweilen Fußnoten dar.

Die Interpretation folgte primär dem deutschen Messbuch in der Auflage von 1975 sowie der *Allgemeine Einführung in das Messbuch* [AEM]. Die 2002 publizierte *Grundordnung des Römischen Messbuchs* [GORM] bezieht sich bekanntlich erst auf eine mögliche Neuauflage des deutschen Messbuchs auf Grundlage der dritten lateinischen Edition des *Missale Romanum*; sie steht daher für LuBiLiKOM nicht im Zentrum des Interesses. Wo jedoch substantielle Unterschiede zwischen GORM und AEM bestehen, wurde dies in der Arbeit berücksichtigt.

Jeder Beitrag in den Bänden 1–3 wurde von mindestens zwei Personen erarbeitet, von denen eine in der Bibelwissenschaft und eine in der Liturgiewissenschaft fachlich beheimatet ist und die beide am selben Ort tätig sind. Noch häufiger entstanden übrigens Dreier-, bisweilen sogar Viererteams. Diese geographische Bündelung von Autorinnen und Autoren sollte intensive und unkomplizierte Kommunikation und eine enge Akkordierung der einzelnen Beiträge ermöglichen. Die Arbeitsschritte konnten durchaus geteilt werden: Es gibt immer zuerst eine Analyse der biblischen Bezüge, für die die Bibelwissenschaft die Hauptarbeit leistete, dann eine Darstellung des liturgischen Handelns, die aus liturgiewissenschaftlicher Feder stammt. Die Beiträge insgesamt und die zentralen Thesen wurden aber stets in der Zusammenarbeit beider Fachperspektiven erstellt. Die Autorentteams verteilten sich dabei auf ganz Österreich, Deutschland und die Schweiz.

Die Lektüre der Bände zeigt, wie schon erwähnt, eine Fokussierung – wenn auch keine exklusive Beschränkung – auf Textbausteine im Ritus der Eucharistiefeier. Daraus ergibt sich immer auch ein kritischer Blick auf so manche eingespielte Praxis in der Liturgiegestaltung. Nichtsdestotrotz sollte LuBiLiKOM nicht in erster Linie als Handreichung für die Lösung praktischer Gestaltungsprobleme in Liturgie feiernden Gemeinden verstanden werden, sondern als ein tiefer ansetzender Versuch der Bewusstseinsbildung für die Zusammenhänge zwischen der heutigen Liturgie und ihrer biblischen Grundlage.

Jeder der drei Bände enthält ein Literatur- und ein Abkürzungsverzeichnis, Band 3 außerdem ein ausführliches und sehr hilfreiches Sach- und Personenregister.

Im Vorwort zum ersten Band schreiben die Herausgeber, es gehe ihnen darum, hinzuwirken auf „spirituelle Vertiefung des Zugangs zu dieser Liturgie, zu ihrer religiösen Dimension und zu ihrem geistigen Verstehen. Damit soll ein Beitrag zur ‚tätigen Teilnahme‘ ebenso wie zur bedachten Leitung der Feier geleistet werden – beides massgebliche Anliegen der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils.“

Da ich selbst als Autor an zwei Beiträgen von LuBiLiKOM mitgewirkt habe, bin ich vermutlich in der Präsentation dieses Werkes in gewisser Weise befangen. Doch im Sinne dessen, was die Herausgeber in ihrem Vorwort als Ziel ihres Projektes benennen, erlaube ich mir diese Vorstellung durchaus im Sinne eines „Werbblocks“ für die Frucht mehrjähriger Arbeit eines insgesamt 47-köpfigen Teams von Autorinnen und Autoren.

Die Bände im Einzelnen

JEGGLE-MERZ, Birgit / KIRCHSCHLÄGER, Walter / MÜLLER, Jörg (Hg.): Gemeinsam vor Gott treten. Die Liturgie mit biblischen Augen betrachten. Stuttgart ²2015 (Luzerner Biblisch-Liturgischer Kommentar zum Ordo Missae 1).

JEGGLE-MERZ, Birgit / KIRCHSCHLÄGER, Walter / MÜLLER, Jörg (Hg.): Das Wort Gottes hören und den Tisch bereiten. Die Liturgie mit biblischen Augen betrachten. Stuttgart 2015 (Luzerner Biblisch-Liturgischer Kommentar zum Ordo Missae 2).

JEGGLE-MERZ, Birgit / KIRCHSCHLÄGER, Walter / MÜLLER, Jörg (Hg.): Leib Christi empfangen, werden und leben. Die Liturgie mit biblischen Augen betrachten. Stuttgart 2016 (Luzerner Biblisch-Liturgischer Kommentar zum Ordo Missae 3).

Angekündigt: JEGGLE-MERZ, Birgit / KIRCHSCHLÄGER, Walter / MÜLLER, Jörg (Hg.): Lobpreis und Danksagung. Die Liturgie mit biblischen Augen betrachten. Stuttgart 2018 (Luzerner Biblisch-Liturgischer Kommentar zum Ordo Missae 4).

JEGGLE-MERZ, Birgit / KIRCHSCHLÄGER, Walter / MÜLLER, Jörg (Hg.): Die Feier des Wortes Gottes. Stuttgart 2015 (Luzerner Biblisch-Liturgischer Kommentar zum Ordo Missae, Erschließung 1).

JEGGLE-MERZ, Birgit / KIRCHSCHLÄGER, Walter / MÜLLER, Jörg (Hg.): Die Feier der Eucharistie. Stuttgart 2017 (Luzerner Biblisch-Liturgischer Kommentar zum Ordo Missae, Erschließung 2).

Dorothea Haspelmath-Finatti, Wien

Neue Lesungen aus dem Alten Testament im evangelischen Gottesdienst

In den evangelischen Kirchen ist ebenso wie in der nachkonziliaren katholischen Kirche das Bewusstsein für die Notwendigkeit alttestamentlicher Lesungen im Gottesdienst gewachsen. Nach dem Versagen der evangelischen Kirche in der

Zeit des Nationalsozialismus hat sich der Blick auf das Verhältnis der Christen zum Judentum grundlegend verändert. Die christliche Theologie weiß sich mehr und mehr dem Judentum verpflichtet. Von hier aus ändert sich fortlaufend auch der Blick auf die gottesdienstlichen Lesungen. Begegnungen von christlichen und jüdischen Theologinnen und Theologen auf akademischer Ebene sowie das Engagement vieler engagierter Menschen in den Arbeitskreisen für christlich-jüdische Zusammenarbeit eröffnen fortlaufend neue Fragestellungen an die geltenden Leseordnungen.

DR.^{IN} DOROTHEA HASPELMATH-FINATTI
ist evangelisch-lutherische Pfarrerin und als
Liturgiewissenschaftlerin Lehrbeauftragte am Institut
für Praktische Theologie der Katholisch-Theologischen
Fakultät der Universität Wien.

I Das Alte Testament im Kontext von Juden und Christen

Beim Kongress für Wissenschaftliche Theologie in Wien¹ wurde der öffentliche Festvortrag von Carl S. Ehrlich gehalten. Ehrlich ist „Professor of Hebrew Bible“ in York in Kanada. Seine Eltern waren beide Wiener und konnten noch im letzten Moment vor den Nazis flüchten. Professor Ehrlich ist dennoch mit Deutsch als erster Sprache und mit einer großen Liebe zu Wien und Österreich aufgewachsen.

In seinem Wiener Festvortrag mit dem Titel „Die Bibel – ein europäisches Buch?“ unternahm Ehrlich einen Kanon-Vergleich: Was Christen das Alte Testament nennen, besteht im Judentum aus 24 Büchern (der „Tanach“), in der römisch-katholischen Bibel aus 45 und in der Lutherbibel aus 39 Büchern. In der rabbinischen Tradition ist für das Glaubensleben der Tanach gemeinsam mit der mündlichen Tradition grundlegend. Für Christen zählt das Alte Testament gemeinsam mit dem Neuen. Die Frage sei, so Ehrlich, wie die beiden Testamente für Christen zueinander im Verhältnis stehen. Können Christen vom Alten Testament überhaupt reden, ohne ihre jüdischen Partner zu vereinnahmen oder zu verletzen?

Prof. Ehrlich hat in seinem Vortrag die Geschichte der Verletzungen nicht verschwiegen, sondern beim Namen genannt. Dennoch hat er uns Christen Freundschaft und Verbundenheit gezeigt. Die Erinnerung an diesen Vortrag eines jüdischen Theologen vor einem christlichen Forum kann hier als ein Beispiel für die widerstreitenden und oft sehr persönlichen Gefühle und Erfahrungen stehen, die mitschwingen, wenn es um das Verhältnis von Altem und Neuem Testament geht. Vielleicht sollten wir Christen uns in jedem Gottesdienst, in dem

¹ Kongress der Gesellschaft für Wissenschaftliche Theologie, Wien, 10.–13. September 2017, unter dem Titel „Christentum und Europa“. Der öffentliche Vortrag „Die Bibel – ein europäisches Buch?“ von Carl S. Ehrlich fand am 11. September im Großen Festsaal der Universität Wien statt.

wir aus dem Alten Testament lesen, vorstellen, unter uns säße jetzt ein Jude oder eine Jüdin. Vielleicht lernen wir, in bleibender Spannung Freunde und Geschwister zu sein.

II Das Alte Testament als Klangraum des Neuen Testaments

Wenn Jesus nach Mt 4,4 dem Versucher antwortet, geht es um das rechte Verhältnis von Brot und Wort. Dieser Zusammenhang kann als ein liturgischer betrachtet werden: „Der Mensch lebt nicht vom Brot allein, sondern von einem jeden Wort, das aus dem Mund Gottes geht.“ Nach Matthäus zitiert Jesus hier aus dem 5. Buch Mose, dem Deuteronomium 8,3, wo es in Erinnerung an die Wüstenwanderung des Volkes heißt: „Er demütigte dich und ließ dich hungern und speiste dich mit Manna, das du und deine Väter nie gekannt hatten, auf dass er dir kundtäte, dass der Mensch nicht lebt vom Brot allein, sondern von allem, was aus dem Mund des HERRN geht“.

Jesus nimmt nach Matthäus das Alte Testament als Begründung seiner Argumentation. Der Blick auf die Versuchungsgeschichte zeigt eine Möglichkeit, das Verhältnis des Neuen Testaments zum Alten Testament darzustellen: Der Satan stellt Jesus Fragen, und Jesus begründet jede seiner Antworten mit einem Zitat aus der „Schrift“: „Es steht geschrieben“. Das Alte Testament „klingt mit“ im Neuen.²

Das Spannende an dem Zusammenhang des Verses im Alten Testament ist, dass die Menschen auf der Wüstenwanderung aber doch Brot und nicht nur Worte für ihr Leben bekommen haben. Das, was vom Munde Gottes ausging, war nicht leeres Wort, sondern war das Manna, Brot vom Himmel. Wort und Brot sind miteinander verbunden. Das ist deshalb nicht verwunderlich, weil besonders im Alten Testament Gott nicht anders als leiblich vorgestellt wird. Darum auch bleiben im Denken des Alten Testaments Menschen, die vom Wort Gottes berührt sind, nicht hungrig. „Segen“ haben heißt „viele Rinder“. Ist Gott zornig, so hat das mit dem Schnauben seiner Nase zu tun. Es ist sein heiliger Arm, der uns herauszieht aus den Wassern, die unser Leben bedrohen. Der Geist ist durchaus auch weiblich, ist als Geist Atem und Wehen des Lebens. Menschen können sich bergen unter dem Schatten der Flügel ihres Gottes, von dem sie dann sagen, er habe sie „auf Adlers Fittichen sicher geführt“. Dies gehört zu dem „Klangraum“, der mitschwingt, wenn Christen aus dem Neuen Testament lesen.

Viele Christinnen und Christen lieben das Alte Testament, weil es so menschlich und leiblich spricht. Es trennt nicht Leib und Geist, es erscheint lebensnah und weniger abstrakt als das Neue Testament. Dies entspricht neueren anthropologischen Forschungen: Geist, Gehirn und Bewusstsein gehören hier zum Körper des Menschen. Leibliches und geistiges Leben ist vielfach miteinander verknüpft.

III KLAKE-Perikopen und die laufende Perikopenrevision

Die *Konferenz Landeskirchlicher Arbeitskreise Christen und Juden* (KLAKE) hat Ende 2009 unter dem Namen „Die ganze Bibel zu Wort kommen lassen“ ein Perikopenmodell³ vorgelegt, das sie der geltenden Perikopenordnung zur Seite stellt.

² Der evangelische Theologe Jürgen Ebach fordert eine Lesung des Gottesdienstes solle immer aus dem Alten Testament stammen (EBACH: Das Alte Testament als Klangraum des evangelischen Gottesdienstes).

³ <http://www.perikopenmodell.de>.

Das Perikopenmodell der KLAKE möchte „die ganze Bibel zu Wort kommen lassen“ – und das heißt vor allem: diejenigen Teile der Bibel, die bisher kaum vorkamen, deutlicher aufnehmen: die Schönheit und Tiefe der Weisheit, die Schärfe der Prophetie, die Lebensnähe der Tora.

Aus den drei Bereichen Tora, Propheten und Schriften und den beiden altkirchlichen Reihen Evangelium und Epistel ist hier ein fünfgliedriges Perikopenmodell entwickelt worden. Als Beispiel sind im Folgenden zunächst die jetzt geltende Ordnung und im Anschluss der Vorschlag der fünfgliedrigen „KLAKE-Ordnung“ für einen Sonntag des Kirchenjahres, den 17. Sonntag nach Trinitatis, dargestellt:

Thema: „Fremder Glaube“

Die derzeit geltenden Lesungen und Predigttexte seit 1978:

Jes 49,1–6 IV = LAT: Der Knecht Gottes, Israels Heil und Licht der Heiden
 Röm 10,9–17(18) II = Ep: Von Herzen glauben, mit dem Munde bekennen
 Eph 4,1–6 VI: Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe
 Mt 15,21–28 I = Ev: Die kanaanäische Frau
 Mk 9,17–27 III: Die Heilung eines besessenen Kindes
 Joh 9,35–41 V: Die Sehenden sind blind

Das fünfgliedrige KLAKE-Lektionar:

Tora	Lev 19,33–34: Den Fremdling lieben
Propheten	Jos 2,1–21: Die Tat der Rahab
Schriften	Rut 4,1–12: Boas heiratet Rut
Epistel	Apg 8,26–40: Der Schatzmeister aus Äthiopien
Evangelium	Mt 15,21–28. Die kanaanäische Frau

Hier wird ein Anliegen der „Arbeitskreise Christen und Juden“ deutlich: Aus dem Sonntagsthema „Fremder Glaube“ wird das Thema „Fremde lieben“. Es geht um mehr als die Anerkennung des Glaubens der je „Anderen“, wie im Evangelium von der kanaanäischen Frau, in der Jesus sich gegen den eigenen Widerstand („ich bin nur gekommen zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel“) von der fremden Frau mit anderer Religion dazu bewegen lässt, ihren Glauben anzuerkennen („Frau, dein Glaube ist groß“). Es geht bei dem KLAKE-Modell darum, von der Anerkennung der Fremden zur *Fremdenliebe* zu gelangen. Diese zeigt sich in einladender Schönheit etwa bei der Liebe zwischen Rut und Boas.

Die KLAKE-Perikopenordnung ist ein Vorschlag ohne jede kirchliche Verbindlichkeit. Sie drängt sich den evangelischen Kirchen nicht auf. Sie möchte durch die Klarheit ihrer Struktur ein bleibender Gedankenanstoß sein. Sicher gibt es auch im katholischen Umfeld außerhalb der geregelten liturgischen Anlässe Möglichkeiten, auf diese besondere Ordnung zurückzugreifen und sie und ihr Anliegen ins Gespräch einzubringen.

Nicht nur das KLAKE-Perikopenmodell, sondern auch die neue Perikopenordnung, die zurzeit von der Liturgischen Konferenz für den deutschsprachigen evangelischen Raum entwickelt wird, erhöht ebenfalls den Anteil der Alttestamentlichen Lesungen und Predigttexte, und zwar entscheidend. Bis jetzt waren ein Fünftel der Predigttexte aus dem Alten Testament. In

Zukunft soll immerhin ein Drittel der Predigttexte aus dem Alten Testament kommen. Dazu wurde die Auswahl der zu predigenden Schriften stark erweitert.⁴

Auch Georg Braulik, leidenschaftlicher katholischer Alttestamentler in Wien, hat bei einem inzwischen veröffentlichten Vortrag im Januar 2016 in Klosterneuburg für die (Wieder-) Einführung der Toralesung plädiert.⁵ Diese solle als Bahnlesung in einem einzigen Durchgang geschehen, und zwar über drei Jahre verteilt.⁶ Dazu sollten weitere alttestamentliche Lesungen kommen. Jesus selbst habe sich ja immer wieder klar auf Mose und die Propheten berufen, wie etwa im Johannesevangelium im 5. Kapitel (46). „Wenn ihr Mose glauben würdet, würdet ihr mir glauben.“⁷

Braulik begründet seine Forderung auch mit grundlegenden Einsichten der Liturgietheologie. Das Paschamysterium könne nicht ohne die Erlösung Israels gedacht werden.⁸ Georg Brauliks Thesen sind es Wert, auch in Bezug auf die evangelische Lesepraxis bedacht zu werden.

IV Bleibendes Geheimnis

Es ist wichtig, so betont auch Braulik,⁹ dass wir uns endgültig davon verabschieden, das Verhältnis von Altem und Neuem Testament zueinander als das Verhältnis von „Verheißung und Erfüllung“ zu verstehen. Paulus hat die Frage durchdacht, welches Verhältnis Christen und Juden zueinander haben, als er in Römer 9–11 mit sich selber rang und schließlich dahin kam, uns Christen als den später dazu gekommenen und „aufgepfropften“ Zweig zu bezeichnen. Das Ringen des Paulus mündet hier in den Lobpreis des Geheimnisses, das wir Menschen nicht lösen und bei dem wir unserem Gott nicht hineinreden können. Paulus zitiert aus dem Alten Testament, aus Jesaja 40,13: „Wer hat des Herrn Sinn erkannt, oder wer ist sein Ratgeber gewesen?“ – und aus dem Buch Hiob 41,3: „Wer hat ihm etwas zuvor gegeben, dass Gott es ihm vergelten müsste?“ Und Paulus schließt mit der Doxologie, die er hier ganz eng an die alttestamentlichen Texte anknüpft und die in diesem Zusammenhang gewiss Juden und Christen als unter dem einen Himmel und in dasselbe uns noch verborgene Geheimnis eingewoben sieht: „Denn von ihm und durch ihn und zu ihm sind alle Dinge. Ihm sei Ehre in Ewigkeit“ (Röm 11,36).

Literatur

BRAULIK, Georg: Die Erneuerung der Liturgie und das Alte Testament an den Beispielen Pascha-Mysterium und Tora. Zur Konzilskonstitution „Sacrosanctum Concilium“, in: Protokolle zur Liturgie Bd 7: 2016/17. Würzburg 2017, 13–48.

EBACH, Jürgen: Das Alte Testament als Klangraum des evangelischen Gottesdienstes. Gütersloh 2016.

GOLDSCHMIDT, Stephan: Auf dem Weg zu einer revidierten Perikopenordnung, in: Liturgie und Kultur 2/2017, 44–54.

⁴ Vgl. GOLDSCHMIDT: Auf dem Weg zu einer revidierten Perikopenordnung, 51 f.

⁵ BRAULIK: Erneuerung.

⁶ BRAULIK: Erneuerung, 39 f.

⁷ BRAULIK: Erneuerung, 42.

⁸ BRAULIK: Erneuerung, 26.

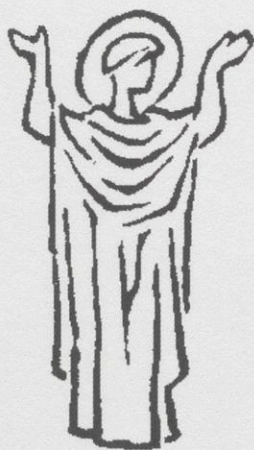
⁹ BRAULIK: Erneuerung, 18 f.

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

Postfach 113

A-5010 Salzburg

Tel.: 0662/844576-84;

Fax: 0662/844576-85;

E-Mail: oeli@liturgie.at

oder:

Deutsches Liturgisches Institut

Postfach 2628

D-54216 Trier

Tel.: +49-651-94808-0

Fax: +49-651-94808-33

E-Mail: dli@liturgie.de

kbw

Die Bibel in Leichter Sprache

BIBEL in Leichter Sprache

Evangelien der
Sonn- und Festtage
im Lesejahr A

Dieter Bauer / Claudio Ettl / Paulis Mels (Hrsg.)
Bibel in Leichter Sprache

Jeder Band:
21,5 x 29 cm; ca. 264 Seiten;
zahlreiche Illustrationen; gebunden
mit Leseband
€ [D] 39,90 / € [A] 41,10

BIBEL in Leichter Sprache

Evangelien der
Sonn- und Festtage
im Lesejahr B

Evangelien der Sonn- und Festtage im Lesejahr A
ISBN 978-3-460-32194-6

Evangelien der Sonn- und Festtage im Lesejahr B
ISBN 978-3-460-32195-3

Evangelien der Sonn- und Festtage im Lesejahr C
ISBN 978-3-460-32198-4 (erscheint Herbst 2018)



Dieter Bauer / Claudio Ettl /
Schwester Paulis Mels
Jesus erzählt von Gott

Format 14,5 x 22,6 cm
88 Seiten, gebunden
ISBN 978-3-460-32196-0
Lieferbar

BIBEL
in Leichter Sprache

Jesus erzählt von Gott



kbw

bibelwerk

Verlag Katholisches Bibelwerk • Silberburgstr. 121 • 70176 Stuttgart
Telefon 0711/61920-37 • Fax -30 • www.bibelwerk.de

Heiliger Dienst

2/2018

72. Jahrgang

ISSN 0017-9620

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

GOTTESDIENST FORMEN

Vorwort	81
Rudolf Pacik	
Andreas Redtenbacher zum 65. Geburtstag	83
Harald Buchinger	
Semiotik – Scholastik – Sakramententheologie	86
Liborius Lumma	
Was ist edle Einfachheit?	93
Albert Gerhards	
Ordnung und Freiheit	102
Ingrid Fischer	
Herr, gib uns Mut zum Hören!	111
Wolfgang Bretschneider	
Es bleibt eine spannende Herausforderung	122
Eduard Nagel	
Die Not der Menschen vor Gott bringen	132
Elisabeth Birnbaum	
Gottes Name im Alten Testament	139
Lea Lerch, Elisabeth Birnbaum	
Berichte und Notizen zu Liturgie & Bibel	148
Buchbesprechungen und Büchereingang	151

Autorinnen und Autoren in diesem Heft:

Dr. Elisabeth BIRNBAUM, Österreichisches Katholisches Bibelwerk, Bräunerstraße 3/1, Stoc 1010 Wien; Prof. Dr. Harald BUCHINGER, Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft – Fakultät f Katholische Theologie, Universität Regensburg, 93040 Regensburg; Mag. DDr. Ingrid I SCHER, Theologische Kurse Wien, Stephansplatz 3, 1010 Wien; Dr. Christoph FREILINGER, Österreichisches Liturgisches Institut, Postfach 13, 5020 Salzburg; Prof. Dr. Albert GERHART, Seminar für Liturgiewissenschaft – Katholisch-Theologische Fakultät, Universität Bonn, A Hof 1, D-53113 Bonn; Dipl.-Theol. Lea LERCH, Stiftsplatz 8, 3400 Klosterneuburg; Univ.-A PD Dr. Liborius Olaf LUMMA, Institut für Bibelwissenschaften und Historische Theolog Universität Innsbruck, Karl-Rahner-Platz 1, 6020 Innsbruck; Dr. Eduard NAGEL, In der L 38, 54451 Irsch; Univ.-Prof. Dr. Rudolf PACIK, Karschweg 7 / A2, 5026 Salzburg

Mit kirchlicher Druckerlaubnis

HEILIGER DIENST erscheint bis auf weiteres viermal jährlich. – Preis: Einzelpreis pro Heft: € 7,5 Jahresabonnement: € 26,-; Abo für Studierende: € 16,- (zuzüglich Porto und Versandspeser Ab Jahrgang 72 (2018) auch zugänglich über EBSCO Publishing.

ZAHLUNGEN: Postsparkassenkonto Wien, IBAN: AT 30 6000 0000 0715 8890; BIC OPSKATWW ABBESTELLUNGEN nur schriftlich zum Jahresschluss, die Rücksendung von Heften kann nicht a Abbestellung anerkannt werden.

HERAUSGEBER: Österreichisches Liturgisches Institut, Salzburg, in Zusammenarbeit mit der Liturgischen Kommission für Österreich, dem Österreichischen Katholischen Bibelwerk und d universitären liturgiewissenschaftlichen Einrichtungen.

REDAKTIONSTEAM: Mag. P. Winfried Bachler OSB, Salzburg; Dr. Elisabeth Birnbaum, Wien; MMag. Albert Thaddäus Esterbauer, Salzburg; Mag. DDr. Ingrid Fischer, Wien; Dr. Christoph Freilingner, Salzburg; Dipl.-theol. Lea Lerch, Klosterneuburg; Univ.-Ass. PD Dr. Liborius Olaf Lumma, Innsbruck; Dr. Gabriele Max, Gmunden; Rektor Dr. Michael Max, Salzburg.; Univ.-Pro Dr. Rudolf Pacik, Salzburg; Univ.-Prof. Dr. Andreas Redtenbacher, Klosterneuburg / Vallendar; Univ.-Ass. Mag. Daniel Seper, Wien; Ass.-Prof. Dr. Frank Walz, Salzburg.

SCHRIFTLEITUNG: Mag. P. Winfried Bachler OSB zusammen mit Dr. Christoph Freilingner, Postfach 13, A-5010 Salzburg; Telefon: (0043) 662 84 45 76-84, Telefax: (0043) 662 84 45 76-85, E-Mail: oeli@liturgie.at, Internet: www.liturgie.at.

VERLEGER (Medieninhaber): Verlag St. Peter, Postfach 13, A-5010 Salzburg.

TITELGRAFIK: SAMT:GRAFIK:Glück, Salzburg.

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

INTERNATIONALE ZEITSCHRIFTENNUMMER (ISSN): 0017-9620

DVR-0029874 (047)

Alle Beiträge von HEILIGER DIENST durchlaufen ein PEER-REVIEW- VERFAHREN.

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

Hinweise für die Gestaltung von Manuskripten:

<http://www.liturgie.at/publikationen/heiliger-dienst>



Vorwort

Liebe Leserinnen, liebe Leser!

Wer immer Gottesdienste vorbereitet oder bei deren Feier einen besonderen Dienst übernimmt, tut dies unter bestimmten Vorgaben, die es wahrzunehmen gilt: etwa den konkreten Feierraum, die für die Feier festgesetzte Zeit; ganz wesentlich und entscheidend ist die Versammlung, sind die Menschen, die zusammenkommen. Zu den Vorgaben gehören – je nach Feierform unterschiedlich – darüber hinaus allgemein vorgesehene Feierelemente und rituelle Vollzüge sowie eine gewisse Auswahl an Texten und Formeln, die nicht frei zur Disposition stehen.

Diese allgemeinen Vorgaben bewahren davor, dass die Vorsteher und Leiterinnen vor allem eigene „Lieblingsthemen“ zum Feierinhalt machen; als Vor-Gaben verbinden sie die einzelne Feiergemeinde mit der größeren Gemeinschaft der Kirche; dadurch vermitteln sie auch, dass der Glaube, der gefeiert wird, nicht frei verfügbarer Besitz, sondern eine Gabe ist, die die Feiernden von ihren Müttern und Vätern im Glauben empfangen haben und je neu empfangen. Nicht zuletzt können die Vor-Gaben dabei unterstützen, dem Raum zu geben, was die konkret Anwesenden immer schon übersteigt: die verbürgte Gegenwart des dreifaltigen Gottes, der den Feiernden den Raum der Heilsgeschichte eröffnet.

In diesem Sinn kann Liturgie im eigentlichen Sinn niemals „gemacht“, wohl aber muss sie gestaltet werden: In ihr muss die Begegnung zwischen Gott und Mensch Gestalt bekommen und erfahrbar werden, dass Gott im (heiligen) Spiel ist.

Diesem Gestalt- und Formgeben widmet sich das aktuelle Themenheft. Dabei sind weniger einzelne Gestaltungstipps im Fokus der Aufmerksamkeit. Vielmehr geht es um grundsätzliche Zugänge und Überlegungen. Eröffnet wird der Themenreigen vom Inhaber des Regensburger Lehrstuhls für Liturgiewissenschaft: Harald Buchinger erschließt von einem sakramententheologischen Ansatz her, warum es – gerade nach katholischem Gottesdienstverständnis – doch wesentlich auf die Form ankommt, *wie* Gottesdienst gefeiert wird. Der spezifischen Charakteristik der römischen Liturgietradition geht Liborius Lumma nach. Der Innsbrucker Privatdozent für Liturgiewissenschaft fragt, was die Liturgiekonstitution mit „edler Einfachheit“ (Sacrosanctum Concilium Art. 34) meint, und wie sich dieses Kriterium bei der Feier von Gottesdiensten konkretisieren lässt. Einer grundsätzlichen Herausforderung jeder Gottesdienstgestaltung geht der emeritierte Bonner Liturgiewissenschaftler Albert Gerhards nach: der polaren Spannung zwischen Ordnung und Freiheit. Dabei wird an Beobachtungen und Beispielen deutlich, dass auch der Pol „Ordnung“ längst keine unveränderliche und starre Größe ist, und mache gestalterische „Freiheit“ auch in die allgemein geübte Praxis und so in die „Ordnung“ übergehen kann. Redaktionsmitglied Ingrid Fischer analysiert an ausgewählten Beispielen das Begegnungsge-schehen zwischen Gott und Mensch, das im liturgischen Feiern Ausdruck bekommt. Dieser Dialog, die Zuwendung Gottes und die Antwort des Menschen darauf, lassen

sich als „Grundbauplan“ jeder Liturgie verstehen, als Voraussetzung für einen stimmigen Vollzug der einzelnen Elemente.

Stärker an der konkreten Praxis orientiert sind die folgenden beiden Beiträge: Wolfgang Bretschneider, der in Bonn lebende Präsident des Allgemeinen Cäcilien-Verbandes für Deutschland, gibt Einblick in seinen reichen Erfahrungsschatz und vermittelt zehn Aspekte für eine angemessene Wahl von liturgischen Gesängen, damit sie ihrer Bedeutung gerecht werden. Der langjährige Schriftleiter der Zeitschrift „Gottesdienst“, Eduard Nagel, geht dem nicht selten stiefmütterlich behandelten Fürbittgebet nach, dessen geistlicher Bedeutung und den Möglichkeiten der Gestaltung.

Mit einem speziellen Aspekt einer Wort-Gestalt hat auch der letzte Beitrag dieses Heftes zu tun. Wenn ab dem Ersten Advent 2018 mit den neuen Lektionaren die revidierte Einheitsübersetzung auch in die Liturgie Eingang findet, werden sich bislang vertraute Schrifttexte mitunter fremd und ungewohnt anhören. Das betrifft nicht zuletzt den Namen Gottes, der nun konsequent mit „HERR“ wiedergegeben wird. Die Leiterin des Österreichischen Katholischen Bibelwerks, Elisabeth Birnbaum, erläutert, was dahinter steht und wie damit in der Praxis der Verkündigung im Gottesdienst umgegangen werden kann.

Die Berichte zu Liturgie und Liturgiewissenschaft sind – im Sinne der bereits im letzten Heft angekündigten verstärkten Kooperation mit dem Österreichischen Katholischen Bibelwerk und dem Pius-Parsch-Institut – erstmals erweitert mit Berichten zur Bibelpastoral.

Den Abschluss machen Buchbesprechungen und Bucheingänge. Als Ergänzung zum gedruckten Heft können Sie online einen zusätzlichen Aufsatz zum Thema lesen. Der Schweizer Liturgiewissenschaftler Stephan Schmid-Keiser repliziert mit seinem Beitrag „Liturgie trifft auf Befindlichkeit und Lebenswelt“ auf Ausführungen von Reinhard Meßner im Heft 3/2017 von HEILIGER DIENST (siehe nähere Angaben unten).

Im Namen der Redaktion wünschen
anregende Leseunden und erholsame Urlaubstage
P. Winfried Bachler OSB und Christoph Freilinger

Lesen Sie online unter <https://www.liturgie.at/material/stephan-schmid-keiser>

Stephan Schmid-Keiser

Liturgie trifft auf Befindlichkeit und Lebenswelt

Zur Skizze von Reinhard Meßner in HD 71 (2017) 223–232

Reinhard Meßner hat eine Skizze mit Erwägungen zur Gestalt und rituellen Performance der Eröffnungsriten der Messe vorgelegt. In seiner Replik reflektiert Stephan Schmid-Keiser die dabei für ihn offengebliebenen Fragen – auf dem Hintergrund einer ausführlicheren Beschäftigung mit Fragen der Lebensrelevanz von Gottesdiensten.

Rudolf Pacik, Salzburg

Andreas Redtenbacher zum 65. Geburtstag (8. Mai 2018)

Wissenschaftler und Organisator

„Der erste Eindruck [...] war: Willensmensch, fleißig.“¹ So beschrieb ein früherer Mitnovize den jungen Pius Parsch. Das Wort passt auch für Andreas Redtenbacher, weil es auf eine seiner Stär-

UNIV.-PROF. DR. RUDOLF PACIK,
pensionierter Professor für Liturgiewissenschaft in Salzburg und
akademisch ausgebildeter Organist, ist u. a.
Mitherausgeber der Pius-Parsch-Studien und Mitglied der
Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg sowie
langjähriges Redaktionsmitglied von „Heiliger Dienst“.

ken hinweist: Er versteht es, zu organisieren. Im konkreten Fall heißt dies Wissenschafts-Organisation. Inzwischen eine feste Kategorie im Profil aller Universitäts-Lehrenden, umfasst sie u. a.: Ausrichten von Tagungen, Herausgeberschaft und Redaktionsarbeit, Beantragen und Durchführen von Forschungsprojekten, Einwerben finanzieller Mittel...

Sein eigenes Fach kennzeichnet Andreas Redtenbacher so: „Das Faszinosum der Liturgiewissenschaft ist die Faszination der Liturgie selbst.“ In der Liturgie als Feier des Glaubens, als Raum der ganzheitlichen Begegnung zwischen Gott und Mensch sieht er „die Mitte der Liturgiewissenschaft“. Deren „Aufgabe [...] ist die theologisch-wissenschaftliche Durchdringung des Gottesdienstes und seiner Ausdrucksgestalt“². – Die Liturgiewissenschaft ist bunt. Sie lässt sich auf verschiedene Weise betreiben – sogar als reine Kulturgeschichte. Doch ohne Bezug zum heutigen Gottesdienst würde Andreas sein Fach wenig Freude machen; vielmehr fragt er danach, was es mit dem Leben der Kirche zu tun habe.

Werdegang

1979 erwarb Andreas Redtenbacher in Rom das Lizentiat. 1981 holte Prof. Johannes H. Emminghaus ihn als (teilbeschäftigten) Assistenten an die Universität in Wien. Damals bereitete Andreas an der Päpstlichen Universität Gregoriana seine Dissertation im Fach Spiritualität vor; 1983 wurde er zum Doktor der Theologie promoviert. – Gerade in der Assistenten-Zeit zeigte sich sein Talent zum Multitasking. Nebenher (?) war er: Religionslehrer am Gymnasium Klosterneuburg (1979–1990); Stiftskaplan; Dekanats-Jugendseelsorger; Gründer und Betreuer eines Schülerzentrums in Klosterneuburg (1980–1995); von 1984 an Mitglied der Wiener Diözesankommission für Liturgie; 1984–2014(!) Vorsitzender des Liturgieausschusses im Vikariat Wien-Stadt. Seit 1991 (mit einer Unterbrechung 1993–1998) gehört Andreas Redtenbacher dem Redaktionsteam der Zeitschrift „Heiliger Dienst“ an. 1990–2001 leitete er die Pfarre St. Vitus in Kritzensdorf, wo er nicht nur die Gemeinde, sondern auch die Kirche umkrepelte; besonders beeindruckt das Tauch-Taufbecken im Eingangsbereich.

¹ Felix O. SINGER: Erinnerungen an den jungen Pius Parsch, in: Bibel und Liturgie 26. 1958/59, 269–271, hier 270.

² Andreas REDTENBACHER: Wo sich Wege kreuzen. 900 Jahre Augustiner Chorherrenstift Klosterneuburg. Freiburg/Br. 2013, 89. 90.

Im Wintersemester 2001/02 ging Andreas zum Habilitationsstudium nach Trier (behielt aber etliche Neben-Tätigkeiten bei). 2008 habilitierte er sich an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Vallendar. Nachdem man ihn dort als Lehrenden ausgiebig getestet hatte, ernannte ihn die Hochschule 2012 zum Ordentlichen Professor.

Seine Publikationsliste enthält heute 252 Nummern (<http://www.pthv.de/theologie-dozenten/profredtenbacher/publikationen/>). Eine seiner bedeutendsten Arbeiten ist Andreas' römische Dissertation. Sie wurde 1984 veröffentlicht, erschien 2007 in 2., überarbeiteter und erweiterter Auflage: „Zukunft aus dem Erbe. Charisma und Spiritualität der Augustiner Chorherren“. Dieses Buch ist ein bisher nicht überholtes Standardwerk zu Geschichte, Theologie und Spiritualität der Regularkanoniker in der Österreichischen Augustiner-Chorherrenkongregation. Was die Mission der Chorherren betrifft – resümiert Andreas im Vorwort der 2. Auflage³ –, so war die feierliche Liturgie zu pflegen nie der alleinige und erste Ordens-Zweck, doch die Verbindung von Liturgie und Seelsorge prägte das Wirken der Regularkanoniker.

Neue Sicht auf Pius Parsch

Besonders wichtig für Andreas' Forschung wurde der Klosterneuburger Chorherr Pius Parsch (1884–1954), der Begründer der Volksliturgischen Bewegung. Auch wenn manche Mitbrüder ihn für einen Spinner hielten, war Parsch innerhalb der Chorherren-Tradition kein Exot, im Gegenteil. Er „verwirklicht in den drei Brennpunkten seines Wirkens alte kanonikale Überlieferungen: die Feier der Liturgie mit dem Volk, den Einsatz für die Bibel, die Propagierung einer augustinischen Spiritualität, die er ‚Gnadenfrömmigkeit‘ nennt.“⁴ – Nicht nur später, sondern schon unter Zeitgenossen galt Parsch vor allem als Pragmatiker, der die Liturgische Bewegung ins Volk getragen hat. Dass Parsch sehr wohl ein eigenes theologisches Konzept verfolgte und dass seiner Forderung der tätigen Teilnahme ein ekklesiologisches Prinzip zugrunde liegt, wurde übersehen. – Pius Parsch als Theologen und Vordenker der Erneuerung neu herausgestellt zu haben, dies ist Andreas Redtenbachers Verdienst. Anlässlich des 50. Todestags von Pius Parsch († 11. März 1954) organisierte Andreas das erste Klosterneuburger Symposion „Pius Parsch in der liturgiewissenschaftlichen Rezeption“ (19.–20. November 2004), zu Parschs 60. Todestag das zweite Klosterneuburger Symposion „Liturgie lernen und leben – zwischen Tradition und Innovation“ (13.–16. März 2014).⁵

Die Liturgiewissenschaftliche Gesellschaft und das Pius-Parsch-Institut

Wenige Tage nach dem ersten Symposion, am 26. November 2004, wurde die Liturgiewissenschaftliche Gesellschaft Klosterneuburg errichtet. Inzwischen hat sie mehr als 200 Mitglieder. Sie „bietet spirituelle Orientierung ebenso wie theologische Bildung, ein Netzwerk zur Information für liturgisch Interessierte und zeitgemäße kulturelle Angebote“ (<http://www.pius-parsch-institut.at/liturgiewissenschaftliche-gesellschaft>).

³ REDTENBACHER, Andreas: Zukunft aus dem Erbe. Charisma und Spiritualität der Augustiner Chorherren. 2., bearbeitete und erweiterte Auflage. Innsbruck 2007, 19 f.

⁴ RÖHRIG, Floridus: Zur ersten Auflage von „Zukunft aus dem Erbe“, in: ebd., 270–272, hier 271.

⁵ BACHLER, Winfried/PACIK, Rudolf/REDTENBACHER, Andreas (Hg.): Pius Parsch in der liturgiewissenschaftlichen Rezeption. Klosterneuburger Symposion 2004. Würzburg 2005 (Pius-Parsch-Studien 3); REDTENBACHER, Andreas (Hg.): Liturgie lernen und leben – zwischen Tradition und Innovation. Pius[-]Parsch[-]Symposion 2014. Freiburg/Br. 2015 (Pius-Parsch-Studien 12).

Eine schwierige Geburt war sieben Jahre später das Pius-Parsch-Institut, genauer: dessen Fortführung nach dem Tod Norbert Höslingers († 1. April 2011). Dieser, 1966 bis 1999 Direktor des Österreichischen Katholischen Bibelwerks, hatte 1972 anstelle des bisherigen Volksliturgischen Apostolats den Verein Pius-Parsch-Institut gegründet, unter Höslingers Vorsitz und mit Johannes H. Emminghaus als Ko-Vorsitzendem; das Institut gab auch die Zeitschrift „Bibel und Liturgie“ heraus. – Wie und unter wessen Leitung sollte nun das Pius-Parsch-Institut weiter bestehen? Wenn ich es von außen recht sehe, war dies im Konvent umstritten. Einige österreichische Liturgieprofessoren setzten sich bei Propst Bernhard Backovsky persönlich und brieflich dafür ein, dass das Institut erhalten bleibe – mit Erfolg. Am 10. Oktober 2011 bestellte der Kapitellrat des Stiftes Andreas zum Leiter des Pius-Parsch-Instituts.

Es wurde nun umorganisiert; Rechtsträger ist die Liturgiewissenschaftliche Gesellschaft. Der neue Name lautet „Pius-Parsch-Institut für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie“. Natürlich will man (auch anhand von Archiv und Nachlass) das Werk Parschs wissenschaftlich erschließen und seine Rezeption fördern; ebenso geht es um das Studium der Liturgischen Bewegung überhaupt und der vom II. Vaticanum angestoßenen Reform. Es gibt Vorträge und Tagungen; alle zwei Jahre wird der Pius-Parsch-Preis ausgeschrieben. Das Pius-Parsch-Institut betreut zudem drei wissenschaftliche Reihen (www.pius-parsch-institut.at/publikationen):

- ◇ Pius-Parsch-Studien. Quellen und Forschungen zur Liturgischen Bewegung. Seit 2004 (zuerst bei Echter in Würzburg, ab Bd. 11 bei Herder); bisher 14 Bände.
- ◇ Protokolle zur Liturgie. Seit 2007 (bei Echter in Würzburg); bisher Bd. 1. 2007 bis Bd. 7. 2016/2017. Als Jahrbuch konzipiert, inzwischen eher ein Zwei-Jahres-Buch.
- ◇ Schriften des Pius-Parsch-Instituts. Die Reihe wurde von Norbert Höslinger und Johannes H. Emminghaus begründet. Nach längerer Pause (seit 1999) ist 2016 Band 7 erschienen: „Lebensquelle Eucharistie. Gedanken zur heiligen Messe“⁶.

Neu belebt wurde auch die Kirche St. Gertrud, an der Pius Parsch gewirkt und eine Personalgemeinde gesammelt hat. Jeden ersten Monatssamstag feiert man dort Vesper und Messe; es gibt Gottesdienste zu besonderen Anlässen wie zu Parschs Todestag und zum Jahrestag der Liturgiekonstitution; auch der Pius-Parsch-Preis wird dort überreicht.

Das neue Pius-Parsch-Institut und die Liturgiewissenschaftliche Gesellschaft bilden in Klosterneuburg ein Forschungs- und Vermittlungszentrum besonderer Art. Dadurch dass Andreas Redtenbacher diese Institutionen ins Leben rief, hat er der Liturgiewissenschaft und der österreichischen Kirche einen großen Dienst erwiesen, außerdem zum Renommee seines Heimat-Stiftes beigetragen.

Lieber Andreas! Mit all dem, was Du bisher in Forschung und Pastoral geleistet hast, darfst Du sehr zufrieden sein. Zurücklehnen wirst Du wohl trotzdem nur kurz, wenn überhaupt. Professoren emeritieren; Wissenschaftler können es nie lassen; Ordensleute arbeiten ohnehin, solange sie können – und noch zwei Jahre länger. Das Redaktionsteam der Zeitschrift „Heiliger Dienst“ wünscht Dir zu Deinem halbrunden Geburtstag alles Gute, besonders stabile Gesundheit und Kraft, damit Du das Klosterneuburger Unternehmen sowie andere Projekte noch lange weiterführst.

⁶ REDTENBACHER, Andreas/TATZREITER, Helmut (Hg.): Lebensquelle Eucharistie. Gedanken zur heiligen Messe. Mit einem Vorwort von Christoph Kardinal SCHÖNBORN. Freiburg/Br. 2016 (Schriften des Pius-Parsch-Instituts 7). Rezension in: Heiliger Dienst 70. 2016, 164.

Harald Buchinger, Wien / Regensburg

Semiotik – Scholastik – Sakramententheologie

Warum es doch darauf ankommt, wie Liturgie gefeiert wird

Menschen können geistliche Wirklichkeiten nur durch leibhafte und sinnenfällige Ausdrucksformen kommunizieren. Der Inhalt ist deshalb nicht ohne die äußere Form zu haben. Das gilt auch für die in der Liturgie gefeierte Begegnung zwischen Gott und Mensch. Der vorliegende Beitrag zeigt, dass ein solches sakramentliches Verständnis der gottesdienstlichen Vollzüge insgesamt tief in der katholischen Tradition verankert ist und ernst genommen werden muss für die Gestaltung jeder Feier. (Redaktion)

Wenn von der konkreten Gestalt des Gottesdienstes gesprochen wird, kann man zur Rechtfertigung von Unachtsamkeit – etwa bei der Nachbesprechung problematischer Feiern oder in für die Vorbereitung zuständigen

PROF. DR. HARALD BUCHINGER
ist Inhaber des Lehrstuhls für
Liturgiewissenschaft der Fakultät für Katholische
Theologie der Universität Regensburg.

Gremien – nicht selten das Argument hören, es komme ja nicht darauf an, wie gefeiert werde. Dahinter steht mehr oder weniger ausdrücklich, mitunter auch unbewusst, die seit der Spätantike entwickelte und von der Katholischen Kirche in der Neuzeit auch aus kontroverstheologischen Gründen hochgehaltene Überzeugung, Sakramente wirkten unabhängig von den menschlichen Bedingungen ihrer Feier *ex opere operato*. Die folgende Skizze versucht zu erläutern, warum die konkrete Gestalt des Gottesdienstes gerade auch aufgrund der lehramtlichen Vorgaben katholischer Sakramententheologie nicht belanglos ist und warum es eben doch darauf ankommt, wie Liturgie gefeiert wird.¹ Dabei wird zunächst von zentralen Texten der Lehrtradition ausgegangen und anschließend gefragt, welche Voraussetzungen und Konsequenzen sich daraus für die Würde und den Ernst der konkreten Feiergusalt ergeben.

1 Lehramtliche Vorgaben

a) Scholastik

Nachdem schon Augustinus von Hippo „Wort“ und „Element“ als grundlegend für das Zustandekommen eines Sakramentes betrachtet hat,² gehört die Identifikation von „Materie“

¹ Die vorliegende katechetische Handreichung ist auf Einladung der Redaktion im Blick auf die Bedürfnisse der liturgischen Praxis und ihrer Reflexion abgefasst; sie versteht sich nicht als wissenschaftlicher Beitrag. Sie verzichtet darum auf eine entsprechende bibliographische Dokumentation und setzt den Geltungsanspruch der angesprochenen Primärquellen axiomatisch voraus. Zur sakramententheologischen Grundlegung vgl. nach FINKENZELLER: Die Lehre von den Sakramenten: (a) Von der Schrift bis zur Scholastik. (b) Von der Reformation bis zur Gegenwart (HDG 4/1a–b) und den diversen Hand- und Lehrbüchern der Sakramententheologie aus liturgiewissenschaftlicher Perspektive z. B. GERHARDS: Stationen der Gottesbegegnung, 17–30 und MESSNER: Sakramentalien, 648–663.

² Vgl. die klassische Formulierung in Traktat 80, 3 zum Johannesevangelium (CChr.SL 36, 529 Wil-

und „Form“ der Sakramente seit der Scholastik zum auch lehramtlich rezipierten Erbgut katholischer Sakramentenlehre; in Rückgriff auf Thomas von Aquin formulierte das Konzil von Florenz im Jahr 1439, ohne „Materie“ und „Form“ komme kein Sakrament zustande.³ Auch unabhängig von den zeitbedingten philosophischen Voraussetzungen des sogenannten Hylemorphismus (griechisch: „Hýle“ = Materie; „Morphé“ = Form) aristotelischer Tradition wird damit einerseits ein bloß sachhaft-dingliches Missverständnis sakramentlicher Materie abgelehnt; andererseits wird gegenüber einem spiritualistischen Verständnis des göttlichen Heilshandelns die Leibhaftigkeit der liturgischen Vollzüge festgehalten. Anders gesagt: Die Wirkung von Sakramenten ist nicht an deren konkreter Materialität vorbei zu haben, wie sie sich in den Elementen der liturgischen Feier manifestiert. Mit „Dingen als Materie“ und „Worten als Form“ kann man auch non-verbale und verbale Symbole der Liturgie angesprochen sehen; daraus ergibt sich, dass die Heilswirkung nicht ohne die verschiedenen Dimensionen liturgischer Zeichenhandlungen zustandekommt.

Darüber hinaus wird von der scholastischen Sakramententheologie eine doppelte ekklesiologische Dimension als konstitutiv erachtet: als drittes neben Materie und Form bedürfe es der „Person des Spenders, der das Sakrament erteilt in der Absicht, zu tun, was die Kirche tut“⁴. Die Bindung an die bevollmächtigte Person macht deutlich, dass das sakramentale Geschehen unverfügbares Geschenk bleibt, das sich niemand selber nehmen kann; so kommt einerseits der Vorrang der Initiative Gottes in jedem liturgischen Handeln zum Ausdruck, andererseits wird die Kirchlichkeit der Liturgie deutlich, die sich nicht in der konkreten Gemeinde erschöpft. Die notwendige Voraussetzung der „Intention, das zu tun, was die Kirche tut“ bewahrt zugleich vor einem magischen Missverständnis und davor, die Vollmacht ordneter Personen als vom größeren Ganzen der Kirche isolierte Eigenmächtigkeit zu verstehen (wie dies insbesondere in populären, aber der katholischen Sakramentenlehre widersprechenden Auffassungen von einer angeblich auch jenseits der kirchlichen Feier wirksamen Konsekrationsvollmacht katholischer Priester zum Ausdruck kommt).

Es sei an dieser Stelle angemerkt, dass die im Deutschen auch in offiziellen Dokumenten nahezu universal verbreitete Übersetzung des *minister sacramenti* als „Spender des Sakraments“ doppelt falsch ist: einerseits semantisch, also in der Wortbedeutung, und andererseits syntaktisch, also in der Satzkonstruktion. Erstens ist ein *minister* bekanntlich kein „Spender“ (das lateinische Äquivalent dafür wäre zum Beispiel *donor* oder *donator*), sondern ein „Diener“; zweitens ist der Genitiv *minister sacramenti* kein Genitivus subjectivus, sondern ein Genitivus objectivus: Anders als die dem lateinischen Wortlaut nicht gerecht werdende Rede vom „Spender des Sakraments“ glauben macht, gehört das Sakrament nämlich nicht der übertragenden Person wie ein Besitz, den diese sodann jemand anderem übertrüge, sondern

lems): *accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum*: „Das/ein Wort tritt zum Element hinzu, und es wird ein/zum Sakrament.“

³ Armenierdekret des Konzils von Florenz, in: DENZINGER/HÜNERMANN Nr. 1310 ff., insbesondere 1312: *Haec omnia sacramenta tribus perficiuntur, videlicet rebus tamquam materia, verbis tamquam forma, et persona ministri conferentis sacramentum cum intentione faciendi, quod facit Ecclesia: quorum si aliquod desit, non perficitur sacramentum*: „Alle diese Sakramente werden durch dreierlei vollzogen, nämlich durch die Dinge als Materie, die Worte als Form und die Person des Spenders, der das Sakrament erteilt in der Absicht, zu tun, was die Kirche tut; wenn irgendetwas von diesen fehlt, kommt das Sakrament nicht zustande“; das Dokument greift über weite Strecken direkt auf Thomas von Aquin zurück. Zur Fehlübersetzung von *minister* als „Spender“ s. u.

⁴ Siehe Anm. 3.

als „Diener *am* Sakrament“ steht die Person des Dieners unter der Sache, der er dient. Das eigentliche Subjekt des sakramentalen Heilshandelns und damit der „Spender“ der Sakramente ist und bleibt Gott; Menschen können dem göttlichen Handeln nur dienen. Insofern Sakramente immer liturgische Feiern sind, vollzieht sich dieses Heilshandeln aber nicht anders als im kommunikativen Tun der Kirche, das heißt konkret: im Gottesdienst der Gemeinde, der eine komplexe Symbolhandlung ist.

b) Zweites Vatikanum

Die Liturgietheologie des Zweiten Vatikanischen Konzils lässt sich in der Auffassung zusammenfassen, dass Liturgie Dialog zwischen Gott und Mensch im kommunikativen Handeln der Gemeinde ist, auch wenn diese Worte nicht in dieser Form fallen.⁵ Für den Dialog zwischen Gott und Mensch verwendet die Liturgiekonstitution das stereotype Wortpaar „Heiligung des Menschen“ für die absteigende („katabatische“) sowie „Verherrlichung Gottes“ für die aufsteigende („anabatische“) Dimension der Liturgie;⁶ dass sich beides im kommunikativen Handeln der Gemeinde vollzieht, ergibt sich daraus, dass es „durch sinnenfällige Zeichen (*per signa sensibilia*)“ geschieht:

„Um dieses große Werk voll zu verwirklichen, ist Christus seiner Kirche immerdar gegenwärtig, besonders in den liturgischen Handlungen. [...] Gegenwärtig ist er mit seiner Kraft in den Sakramenten, so dass, wenn immer einer tauft, Christus selber tauft. [...] In der Tat gesellt sich Christus in diesem großen Werk, in dem Gott vollkommen verherrlicht und die Menschheit geheiligt werden, immer wieder die Kirche zu, seine geliebte Braut. [...] Mit Recht gilt also die Liturgie als Vollzug des Priesteramtes Jesu Christi; durch sinnenfällige Zeichen wird in ihr die Heiligung des Menschen bezeichnet und in je eigener Weise bewirkt und vom mystischen Leib Jesu Christi, d. h. dem Haupt und den Gliedern, der gesamte öffentliche Kult vollzogen. Infolgedessen ist jede liturgische Feier als Werk Christi, des Priesters, und seines Leibes, der die Kirche ist, in vorzüglichem Sinn heilige Handlung, deren Wirksamkeit kein anderes Tun der Kirche an Rang und Maß erreicht.“⁷

⁵ Klassisch vgl. z. B. LENGELING: Liturgie – Dialog zwischen Gott und Mensch, 279–305, weiters das Doppelheft 40 Jahre Liturgiekonstitution – Relecture und Zukunft: HLD 57. 2003, Heft 3–4.

⁶ Neben *Sacrosanctum Concilium* 7 (s. Anm. 7) vgl. nicht nur § 10 und den einleitenden Abschnitt über die Sakramente § 59, sondern auch § 61, wo ausgeführt wird, was Sakramenten und Sakramentalien gleichermaßen gemein ist, aber auch die theologische Bestimmung der Kirchenmusik in § 112.

⁷ Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* 7: *Ad tantum vero opus perficiendum, Christus Ecclesiae suae semper adest, praesertim in actionibus liturgicis. Praesens adest in Missae Sacrificio cum in ministri persona, „idem nunc offerens sacerdotum ministerio, qui seipsum tunc in cruce obtulit“, tum maxime sub speciebus eucharisticis. Praesens adest virtute sua in Sacramentis, ita ut cum aliquis baptizat, Christus ipse baptizat. Praesens adest in verbo suo, siquidem ipse loquitur dum sacrae Scripturae in Ecclesia leguntur. Praesens adest denique dum supplicat et psallit Ecclesia, ipse qui promisit: „Ubi sunt duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum in medio eorum“ (Mt. 18,20). Reapse tanto in opere, quo Deus perfecte glorificatur et homines sanctificantur, Christus Ecclesiam, sponsam suam dilectissimam, sibi semper consociat, quae Dominum suum invocat et per ipsum Aeterno Patri cultum tribuit. Merito igitur Liturgia habetur veluti Iesu Christi sacerdotalis muneris exercitatio, in qua per signa sensibilia significatur et modo singulis proprio efficitur sanctificatio hominis, et a mystico Iesu Christi Corpore, Capite nempe eiusque membris, integer cultus publicus exercetur. Proinde omnis liturgica celebratio, utpote opus Christi sacerdotis, eiusque Corporis, quod est Ecclesia, est actio sacra praecellenter, cuius efficacitatem eodem titulo eodemque gradu nulla alia actio Ecclesiae adaequat.*

Es gehört zweifellos zu den beiden weder in der Praxis noch in der Theologie der Kirche hinreichend rezipierten Grundauffassungen des Zweiten Vatikanischen Konzils, dass erstens die Kirche als ganze das Subjekt der Feier ist (wenn der zitierte Konzilstext vom „Haupt und den Gliedern“ des Leibes Christi spricht, bringt er ja gerade zum Ausdruck, dass das Subjekt der Liturgie primär Christus und sekundär die Kirche ist, und zwar als ganze); zweitens impliziert die Auffassung, die Heiligung des Menschen werde „durch sinnenfällige Zeichen bezeichnet und [...] bewirkt“, dass sich die Heilswirkung der Sakramente im symbolischen Handeln der Kirche vollzieht – und nicht dahinter oder daneben, davor oder danach oder auch in der Innerlichkeit eines Mystizismus, der die sichtbare Zeichengestalt des liturgischen Vollzugs nicht ernstnehmen zu müssen glaubt.

2 Voraussetzungen und Konsequenzen für liturgisches Feiern

Wenn das Grundlagenkapitel der Liturgiekonstitution festhält, dass die liturgische Kommunikation zwischen Gott und Mensch „durch sinnenfällige Zeichen“ geschieht, setzt das Zweite Vatikanische Konzil einerseits ein qualifiziertes Symbolverständnis voraus, ohne das der Gottesdienst nicht seine Heilswirkung entfalten kann; andererseits ergeben sich aus der Auffassung von der Liturgie als „Vollzug des Priesteramtes Christi“, in dem „Haupt und Glieder“ des Leibes Christi zugleich handeln, hohe theologische Ansprüche an das konkrete liturgische Handeln der Kirche.

a) Voraussetzungen

Die Rede von „sinnenfälligen Zeichen“ („sinnenfällig“ ist dabei nicht mit „sinnvoll“ zu verwechseln, sondern meint mit den Sinnen wahrnehmbare Zeichen) impliziert mehrere Voraussetzungen: (1) Die Leibhaftigkeit allen liturgischen Tuns ist die erste Grundbedingung dafür, dass dieses sich überhaupt in Zeichen vollziehen kann, welche mit den Sinnen wahrgenommen werden können und müssen. Der Mensch existiert in Raum und Zeit nicht ohne Leib; das durch die Liturgie vermittelte Heilshandeln (nicht nur) der Sakramente nimmt alle Sinne in Anspruch. (2) Liturgische Zeichenhandlungen setzen zweitens Kommunikation voraus. Eine Mitteilung durch sinnlich wahrnehmbare Zeichen ist nicht ohne Sender und Empfänger zu denken; Liturgie gibt es darum prinzipiell nicht ohne Gemeinschaft, auch wenn diese manchmal nicht oder nur rudimentär in Erscheinung tritt. (3) Der Vielfalt menschlicher Sinne entspricht drittens eine Vielfalt von Zeichen: So kann man in der liturgischen Zeichenhandlung zunächst raumzeitliche Codes unterscheiden:⁸ den lokalen und topographischen Code des Raumes und seiner Gliederung, den proxemischen Code von Nähe oder Ferne, Zuwendung und Abwendung, zeitliche Codes von Chronos und Kairos, Dauer und Häufigkeit; weitere Codes umfassen personale und soziale Kategorien (liturgische und gesellschaftliche Rollen), freie und geprägte verbale Codes, musikalische Codes einschließlich der Stille, kinetische Codes (Gestik und Mimik, Haltungen und Gebärden, Bewegungen), haptische oder taktile, optische und ikonische sowie olfaktorische und gustatorische Codes, ... Liturgie ist ein Kosmos symbolischer Vollzüge; sie ist ein Symbolsyntagma, also ein Zusammenhang ver-

⁸ Vgl. z. B. SCHERMANN: Die Sprache im Gottesdienst; selbstverständlich ließen sich leicht andere Differenzierungen vornehmen.

schiedener Zeichen. Als Dialog zwischen Gott und Mensch im kommunikativen Handeln der Gemeinde ist Liturgie ein symbolischer Dialog im Vollsinn des Wortes.

Liturgische Symbole sind dabei nicht Verweiszeichen, die wie Verkehrszeichen aufgrund von Konvention auf einen Inhalt hinweisen, der seine eigentliche Realität jenseits des Zeichens hat; Symbole im vollen Sinn des Wortes sind gerade nicht der Ersatz für die eigentliche Wirklichkeit (im Falle der Liturgie: des göttlichen Heilshandelns), sondern setzen diese, manifestieren sie und machen sie in Raum und Zeit gegenwärtig und erfahrbar. Die Geschichte der Sakramententheologie – auch und gerade der Eucharistie – kann auch als eine Geschichte des Ringens um das Verständnis dieser Symbolwirklichkeit verstanden werden; und so genial die von aristotelischem Kausalitätsdenken inspirierte Frage der Scholastik nach der Wirkbarkeit der Sakramente ist, so wenig darf das platonisierende Erbe altkirchlicher Sakramententheologie übersehen oder unterschätzt werden, das zunächst davon ausgeht, dass liturgische Zeichen eine tiefere Bedeutung haben, welche sie mit den Sinnen wahrnehmbar darstellen. Diese „sinnenfällige“ Ausdrucksgestalt der Liturgie kann dann aber nicht belanglos sein; sie ist vielmehr der einzige Zugang zur tieferen Wirklichkeit, die durch die liturgischen Symbole bezeichnet wird. Entsprechende Aufmerksamkeit verdient die konkrete Feiergestalt in den vielen Dimensionen ihrer Symbolik sowohl in der theologischen Reflexion als auch in der praktischen Gestaltung.

Insofern jedes Symbol in sich vieldeutig ist, bedürfen liturgische Symbole der spezifischen Deutung; zur „Materie“ des Sakraments gehört notwendig die „Form“. Der sakramentale Gehalt knüpft an der lebensweltlichen Bedeutung des Symbols an und ist ohne sie nicht zu verstehen, ergibt sich aber nicht einfach daraus, sondern aus der biblischen und liturgischen Tradition, wie sie in den sprachlichen Elementen der Liturgie verdichtet ist. Auch in diesem Sinne ist Liturgie Ernstfall von Tradition. Die sakramentale Bedeutung liturgischer Symbolik ist darum aber auch nicht ohne liturgische Sprachkompetenz im weiteren Sinne zu verstehen: Die verbale und non-verbale Sprache des Gottesdienstes muss und kann erlernt werden, damit die liturgische Kommunikation zwischen Gott und Mensch gelingen kann.

b) Konsequenzen

Weil sich der Dialog zwischen Gott und Mensch in der Liturgie in sinnenfälligen Zeichen, das heißt in Symbolhandlungen der feiernden Gemeinde vollzieht, gelten für die liturgische Kommunikation zwischen Gott und Mensch die Gesetze menschlicher Kommunikation, auch wenn die Theologie vor allem aufgrund der Auffassung von der Heilsnotwendigkeit gewisser Sakramente schon früh begonnen hat, die Mitteilung essentieller Kommunikationsinhalte auch unabhängig von möglicherweise ungünstigen menschlichen Bedingungen abzusichern.

1) Bedingungen geglückter Kommunikation

Als symbolische Kommunikation unterliegt liturgisches Handeln den Gesetzmäßigkeiten menschlicher Kommunikation; darum gehören jene Wissenschaften, die sich mit dem Gelingen und den Störungen menschlicher Kommunikation befassen, zum unverzichtbaren Repertoire liturgiewissenschaftlicher Methoden;⁹ neben der Semiotik ist insbesondere die psy-

⁹ GERHARDS: Zur Standortbestimmung der Liturgiewissenschaft; DERS./OSTERHOLT-KOOTZ: Kommentar zur „Standortbestimmung der Liturgiewissenschaft“. Einen umfassenden Literaturbericht über die anthropologischen und sozialwissenschaftlichen Methoden bietet zuletzt z. B.

chotherapeutisch motivierte Reflexion über menschliche Kommunikation hilfreich, weil sie für jene Störungen sensibilisiert, aus denen sie ihre Motivation bezieht.¹⁰ Die konkrete Fei-
gestalt erhält ihre unverzichtbare Bedeutung und hohe theologische Würde von der nicht zu-
letzt im Grundlagenkapitel der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils zum
Ausdruck gebrachten Auffassung, dass der liturgische Dialog zwischen Gott und Mensch
„in sinnenfälligen Zeichen bewirkt [...] und vollzogen“ wird. Die symbolische Kommuni-
kation der Gemeinde ist das Medium, durch das Gott wirkt; wie ihr Gelingen den Bedin-
gungen menschlicher Kommunikation unterliegt, haben Störungen dieser Kommunikation
Auswirkungen von sakramententheologischer Relevanz. So beeinflusst die Beziehungsebene
selbstverständlich auch in der Liturgie die Sachebene der Kommunikation, die in der Praxis
nicht – oder allenfalls nur durch eine erhebliche Abstraktionsleistung – von der Beziehungs-
ebene gelöst werden kann; die Verständlichkeit von Codes liturgischer Zeichenhandlungen
hat Auswirkungen vor allem auf Seiten des Empfängers, während die Authentizität auf Sei-
ten des Senders einer Nachricht deren Übermittlung beeinflusst. Geglückte Kommunikation
zwischen Gott und Mensch hängt somit von den menschlichen und sozialen Faktoren litur-
gischer Kommunikationshandlungen ab.

2) Theologische Sicherung essentieller Kommunikationsinhalte

Liturgie ist demnach ein anspruchsvolles Kommunikationsgeschehen, dessen Gelingen von
vielfältigen anthropologischen und sozialen Faktoren bestimmt ist; das bedeutet, dass sein
Gelingen im Gegenzug zahlreichen potentiellen Störungen ausgesetzt ist. Nicht zuletzt, weil
die kirchliche Tradition bestimmte Sakramente als heilsnotwendig betrachtet, sah sich die
Theologie schon früh veranlasst, deren Wirkung den möglicherweise zweifelhaften mensch-
lichen Bedingungen zu entheben. So sollten essentielle Kommunikationsinhalte auch unter
ungünstigen Voraussetzungen gesichert werden. Ihre klassische, auch von der Liturgiekon-
stitution zitierte Formulierung fand die Lösung des erstmals im Nordafrika des 3. Jahrhun-
derts virulenten Problems, ob die Unwürdigkeit klerikaler Handlungsträger die Gültigkeit vor
allem der Taufe in Frage stelle, bei Augustinus von Hippo, der postulierte, dass „wo immer
einer tauft, Christus tauft“¹¹; die Scholastik sprach dann davon, Sakramente wirkten nicht
aufgrund dessen, der die liturgische Handlung vollzieht (*ex opere operantis*), sondern weil
diese vollzogen wird (*ex opere operato*). Um Skrupeln über die Wirksamkeit der Sakramente
entgegentreten, hat die theologische Tradition gut daran getan, ein heilsnotwendiges Mi-
nimum liturgischer Kommunikation auch unter ungünstigen Bedingungen menschlicher
Kommunikation sicherzustellen. Dabei geht es freilich um die Absicherung gegenüber einem
Extrem, nicht um die Aufstellung eines positiven Maßstabs. Wo man – aus praktischem, aber
auch und gerade aus theologischem Interesse – fragt, wie Kommunikation zwischen Gott und
Mensch glückt, kommt es dagegen sehr wohl darauf an, wie Liturgie gefeiert wird.

BIERITZ: Anthropologische Grundlegung.

¹⁰ Klassisch vgl. z. B. WATZLAWICK: Menschliche Kommunikation.

¹¹ *Sacrosanctum Concilium* 7 (s. o. Anm. 7) zitiert AUGUSTINUS: Traktat 6, 1, 7 zum Johannesevangeli-
um; die Belege ließen sich vermehren.

Literatur

- BIERITZ, Karl-Heinrich: Anthropologische Grundlegung, in: SCHMIDT-LAUBER, Hans-Chri-
stoph / MEYER-BLANCK, Michael / BIERITZ, Karl-Heinrich (Hg.): Handbuch der Liturgik.
Göttingen ³2003, 95–128.
- FINKENZELLER, Josef: Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen. Freiburg 1980–81.
- GERHARDS, Albert / OSTERHOLT-KOOTZ, Birgit: Kommentar zur „Standortbestimmung der
Liturgiewissenschaft“, in: Liturgisches Jahrbuch 42. 1992, 122–138.
- DERS.: Stationen der Gottesbegegnung. Zur theologischen Bestimmung der Sakramenten-
feiern, in: KLÖCKENER, Martin / GLADE, Winfried (Hg.): Die Feier der Sakramente in der
Gemeinde (FS Heinrich Rennings). Kevelaer 1986, 17–30.
- DERS.: Zur Standortbestimmung der Liturgiewissenschaft, in: Heiliger Dienst 45. 1991,
165–168.
- LENGELING, Emil Joseph: Liturgie – Dialog zwischen Gott und Mensch. Hg. v. Klemens RICH-
TER. Freiburg 1981.
- DERS.: Liturgie / Liturgiewissenschaft: Neues Handbuch Theologischer Grundbegriffe 3.
1991, 279–305.
- MESSNER, Reinhard: Art. Sakramentalien: Theologische Realenzyklopädie 29. 1998, 648–
663.
- SCHERMANN, Josef: Die Sprache im Gottesdienst. Innsbruck 1987 (Innsbrucker Theologische
Studien 18).
- WATZLAWICK, Paul: Menschliche Kommunikation. Formen, Störungen, Paradoxien. Bern
¹³2017 [¹1969].

Liborius Olaf Lumma, Innsbruck

Was ist edle Einfachheit?

Überlegungen zu Sacrosanctum Concilium 34

Das II. Vatikanische Konzil benennt die anzustrebende ästhetische Stilrichtung der Liturgiereform für den römischen Ritus mit dem Begriff „edle Einfachheit“ (*Sacrosanctum Concilium* [SC] 34). Der Artikel geht der Frage nach, wie „edel“ und „einfach“ zu verstehen sind, wie beide miteinander verbunden sind und ob die Liturgiereform tatsächlich „edle Einfachheit“ erreicht oder zumindest ermöglicht hat.

Sacrosanctum Concilium und der römische Ritus

Als sich das II. Vatikanische Konzil den Rahmenbedingungen für eine Liturgiereform widmete, wusste es zu unterscheiden zwischen theologischen Aussagen lehrhafter Art und

PD DR. LIBORIUS OLAF LUMMA
ist Universitätsassistent am Institut für Bibelwissenschaften
und Historische Theologie – Fachbereich Liturgiewissenschaft –
und Mitglied der Redaktion von „Heiliger Dienst“.

einzelnen – mal mehr, mal weniger konkret ausformulierten, im Übrigen dem Papst überlassenen – Reformmaßnahmen.¹ Von Letzteren heißt es ausdrücklich, dass sie nur auf den römischen Ritus anzuwenden sind (SC 3). Für die übrigen Riten beschränkt sich das Konzil auf eine recht vage formulierte und eher moderat gehaltene Andeutung, dass auch hier möglicherweise Reformen angebracht sein können (ebenfalls SC 3).² Für diese Unterscheidung legen sich zwei Gründe nahe – neben dem rein praktischen, dass naturgemäß fast alle Konzilsbischöfe dem römischen Ritus angehörten und es daher vermutlich kaum gewagt haben, kritische und auf Reformen abzielende Urteile über andere liturgische Traditionen zu fällen, mit denen allenfalls einige wenige von ihnen tiefergehende persönliche Erfahrung und theologische Vertrautheit besaßen.

Der erste Grund ist ökumenischer Natur: Wenn dem Konzil daran gelegen ist, „was immer zur Einheit aller an Christus beitragen kann, zu fördern“³ (SC 1), dann ist darauf Rücksicht zu nehmen, dass für ostkirchliche Riten die Bewahrung ritueller Tradition viel stärker im Kern kirchlicher Identität steht als dies im stets reformfreudigeren Westen der Fall ist.⁴ Würden nun katholische Ostkirchen ihre Riten verändern (über manche ohnehin schon in der Vergangenheit liegende, meist unter den Begriff der „Latinisierung“ zu subsumierende Entwicklung hinaus, die bisweilen Gegenstand heftiger Kritik war und ist⁵), müsste dies von

¹ Siehe dazu KACZYNSKI: *Sacrosanctum Concilium*, 55.

² Siehe dazu KACZYNSKI: *Sacrosanctum Concilium*, 55–58.

³ Deutsche Übersetzungen der Konzilstexte sind immer der Edition in „Herders Theologischem Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil“ entnommen.

⁴ Dazu differenziert einleitend GROEN: *Liturgie* sowie OELDEMANN: *Kirchen des christlichen Ostens*, 132–136.

⁵ Beispielhaft etwa die aggressive Polemik in TOTZKE: *Die Unierten*. Moderat beschreibend hingegen

den jeweiligen orthodoxen oder orientalischen Pendants als bewusster Akt der Aus- und Abgrenzung verstanden werden. Anders gesagt: Im römischen Ritus mag eine Liturgiereform ökumeneförderlich sein, in den östlichen Riten katholischer Kirchenzugehörigkeit wäre sie es eher nicht.

Der zweite Grund ist allerdings in den Riten selbst zu finden: Manche Konzilsanordnung kann der Sache nach überhaupt nicht auf östliche Traditionen bezogen werden, etwa die Wiedereinführung des Fürbittgebets (SC 53), das Zurückstellen der sogenannten Tabernakelkommunion während der Eucharistiefeier (SC 55) oder die prinzipielle Öffnung für die Kelchkommunion der Gemeinde (SC 55): Der byzantinische Ritus hat schon umfangreiche Fürbitt-Elemente, kann daher schlecht solche „wiedereinführen“⁶, Kommunion aus dem Tabernakel ist dem Osten nahezu unbekannt und auch die Kelchkommunion wurde im Osten stets praktiziert⁷ (wenn auch in Formen, die der Empfindung der meisten westkirchlich geprägten Menschen bis heute eher fremd bleiben). Das Konzil wusste also, dass es hier rein interne Angelegenheiten des römischen Ritus behandelt. Doch es geht bei den Eigenheiten der einzelnen Riten nicht nur um solche Detailfragen, sondern auch um den grundsätzlichen Zugang zu dem, was das Konzil *participatio actuosa* („aktive Teilnahme“) nennt. Aktive Teilnahme kann sich nur in konkreter Ritualästhetik und von Menschen konkret gemachter Erfahrung ausdrücken – die Stile in West und Ost sind aber schlichtweg zu unterschiedlich,⁸ als dass dogmatisch gefasste Prinzipien und Zielsetzungen in ihnen in gleicher Weise rituell konkretisiert würden. Ein bestimmtes Prinzip anzuwenden – etwa *participatio actuosa* oder die Erfahrung „jenes innige[n] und lebendige[n] Gefühl[s] für die Heilige Schrift“ laut SC 24 – bedeutet also, dies jeweils im Kontext einer jahrhundertlang überlieferten und kulturell eingespielten Ausdrucksform zu tun.

Das wirft nun die Frage auf, der sich auch das Konzil stellte: Was ist eigentlich das Römische am römischen Ritus? Wie können die prägenden Charakteristika jener in der katholischen Kirche so dominanten Ausdrucksform christlichen Feierns beschrieben werden, die Kirchenrecht und Konzil als „römisch“ bezeichnen und die die Liturgiegeschichtsforschung aufgrund des so nachhaltig prägenden Wechselspiels zwischen päpstlich-römischer und fränkisch-karolingischer Kultur gemeinhin als „fränkisch-römisch“⁹ bezeichnet?

Die Liturgiekonstitution legt sich auf keine eindeutige Definition des Römischen fest, allerdings gibt es in SC 34 eine prägnante Zielrichtung vor: *Ritus nobili simplicitate fulgeant, sint brevitae perspicui et repetitiones inutiles evitent, sint fidei cultui accommodati, neque generatim multis indigeant explanationibus*. „Die Riten sollen in edler Einfachheit erstrahlen, aufgrund ihrer Kürze durchschaubar sein und unnütze Wiederholungen vermeiden; sie sollen dem Fassungsvermögen der Gläubigen angepasst sein und im Allgemeinen nicht vieler Erklärungen bedürfen.“

ROCCASALVO: Eastern Catholic Churches, 54–56.

⁶ Siehe zur Erschließung beispielsweise KUNZLER: Christus ist unter uns, 139–146.

⁷ KUNZLER: Christus ist unter uns, 235: „Vom Trauerspiel des Kelchentzugs blieb die byzantinische Kirche, wie alle anderen Ostkirchen auch, verschont. Es kann daher nicht verwundern, dass die Vorenthaltung einer eucharistischen Gestalt entgegen dem Stiftungswort Christi im Abendland zu den immer wiederkehrenden und leider nur allzu berechtigten Vorwürfen des Ostens gegen den Westen in der konfessionellen Polemik geworden ist.“

⁸ Gut zusammenfassend ROCCASALVO: Eastern Catholic Churches, 20–53.

⁹ Epochal nachgezeichnet durch HÄUSSLING: Mönchskonvent und Eucharistiefeier.

Da zugleich gilt, dass „die neuen Formen aus den schon bestehenden Formen gewissermaßen organisch wachsen“ (SC 23) sollen, hat „edle Einfachheit“ (*nobilis simplicitas*) als ein ästhetisches Prinzip zu gelten, dass bereits existiert, das es aber nun in schlüssiger Weise (neu) hervorzuheben gilt.

„Edle Einfachheit“

Was also ist diese vom Konzil angestrebte „edle Einfachheit“? SC 34 benennt nach diesem eigentlichen Stichwort meiner Meinung nach keine zusätzlichen Kategorien, sondern buchstabiert die „edle Einfachheit“ aus: „kurz“, „durchschaubar“, „unnütze Wiederholungen vermeidend“, „dem Fassungsvermögen angepasst“, „nicht vieler Erklärungen bedürftig“.

Zunächst ist festzuhalten, dass „edle Einfachheit“ in sich zwei Kategorien umfasst und miteinander verbindet: den Adel (die „Noblesse“) und die Einfachheit. Es gibt also einen Unterschied zwischen „edler Einfachheit“ und „Einfachheit“ (ohne das Element des „Edlen“). Das Konzil verlangt, dass in der Liturgie Gesinnung, Geist und Stimme (*recta anima, mens, vox*; SC 11) zusammenspielen, damit die himmlische Gnade „nichts ins Leere“ (SC 11) empfangen wird.¹⁰ Disposition und Wirkung der Liturgie sind also an ästhetische Faktoren gebunden, und hier braucht die „Einfachheit“ das „Edle“. Gewand, Gerät und Gesang müssen demnach so gestaltet sein, dass sie über den Alltag hinausweisen (dem entsprechen auch die Hinweise zur sakralen Kunst etwa in SC 122–124 sowie der Verweis auf die himmlische Liturgie in SC 8). Es ist also nicht die schlichtestmögliche Feierkultur mit den billigstmöglichen Materialien anzustreben, in der nur noch (gesprochener) Text entscheidend ist, sondern Liturgie wird gerade durch ihre ästhetische Dimension zu einem durch nichts zu ersetzenden Erfahrungsraum. Der Begriff des Edlen fordert ästhetische Kompetenz von Liturgieverantwortlichen ein und verpflichtet sie zu einem sachgerechten und keineswegs möglichst schlichten Gebrauch von Kunst. Erst dadurch, dass Liturgie den Alltag und das Alltägliche verlässt und übersteigert, schöpft sie ihr Potenzial als „Höhepunkt und Quelle“ (SC 10) des kirchlichen Lebens aus. Dabei ist zu beachten, dass kein Kunststil Vorrang vor anderen genießt, sondern dass der je angemessene Begriff des „Edlen“ kontextabhängig bleibt (vgl. SC 123).¹¹

Der Begriff des Edlen ist demnach nicht in einer konkreten ästhetischen Schule zu finden, er ist aber keineswegs unbestimmt. Er ist notwendig, um „edle Einfachheit“ von „Einfachheit“ zu unterscheiden. Das Konzil wollte keine kulturlose Liturgie, die mit möglichst wenig musikalischem, architektonischem oder finanziellem Aufwand generiert werden kann. Liturgie im Sinne des Edlen verlangt kompetente Beschäftigung mit Stoffen, Gerüchen, Musikinstrumenten, menschlicher Stimme und Gerätschaften aller Art: Alles das trägt dazu bei, dass Liturgie ganzheitlich wird und sich erfahrbar von dem unterscheidet, was „nur einfach“ ist, ohne „edel einfach“ zu sein.

Edle Einfachheit durch Verdichtung

Edle Einfachheit manifestiert sich SC 34 zunächst in „Kürze“ (*brevitas*): Dieses Kriterium ist – besonders im Zusammenhang der Geschichte römisch-katholischer Liturgie – keinesfalls

¹⁰ Dazu KACZYNSKI: Sacrosanctum Concilium, 75.

¹¹ Dazu auch KACZYNSKI: Sacrosanctum Concilium, 194–195.

frei von Missverständnissen,¹² galt es doch über Jahrhunderte, möglichst schnell möglichst viele Liturgien (vor allem Eucharistiefeiern) zu bewältigen, bis dahin, dass moraltheologisch nach der notwendigen Mindestlänge einer römisch-katholischen Messe zu fragen war.¹³ Wäre Geschwindigkeit an sich ein Wert, würde sie auch das Kriterium des „Edlen“ unterlaufen: Aus edler Einfachheit würde dann nur größtmögliche Schlichtheit. Kürze wird auch nicht durch den allgemeinen Hinweis erfasst, dass eine römische Sonntagsmesse etwa 45–60 Minuten dauere, eine byzantinische Göttliche Liturgie hingegen eher das doppelte (wobei beide Angaben ohnehin nur Näherungswerte sind, von denen sich die gelebte liturgische Praxis durchaus unterscheiden kann).

Um dem Begriff der Kürze als angemessener Beschreibung der Ritualästhetik des römischen Ritus gerecht zu werden, muss er in Verbindung mit einem der nachfolgenden Hinweise gelesen werden, der sehr konkrete Auswirkungen auf die Umsetzung der Liturgiereform hatte: „unnütze Wiederholungen (*repetitiones inutiles*) vermeiden“. Wozu sollte eine Wiederholung überhaupt „nützlich“ sein? Ist nicht jede Wiederholung im strengen Sinn „unnützlich“? Wiederholung kann durchaus ein künstlerisches Stilmittel sein – der biblischen Sprache nicht unvertraut, man denke nur an das die ganze Heilige Schrift durchziehende Stilmittel des *Parallelismus membrorum*. Die Liturgie des römischen Ritus soll nun aber dieses Stilmittel bewusst nicht einsetzen bzw. es soll im Zuge der Liturgiereform auf wenige Fälle begrenzt werden. Wenn die byzantinische Festtagsvesper kurz nacheinander drei Blöcke von insgesamt 120 *Kyrie-eleison*-Rufen kennt, dann handelt es sich um ein dem Ritus eigenes Stilmittel, das auf eine bestimmte Zahlensymbolik anspielen und eine bestimmte Wirkung (meditativ, sich steigernd, berauschend, ...) erzielen will. Natürlich sind dann diese 120 Wiederholungen nicht „unnützlich“! Aber: Sie haben als dem römischen Ritus fremd zu gelten.

Wenn ein Kollektengebet der byzantinische Eucharistiefeier Gott mit folgender Anaklese und Anamnese anredet: „Gott, unser Gott, der Du uns das himmlische Brot gesandt hast, die Speise der ganzen Welt, unseren Herrn und Gott, Jesus Christus, den Erretter, Erlöser und Wohltäter, der uns segnet und uns heiligt“¹⁴, dann liegen hier gleich mehrere Wiederholungen – *Parallelismi membrorum* – als Stilmittel vor. Das römische Pendant dazu – eines der Auswahl-Schlussgebete des Messbuchs, drückt denselben Inhalt heute so aus: „Gott, unser Vater, du hast uns gesättigt mit der Speise, die du allein zu geben hast.“¹⁵ Hier wird *brevitas* greifbar: Es ist die der römisch-lateinischen Gebetssprache eigene fast juristische Präzision von Aussageinhalten, die genaue Benennung von Heil und Heilsgeschichte in anamnetischer Form, vor der das hymnisch-doxologische Element zwar nicht ausgeschaltet, aber doch tendenziell eher in den Hintergrund gedrängt wird.¹⁶

¹² Auf das Missverständnis, Kürze durch den Verzicht auf Stille erzeugen zu wollen, weist hin DANNEELS: Blick nach vorne, 28; siehe dazu auch SC 30, wo das „heilige Schweigen“ in den Kontext der *participatio actiosa* gestellt wird.

¹³ Überblickshaft nachgezeichnet durch KUNZLER: Liturge sein, 375–381 mit weiteren zentralen Literaturhinweisen.

¹⁴ Göttliche Liturgie, 32.

¹⁵ Nummer 2 der „Schlussgebete zur Auswahl“ im Messbuch.

¹⁶ In der Deutung der römischen Liturgie-, besonders Gebetssprache hat sich Alex Stock große Verdienste erworben. Zur Einführung, die auch verdeutlicht, dass sprachliche Knappheit nicht auf Kosten der Poesie gehen muss, eignet sich STOCK: Liturgie und Poesie, bes. 122–135.

Dieses Element von *brevitas* soll nach dem Willen des Konzils den römischen Ritus insgesamt durchziehen, und das macht ihn naturgemäß am Ende auch „kürzer“ im Sinne der Gesamtdauer – aber diese Kürze ist kein Selbstzweck, sondern Konsequenz der *brevitas*.

Das Konzil gibt nun den Auftrag „unnütze Wiederholungen“ zu vermeiden und stößt damit einen Prozess an, in dem Wiederholungen, die fester Bestandteil z. B. der römisch-katholischen Eucharistiefeier geworden waren, eliminiert wurden. Wenn der Eucharistievorsteher heute seltener als vor dem Konzil die Gemeinde rituell mit „Der Herr sei mit euch“ grüßt oder das Schuldbekenntnis im Eröffnungsteil der Messe und der Komplet nicht mehr doppelt – erst durch den Vorsteher, dann durch seine Assistenten bzw. die Gemeinde –, sondern nur noch einfach – von allen gemeinsam – gesprochen wird, dann ist auch das der Versuch, *brevitas* als allgemeines Stilmittel römischer Liturgie zu stärken.¹⁷

Letztlich geht es bei der *brevitas* darum, Rituale zu „verdichten“: Typisch für den römischen Ritus soll sein, alles Überflüssigen so entkleidet zu werden, dass am Ende nur das übrig bleibt, dem nichts mehr weggenommen werden kann: Alle Elemente sollen ineinander greifen und ein schlüssiges Gesamtes ergeben. Demnach läuft es der *brevitas* zuwider, wenn ein Ritual reflexartig mit einem anderen, von ihm unterschiedenen verbunden wird: z. B. wenn ohne jeden Zusammenhang die Eucharistiefeier mit einem Marienlied endet oder – auch das gibt es – beim zufälligen Angelusläuten unterbrochen wird, um den Angelus einzuschieben. In ähnlicher Form wird die Tagzeitenreform nach dem Konzil die häufigen Einschübe von Credo, Herrengebet, Marianischem Gruß etc. in alle möglichen Horen streichen, die im Laufe der Jahrhunderte den Eröffnungs- und Schlussriten hinzugefügt worden waren;¹⁸ nur die Marianische Antiphon am Ende der Komplet sollte stehen bleiben¹⁹ – neben dem Herrengebet in Laudes und Vesper, das hier aber integrativer Bestandteil und nicht reflexartige Hinzufügung späteren (mittelalterlichen oder neuzeitlichen) Datums ist.

Es bleiben noch die Kriterien „Durchschaubarkeit“, „dem Fassungsvermögen der Gläubigen angepasst“ und „nicht vieler Erklärungen bedürfen“, die inhaltlich eng miteinander verknüpft sind.

Wie muss ein Ritual gestaltet sein, um „durchschaubar“ zu sein? Hier ist wohl daran zu denken, dass keine Elemente bewusst im Verborgenen bleiben oder systematisch entstellt werden sollen.²⁰ So wurde etwa mit der Liturgiereform die Kanonstille abgeschafft, gemäß der bestimmte Passagen des eucharistischen Hochgebets für die Gemeinde unhörbar waren. Mag dies auch als ein prägender Moment einer fast mystisch zu nennenden Erfahrung beschrieben werden, so verfehlt doch ein Ritual, das in dieser dramatischen Weise eine unsichtbare Grenze aufbaut zwischen einem allein handelnden Liturgen und einer Gemeinde, die allenfalls Rezipientin des liturgischen Geschehens bleibt, ohne deren Trägerin zu sein, und die ihr „Amen“ zu geben hat, ohne zu wissen, was da eigentlich in ihrem Namen gebetet wurde, den Sinn der *actuosa participatio* und das Ziel der Durchschaubarkeit.

Der Ausdruck „nicht vieler Erklärungen bedürfen“ rekurriert u. a. auf die Praxis des Kommentierens der Liturgie, bei dem – einem Sprecher aus dem Off während einer Fernseh- oder

¹⁷ Dass das zumindest in diesem speziellen Fall meiner Meinung nach allerdings auch einen theologischen Verlust bedeutet, habe ich versucht aufzuzeigen in LUMMA: Die Komplet, 34.

¹⁸ Einiges davon allerdings Jahrzehnte vor dem Konzil durchaus noch positiv gewürdigt durch JUNG-MANN: Pater noster und Credo.

¹⁹ Dazu meine eigene kritische Stellungnahme in LUMMA: Die Komplet, 155–159, ganz im Unterschied zu HEINZ: Marianische Schlußantiphonen.

²⁰ Ähnlich KACZYNSKI: Sacrosanctum Concilium, 101.

Radioübertragung zu vergleichen – das eigentliche rituelle Geschehen durch Erklärungen näher erschlossen wird. *Sacrosanctum Concilium* ging noch von der Existenz des Kommentators als einem „wahren liturgischen Dienst“ (SC 29) aus.²¹ Die Kommentatorenfunktion ist mittlerweile an zwei Orte ausgelagert worden: Zum einen finden sich Kommentare in Feierheften für einzelne, besonders aufwändig vorbereitete Gottesdienste, oft bei selten gefeierten Liturgien, die auch regelmäßigen Kirchgängerinnen und Kirchgängern wenig vertraut sind (Ordinationsliturgien, Kirchweihe, Altarweihe) oder bei denen mit vielen liturgiefernen Mitfeiernden zu rechnen ist (Firmung, Erstkommunion). Zweiter Ort des Kommentierens ist die Rolle des Liturgievorstehers selbst, ermöglicht doch das nachkonziliare Messbuch verschiedentlich, kürzere „Einführungen“ oder freie Formulierungen in den Ritus einzufügen.

Die Existenz solcher Kommentare spricht keineswegs dafür, dass die Liturgiereform hinter ihrem Anspruch zurückgeblieben wäre. Das Konzil schreibt nicht, die Liturgie solle „gar keiner Erklärungen“ bedürfen, sondern „nicht vieler Erklärungen bedürfen“, ist sich also bewusst, dass auch eine auf edle Einfachheit ausgerichtete Liturgiereform nicht auf ein gewisses Maß an Komplexität verzichten können, wenn sie nicht ihre eigene Reichhaltigkeit (biblische Anspielungen, Symbolhandlungen etc.) vollkommen nivellieren möchte, und dass sich auch gelungene edle Einfachheit in bestimmten pastoralen Situationen nicht unmittelbar erschließt, sondern einer Hinführung bedarf.

Problematisch wird das Kommentieren erst, wenn sich in ihm manifestiert, dass jemand der Liturgie nicht mehr zutraut, für sich selbst sprechen zu können, und sie dadurch zu einer Chiffre degradiert, bei der etwas rituell getan werden muss, obwohl es genauso gut verbalisiert werden könnte („Ich tue gleich dies und das, es bedeutet jenes.“). In solchen Fällen ist nicht notwendigerweise die Liturgie verantwortlich zu machen, sondern das mangelnde Zutrauen in oder die mangelnde Erfahrung mit dem Potenzial von Ritualästhetik, die durchaus für sich selber sprechen könnten, wenn man sie nur ließe.

Edle Einfachheit in der erneuerten Liturgie

In vieler Hinsicht bietet die nachkonziliare römische Ritualordnung Liturgien, die „kurz“ und „durchschaubar“ gehalten sind. Dies zeigen etwa die vereinfachten bzw. einheitlicher angeordneten Strukturelemente der Eucharistiefeier, der Sakramentenfeiern, der Tagzeitenliturgie und der Segensriten. Zumindest vier Aspekte der erneuerten Liturgie scheinen mir allerdings erwähnenswert, die die Erfahrung edler Einfachheit erschweren:

Erstens prägt bis heute – zumal im österreichisch-süddeutschen Raum – eine kunstgeschichtliche Epoche die Rahmenbedingungen liturgischen Feierns, der das Paradigma der edlen Einfachheit offenkundig fremd ist: Barock und Rokoko – jedenfalls als Architekturstile – sind keine künstlerische Umsetzung von edler Einfachheit und *brevitas* und wollen es auch nicht sein: Zwar kennen barocke Räume eine klare optische Fokussierung, doch zugleich versuchen sie, in opulenter Fülle möglichst viel an Inhalten und Bedeutungen anzuzeigen.²² Kann die nachkonziliare Liturgie unter diesen architektonischen Bedingungen überhaupt gelingen oder treffen hier nicht viel mehr zwei ästhetische Paradigmen aufeinander, die nicht

²¹ Die Allgemeine Einführung in das Messbuch kennt den Kommentator unter der Bezeichnung „Sprecher“, siehe AEM 68a.

²² SIEBENROCK: Katholizität, ortet im Barock, den er überaus wertschätzend würdigt, die Gefahr „grandiose[r] Ablenkung“.

miteinander vermittelt werden können? Nachkonziliare Liturgie in einem barocken Raum ist immer ein ästhetischer Kompromiss, und nichts schadet einer konsequenten und konsistenten ästhetisch-rituellen Erfahrung mehr als ein Kompromiss. Die ideale Lösung ist hier noch nicht gefunden: Der Verzicht auf die Liturgiereform ist genauso wenig ernstzunehmende Option wie die Aufgabe der barocken Räume.

Ein zweites Problem ergibt sich aus den zahlreichen – je für sich gut begründeten – Gestaltungsvariationen, wie sie z. B. das Messbuch ermöglicht. Wo ästhetische Erfahrungen des Visuellen (Licht und Kerzen), des Olfaktorischen (Weihrauch), des Akustischen (Musik) sowie der Körperlichkeit mit Atmung und Stimme (Akklamationen, Gesänge, Wechselgesänge) auf das vom Messbuch zwar nicht angestrebte, aber doch legalisierte Minimum reduziert werden, droht „edle Einfachheit“ immer zur „Einfachheit“ zu schrumpfen. Dann aber degeneriert das Ritual so sehr zu einer Abfolge von Worten, dass es sich am Ende selber überflüssig macht.

Ein drittes Problem ist damit eng verbunden, wurde bereits oben beschrieben und zeigt sich ebenfalls als ein von der nachkonziliaren Ordnung ermöglichter, dann aber nicht sachgerecht umgesetzter Gestaltungsspielraum: Wenn das Ritual nicht mehr für sich selber sprechen darf, weil es durch Kommentar und Moderation überlagert wird, verliert die edle Einfachheit das „Edle“.

Ein viertes Problem ist ebenfalls bereits angeklungen: Das Vermischen von Ritualen, so dass *brevitas* und Durchschaubarkeit verloren gehen. Dies ereignet sich nach meinem Eindruck vor allem dort, wo – und das dürfte in den allermeisten Pfarrgemeinden in unseren Breiten der Fall sein – die sonntägliche Eucharistiefeier der einzige Ort ist, an dem sich die Gemeinde versammelt. Dann muss aber – jedenfalls meint man, es müsse! – alles, was das Gemeindeleben ausmacht, in dieser einen Feier untergebracht werden: Marianische Frömmigkeit, die dort nicht hingehört; alle Arten populären Liedgutes, auch wenn es nicht in den Zusammenhang passt; individuelles Totengedenken, für das Allgemeines Gebet und Eucharistisches Hochgebet nicht als ausreichend angesehen werden; mancherlei Art von Information aus dem Alltag, die unbedingt vermittelt werden muss. Auch wenn jedes einzelne davon durch eine Rubrik des Messbuchs legitimiert sein mag, steht es in Summe der vom Konzil gewollten verdichteten liturgischen Erfahrung im Weg.

Ich sehe allerdings durchaus auch gelungene Ritualordnungen des nachkonziliaren römischen Ritus, die in sich alles tragen, was edle Einfachheit ausmacht; die dabei kaum in Gefahr sind, durch individuelle unglückliche Entscheidungen ihren Charakter einzubüßen und die nur einer sachgerechten Ausführung bedürfen, um edle Einfachheit spürbar zur Geltung zu bringen.

Erstes Beispiel ist die Karfreitagsliturgie. Kein römisch-katholischer Hauptgottesdienst im Kirchenjahr ist so konsequent dem Gedanken nachgestaltet, dass nur das übrig bleiben soll, was unverzichtbar ist (vom leidigen Thema der Kommunion am Karfreitag einmal abgesehen). Nirgends entfaltet sich die Dichte einzelner Handlungen, die schlüssig aufeinander folgen, so stark wie hier; beginnend beim starken Zeichen von Einzug im Schweigen, Sichniederwerfen im Schweigen und Oratio in das Schweigen hinein, worauf unmittelbar die Schriftlesungen folgen.

Ein zweites Beispiel sind Lesehore und Sext in der erneuerten Tagzeitenliturgie. Auch hier wurde auf alles verzichtet, was der Abfolge Eröffnung – Psalmodie – Lesung(en) – Gebets- teil – Schluss (dem Schema *lectio – meditatio – oratio* in ritueller Einbettung) schadet. Die Betrachtung biblischer Texte rückt wirklich in den Mittelpunkt, von ihr lenkt nichts ab. Es

ist bedauerlich, dass auch diese beiden Horen, die – in welcher genauen Ausgestaltung auch immer – nicht auf höchste Stufen künstlerischer Kompetenzen angewiesen sind, in der Praxis so gut wie überhaupt keinen Widerhall gefunden haben.

Ein Letztes: Der in SC 116 als „der römischen Liturgie eigen“ benannte Gregorianische Choral erfüllt die Kriterien edler Einfachheit ebenfalls. Er ist „einfach“ in dem Sinne, dass er einstimmig gesungen wird, somit Fokussierung verlangt, Ablenkung vermeidet und ganz auf die (meist kurzen) Texte und deren interpretatorische Auslegung ausgerichtet ist. – Einfachheit bedeutet keineswegs Anspruchslosigkeit, sondern in diesem Fall, dass kein weiterer technischer Aufwand außer der menschlichen Stimme erforderlich ist, die eine einzige Melodie singt. „Edel“ ist die Gregorianik, insofern sie sehr bewusst mit dem vorgetragenen Text umgeht und so zu einem anspruchsvollen, anspielungsreichen, je neu zu entdeckenden und vertiefenden Geschehen werden kann.²³

Resümee

Edle Einfachheit erweist sich als ein durchaus verstehbares ästhetisches Kriterium für Liturgieordnung und -gestaltung im Sinne des Konzils. Es ist nicht das einzige Paradigma, dem christliche Liturgie folgen kann, aber es lässt sich konsistent erfassen. Es zum stilistischen Anspruch der Liturgiereform zu erklären war legitim und gut begründet, es tatsächlich umzusetzen erweist sich aber in vielfacher Hinsicht als große Herausforderung – eine Herausforderung, die darin begründet ist, dass sowohl das „Edle“ als auch die „Einfachheit“ hohe Kompetenz verlangen, um erfahren werden und wirken zu können.

Literatur

- DANNEELS, Godfried Kardinal: Blick nach vorne oder Flucht in die Vergangenheit. Wo steht die Liturgie 45 Jahre nach dem Konzil?, in: STUFLESSER, Martin (Hg.): *Sacrosanctum Concilium. Eine Relecture der Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils*. Regensburg 2011 (Theologie der Liturgie 1).
- Die Göttliche Liturgie unseres Heiligen Vaters Johannes Chrysostomus. Hg. von der Patriarchalen Liturgiekommission der Ukrainischen Griechisch-Katholischen Kirche. München [u. a.] 2013.
- GROEN, Basilius J.: Liturgie, in: DERS. / GASTGEBER, Christian (Hg.): *Die Liturgie der Ostkirche. Ein Führer zu Gottesdienst und Glaubensleben der orthodoxen und orientalischen Kirchen*. Freiburg/Brsg. 2012, 15–26.
- HÄUSSLING, Angelus A.: *Mönchskonvent und Eucharistiefeier. Eine Studie über die Messe in der abendländischen Klosterliturgie des frühen Mittelalters und zur Geschichte der Meßhäufigkeit*. Münster 1973.
- HEINZ, Andreas: Die marianischen Schlußantiphonen im Stundengebet, in: KLÖCKENER,

²³ Laut JOPPICH: Einige Gedanken zur Gregorianik, 13, ist der Gregorianische Choral „Verkündigung des Wortes Gottes aus der Tiefe des in seinem Geist und Klang assimilierten Logos, getragen von der Wahrhaftigkeit existentieller Identifikation.“ Allerdings scheitert die sachgerechte Ausführung der Gregorianik zumeist an einer ihrer immanenten Voraussetzungen, nämlich Kenntnissen der lateinischen Sprache.

- Martin / RENNINGS, Heinrich (Hg.): Lebendiges Stundengebet. Vertiefung und Hilfe. Freiburg [u. a.] 1989, 342–367.
- JOPPICH, Godehard: Einige Gedanken zur Gregorianik, in: DERS.: *Cantate canticum novum*. Gesammelte Schriften anlässlich des 80. Geburtstages. Münsterschwarzach 2013, 11–13.
- JUNGMANN, Josef Andreas: Pater noster und Credo im Breviergebet. Eine altchristliche Taufferinnerung, in: DERS.: *Gewordene Liturgie. Studien und Durchblicke*. Innsbruck/Leipzig 1941, 165–172.
- KACZYNSKI, Reiner: Theologischer Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie *Sacrosanctum Concilium*, in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil 2. Freiburg [u. a.] 2004, 1–227.
- Konstitution über die heilige Liturgie „*Sacrosanctum Concilium*“, in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil 1. Freiburg [u. a.] 2004, 3–56.
- KUNZLER, Michael: Christus ist unter uns. Einführung in Geist und Gestalt der byzantinischen Liturgie. Trier 2006 (Sophia. Quellen östlicher Theologie 34).
- KUNZLER, Michael: Liturge sein. Entwurf einer *ars celebrandi*. Paderborn 2007.
- LUMMA, Liborius Olaf: Die Komplet. Eine Auslegung des römisch-katholischen Nachtgebets. Regensburg 2017.
- OELDEMANN, Johannes: Die Kirchen des christlichen Ostens. Orthodoxe, orientalische und mit Rom unierte Ostkirchen. Kevelaer [u. a.] 2006.
- ROCCASALVO, Joan L.: *The Eastern Catholic Churches. An introduction to their worship and spirituality*. Collegeville 1992.
- SIEBENROCK, Roman: Katholizität: Konkordanz der Gegensätze. Eine kleine Theologie des Barock. <http://jesuitenkirche-innsbruck.at/at/kirche/barock.php> (abgerufen 1. Mai 2018).
- STOCK, Alex: Liturgie und Poesie. Zur Sprache des Gottesdienstes. Kevelaer 2010.
- TOTZKE, Irenäus: Die Unierten – ein Problem der Ökumene, in: DERS.: *Ökumene*. St. Ottilien 2017, 71–84.

Albert Gerhards, Bonn

Ordnung und Freiheit

Gottesdienstgestaltung – eine spannungsvolle Herausforderung

Die Liturgie ist immer schon geprägt durch das polare Spannungsverhältnis von Ordnung und Freiheit. Je nach Zeit, Ort und Feierform verschiebt sich der Schwerpunkt zum einen oder zum anderen Pol hin. Nur wenn das Verhältnis für den jeweiligen Anlass ausgewogen ist, kann die Liturgie zum symbolischen Begegnungsraum werden, in dem Spiegelung eigener Erfahrungen in den „geronnenen Erfahrungen“ von Schrift und Tradition und persönliche Aneignung stattfinden kann. Anhand einiger Beobachtungen vom Katholikentag in Münster 2018 wird dies erläutert.

„Alles ist erlaubt, aber nicht alles dient zum Guten. Alles ist erlaubt, aber nicht alles baut auf“ lautet 1 Kor 10,23 in der Luther-Übersetzung. Gilt das auch für die Liturgie? Welche Kriterien sind an eine „gute“ Feier anzulegen? Traditionell wird bei den Sakramentenfeiern zwischen gültigem und erlaubttem Vollzug unterschieden, statthaft sind nur die, die beide Kriterien erfüllen. Hier stellt sich die Frage, wer erlaubt bzw. verbietet. Die Liturgiekonstitution hat sich dazu klar geäußert:

22. § 1. Das Recht, die heilige Liturgie zu ordnen, steht einzig der Autorität der Kirche zu. Diese Autorität liegt beim Apostolischen Stuhl und nach Maßgabe des Rechtes beim Bischof.

§ 2. Auch den rechtmäßig konstituierten, für bestimmte Gebiete zuständigen Bischofsvereinigungen verschiedener Art steht es auf Grund einer vom Recht gewährten Vollmacht zu, innerhalb festgelegter Grenzen die Liturgie zu ordnen.

§ 3. Deshalb darf durchaus niemand sonst, auch wenn er Priester wäre, nach eigenem Gutdünken in der Liturgie etwas hinzufügen, wegnehmen oder ändern.

In der heißen Reformphase unmittelbar nach dem Konzil, in der vieles in Bewegung war und offizielle und inoffizielle Provisorien im Umlauf waren, geriet § 3 vielerorts in Vergessenheit. Dies wiederum rief die Reaktion auf den Plan, und der Protest gegen den liturgischen „Wildwuchs“, mitunter vorgetragen von prominenten Kritikern wie Alfred Lorenzer oder Martin Mosebach, ist seitdem nicht verstummt.

Die Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils wollte wie alle vorherigen Reformen den Gottesdienst der Kirche re-formieren, d. h. in eine der authentischen Überlieferung kongruente Gestalt bringen, freilich unter Berücksichtigung der Erfordernisse unserer Zeit (*Sacrosanctum Concilium* [SC] 1). Daher wurde der schon von Papst Pius X. zu Beginn des Jahrhunderts verwendete Begriff der „tätigen Teilnahme“ zum Kriterium recht gestalteter Liturgie. Dabei ging es nicht um Beschäftigungstherapie, sondern um Partizipation am Heiligen, um das Schöpfen aus der Quelle christlicher Spiritualität.

UNIV.-PROF. DR. ALBERT GERHARDS

vertrat von 1989 bis zu seiner Emeritierung 2017 als Professor das Fach Liturgiewissenschaft an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Bonn. Er ist Autor und Herausgeber einer Vielzahl wissenschaftlicher Publikationen u. a. zu Liturgiegeschichte, Kirchenraum, Ästhetik der Liturgie.

Im Jahr 1964 sandte Romano Guardini an Prälat Johannes Wagner anlässlich eines Liturgischen Kongresses in Mainz, der den Auftakt zur Liturgieerneuerung nach der Veröffentlichung der Liturgiekonstitution bildete, Gedanken zum Thema „Der Kultakt und die gegenwärtige Aufgabe der Liturgischen Bildung“. Die wohl am meisten zitierte Stelle lautet:

„Ist vielleicht der liturgische Akt, und mit ihm überhaupt das, was ‚Liturgie‘ heißt, so sehr historisch gebunden – antik, oder mittelalterlich, oder barock – daß man sie der Ehrlichkeit wegen ganz aufgeben müßte? Sollte man sich nicht zu der Einsicht durchringen, der Mensch des industriellen Zeitalters, der Technik und der durch sie bedingten soziologischen Strukturen sei zum liturgischen Akt einfach nicht mehr fähig? Und sollte man, statt von Erneuerung zu reden, nicht lieber überlegen, in welcher Weise die heiligen Geheimnisse zu feiern seien, damit dieser heutige Mensch mit seiner Wahrheit in ihnen stehen könne?“¹

Guardini relativiert zwar die radikale Anfrage im Anschluss an diese Aussage,² aber es bleibt die Spannung zwischen subjektiv und objektiv, zwischen Freiheit und Ordnung, als nie endende Aufgabe all derer, die sich um die Liturgie bemühen, bestehen. Im Folgenden geht es darum, die Begriffe Freiheit und Ordnung in ihrem wechselseitigen Verhältnis zu bestimmen und zwar nicht als feindliche Opponenten, sondern als notwendige Pole eines jeden rituellen Handelns und insbesondere des christlichen Gottesdienstes.³

Einige geschichtliche Reminiszenzen

Für die frühe Kirche gilt allgemein das Prinzip „von der Freiheit zum Formular“, wobei Freiheit hier keineswegs arbiträr zu verstehen ist, sondern eher im Sinne der Improvisation nach vorgegebenen Mustern: Mündlich überlieferte Erzähltraditionen und Gebetselemente werden mit rituellen Elementen verknüpft und bilden so eine gottesdienstliche Einheit in lokaler Unterschiedlichkeit.⁴ Nach der Konstantinischen Wende setzt bekanntlich der Prozess der Ordnung und Vereinheitlichung ein, der nicht nur in dogmatischen Fragen, sondern auch in denen der liturgischen Gebräuche zu Ab- und Ausgrenzungen führte. Die im Frühjahr 2004 erschienene römische Instruktion „*Redemptionis sacramentum* über einige Dinge bezüglich der heiligsten Eucharistie, die einzuhalten und zu vermeiden sind“⁵ spricht im Vorwort von den Ursachen der Missbräuche, die auf einem falschen Verständnis von Freiheit sowie auf Unkenntnis beruhen können. So sei vielen nicht bekannt, was an Strukturen und Formen auf apostolischer und gemeinkirchlicher Überlieferung beruhe (Nr. 9). In diesem Zusammenhang wird in einer Anmerkung aus einem Brief des hl. Augustinus an einen gewissen Januarius zitiert. Das Zitat lautet in deutscher Übersetzung:

„Was wir aber nicht aufgrund der Heiligen Schrift, sondern aufgrund der Überlieferung, jedoch in Übereinstimmung mit dem ganzen Erdkreise zu halten pflegen, das ist doch offenbar auf Empfehlung und Einsetzung entweder der Apostel oder aber der allgemeinen Konzilien, deren Ansehen der Kirche so sehr zum Nutzen gereicht, zurückzuführen.“

¹ GUARDINI: Der Kultakt und die gegenwärtige Aufgabe der liturgischen Bildung, 15–17.

² Vgl. ODENTHAL: „Rituelle Erfahrung“, 94–96.

³ Vgl. GERHARDS: Jenseits von Traditionalismus und Zentralismus.

⁴ Vgl. BUDDE: Der Sieg des Rituals über die Improvisation.

⁵ Vgl. dazu GERHARDS: Liturgietheologische und -ästhetische Überlegungen.

Soweit das Zitat. Der Text bei Augustinus präzisiert die „Essentials“: „Hierzu gehören die jährliche Feier des Leidens, der Auferstehung, der Himmelfahrt unseres Herrn, der Herabkunft des Heiligen Geistes oder was sonst die ganze Kirche, wo immer sie sich ausgebreitet hat, beobachtet.“ Dann aber vollzieht der Text eine erstaunliche Wendung:

„Andere Gebräuche sind verschieden nach Gegend, Land, Ortschaft. So fasten einige am Sabbate, andere nicht. Einige empfangen täglich den Leib und das Blut des Herrn, andere nur an bestimmten Tagen. An einigen Orten unterbleibt das heilige Opfer keinen Tag, an anderen wird es nur am Sabbat und am Sonntag, an anderen wieder nur am Sonntag dargebracht. Diese und ähnliche Gebräuche derart können nach freier Wahl beobachtet werden. Ein verständiger und ernsthafter Christ hält nun nicht den einen Gebrauch für besser, den anderen für schlechter, sondern er schließt sich dem Brauch der Gemeinde, bei der er sich gerade befindet, an. Denn was offenbar weder gegen den Glauben noch gegen die guten Sitten verstößt, das ist als indifferent zu betrachten und muß beobachtet werden im Anschlusse an jene, bei denen man sich befindet.“⁶

Die Verkürzung der Augustinusstelle auf die allgemein verbindlichen Dinge kehrt dessen eigentliche Aussage – die positive Wahrnehmung der Vielfalt – in ihr Gegenteil um. Augustinus geht es gerade nicht um Einheitlichkeit um jeden Preis, sondern um den Respekt vor ortskirchlichen Besonderheiten. Die Vielfalt in den peripheren Dingen ist Ausdruck von Vitalität und Schönheit. Die Liturgie – insbesondere die römische – lebt aus der dialektischen Beziehung zwischen universalkirchlicher Gemeinsamkeit und teilkirchlicher Besonderheit. Zweifellos bedürfen auch die lokalen Bräuche einer kirchlichen Regelung, um Fehlentwicklungen und Willkür vorzubeugen. Doch findet die Kirche ihre liturgische Identität nicht im Singular einer einzigen liturgischen Tradition, sondern im Plural von Liturgien.

Ging es hier um die Frage Universalität – Partikularität, ist noch grundsätzlicher zu fragen nach dem Verhältnis von Bewahren und Erneuern: Welche Intentionen hatten die Reformer, von welchem Liturgieverständnis gingen sie aus? Im Jahr 2001 legte der Münsteraner Kirchenhistoriker Arnold Angenendt eine Streitschrift vor, in der er sich mit der in Wissenschaft und Kirche verbreiteten Verfallshypothese der abendländischen Liturgie auseinandersetzt. Demnach sei die Liturgie in Antike und Frühmittelalter ganz durch das Objektive bestimmt gewesen. Später hätten subjektive Frömmigkeitsformen überhand genommen zum Schaden der Liturgie, die an sich das Objektive verkörpere. So galt das Spätmittelalter als eine „Periode der Auflösungen und Wucherungen“⁷. Demgegenüber weist Angenendt nach, dass das Frühmittelalter durch einen archaischen Ritualismus bestimmt gewesen ist, der sich von der (bei Augustinus bezeugten) Freiheit der altkirchlichen Liturgie deutlich unterscheidet. Dies zeigt sich z. B. in den skrupulösen Anfragen des Bonifatius an Rom, wie viele Kelche auf dem Altar stehen dürfen oder an welcher Stelle genau die Kreuze beim Kanon zu machen seien. Von der Variation nach örtlicher Angemessenheit ist nichts mehr geblieben. Doch machten sich schon bald Gegenkräfte bemerkbar, die einen geistlichen Mitvollzug der Liturgie zum Ziel hatten. Messallegorese, Messandachten etc. sollten das objektiv im Ritus Vollzogene in subjektiven Bildern verinnerlichen. Der Preis dieser an sich positiv zu bewertenden Entwicklung war freilich hoch. Ritus und Frömmigkeit wurden nachhaltig auseinanderdividiert. Die Liturgie verlor ihre primäre Semantik. Das blieb auch so nach der Reformation, wenn etwa

⁶ Aurelius AUGUSTINUS: Antwort auf die Fragen des Januarius, Nr. 54: BKV 29, 209 (Hoffmann).

⁷ ANGENENDT: Liturgik und Historik, 150.

die barocke Inszenierung von Kirchenraum und Liturgie einerseits der Darstellung objektiver Glaubenswahrheiten diene und andererseits an das subjektive Empfinden der versammelten Individuen rührte. Im Gegenzug setzte die Liturgische Bewegung mit der Betonung des Objektiven, der Wiederentdeckung der inhaltlichen Reichtümer des liturgischen Erbes und der Pflege der kommunitären Ausdrucksformen an diesem Punkt an.

Angenendt zieht die Linien bis in die Gegenwart hinein. Unter den Pontifikaten Johannes Paul II. und Benedikt XVI. erfolgte ein Pendelrückschlag in Richtung auf fixierte Ritualität. Demgegenüber betont Angenendt, dass die auf subjektiven Mitvollzug angewiesene Liturgie einer je neuen Durchdringung und auch Veränderung bedarf. Sie „vermittelt Ewiges und ist doch auch der wechsellvollen Geschichte und ihrem Kairos verpflichtet. [...] Natürlich bleibt das Postulat der Kontinuität dort gültig, wo die Fortsetzung und Durchhaltung des in und mit Jesus Christus gestifteten Auftrags ansteht. Die Verwirklichung dieses Auftrags in der Zeit aber hat ihre unvorhersehbaren Konkretisierungen, denen Raum zu geben ist. Von hierher zeigt sich, dass ein Verharren bei einer vorgeblich unveränderlichen Liturgieform zwar das zweifellos starke religionspsychologische Verlangen nach Bleibendheit zu befriedigen vermag, nicht aber das Erfordernis, die ‚Gunst der Stunde‘ wahrzunehmen. Die Liturgiepraxis steht hier vor einer schwierigen, weil immer neu zu lösenden Aufgabe: die Stiftung Jesu Christi durchzuhalten in einer wechselnden [...] Geschichte.“⁸

Dies führt zu der Frage, wie denn die Eigenart rituellen Handelns zwischen Objektivität und Subjektivität genauer zu bestimmen ist, und welche Konsequenzen dies für die konkrete Gestalt der Liturgie hat.

„... sich selbst und Züge seines Lebens möglichst lebendig ... wiederzuerkennen“

Im Jahr 2001 erschien die vieldiskutierte Fünfte Instruktion zur ordnungsgemäßen Ausführung der Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie „*Liturgiam authenticam*“.⁹ Andreas Odenthal hat auf eine darin enthaltene Formulierung aufmerksam gemacht, die die Zuordnung menschlicher Lebenswelten zum Glauben thematisiert. Im zweiten Abschnitt „Die Übersetzung liturgischer Texte in die Volkssprache“ heißt es unter der Überschrift „Weitere Normen für die Übersetzung der Heiligen Schrift und für die Erstellung der Lektionare“ (Nr. 42):

„Zwar muss man darauf achten, den historischen Kontext von Bibelstellen nicht zu verdunkeln, doch soll der Übersetzer bedenken, dass das in der Liturgie verkündete Wort Gottes nicht etwas wie ein bloß historisches Dokument ist. Denn der Bibeltext handelt nicht nur von den berühmten Menschen und Ereignissen des Alten und des Neuen Testaments, sondern auch von den Heilsmysterien und betrifft die Gläubigen unserer Zeit und deren Leben. Wenn ein Wort oder ein Ausdruck die Wahl zwischen mehreren Übersetzungsmöglichkeiten bietet, soll man sich unter steter Wahrung der Treue gegenüber dem Originaltext darum bemühen, dass die gewählte Variante den Zuhörer befähigt, sich selbst und Züge seines Lebens möglichst lebendig in den Personen und Ereignissen des Textes wiederzuerkennen“.

Wie Odenthal vermerkt, ist mit dem letzten Satz eine bemerkenswerte Feststellung getroffen. Das Hören auf die Heilige Schrift geschieht zu dem Zweck, sich selbst und Züge seines Lebens

⁸ ANGENENDT: Liturgik und Historik, 203.

⁹ Vgl. GERHARDS: Tradition versus Schrift?

darin möglichst lebendig wiederzuerkennen. Dies scheint in Widerspruch zu stehen zu dem, was die Instruktion zuvor (Nr. 19) schreibt:

„Die Worte der Heiligen Schrift sowie andere Worte, die in liturgischen Feiern, vor allem bei der Feier der Sakramente, vorgetragen werden, zielen nicht in erster Linie darauf ab, gewissermaßen die innere Verfassung der Gläubigen widerzuspiegeln, sondern sie drücken Wahrheiten aus, welche die Grenzen von Zeit und Ort überschreiten“.

Ausgangspunkt ist also nicht die eigene Befindlichkeit, sondern die vom entsprechenden liturgischen oder biblischen Text formulierte Glaubenswahrheit. Damit wird ein Wiedererkennen des eigenen Lebens in den Texten der Liturgie nicht ausgeschlossen, aber nachgeordnet. Die Instruktion nimmt im Sinne der Gegensatzlehre Romano Guardinis zwei Pole in den Blick. Odenthal kommentiert: „Einerseits geht es um den Originaltext der Bibel und die darin auftauchenden Menschen und ihre Schicksale. Aber die Bibel ist nicht bloß ein historisches Dokument, sondern schildert die Heilsmysterien des Glaubens. Deshalb gilt es, die Bibel als Norm des Christlichen in Treue zu bewahren. Andererseits geht es um den das Wort Gottes hörenden und die Liturgie feiernden Menschen. Mit Blick auf ihn ist es nötig zu gewährleisten, daß er sich selbst und Züge seines Lebens möglichst lebendig ‚wiedererkennen‘ kann. Damit sind die beiden Pole eines Symbols benannt (symbolleinen = zusammenwerfen, vereinigen): Vereinigt wird das Wort Gottes in der Heiligen Schrift und der ‚heutige Mensch mit seiner Wahrheit‘ (Guardini). Die Heilige Schrift ist das Wort Gottes, aber alleine genügt es nicht. Es bedarf des glaubenden und hörenden Menschen.“¹⁰

Der hier zur Sprache kommende Gegensatz, wie Guardini ihn als Prinzip alles lebendigen Seins beschrieben hat, bildet ebenso ein Strukturprinzip des Glaubens und damit auch der Liturgie als Glaubensausdruck und -feier. Der „Originaltext“ ist das, was Augustinus „Essentials“ genannt hat. Er bildet die Norm, ihm gegenüber muss man die Treue halten. Trotz manchem Zeitbedingtem gibt es in Schrift und Tradition (darunter eben auch in der Liturgie) Unverzichtbares. Die Liturgie hat „einen kraft göttlicher Einsetzung unveränderlichen Teil“ und „Teile, die dem Wandel unterworfen sind“ (SC 21). Mitte der Liturgie ist das Pascha-Mysterium (SC 6). Die Vorgabe verbietet ein allzu schnelles und wohlfeiles Passend-Machen. Dennoch kommt es darauf an, dass der gläubige Mensch in die Lage versetzt wird, „sich selbst und Züge seines Lebens möglichst lebendig in den Personen und Ereignissen des Textes wiederzuerkennen.“

In hörender Aneignung des Wortes und in der rituellen Vergegenwärtigung der vergangenen Heilsereignisse ereignet sich gnadenhafte Begegnung und Verwandlung. Liturgische Versammlung ist nicht nur Erzählgemeinschaft, sondern Zeitgenossenschaft mit dem rettenden Gott. Odenthal führt dies anhand eines symboltheoretischen Ansatzes aus. Entscheidend ist dabei die Erfahrung der Vorgegebenheit eines „symbolischen Raums“, in dem Selbstbegegnung, also Wiedererkennen seiner selbst am Anderen, möglich wird. Ausgangspunkt ist demnach nicht die Artikulation der subjektiven Befindlichkeit, sondern das Sich-Einlassen auf die Erfahrungen anderer, in denen sich die eigenen Erfahrungen spiegeln. Liturgiegerechte Korrelation¹¹ setzt demgemäß nicht an der eigenen Erfahrung an, sondern zunächst an den in Texten, Symbolen und rituellen Handlungen „geronnenen“ Erfahrungen anderer, auf die man sich einlässt. Wo dieses Verhältnis umgedreht wird, kann Gottesdienst schnell in „liturgische

¹⁰ ODENTHAL: Lebenswelt und Ritual, 89 [Umschrift des griechischen Begriffs vom Verf.].

¹¹ Vgl. ODENTHAL: „Kritische Interrelation“ von Lebens-Erfahrung und Glaubens-Tradition.

Geländespiele“ umkippen. Gelingt die Korrelation, können sich wertvolle lokale Variationen herausbilden, Zeugnisse gelebten Glaubens in einem vielstimmigen Chor.

Allerdings wird in jüngerer Zeit an das klassische Paradigma der Vergegenwärtigung (Anamnese) die kritische Frage gestellt, ob dies nicht zu sehr geschichtsverhaftet sei. Der Theologe Michael Schüssler plädiert daher für den Wechsel vom Geschichts- zum Ereignisdispositiv: „Nicht die Erinnerung rettet uns, sondern Gott.“¹² Freilich darf es auch hier nicht um ein Entweder-Oder gehen. Odenthal warnt vor einer Verflachung. Im Raum der Liturgie wird die Tradition durch die persönliche Erfahrung ihrer Patina entledigt, und die persönliche Erfahrung verliert ihren kurzlebigen Charakter.¹³

Impressionen vom Katholikentag 2018 in Münster zum Thema Ordnung und Freiheit

Kirchentage sind wichtige Foren der Wahrnehmung von Zeitströmungen nicht nur für gesellschaftliche Fragen, sondern auch für Fragen der Spiritualität und Liturgie. Ein wichtiger Vorläufer vor dem Konzil war der Eucharistische Weltkongress 1960 in München, auf dem bereits Erstaunliches vorkam, was erst durch das Konzil offiziell ermöglicht wurde. Jahrzehnte später schien manches davon bereits nicht mehr opportun.¹⁴ Katholikentage waren und sind aber durchaus Motoren für liturgische Innovationen und bieten relative Freiräume für liturgische Experimente. So fand das Neue geistliche Lied nicht zuletzt durch dessen Verbreitung auf Katholikentagen seine Akzeptanz bis hinein ins neue Gotteslob.¹⁵

Die Spielräume für die unterschiedlichen Feierformen sind unterschiedlich groß. Dies hat einerseits theologische und kirchenrechtliche Gründe, beruht andererseits aber auch auf anthropologischen Gegebenheiten, die mit der Eigenart rituellen Handelns allgemein zusammenhängen, sowie auf konkreten Traditionen und Konventionen. Nach den kirchlichen Bestimmungen, wie sie konkret in den Pastoralen Einführungen der liturgischen Bücher zusammengefasst sind, gibt es gestufte Verbindlichkeiten, die bei der Eucharistiefeier als höchster Ausprägung enger gefasst sind als etwa bei Wort-Gottes-Feiern, die gleichwohl liturgischen Rang besitzen (SC 35). Dabei geht man von einem Grundgerüst (Ordinarium) aus, das nicht bloß kirchlichen Vorgaben gehorcht, sondern durchaus allgemein menschlichen Kommunikationsstrukturen entspricht. Nicht selten kehren Gruppen nach Versuchsphasen mit freien Formen zu solchen geprägten Formen zurück, etwa im Bereich der Tagzeitenliturgie. Das Grundgerüst ist nun aber mit wechselnden Elementen zu füllen (Proprium), deren Wahl je nach Gottesdienstform und Anlass wiederum in unterschiedlicher Freiheit oder Verbindlichkeit erfolgen kann. Ist die Leseordnung an Sonn- und Feiertagen fixiert, gibt es an Werktagen beim Heiligengedenken oder bei Kasualien Auswahlmöglichkeiten. Die Propriums gesänge sind zumindest im deutschen Sprachraum grundsätzlich frei wählbar im Unterschied zu den Ordinarius gesängen, wobei auch hier nach wie vor merkwürdige Konstellationen anzutreffen sind („Wir singen zum Sanctus das Lied ‚Freu dich, du Himmelskönigin‘“). Im Bereich der Einleitungen, Gebetseinladungen oder Kommentaren besteht grundsätzlich die Möglichkeit freier Formulierung. Umstritten ist, ob dort, wo das Messbuch Auswahltexte anbietet (z. B.

¹² Vgl. SCHÜSSLER: Mit Gott neu beginnen, 134 ; vgl. dazu ODENTHAL: Wenn Orte zu Lebensräumen werden.

¹³ Vgl. ODENTHAL: Wenn Orte zu Lebensräumen werden, 103.

¹⁴ Vgl. GERHARDS: Von München nach Köln?

¹⁵ Vgl. GERHARDS: Katholikentage und ihre Gottesdienstformen.

bei der Einleitung zum Friedensgebet), eigene Formulierungen an deren Stelle treten können. Beim Schlussgottesdienst in Münster etwa war dies der Fall.

Die großen, vom Fernsehen übertragenen Katholikentagsgottesdienste gelten als exemplarisch und werden deshalb besonders kritisch betrachtet, selbst bei kleinsten Abweichungen von der Norm. Die Wiederholung des Rufs vor dem Evangelium nach der Verkündigung ist inzwischen allgemein üblich – beim Aachener Katholikentag 1986 wurde den Verantwortlichen dies noch als Regelabweichung angekreidet. Ein neues Element war ein Kanongesang zur Einstimmung in die Wortverkündigung („Schweige und höre“), während die Zelebranten vom Altarpodium zum vorgelagerten Lesepodium schritten. Eine besondere Dimension erhielt der Gottesdienst durch die Mitwirkung des TanzTheaters Münster, das sich an mehreren Stellen hochprofessionell einbrachte. So etwas hatte man nach teils heftigen Auseinandersetzungen auf früheren Katholikentagen lange nicht mehr gewagt. In Münster erwies sich die Integration des liturgischen Tanzes als eine Bereicherung, die allerdings in einem solchen Kontext Professionalität zur unabdingbaren Voraussetzung hat. Dass der Tanz nicht als „Einlage“ verstanden wurde, zeigt sich auch darin, dass man nicht applaudierte, was keineswegs als Zeichen von Missfallen zu interpretieren war.

Relativ frei ging man beim Eröffnungsgottesdienst an Christi Himmelfahrt mit einigen liturgischen Bestimmungen um. Das Thema Frieden sollte sich hier vom Festgedanken her im Wortgottesdienst entfalten. So schlossen sich an die Predigt Friedensbotschaften an. Direkt nach den Fürbitten erfolgte der Friedensgruß. Auf dem Liedblatt wurde die Verlegung folgendermaßen angezeigt: „Wie in einigen Sprachgebieten der katholischen Weltkirche üblich, geben auch wir einander heute unmittelbar vor der Gabenbereitung ein Zeichen des Friedens.“ Der Altar wurde (wie auch am Sonntag) erst zur Gabenbereitung eingedeckt. Überhaupt legte man deutlichen Wert auf die Lesbarkeit der Zeichen. Dies kann, ja muss unter Umständen auch Abweichungen von der Regel zur Folge haben, zumal bei besonderen Gottesdiensten wie Großgottesdiensten dieser Art. Eine Abweichung von der Norm lässt sich natürlich leichter begründen, wenn sie entweder in anderen Teilkirchen legitimiert ist oder zu früheren Zeiten üblich war. Liturgische Ordnungen haben die Aufgabe, das Ritual vor Zerstörung durch Beliebigkeit zu schützen, dürfen aber auch nicht zu ritualistischem Persolvieren verleiten. In beiden Fällen kann nicht der erwähnte symbolische Raum entstehen, in dem sich gottmenschliche Kommunikation entfaltet.

Dass manche Gestaltungen den möglichen Freiraum längst nicht ausschöpfen, konnte man bei der Eucharistiefeier einer Frauenorganisation beobachten. Bemerkenswert war zwar, dass die Katechese von einer Frau gehalten wurde, doch verlief der Gottesdienst weitgehend auf zwei Ebenen: der der Frauen und der der Kleriker. Deutlich wurde dies bei der Gabenbereitung, bei der verschiedene Gaben aus der Gemeinde feierlich zum Altar getragen wurden, darunter ein Kelch, während die eucharistischen Gaben mit den Gefäßen aus dem Chorraum pragmatisch auf den Altar gebracht wurden. Gestaltungskompetenz erfordert den Blick für das Ganze und die Einsicht in die Sinnzusammenhänge.

Was verträgt ein Ritual? Wie weit kann man es verändern, unterbrechen, möglicherweise gar ironisieren oder instrumentalisieren? Auch hierzu gab es Anschauungsbeispiele in Münster, so ein ökumenischer Gottesdienst, der um das Thema gemeinsames Mahl kreiste. Hier war der Wunsch Vater des Gedankens, mit der leidvollen Geschichte der Trennung am Tisch des Herrn endlich Schluss zu machen. Aber kann man das durch eine Veranstaltung, die ständig zwischen Belehrung, Belustigung und Feier hin und herschwankt, erreichen? Da wur-

den z. B. Anleihen aus den Gottesdiensttraditionen beider Konfessionen gemacht, die dann wieder teils ironisch gebrochen wurden. Man wusste oft nicht, in welchem Paradigma man sich gerade befand: in dem einer akademischen Veranstaltung, einer Show oder eines Gottesdienstes. Dies mag für manche der Teilnehmenden ein Akt der Befreiung gewesen sein, ein symbolischer Raum hat sich aber kaum aufgetan. Ein christliches Ritual kann nachdenklich machen, darf vielleicht auch verstören, verletzen aber darf es nicht.

Anders war es beim zentralen Ökumenischen Gottesdienst im Dom. Hier erwies sich, dass mit dem Taufgedächtnis, erstmals auf dem Katholikentag 1986 in Aachen vollzogen, eine tragfähige Form ökumenischen Feierns gefunden wurde, die auch dann noch Sinn macht, wenn die trennenden Schranken bezüglich Abendmahl und Eucharistie einmal überwunden sein sollten. Hervorzuheben ist auch das Ökumenische Stundengebet in der evangelischen Johanneskapelle, das nun schon zum wiederholten Mal auf Kirchen- und Katholikentagen stattfand. Ausgehend vom Bonner Mittagsgebet hat es sich von Burg Rothenfels aus in zahlreichen Gemeinden und Gruppen unterschiedlicher Konfessionen verbreitet. Bei ähnlicher Grundstruktur (angelehnt an die Tagzeiten des römischen Stundenbuchs) zeigte sich ein reiches Spektrum unterschiedlicher Spiritualitäten, liturgischer und musikalischer Traditionen und Innovationen: Freiheit verwirklicht sich da, wo Ordnung als Sinn erkannt und verinnerlicht ist.

Schwieriger ist es bei interreligiösen Feiern. Die christlich-jüdische Gemeinschaftsfeier in der Aula einer Schule war gewiss eindrucksvoll. Aber es blieb bei einer Aneinanderreihung einzelner Elemente und einem Nebeneinander der Religionen. Als biblisches Element fungierte zwar Ps 27, einziges explizites Gebet war aber nur das Gebet der Vereinten Nationen. Hier hätte die gemeinsame Wurzel von Judentum und Christentum wohl mehr hergegeben. Abgeschlossen wurde die Feier durch den Aaronitischen Segen, nacheinander gesprochen vom katholischen und vom jüdischen Liturgen. Auch diese Feier hatte durchaus eine liturgische Struktur. Da aber der Chor wie ein Konzertchor jeweils auf- und abtrat und nach jeder Nummer beklatscht wurde, war nie klar, was für eine Art von Veranstaltung dies nun sein sollte, deren Elemente insgesamt eindeutig eine theologische Linie verfolgten. Freilich wird man hier das andere Gottesdienstverständnis der Synagogenliturgie mit bedenken müssen.

Ordnung und Freiheit – eine bleibende Herausforderung

Die Relativierung eigener Idealvorstellungen gilt umso mehr, wenn Gottesdienste mit Menschen zu feiern sind, die keine Gottesdienst Erfahrung haben. Ritendiakonie ist eines der anstehenden und noch viel zu wenig bedachten und gepflegten Aufgabenfelder. Es handelt sich dabei – wie auch im Fall der interreligiösen Feiern – um „riskante Liturgien“. Hier stellt sich das Spannungsverhältnis von Freiheit und Ordnung noch einmal ganz anders dar. Es braucht bei den Gastgebern einen Selbststand, eine gefestigte Identität, zugleich aber auch eine Offenheit und Sensibilität für den anderen in seiner Andersheit, eine Empathie, die auch in der Lage sein muss, den eigenen Standpunkt zu hinterfragen. Dies gilt im lokalen Bereich für den Beerdigungsdienst von Kirchenfern bis hin zu großen Gedenkgottesdiensten nach katastrophalen Ereignissen. Hier gilt, in Abwandlung des eingangs zitierten Pauluswortes: Alles ist erlaubt, wenn es aufbaut und zum Guten dient.

Literatur

- ANGENENDT, Arnold: Liturgik und Historik. Gab es eine organische Liturgie-Entwicklung? Freiburg 2001 (*Qaestiones disputatae* 189).
- BUDDE, Achim: Der Sieg des Rituals über die Improvisation. Spontaneität und Vorschrift im Gebet der Alten Kirche, in: STEINMETZ, Uwe [u. a.] (Hg.): Beiträge zu Liturgie und Spiritualität 27. Leipzig 2018 (im Druck).
- GERHARDS, Albert: Jenseits von Traditionalismus und Zentralismus – die Liturgie der Kirche, in: HEIMBACH-STEINS, Marianne / KRUIP, Gerhard / WENDEL, Saskia (Hg.): Kirche 2011: Ein notwendiger Aufbruch. Argumente zum Memorandum. Freiburg i. Br. 2011, 200–211.
- DERS.: Katholikentage und ihre Gottesdienstformen, in: DERS. / SCHNEIDER, Matthias (Hg.): Der Gottesdienst und seine Musik. Band 2: Liturgik. Laaber 2014 (*Enzyklopädie der Kirchenmusik*, Bd. 4/2), 237–244.
- DERS.: Liturgietheologische und -ästhetische Überlegungen zur Instruktion „Sakrament der Erlösung“, in: Zeitschrift für Katholische Theologie 127. 2005, 253–270; wieder abgedruckt in: DERS.: Erneuerung kirchlichen Lebens aus dem Gottesdienst. Beiträge zur Reform der Liturgie. Stuttgart 2012 (*Praktische Theologie heute* 120), 108–119.
- DERS.: Tradition versus Schrift? Die Übersetzungsinstruktion „Liturgiam authenticam“ und die deutsche Einheitsübersetzung, in: Stimmen der Zeit 224. 2006, 821–829; wieder abgedruckt in: DERS.: Erneuerung kirchlichen Lebens aus dem Gottesdienst. Beiträge zur Reform der Liturgie. Stuttgart 2012 (*Praktische Theologie heute* 120), 120–126.
- DERS.: Von München nach Köln? Der Eucharistische Kongress 2013 im Licht des Eucharistischen Weltkongresses 1960, in: Herder Korrespondenz 65. 2011, 497–501.
- DERS.: Wozu und wie heute Liturgiegeschichtsschreibung betreiben?, in: DERS. / KRANEMANN, Benedikt (Hg.): Dynamik und Diversität des Gottesdienstes. Liturgiegeschichte in neuem Licht. Freiburg 2018 (*Qaestiones disputatae* 289), 15–32.
- GUARDINI, Romano: Der Kultakt und die gegenwärtige Aufgabe der liturgischen Bildung, in: DERS.: Liturgie und liturgische Bildung. Mainz 1992.
- ODENTHAL, Andreas: „Kritische Interrelation“ von Lebens-Erfahrung und Glaubens-Tradition. Überlegungen zu einem Diktum von Edward Schillebeeckx im Hinblick auf einen symboltheoretischen Ansatz als integratives Paradigma der Liturgiewissenschaft, in: Theologische Quartalsschrift 187. 2007, 183–203.
- DERS.: „Rituelle Erfahrung“ – historisch. Ein praktisch-theologisches Paradigma im Kontext der Liturgiegeschichte, in: GERHARDS, Albert / KRANEMANN, Benedikt (Hg.): Dynamik und Diversität des Gottesdienstes. Liturgiegeschichte in neuem Licht. Freiburg 2018 (*Qaestiones disputatae* 289), 76–103.
- DERS.: Lebenswelt und Ritual. Überlegungen zu einem notwendigen Spannungsverhältnis menschlicher Erfahrung und liturgischen Feierns, in: Liturgisches Jahrbuch 54. 2004, 85–103.
- DERS.: Wenn Orte zu Lebensräumen werden. Der Gottesdienst als Freiraum ritueller Erfahrung, in: Diakonia 2017, 99–106.
- SCHÜSSLER, Michael: Mit Gott neu beginnen. Die Zeitdimension von Theologie und Kirche in ereignisbasierter Gesellschaft. Stuttgart 2013 (*Praktische Theologie heute* 134).

Ingrid Fischer, Wien

Herr, gib uns Mut zum Hören!

Zur Dialogizität liturgischen Feierns

Liturgie ist ein Begegnungsgeschehen zwischen Gott und Mensch, in dem Gott sich je neu offenbart, worauf die Versammlung mit Gebet und Gesang antwortet. Das gehört zum Grundbauplan aller gottesdienstlichen Feiern und bestimmt auch die Gestaltung einzelner Sequenzen. Der vorliegende Beitrag zeigt dies an ausgewählten Beispielen und verdeutlicht, dass ein entsprechendes Verständnis Voraussetzung für einen angemessene Feier ist. (Redaktion)

Das in der Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* formulierte Postulat der Liturgie als „Werk Christi, des Priesters, und seines Leibes, der die Kirche

MAG. DDR. INGRID FISCHER

ist Referentin bei den Wiener Theologischen Kursen und Mitglied in der Redaktion von „Heiliger Dienst“.

ist“¹, findet seit Jahrzehnten sein Echo in der Beteiligung der (mehr oder weniger) „ganzen Gemeinde“ an der Feier und nicht selten auch an der Vorbereitung und Gestaltung liturgischen Feierns. Die als solides Fundament der gottesdienstlichen Feierkultur erkannte liturgische Bildung und Ausbildung² wäre mit demselben Eifer zu verfolgen. Denn Zu-, Um- und Weiterbauten am Gottesdienst-„Gebäude“ der Kirche sind historisch nichts Neues und bleibend gefordert: An der „Baustelle“ Liturgie ist nötigenfalls fachkundig Hand anzulegen. Die Kenntnis elementarer Bausteine und ihrer Einordnung in den dialogischen Bauplan gottesdienstlichen Handelns kann dafür hilfreich sein: Nach der Vergewisserung über liturgisches Feiern als gott-menschliches Kommunikationsgeschehen (1) will der Beitrag verschiedene Dynamiken von Wort und Antwort in Messe³ (2), Tagzeitenliturgie (3) und Osternachtfeier (4) exemplarisch aufzeigen und mit einem Seitenblick auf Gesang und liturgische Sprache zwei mögliche Übungsorte für die Praxis benennen.

1 Grundlegendes

1.1 Das (inkarnatorische) Wagnis von Wort und Antwort

„Herr, gib uns Mut zum Hören, auf das was du uns sagst. Wir danken dir, dass du es mit uns wagst.“ (GL 448) Diese Bitte mag vielleicht auch um des Reimes willen getextet worden sein, doch das Wortpaar „Mut“ (für die Glaubenden) und „wagen“ (seitens Gottes) deutet Liturgie in seiner existentiellen Dimension für alle Beteiligten: Es findet Begegnung statt, die nicht belanglos bleibt, sondern für beide Seiten riskant ist: Gott versammelt sein Volk, spricht zu

¹ Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* [SC] 7.

² Vgl. SC 14.

³ Hier beschränken sich die Überlegungen auf den ersten Teil der Messe: Eröffnung und Wortgottesdienst.

ihm, umwirbt es, teilt sich mit, bewegt zur Antwort, ruft zum Hören auf sein Wort – dieses der Bezeugung, Auslegung und glaubwürdigen (und nicht verstellenden) Vermittlung durch Menschen anzuvertrauen, ist gewiss kein geringeres Wagnis, als sich umgekehrt auf diese Zustimmung einzulassen. Ersthandelnder ist Gott, und ohne ihr Haupt Christus kann die Kirche nichts tun – in der Kraft des Geistes aber hat sie viel zu tun: Denn sowohl in seiner katabatischen (von Gott zum Menschen hin) als auch anabatischen Dimension (vom Menschen zu Gott hin) ist dieser Dialog im Medium des verantworteten kommunikativen Handelns der Gemeinde zu führen. Dass nun das Wort Gottes hörbar wird und damit auch, ob und wie es bei seinen Hörern und Hörerinnen ankommen kann, ist maßgeblich den an der konkreten Feiersituation Beteiligten aufgegeben.

Selbstverständlich sind auch die Vollzüge gemäß den überkommenen Kategorien des öffentlichen Kultes⁴, der Zeremonien⁵, des Opfers⁶ sowie der Anbetung und Belehrung⁷ für den Gottesdienst der Kirche auf Handlungsträger angewiesen und an Adressaten gerichtet, also keineswegs „beziehungslos“, wohl aber einseitig in ihrem latreutischen Gestus, der auch magisch missverstanden werden konnte, als ließe sich dadurch Gottes Gnade be- oder erwirken. Als kult- und damit auch „dialogungsfähig“ unterbestimmt war zudem die Rolle der sogenannten Laien, überbestimmt jene des Klerus. Dieses gnadentheologische und ekklesiologische Defizit sollte mit der Reformulierung des Gottesdienstes der Kirche als personalem Beziehungsgeschehen zwischen dem zuvorkommenden Gott und *allen* zur Feier Versammelten überwunden sein: „Denn in der Liturgie spricht Gott zu seinem Volk; in ihr verkündet Christus noch immer die Frohe Botschaft. *Das Volk* aber antwortet mit Gesang und Gebet.“⁸

Die Liturgiekonstitution mahnt wiederholt die „volle, bewusste und tätige Teilnahme“ der Feiernden ein⁹ und verlangt zu deren Förderung ausdrücklich, „den Akklamationen des Volkes, den Antworten, dem Psalmengesang, den Antiphonen, den Liedern sowie den Handlungen und Gesten und den Körperhaltungen Sorge zu[zu]wenden“¹⁰; ausdrücklich gewünscht ist die Teilnahme am Gesang¹¹ sowie am „wunderbaren Lobgesang“ des Stundengebetes¹²; nicht zuletzt, dass in den liturgischen Büchern „die Rubriken auch den Anteil der Gläubigen vorsehen“¹³, der also nicht dem Belieben überlassen bleibt. Denn Teilnahme und Teilhabe verbürgen Wirksamkeit: auf dem Fundament zwischenmenschlicher Kommunikation, d. h. in ihr und durch sie kommt Gottes Handeln zur Wirkung, und erreicht sein *logos*, wozu er ihn ausgesandt hat (vgl. Jes 55,11): „die Erlösung der Menschen und ihr Aufbau zum heiligen Tempel im Herrn; zugleich die vollendete Verherrlichung Gottes.“¹⁴ Denn „um dieses große Werk voll zu verwirklichen, ist Christus seiner Kirche immerdar gegenwärtig, beson-

⁴ Ebd.

⁵ SC 120.

⁶ SC 2, 6, 7, 10, 12 u. ö.

⁷ SC 33.

⁸ SC 33 (Hervorhebung v. d. V.). Dieses ist – in Teilhabe am Priestertum Christi – sazerdotales Subjekt der Liturgie: priesterlich im Zutritt zum Heiligtum und Eintreten füreinander vor Gott, in der Darbringung seiner selbst und in der Vermittlung zwischen Himmel und Erde. Alledem aber geht die alleinige Initiative von Gott voraus.

⁹ Vor allem SC 10, 11, 14, 19, 21; sowie 26, 27, 30, 33, 41, 50, 53, 55, 79 u. ö.

¹⁰ SC 30.

¹¹ SC 112–114, 121.

¹² SC 83, 84 u. ö.

¹³ SC 31.

¹⁴ SC 2, 5.

ders in den Liturgischen Handlungen.“¹⁵ Anders gesagt: Gottes Gnade setzt die Natur des Menschen voraus und vollendet sie (Thomas von Aquin). Was die klassische dogmatische Sakramententheologie *ex opere operato* „verlässlich“ an vollmächtigen Wortlauten und Formeln festmacht, dürfen die Getauften „vertrauend“ auch in den von ihnen verantworteten sakramental-liturgischen Vollzügen vom Geistwirken Gottes erhoffen, denn „jedes sazerdotale Tun verwirklicht sich dialogisch: von Gott her zum Menschen hin und vom Menschen her zu Gott hin“¹⁶. Deshalb können die Gläubigen ihren Part in der Begegnung mit dem Höchsten nicht einfachhin an haupt- oder ehrenamtlich „zuständiges Kulpersonal“ delegieren, sondern sind gerufen und berufen (1 Petr 2,9), sich persönlich involvieren zu lassen. Dafür ist es nötig, die je eigene Rolle zu kennen und „die allgemeinen Gestalt- und Sinngesetze der Liturgie zu beachten“¹⁷.

1.2 Dialog zwischen Gott und Mensch: in Worten und Taten

Als fundamentales Strukturprinzip liturgischen Feierns kann also heute der „Dialog zwischen Gott und Mensch“ (Lengeling) gelten. Die den handelnden Personen zur Verfügung stehenden Mittel sind ebenso unhintergebar wie schlicht: symbolische Worte und Handlungen in ritueller Kommunikation, d. h. in wiederholbaren stilisierten Handlungsfolgen (Worte, Mimik, Gesten, Gegenstände etc.) mit besonderer Signalwirkung für die Beteiligten. Deren reiche, nicht aber beliebige Kombinationsvielfalt gewährleistet das dialogische Geschehen auf unterschiedlichen Ebenen des konkreten liturgischen Feierns. Das Repertoire umfasst zahlreiche verbale Elemente und unterschiedliche Sprachhandlungen, in denen das dynamische Kommunikationsgeschehen zwischen Gott und seinem Volk (und der Gläubigen untereinander) hörbar wird. Dabei ist zu beachten, wer zu wem (in welcher Rolle) spricht, was genau zur Sprache kommt, wie und wozu, sowie welche Elemente stimmig aufeinander folgen oder einander zugeordnet sind. Bestimmte Sprechakte dienen dem Hören auf Gott (Verkündigung), andere der Vergewisserung der Feiernden im Aufeinander-Hören (Liturgischer Gruß, Glaubensbekenntnis), der Erschließung des Gehörten (Schriftauslegung, Erläuterungen) oder der gegenseitigen Ermunterung (Aufforderung zum Gebet), wieder andere der bittenden, dankenden, lobenden Gebetsrede zu Gott (Fürbitten, Orationen, Hochgebete), der meditativen Vertiefung (Kehrverse, Litaneien) oder der Ratifizierung des Gehörten/Gesagten (Amen), um nur einige davon zu nennen; dazu kommen vielfältige „sprechende“ nonverbale Handlungen.

Die verbalen Grundvollzüge des Hörens und Betens finden ihre leibliche Entsprechung prinzipiell in den liturgischen Haltungen des Sitzens und Stehens. Dass sich die Gemeinde zur Proklamation des Evangeliums erhebt, ist der ehrfurchtgebietenden Präsenz Christi in „seinem“ Evangelium geschuldet.

Obwohl in ihrer Leiblichkeit ähnlich ausdrucksstark, werden die nonverbal-antwortende Geste der bewussten Hinwendung/Orientierung zum Ambo sowie das tatsächliche Hinzutreten der Gläubigen „zum heiligen Tisch“¹⁸, von wo Christus in seinem Wort und unter den Gestalten von Brot und Wein erwartet und empfangen wird¹⁹, weit seltener praktiziert.

¹⁵ SC 7.

¹⁶ LENGELING: Liturgie, 27.

¹⁷ SC 23.

¹⁸ Nur das *Direktorium für Kindermessen* (Nr. 54) spricht in dieser Weise ausdrücklich vom Ort des Kommunionempfangs.

¹⁹ Der Vergleich möge nicht zu sehr irritieren: Würde sich denn nicht jedem hohen Gast bei seinem

2 Erstes Beispiel: Die Messfeier

2.1 Der dialogische Bauplan sakramental-liturgischen Feierns

Ein einschneidender Eingriff der Liturgiereform im Zuge des Zweiten Vatikanischen Konzils in die Makrostruktur aller Segens- und Sakramentenfeiern – allen voran der Eucharistie – war die Wiederherstellung ihres Wortgottesdienstteils. Die zur Erfüllung der „Sonntagspflicht“ unerhebliche „Vormesse“ wurde durch die Liturgie des Wortes ersetzt, die nun mit der Eucharistischen Liturgie – im Bild der beiden Tische des Wortes und des Brotes – die zwei Pole einer Feier bildet: „Die Einheit des liturgischen Vollzugs hat hermeneutische Konsequenzen: Wer die Lesungen des Wortgottesdienstes und ihre Auslegung durch die Homilie hört, tut dies in dem Wissen, anschließend die Eucharistie zu feiern, und wer Eucharistie feiert, tut dies unter dem Eindruck der zuvor gehörten Lesung und Predigt.“²⁰ Der Sinngestalt der Eucharistie als Vergegenwärtigung des Christusereignisses im Hochgebet samt Gabenbereitung und Kommunion entspricht der Verkündigungsteil der Messe mit seinem christologischen Höhepunkt in der Verkündigung des Evangeliums²¹: keineswegs in Abwertung des „Wortes Gottes“, wie es auch in anderen biblischen Texten beider Testamente hörbar wird, sondern in der Gegenwart des inkarnierten und erhöhten *logos*, der hier selber spricht.

Dieselbe strukturelle Dialogizität eignet allen weiteren sakramental-liturgischen Feiern, die den anamnetischen Zuspruch des Heilshandelns Gottes in seinem Wort mit der dankbarlobpreisenden Bitte um dessen Realisierung in „sinnenfälligen Zeichen“²² beantworten.²³

2.2 Eröffnungsteil: „Gott ruft sein Volk zusammen“ (GL 477)

Den „liturgischen Grundvorgang“ des Eröffnungsteils der Messe hat jüngst Reinhard Meßner als doppeltes „Überschreitungsritual“ der „Versammlung der allein von Gott beherrschten *polis* [...] in egalitärer *communitas*“ beschrieben: zum einen im symbolischen „Aufstieg von der allgegenwärtigen Realität des Alltags in die kommende“ im „eschatologischen Raum des Thronsaals der himmlischen *polis*“²⁴; zum anderen in der Erweiterung der Versammlung der vielen Einzelnen zum „ekklesialen ‚Wir‘“ unter Einschluss der Anwesenden und Abwesenden, der auf Erden und im Himmel Lebenden, von Menschen, Engeln, Mächten und Gewalten ...²⁵

Kirche – *ekklēsia* – ist also die von Gott zur öffentlichen Versammlung Herausgerufene. Mit dem Ruf Gottes beginnt das Kirche-Sein der Feiernden, die ihre Antwort zunächst individuell und nonverbal – mit den Füßen – geben, indem sie sich bewegen (lassen) und dem Ruf physisch „in die Kirche“ folgen. Der vom Wohnort aus persönlich erwiderte Ruf Gottes mündet in den ritualisierten Einzug der liturgischen Dienste, worin die Versammlung sich – in Über-

Eintreten sofort die Aufmerksamkeit (und der eine oder andere neugierige Blick) zuwenden? Und fände es ein geladener Gast nicht merkwürdig, fern von der gedeckten Tafel (und womöglich aus den Vorräten) abgespeist zu werden?

²⁰ ZERFASS: Weg 81 f.

²¹ Vgl. ZERFASS: Weg, 116–122; sowie MESSNER: Einführung, 200.

²² SC 7.

²³ Als einzige Ausnahme ist die Ohrenbeichte zu nennen, die – zumal in einer Situation, die ausdrücklich der Heilung bedarf – den heilsamen Zuspruch des Wortes Gottes nur fakultativ vorsieht.

²⁴ MESSNER: Erwägungen, 224.

²⁵ Vgl. ebd.

schreitung von Alltag und individuellem Ich – konstituiert: „Gott ruft sein Volk zusammen [...] eint uns in Christi Namen zu einem neuen Bund“ (GL 477). Die zweite – verbale – Antwort auf den Ruf in die Versammlung gibt nunmehr im Namen der ganzen Gemeinde, nachdem sie ausdrücklich zur Teilnahme aufgefordert wurde („Lasset uns beten“²⁶), der Vorsteher im Tagesgebet.²⁷ Als dialogische Struktur des Eröffnungsteils ist erkennbar: (vorgängiger) Ruf Gottes in die Versammlung (dem zu folgen bereits Antwort ist) – Gebetsantwort der konstituierten Versammlung (Stillgebet/Tagesgebet).²⁸ Wird der Einzug in Prozession von Gesang begleitet, stehen der Introitus oder ein Gemeindelied zur Wahl, die geeignet sind, den Dialog in einer seiner Dimensionen zu verstärken: der Introitus-Psaln nicht selten im Hören (katabatisch); das Lied häufig anbetend, bittend, (Schuld) bekennd etc. (anabatisch) oder, vor allem in „Wir“-Liedern, gemeinschaftsstiftend (horizontal).

Der diesem Vorgang *Ruf – Versammlung – Gebet* gegenüber sekundäre liturgische Gruß ist ebenfalls ein dialogischer Sprechakt – hier zwischen Vorsteher und Versammlung – im gegenseitigen Zuspruch der Gegenwart des Herrn. Weitere Entfaltungen im Eröffnungsteil der (heutigen) sonntäglichen Eucharistiefeier sind die Christus-Akklationen der Kyrie-Rufe (ggf. mit Vergebungsbitte und -zusage) und des Gloria-Hymnus sowie, fakultativ, Schuldbekenntnis oder Taufgedächtnis. Erstere setzen einen doppelten christologischen Akzent und verleihen der anbetend-anabatischen Dimension stärkeres Gewicht; Letztgenannte schalten der Verkündigung wahlweise ein „retardierendes“ Element voraus: in der Vergewisserung darüber, des Kommenden gewürdigt zu sein (Taufgedächtnis) oder aber sich unwürdig zu wissen (Schuldbekenntnis/ Vergebungsbitte).

2.3 Zur Mikro- und Makrostruktur des Wortgottesdienstes

Im Wortgottesdienst ist die an die Versammlung gerichtete (katabatische) Gottesrede vorherrschend, deren dialogische Einbettung auf verschiedenen Ebenen inszeniert wird: Ihre kleinsten „Einheiten“ sind heute die unterschiedlichen, jeden Verkündigungstext rahmenden Formeln²⁹: die Nennung des von Menschenhand verfassten biblischen Herkunftstextes („Lesung aus dem Buch .../ Brief des/ an ...“) vor den Lesungen aus beiden Testamenten; sowie danach die Bekräftigung der göttlichen Selbstmitteilung in eben diesen Lesungen („Wort des lebendigen Gottes“) durch den Lektor/ die Lektorin und die dankbare Annahme durch die Hörenden im Hier und Jetzt („Dank sei Gott“).

Der Psalm füllt nicht – wie seine abträgliche Bezeichnung im katholischen Volksmund (und leider auch in den liturgischen Büchern³⁰) suggeriert – eine Lücke „zwischen“ den Lesungen, und er „antwortet“ auch nicht auf die vorausgehende Lesung³¹; vielmehr kommt ihm im

²⁶ Das persönliche Gebet der Gläubigen hat seinen Ort in der kurzen Stille danach und soll im formulierten Text des Kollektengebets zusammengeführt („gesammelt“) werden.

²⁷ Auch die übrigen Vorstehergebete schließen jeweils einen Vorgang (meist eine Prozession: Einzug, Gabenbereitung, Kommunion) ab und beantworten das Empfangene (den Ruf Gottes, die dargebrachten Gaben und deren Genuss) nach dem Schema: Gebetseinladung – Stille – Gebet.

²⁸ Diese archaische Form der Eröffnung hat sich im Karfreitagsgottesdienst erhalten.

²⁹ Vgl. ZERFASS: Weg, 171–178.

³⁰ „Dann trägt der Kantor (Psalmist) als ersten Zwischengesang den Antwortpsalm vor. Die Gemeinde übernimmt den Kehrves.“ (Messbuch-Rubrik)

³¹ Dass seit der letzten Liturgiereform auch in nichtgeprägten Zeiten Lesungstexte und -gesänge (mit Ausnahme der nicht-evangelischen Lesung aus dem Neuen Testament) inhaltlich aufeinander bezogen ausgewählt werden, tut ihrem Charakter als Gotteswort, das „nicht leer“ zum Absender zu-

dialogischen Geschehen ganz besondere Bedeutung zu: als ebenfalls kanonischer, aber poetischer Lesungstext ist sein gattungsgemäßer („gesungener“) Vortrag die Kantillation durch den liturgischen Dienst des Psalmisten. Dass diese biblische Lesung nicht nur einmal am Ende, sondern wiederholt und noch im Vollzug, meist nach je einem Doppelvers, von der Gemeinde mit einem Kehrvers (*responsum*) beantwortet wird, intensiviert den Dialog mit dem Text und fördert seine existentielle Aneignung.

Aufwändiger als die anderen biblischen Lesungen gerahmt ist das Evangelium mit eigenem liturgischen Gruß und zwei ihm vorbehaltenen Dialogformeln. Der Zuruf: „Aus dem heiligen Evangelium nach [...]“ vor der Proklamation erhält die Antwort „Ehre sei dir, o Herr“; der Ruf „Evangelium unseres Herrn Jesus Christus“ – der Erhöhte selber verkündet die Frohe Botschaft und wird darin verkündet – ruft den Lobpreis der Gemeinde hervor: „Lob sei dir Christus.“ Der Halleluja-Ruf (oder Ruf vor dem Evangelium) hingegen begleitet die Prozession, in der das Evangelium vom Altar zum Ambo übertragen wird, von wo aus Christus (in feierlicher Proklamation durch den Diakon) „hörbar“ wird. Licht und Weihrauch geben ebenfalls Geleit. Der Ort für diesen Ruf ist deshalb nicht der Ambo (der ja schon während des Gesangs bereit sein soll, das Evangelium zu empfangen).

Jeder der dialogisch akklamierten Verkündigungstexte zieht gesondert Aufmerksamkeit auf sich. Doch auch der in der Gesamtheit aller Lesungen ergangene Heilszuspruch Gottes wird als solcher erwidert: Zunächst stößt er die Schriftauslegung (Predigt, Homilie), die Vermittlung des Gehörten in die Situation der Feiernden hinein an; sodann ggf. das Glaubensbekenntnis (als sonn- und feiertägliche Einholung des von wohl den meisten Gläubigen „verabsäumten“ persönlichen Taufbekenntnisses). Beide, die erläuternde Rede und die bekenntnishafte Antwort, gelten den Mitfeiernden. Erst das Gläubigengebet (Allgemeines Gebet/„Fürbitten“) richtet sich antwortend wieder an den Urheber der proklamierten (erschlossenen und gläubig angenommenen) Heilsverheißung und zwar im Modus des Gebets für alle, deren Lebensrealität Friede und Heil noch vermissen lassen. Die Verkündigung des Reiches Gottes evoziert als Antwort die priesterliche Bitte der Getauften um sein Kommen in die (bis zur Vollendung) von Sünde und Tod geprägte Welt. Auf der Makroebene lassen sich im Wortgottesdienst als Hauptlinien des Dialogs ausziehen: Verkündigung – [Auslegung – Bekenntnis –] Gläubigengebet.

Die im Wortgottesdienst dialogisch inszenierte Christusanamnese findet wie in 2.1 angedeutet auch auf der obersten Ebene der Einheit beider Feierpole, nämlich in der Mahlfeier eine Entsprechung und Konkretisierung (Hochgebet und Kommunion) und kommt darin zum Höhepunkt.

Das Medium all dieser Worthandlungen ist die ganze Fei ergemeinde, aus der einzelne dafür beauftragte Rollenträger/innen im Namen der Versammlung das Wort ergreifen und ihr Gebet anführen oder im (zeitweisen) Gegenüber zur Gemeinde Gottes Wort an diese richten; deren akklamatorische Antwort adressiert sich wiederum konsequent an den Vater oder den Sohn. Der Psalm hingegen wird der Versammlung zwar ebenfalls als biblischer Text verkündet, doch sie macht ihn sich sogleich im mehrmals wiederholten Kehrvers („meditativ“) als gemeinschaftliches Gebet und/oder Bekenntnis zu eigen. Hier verschränken sich die absteigend-zusprechende und aufsteigend-antwortende Dimension des Dialogs zwischen Gott und Mensch.

rückkehrt, keinen Abbruch. Es schafft exemplarische intertextuelle Bezüge, die nicht erschöpfend, aber anregend sind.

3 Zweites Beispiel: Tagzeitenliturgie

3.1 Dialog (oder Monolog?) in der Tagzeitenliturgie

Eben diese Eigenheit der Psalmen, in denen ursprüngliche Gebetserfahrung zu kanonischem Text geronnen ist, hat sie schon früh zum idealen „Baumaterial“ der Tagzeitenliturgie werden lassen, die als schriftbezogenes Beten „ohne Unterlass“ (1 Thess 5,17) den christlichen Alltag strukturiert: In der monastischen Tradition werden die Psalmen tagaus, tagein ruminiert, auswendig gelernt und in der Liturgie rezitiert, um die Mönche für das unablässige persönliche Gebet aus dem Herzen zu bereiten. Nicht die eigene Anstrengung, sondern das Gotteswort der Psalmen ist die treibende und entscheidende Kraft, die den Hörer zum Beter macht. Der Dialog zwischen Gott und Mensch findet in der ältesten Mönchspraxis idealtypisch nach dem einfachen Schema statt: Hören (Psalmenrezitation) – persönliches Beten (anfangs keineswegs nur innerlich, später zurückhaltender in Stille) bis der Vorsteher es beendet. In der Benediktsregel, die jedes Übermaß vermeidet, verschiebt sich das liturgische Gewicht vom schweigenden Zuhören hin zum gemeinschaftlichen Vollzug der bis zu zwölf Psalmen pro Hore (d. h. einmal wöchentlich der ganze Psalter), die, mit wenigen Ausnahmen, in ihrer kanonischen Reihenfolge erklingen:³² So fungieren sie noch als wirkmächtiges Gotteswort;³³ die persönliche Gebetsantwort hingegen soll grundsätzlich „kurz und lauter“, „in der Gemeinschaft jedoch [...] auf jeden Fall kurz“ sein (*Regula Benedicti* [RB] 20,4–5). Zugleich versteht der Verfasser der Benediktsregel die Psalmodie als „Lobgesang vor dem Angesicht Gottes und seiner Engel“ (RB 19,6), als einen anabatischen Akt der Darbringung des Gott geschuldeten Lobopfers (vgl. Hebr 13,15).

Anders in der gemeindlichen Tagzeitenliturgie des 4./5. Jahrhunderts mit ihren „passend zu Zeit und Ort“ (Egeria) ausgewählten Psalmen: Hier überlagert der betende den hörenden und meditierenden Gebrauch der Psalmen, wie es auch das gegenwärtige – einseitig anabatisch-latreutische – Verständnis der als „Stundengebet“ vollzogenen Tagzeitenliturgie tut.³⁴ An einer einzigen Stelle behandelt die Allgemeine Einführung ins Stundengebet die Psalmen als biblisches Schriftwort, das zunächst einmal als solches an- und aufzunehmen ist: „Wer also mit Verständnis psalliert, geht Vers um Vers meditierend durch, im Herzen stets zur Antwort bereit.“ (AES 104) Überall sonst wird ihr Vollzug – in Verbindung mit dem hohepriesterlichen Psalmbeter Christus – ausschließlich als Gebet beschrieben und nicht als dessen Basis.³⁵ Das mit dem Gebot zur Feindesliebe unvereinbar erscheinende „Beten“ der Feindpsalmen hält man daher für christliche Gläubige „wegen gewisser psychologischer Schwierigkeiten“³⁶ für unzumutbar. Abgesehen von der bibeltheologischen und anthropologischen Fragwürdig-

³² Vgl. Puzicha: Ein liturgisch-christologisches Bekenntnis.

³³ Der Psalter wirkt als „Diagnose und Therapie“, beschreibt PUZICHA: Das Buch der Psalmen, 184.

³⁴ Die *Allgemeine Einführung in das „Stundengebet“* [AES] (als inadäquate Übersetzung von *liturgia horarum*) spricht ausschließlich von „Gebet“. Dieses problematisch verkürzte Verständnis von Liturgie (konsequent?) auch auf den Gebrauch der Psalmen anzuwenden, hat zu der fahrlässigen und vermutlich irreversiblen Ausscheidung der Feindpsalmen 58, 83 und 109, „in denen der Fluchcharakter überwiegt“ (AES 131), sowie zum Verschnitt etlicher weiterer „anstößiger“ Psalmverse geführt.

³⁵ Vgl. u. a. AES 2, 3 (vgl. SC 83), 6, 7 u. ö.

³⁶ AES 131.

keit dieser pastoral begründeten Entscheidung gerät mit dieser Auffassung der liturgische Dialog aus dem Lot – und zu einem geschwätzigen Monolog des Beters ...

3.2 Dialogische Akzente in der Makro- und Mikrostruktur der Horen

Dennoch lässt sich auch in der heutigen Horenstruktur auf der Mikroebene die Dynamik von Wort (– Meditation) – Antwort und in gewisser Hinsicht auch auf der Makroebene die Dialektik Hören – Beten durchaus nachvollziehen. Welche Einzelelemente fügen sich zueinander, und wird daraus so etwas wie eine dialogische „Dramaturgie“ erkennbar?

„Herr, öffne meine Lippen, damit mein Mund dein Lob verkünde!“ (Ps 51,17) – Der psalmogene Eröffnungsvers der ersten Hore des Tages erbittet Gottes Wirken, das den Menschen überhaupt erst zur Antwort befähigt. Ein Beispiel dafür, wie sinnlich und keineswegs nur worthaft diese ausfallen kann, ist der tägliche Invitatoriumpsalm: „Kommt, lasst uns jubeln dem HERRN, jauchzen dem Fels unsres Heils! Lasst uns mit Dank seinem Angesicht nahen, ihm jauchzen mit Liedern.“ (Ps 95,1 f.) Psalm 95 ruft zur lebhaften liturgischen Begegnung mit Gott: Jubeln, jauchzen, Gott nahekommen, sich niederwerfen, niederknien, sich verneigen, ... (V. 6); dass sie freilich auch misslingen kann, und warum, stellen die Verse 8–11 vor Augen. Der als Mahnung anmutende Seufzer „Würdet ihr doch heute auf seine Stimme hören!“ (V. 7b), ist also ernst zu nehmen.

Auch alle anderen Horen eröffnet ein weiterer Psalmvers, nämlich die Bitte um die Hilfe Gottes (Ps 70,2). Darauf folgen *mutatis mutandis* in allen Horen der eigentliche psalmodische Teil mit zwei Psalmen und einem biblischen Canticum, eine Kurzlesung samt einem ebenfalls biblischen (ev. psalmogenen) Responsorium. Die Doxologien am Ende der Psalmen und Cantica sowie die wiederentdeckten Psalmenorationen verfeinern als „eingeschobene“ Gebetsakte den Dialog und akzentuieren die Psalmodie noch klarer als Gotteswort.

Der Bauplan der Horen als Ganzer bietet somit ein in Grundzügen dialogisches Schema: Wort Gottes (Psalmodie und Lesung) – Gebet (biblisch, jesuanisch, kirchlich). In dem durchwegs schriftgeprägten ersten Teil einer Tagzeit dominieren (wenn auch gegenüber der Tradition mit ihren langen Psalmenreihen stark reduziert, immer noch) die Psalmen und Psalmverse, die, wie auch die Lesung, hörend und/oder meditierend, jedenfalls aber (katabatisch) „empfangen“ und jeweils doxologisch beantwortet werden. Im liturgischen Vollzug ist der Wechsel zwischen Hören/Meditieren (Sitzen) und Beten (Aufstehen mit Verneigung) auch körpersprachlich erkennbar.

Die weiteren Worte, Texte und Gesänge sind in teils biblischer, teils kirchlicher Sprache verfasst³⁷: die lukanischen Cantica, Bitten oder Fürbitten, Vaterunser, Oration, Segensbitte. Dementsprechend sind die Elemente im zweiten Teil der Feier überwiegend betend (anabatisch) zu vollziehen, was wiederum in dem bis zum Ende der Hore beibehaltenen Stehen zum Ausdruck kommt.

Gegenüber einem hermeneutischen Anspruch, der die Tagzeitenliturgie samt den Psalmen ohne Umschweife zum (privaten und persönlichen) Gebet einebnet, hat die dialogische

³⁷ Der Hymnus steht in der römischen Ordnung heute – einem Eingangslied vergleichbar – am Beginn der Hore; in ähnlicher Funktion, nämlich als Beginn des Kathedraloffiziums könnte der Hymnus sich in der Benediktinsregel (deren Ordnung monastische und gemeindliche Elemente verbindet) zwischen Responsorium und lukanischem Canticum (Benedictus oder Magnificat) etabliert haben – eine sowohl singtechnisch als auch strukturell sinnvolle Platzierung.

Sichtweise (selbst noch in ihrer Simplifizierung) einen klaren Mehrwert: Vertikal entlastet sie „anstößige“ Psalmen davon, christliches Gebet zu sein, weshalb sie als Wort Gottes weder auszuschneiden noch zu verstümmeln sind; die Feiernden umgekehrt sind „frei“, sich auch jenen Psalmen zunächst hörend und / oder meditierend auszusetzen, die womöglich erst im längeren Ruminieren „verdaulich“ werden. Horizontal bewahrt die – wie empfohlen – gemeinschaftlich und im Wechselgesang (antiphonal) vollzogene Tagzeitenliturgie³⁸ vor der (Über)Forderung, die Textvorgabe allein auf sich gestellt „voll, bewusst und tätig“ bewältigen zu müssen: Das gegenseitige Zusingen / Zusagen im gemeindlichen oder monastischen Chorgebet trägt die Einzelnen, die auch einmal bei einem Vers gedanklich hängenbleiben, abschweifen oder aussetzen dürfen. Bei regelmäßiger Übung wird derselbe Vers, Psalm oder Schrifttext ein andermal „nicht leer“ zurückkehren.

4 Drittes Beispiel: Osternacht

4.1 Die Lesevigil der Osternacht ...

Als letztes Beispiel dafür, wie Liturgie als dialogisches Geschehen strukturiert sein kann, sei hier noch die Lesevigil der Osternacht erwähnt: Anders als ein Wortgottesdienst der Messe bietet sie in der römischen Tradition zahlreiche und lange³⁹ alttestamentliche Lesungen, zu denen auch (und ursprünglich nur) Psalm 41⁴⁰ zählt, mit je eigenen, überwiegend taufbezogenen Orationen. Diese legen die gehörten Schrifttexte im Gebet den schon Getauften (heute ggf. auch den anwesenden Katechumenen) mystagogisch-katechetisch aus. Charakteristisch für diese liturgische Gattung ist die mehrmalige Aufeinanderfolge von alttestamentlicher Gottesrede und antwortender Gegenrede im Rhythmus Schriftwort (Lesung / Psalm) – Gebet (Oration).

4.2 ... und ihre Umformung zum Wortgottesdienst

Im 20. Jahrhundert haben zwei strukturelle Eingriffe die Form der Lesevigil und ihre Hermeneutik entscheidend verändert: In einem ersten Reformschritt wurden die heute sieben dialektischen Binneneinheiten „Lesung – Oration“ um je einen eingeschobenen (gesungenen) Psalm ergänzt; in Anlehnung an den sogenannten Antwortpsalm im Wortgottesdienst der Messe soll er die meditative Aneignung des Gehörten fördern; im Hintergrund stand wohl der von J. A. Jungmann formulierte Dreischritt „Lesung – Gesang – Gebet“ als postuliertes liturgisches Formgesetz und geeignete „Technik“ der Weitergabe des Glaubens⁴¹, deren „Gesetzmäßigkeit“ allerdings bis heute „nicht zu verifizieren ist.“⁴²

In einem zweiten Eingriff hat man den Wortgottesdienstteil der Eucharistiefeier aus seinem Kontext gelöst und ans Ende der Lesevigil vorgezogen: Diese pragmatische Zusammenordnung aller Lesungen in „heilschronologischer“ Reihenfolge brachte einen mit Gloria, Glok-

³⁸ SC 99 und 100.

³⁹ In unterschiedlichen Quellen der römischen Tradition sind zwischen vier und zwölf Lesungen vorgelesen.

⁴⁰ Ursprünglich in der römischen Tradition ist freilich nur Psalm 41 als Lesung (!) mit tauftheologischer Oration; die nicht-psalmodischen Cantica sind die Fortsetzung der jeweiligen Lesung.

⁴¹ Vgl. BEINERT: Zeugnis, 271.

⁴² BUCHINGER: Liturgiegeschichte, 163.

kengeläut, Illumination und Inzens problematisch inszenierten „erlösenden“ Übergang von den Lesungen aus dem Alten Testament zu denen des Neuen Testaments mit sich.⁴³

5 „Praktische Übungen“

5.1 Wenn die Kirche singt ...

Eine für den liturgischen Dialog zwischen Gott und Mensch konstitutive Ausdrucksform ist der liturgische Gesang. An die Stelle der älteren Gesänge der römischen Tradition, vor allem der prozessionsbegleitenden (Einzug, Gabenbereitung, Kommunion), aber auch des Gloria und des Sanctus/Benedictus, sind in der muttersprachlichen Liturgie meist Gemeindelieder getreten. Welche Dimension sie im liturgischen Dialog zum Klingen bringen, hängt von ihrer Funktion, vom Text (Schriftbezug und / oder freie Dichtung?) und Sprechakt (Sprecher, Adressat, Aussageabsicht etc.) ab. Jedenfalls ist das Kirchenlied nicht einfachhin „antwortend“⁴⁴: Gemeindelieder deuten begleitend Prozessionen und Handlungen und erschließen sie den Teilnehmenden; sie kommunizieren horizontal (z. B. einladend oder mahnend) oder vertikal (als Anrufung, Lob, Bitte etc.). Sie bringen biblische Motive zu Gehör⁴⁵ und vergegenwärtigen das Heilshandeln Gottes im Hier und Jetzt der Feiersituation⁴⁶ – die Grenzen fließen. Viele schriftinspierte oder frei gedichtete Lieder fördern die Identifikation mit (biblischen) Vorbildern im Danken, Bitten, Loben und Klagen⁴⁷, andere dienen der „Belehrung“, Auferbauung und gegenseitigen Ermunterung zur Hingabe und Nachfolge. Die Gattung „Gemeinlied“ ist daher für viele Gelegenheiten nahezu unerschöpflich, bedarf aber präziser und sachgerechter Auswahl und Platzierung, um die jeweils intendierte „Sprechsituation“ zu treffen. Mit ein Grund, warum ein mehrstrophiges Lied gewiss nicht auf unterschiedliche Sprechakte „aufgeteilt“ werden kann.

5.2 Der – vielgestaltige – Dialog will geübt sein

Ob und wie Liturgie als Dialog zwischen Gott und Mensch erfahren werden kann, ist natürlich entscheidend von der liturgischen Sprache mitbestimmt – eines jener Themen, „über die sich zu streiten lohnt.“⁴⁸ Hoch- oder Alltagssprache? Sakral, politisch oder kreativ? Poesie? Theologie? Bibel? Ohne diese „Büchse der Pandora“ an dieser Stelle weiter als einen kleinen Spalt weit zu öffnen: Unbestritten sein dürfte, dass liturgische Sprache (welchen Stils auch immer) – wie jedes andere „Sprachspiel“ (Wittgenstein) für eine bestimmte Verwendungssituation – zu erlernen ist, um sich beteiligen zu können (und ggf. weniger Geübten Beteiligung zu ermöglichen). Geprägte Formeln und wiederkehrende Texte und Abläufe fördern die Vertrautheit und Erlernbarkeit.

⁴³ Ausführlich dazu BUCHINGER: Reformen, hier besonders 288.

⁴⁴ Diese primäre Funktion hält SC 33 fest.

⁴⁵ Z. B.: „Fürwahr, er trug unsere Krankheit“ (GL 292), „Das Weizenkorn muss sterben“ (GL 210) oder noch eindringlicher: „Es wird sein in den letzten Tagen“ (GL 549).

⁴⁶ Besonders schön z. B. in „Gott liebt diese Welt“ (GL 464).

⁴⁷ Insbesondere gilt das von Psalmenliedern.

⁴⁸ BRÜSKE: Schrei, 40–48, widmet sich der Erlernbarkeit, Wiederholbarkeit, Verständlichkeit liturgischer Sprache sowie Formen der Beteiligung an der Sprachfindung in der Liturgie.

Auf liturgisches Feiern als differenziertes und erlernbares Sprachgeschehen angewendet, ist das Wissen um den – in großen Zügen wie auch in vielen Zwischentönen auszumachenden – dialogischen Charakter der Liturgie nützlich: Es erschließt Liturgie als personales Begegnungsereignis zwischen Gott und Mensch, in dem niemand vertretbar ist. Dieser Dialog ist der kommunikativen Ritualkompetenz der Feiernden anheimgestellt, die einen sorgfältigen und kundigen Umgang mit den verbalen und nonverbal sprechenden Handlungen – im wörtlichen Sinn – verantworten. Die Kenntnis verschiedener Gottesdienstformen und Grundzüge ihrer Baupläne trägt zum Verständnis bei und gibt den Beteiligten und für die liturgische Planung und Gestaltung Zuständigen Material und Instrumentarium an die Hand.

Seine in dieser Welt wirkmächtigste und letztgültige Resonanz findet der Dialog zwischen Gott und Mensch freilich dort, wo Liturgie und Leben einander entsprechen wie Wort und Antwort, wenn sich die in Zuspruch und Anspruch, Annahme und Erwidern liturgisch verdichtete Heilserfahrung ins Leben hinein entfaltet.

Literatur

- BEINERT, Wolfgang: Verbindliches Zeugnis II : Schriftverständnis und Schriftgebrauch. Göttingen 1992.
- BRÜSKE, Gunda: „Du bist der Schrei, der die Ruhe stört.“, in: Theologisch-Praktische Quartalschrift 162. 2014, 40–48.
- BUCHINGER, Harald: Reformen der Osternachtfeier: Eine Fallstudie römischer Liturgiegeschichte, in: HAID, Stefan (Hg.): Operation am lebenden Objekt. Berlin 2014, 277–302.
- DERS.: Liturgiegeschichte im Umbruch – Fallbeispiele aus der Alten Kirche, in: GERHARDS, Albert / KRANEMANN, Benedikt (Hg.): Dynamik und Diversität des Gottesdienstes. Liturgiegeschichte in neuem Licht. Freiburg 2018 (Quaestiones Disputatae 289), 152–184.
- LENGELING, Emil. J. / RICHTER, Klemens (Hg.): Liturgie – Dialog zwischen Gott und Mensch. Freiburg i. Br. 1981.
- MESSNER, Reinhard: Erwägungen zur Gestalt und rituellen Performance der Eröffnungsriten der Messe, in: Heiliger Dienst 71. 2017, 223–232.
- DERS.: Einführung in die Liturgiewissenschaft, 2. überarbeitete Auflage. Paderborn 2009.
- PUZICHA, Michaela: Das Buch der Psalmen im Kontext der Benediktusregel, in: Bibel und Liturgie 77. 2004, 182–192.
- DIES.: Ein liturgisch-christologisches Bekenntnis. Die Psalmenaufteilung der Benediktusregel, in: Heiliger Dienst 71. 2017, 279–296.
- ZERFASS, Alexander: Auf dem Weg nach Emmaus. Die Hermeneutik der Schriftlesung im Wortgottesdienst der Messe. Tübingen 2016 (Pietas Liturgica, Studia 24).

Wolfgang Bretschneider, Bonn

Es bleibt eine spannende Herausforderung

Zehn Aspekte für die Auswahl von Gesängen

Musik und Gesang sind ein konstitutiver und wesentlicher Bestandteil der Liturgie selbst. Die Musik trägt entscheidend zur Wirkung eines Gottesdienstes bei. Was aber gilt es für eine angemessene und gute musikalische Gestaltung zu beachten? Der Autor schöpft bei seinen Überlegungen aus einer reichen praktischen Erfahrung, die zu vermitteln ihm wichtig ist. Redaktionell ergänzt sind einschlägige Bestimmungen aus kirchlichen Dokumenten beigelegt. (Redaktion)

Ein Pfarrer wurde gebeten, in der Nachbargemeinde den Sonntagsgottesdienst zu übernehmen. In der Sakristei fragt er den Organisten nach dem Liedplan. „Normal!“, war die kurze und erschöpfende Antwort. Der Pfarrer möchte es aber doch etwas genauer wissen und hakt nach. „Wie immer!“, tönt es aus dem Mund des Kirchenmusikers. Damit war alles geklärt.

PROF. DR. WOLFGANG BRETSCHNEIDER,
Professor für Musik- und Liturgiewissenschaft
an Hochschulen in Düsseldorf und Köln sowie
Organist am Bonner Münster,
vertrat in der Unterkommission zur
Erarbeitung des Gotteslob im Auftrag der
Deutschen Bischöfe musikalische Belange.

Welche Bedeutung den Liedern und Gesängen in dieser Gemeinde beigemessen wird, kann man sich nach diesem Dialog vorstellen. Es gibt – Gott sei Dank – viel Bemühen bei der Erstellung der liturgischen Liedpläne, immer verbunden mit der Erfahrung, dass dabei ein hohes Maß an liturgisch-musikalischer Kompetenz und Sensibilität gefordert ist. Auf das Gegenteil trifft man allerdings auch immer noch: Lieder als emotionale Verzierung der Feier, nicht aber als wichtige Bausteine der Liturgie selbst. Da braucht es scheinbar keine besonderen Anstrengungen. Hauptsache die Gemeinde singt und hat Freude daran. Die Gründe für die liturgische Geringschätzung sind sehr unterschiedlich. Vielfach ist die durch Jahrhunderte eingebrannte Praxis im Umgang mit Liedern noch nicht aufgearbeitet.

Durch den entscheidenden Paradigmenwechsel von der Priester- zur Gemeindeliturgie, den das II. Vatikanische Konzil brachte, wurden auch Lieder und Gesänge aufgewertet. Diese haben nun ihre ursprüngliche Bedeutung und Würde zurückerhalten: Bestandteil der liturgischen Feier selbst zu sein. Jetzt wurde z. B. der originale Gloria-Text gesungen und nicht durch eine Paraphrase oder ein Schöpfungslied ersetzt.

Im Folgenden sollen nun zehn Aspekte vorgestellt werden, die bei der Erstellung von Liedplänen Orientierung und Hilfe geben, als Chance guter Gestaltung, die der liturgischen Feier gerecht wird und bei der der Gemeinde das Herz aufgeht. Bewusst werden praktische Beispiele angeführt, denn an ihnen wird am ehesten klar, was gemeint ist. Auch hier gilt nämlich der Satz: Die Wahrheit ist konkret.

1. Dramaturgie

Jede gottesdienstliche Feier besteht aus verschiedenen Elementen, die nicht wahllos zusammen gestellt sind, sondern in einer bestimmten Ordnung und Zuordnung stehen. Die Feier lebt von Anspannung und Entspannung. Zu fragen ist jedes Mal: Wo liegen die Höhepunkte, wo die Ruhezeiten? In der Vesper z. B. bildet das Magnificat den Höhepunkt. Das muss im entsprechenden Gesang zum Ausdruck kommen, in seiner Festlichkeit, Eindringlichkeit und Vitalität. Vorausgehende Gesänge dürfen diese nicht schon vorwegnehmen.

Lieder mit starker Emotionalität sollten in der Regel nicht am Anfang eines Gottesdienstes stehen, da sie viel Aufmerksamkeit beanspruchen und die folgenden Gesänge als spannungslos erscheinen lassen.

Ein anderes Problem beim Bemühen um eine gute Dramaturgie liegt darin, verschiedene Gesänge, die unmittelbar aufeinander folgen, zu einer stimmigen Einheit zu bündeln. So z. B. im Eröffnungsteil der Messe: Introitus, Kyrie und Gloria. Eigentlich ist dieser Abschnitt als Eröffnung immer noch überladen. Der Vorschlag, das Gloria – zumindest alternativ – herauszunehmen und es als Dankagung nach der Kommunionausteilung zu singen, ist vor Jahren offiziell abgelehnt worden. Es spricht aber nichts dagegen, es bei den Laudes als Dankhymnus einzusetzen; bei Wort-Gottes-Feiern am Sonntag ist das Gloria ohnehin als Abschluss des Lobpreisgebets vorgesehen. Eine Möglichkeit zu straffen besteht auch, wenn man als Eröffnungsgesang eine Leise wählt (z. B. „Christ ist erstanden“); da darin das Kyrie schon enthalten ist, kann es nachher entfallen.¹ Eine gelungene Dramaturgie der einander zugeordneten Gesänge, die die pädagogischen und psychologischen Gesetze beachtet, entscheidet in hohem Maße mit darüber, ob eine Feier an Spannung gewinnt oder verliert.

2. Funktionalität

Jedes liturgische Element hat seine ihm eigene Bedeutung. Die römische Liturgie zeichnet sich durch einen ungeheueren Reichtum an verschiedenen Formen aus: Hymnen, Sequen-

SELBSTÄNDIGE UND BEGLEITENDE ELEMENTE DER MESSE

ALLGEMEINE EINFÜHRUNG IN DAS RÖMISCHE MESSBUCH (1970/1975)

17. An sonstigen Elementen gibt es:

- a) selbständige Elemente, wie das Gloria, der Antwortpsalm, das Halleluja und der Vers vor dem Evangelium, das Sanctus, die Akklamation zum Einsetzungsbericht und der Gesang nach der Kommunion;
- b) Elemente, die eine Handlung begleiten, wie der Gesang zur Eröffnung, zur Gabenbereitung, zum Brotbrechen (Agnus Dei) und zur Kommunion.

GRUNDORDNUNG DES RÖMISCHEN MESSBUCHS (2002)

37. An sonstigen Elementen gibt es schließlich:

- a) manche, die einen selbstständigen Ritus oder eine abgeschlossene Handlung darstellen, wie der Hymnus des Gloria, der Antwortpsalm, das Halleluja und der Vers vor dem Evangelium, das Sanctus, die Akklamation zur Anamnese und der Gesang nach der Kommunion;
- b) andere, die einen Ritus begleiten, wie der Gesang zum Einzug, zur Darbringung der Gaben, zur Brotbrechung (Agnus Dei) und zur Kommunion.

¹ Vgl. *Die Feier der Gemeindemesse* Nr. 26: „Die gesungenen Kyrie-Rufe können auch als Eröffnungsgesang dienen, zumal wenn sie zu einer Kyrie-Litanei ausgestaltet oder mit dem Eingangslied (Leisen) verbunden sind.“

zen, Litaneien, Antiphonen (Kehrverse), Psalmen, Akklamationen (Rufe) u. a. m. Gemäß ihrer Funktion unterscheidet man Aktions- (z.B. Gloria, Antwortpsalm) und Begleitgesänge (z.B. zur Gabenbereitung oder zur Kommunion). Im Laufe der Jahrhunderte waren die unterschiedlichen Profile der Gesänge eingeebnet worden, da sie nicht mehr als Teile des liturgischen Geschehens galten. Das Ergebnis war eine spannungsarme Ver-Liederung. Die Fülle der Formen war verlorengegangen. Um die ursprüngliche Vielfalt wieder zu beleben, hat das neue „Gotteslob“ von 2013 wie schon sein Vorgänger eine große Zahl von verloren gegangenen Elementen wieder eingeführt und neu geschaffen.

Der Antwortpsalm etwa ist immer noch das ungeliebte Stiefkind. Dabei gibt es zahlreiche Möglichkeiten, diesen Verkündigungsgesang interessant und spannend zu gestalten. Wertvolle Anregungen dafür bietet das „Dienstebuch“² zum Gotteslob. Im Abschnitt „Übersicht über unterschiedliche Gestaltungsformen von Psalmen“³ finden sich viele kreative Vorschläge.

ANTWORTPSALM

PASTORALE EINFÜHRUNG IN DIE LESEORDNUNG DER MESSFEIER (²1981)

19. Der Antwortpsalm (bzw. das Graduale) ist liturgisch und pastoral von großer Bedeutung. Er ist ein „wesentliches Element des Wortgottesdienstes“. Deshalb müssen die Gläubigen immer neu unterwiesen werden, wie das Wort Gottes in den Psalmen zu verstehen ist und wie man die Psalmen zum Gebet der Kirche macht. [...].

20. Der Antwortpsalm soll in der Regel gesungen werden. Dafür gibt es zwei Möglichkeiten: mit oder ohne Kehrvers. Bei der Form mit Kehrvers trägt der Psalmist (Kantor) die Verse des Psalms vor, und die ganze Gemeinde antwortet mit dem Kehrvers. Diese Form ist nach Möglichkeit vorzuziehen. Bei der Form ohne Kehrvers wird der Psalm gesungen, ohne dass die Gemeinde dazwischen mit dem Kehrvers antwortet, und zwar entweder nur vom Psalmisten (Kantor), dem die Gemeinde zuhört, oder aber von allen gemeinsam.

21. Das Singen des Psalms oder auch nur des Kehrverses trägt viel dazu bei, den geistlichen Sinn des Psalms zu erfassen und zu meditieren.

In jedem Kulturkreis muss alles getan werden, was den Gesang der Gemeinde fördern kann; vor allem soll all das ausgeschöpft werden, was die Leseordnung für die Messfeier an Möglichkeiten für Kehrverse zu den verschiedenen Zeiten des Kirchenjahres vorsieht.

GRUNDORDNUNG DES RÖMISCHEN MESSBUCHS (³2002)

61. Auf die erste Lesung folgt der Antwortpsalm, der ein wesentlicher Bestandteil der Liturgie des Wortes ist und große liturgische und pastorale Bedeutung hat, weil er die Betrachtung des Wortes Gottes fördert. Der Antwortpsalm hat der jeweiligen Lesung zu entsprechen und ist in der Regel aus dem Lektionar zu nehmen.

Der gesungene Vortrag des Antwortpsalms ist vorzuziehen, wenigstens was die Antwort des Volkes betrifft. Dementsprechend trägt der Psalmist beziehungsweise der Psalmsänger am Ambo oder an einem anderen geeigneten Ort die Verse des Psalms vor; die ganze Versammlung sitzt und hört zu, ja beteiligt sich auch in der Regel durch einen Kehrvers, es sei denn, der Psalm werde ununterbrochen, d. h. ohne Kehrvers vorgetragen. Damit jedoch das Volk leichter einen Kehrvers zum Psalm singen kann, wurden einige Kehrverse und Psalmen für die verschiedenen Zeiten des Jahres und für die unterschiedlichen Gruppen von Heiligen ausgewählt; diese kann man an Stelle des zur Lesung gehörenden Psalms verwenden, wenn man den Psalm singt. Kann der Psalm nicht gesungen werden, wird er auf eine Weise rezitiert, die geeignet erscheint, die Betrachtung des Wortes Gottes zu fördern. [...]

² Gotteslob. Dienstebuch.

³ Vgl. Gotteslob. Dienstebuch, 114–151.

Auch der Gesang zur Brotbrechung findet wenig Aufmerksamkeit. Vergessen sind die Zeiten, da das Wort „Brotbrechen“ die ganze Eucharistiefeier bezeichnete! Dieser Litanei-Gesang hat natürlich nur Sinn, wenn das eucharistische Brot tatsächlich gebrochen wird.

3. Stilistischer Reichtum

Unsere Liturgie zeichnet sich durch einen Reichtum an stilistisch unterschiedlichen Gesängen aus. Von der frühen Gregorianik bis in die Gegenwart finden sich im „Gotteslob“ Gesänge, die Zeugnis geben von dem Glauben, Vertrauen und Lieben, aber auch von den Klagen und Zweifeln unserer Vorfahren sowie der Menschen heute. Jede Zeit hat ihre Lebens- und Glaubenserfahrungen in ihre Gesänge eingebracht. Diesen nachzugehen ist nicht nur spannend, sondern macht auch Mut, in der eigenen Lebenssituation Gott zu suchen und auf ihn sein Vertrauen zu setzen. Freilich braucht es zuweilen Hilfen, diese spirituellen Reichtümer zu heben.

Nehmen wir drei Schöpfungslieder: „Dein Lob, Herr, ruft der Himmel aus“ (GL 381), „Ehre, Ehre sei Gott in der Höhe“ (GL 413), „Te Deum laudamus“ (407), entstanden 1669, 1827 und 1985. Sie alle loben den Schöpfergott, aber jeweils in ihrer Zeit mit ihren einmaligen Fragen und Antworten. Wie unterschiedlich präsentieren sie sich in ihren zeitbedingten Gottesvorstellungen!

Auch sonst kann es anregend werden, Lieder mit gleicher Thematik aus verschiedenen Jahrhunderten gegenüber zu stellen. Z. B. „Zu Bethlehem geboren“ (GL 239) und „Stern über Bethlehem“ (GL 261). Nicht nur die Melodien tragen ein je eigenes Gewand, sondern auch die Texte, die der Menschwerdung Gottes eine je eigene Deutung geben.

Von großer Eindringlichkeit bei Begräbnissen ist z. B. die Kombination der Antiphon „Zum Paradies mögen Engel dich geleiten“ (GL 515) mit dem Lied „Wie schön leuchtet der Morgenstern“ (GL 357), aufgeteilt zwischen Schola (Kantor) und Gemeinde: zwei beeindruckende Glaubenszeugnisse im Angesicht des Todes.

Schließlich noch ein Beispiel, das die Herzen der Menschen zutiefst berührt: Zum Abschluss eines Tages: Der Kanon „Herr, bleibe bei uns“ (GL 89) kombiniert mit dem Abendlied „Der Mond ist aufgegangen“ (GL 93). Die Gemeinde singt den Kanon und ein Solist oder eine Schola oder ein Chor einstimmig das geistliche Lied.

An dieser Stelle sei an die Gattung der Liedpredigt erinnert. Sie bietet grandiose Möglichkeiten, die spirituellen Reichtümer der christlichen Tradition zu eruieren und sie für die Gegenwart fruchtbar zu machen. Eine spannende und dankbare Aufgabe!⁴

4. Stimmigkeit

Das Spiel mit Kontrasten bringt Abwechslung, Farbreichtum und Spannung in die Feier. Aber auch dies muss gelernt sein. Die Gefahr, dass mehrere musikalische Elemente einander gegenseitig im Wege stehen und sich so neutralisieren, ist nicht gering. Ein Beispiel: das Kyrie aus der orthodoxen Tradition (GL 155) verbunden mit dem Gloria-Gesang (GL 169) aus dem Bereich des sog. Neuen geistlichen Lieds. Hier stoßen zwei Welten, zwei Charaktere aufeinander, die sich nicht miteinander vertragen, einander nicht ergänzen können, zumal, wenn sie direkt aufeinander folgen.

⁴ Wertvolle Anregungen dazu bietet der Liedkommentar – FRANZ: Die Lieder des Gotteslob.

Auch die Gesänge des Wortgottesdienstes: Antwortpsalm und Halleluja sollten aufeinander abgestimmt sein. Dadurch würde ihre Einheit in dem liturgischen Crescendo gefördert, mündend in die Verkündigung des Evangeliums. Wiederum ein Negativbeispiel: Dem Kehrs des freudig-tänzerischen Antwortpsalms „Singt, singt, singt dem Herrn“ (GL 80), folgt das zurückhaltende Halleluja GL 176,2. Hierbei wäre die liturgische Dynamik auf den Kopf gestellt. Stimmiger wären die Halleluja-Rufe GL 175,4 oder 175,6. Es geht hier nicht um die Qualität der Gesänge, sondern um ihre Stimmigkeit und Emotionalität in ihrer je eigenen Funktion.

5. Theologisch-spirituelle Ausgewogenheit

In den vergangenen Jahren haben sich zahlreiche neue geistliche Bewegungen und Gruppierungen etabliert. Eines ihrer Erkennungs- und Identifikationsmerkmale sind ihre Lieder. Analysiert man sie genauer, stößt man nicht selten auf theologische und spirituelle Einseitigkeiten. Im Vordergrund stehen individuelle Lob- und Jubellieder. Kaum vertreten sind Gesänge der Klage und Buße, des Fragens und Nachdenkens. Auch solche, die die Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden thematisieren, sind selten. Aktuelle, zeitbezogene Akzentsetzungen hat es gerade im Liedgut immer gegeben. Wenn aber faktisch ganze Bereiche der Spiritualität ausgeklammert werden, wie Trauer, Klage, Zweifel etc., wird man den suchenden und glaubenden Menschen heute nicht gerecht. Auch im christlichen Glauben ist die Gefahr, sich eine Gegenwelt zu bauen, durchaus gegeben. Maßstab geben kann der Psalter. Er bringt alle Bereiche der menschlichen Existenz ins Wort. Er lässt die Zweifelnden und Klagenden, die Fragenden und Erschöpften ausführlich zu Wort kommen. Das macht ihn bis heute so aktuell, so menschlich und göttlich zugleich.

Die Vielfalt muss auch für den christlichen Liedkanon gelten; er verträgt keine Engführungen. Ein Wort, das der Theologe Johann Baptist Metz in seiner Abschlussvorlesung in Münster 1993 gesprochen hatte, könnte Richtschnur und Ermutigung zugleich sein:

„Die Sprache der Gebete ist viel umfassender als die Sprache des Glaubens; in ihr kann man auch sagen, dass man nicht glaubt [...]. Sie ist die seltsamste und doch verbreitetste Sprache der Menschenkinder [...]. Doch die Sprache der Gebete ist nicht nur universeller, sondern auch spannender und dramatischer, ist viel rebellischer und radikaler als die Sprache der zünftigen Theologie.“⁵

Was Metz über die Gebete sagt, gilt ebenso für die Lieder. Das neue „Gotteslob“ hat deshalb den Themen Bitte und Klage, Vertrauen und Trost (Nr. 414–441) bewusst einen noch weiteren Raum eingeräumt als sein Vorgänger. Wer die leidenden und suchenden Menschen ausblendet, wird nicht in ganzer Tiefe zu Lob und Dank hinfinden. Es ist wie mit Ostern: Nur über den Karfreitag geht der Weg zur Auferstehung. Lieder und Gesänge haben in der Liturgie nicht nur dann ihren Sinn, wenn es darum geht, Freude, Dank und Jubel auszudrücken.

6. Textbezogenheit

Jeder Gottesdienst erhält seine thematische Ausrichtung und Farbe durch die vorgegebenen Texte. Es bleibt eine Herausforderung, die Gesänge auf diese abzustimmen und sie mit ihnen zu einer Einheit zu verschmelzen. Dies trifft sowohl auf die Propriums- wie Ordinariumstexte

⁵ METZ: Wie rede ich von Gott, 28.

zu. Nur wer sich mit der Verkündigungsbotschaft des jeweiligen Sonntags oder Festes intensiv beschäftigt hat, wird in der Lage sein, die passenden Lieder auszusuchen.⁶ Die Erfahrung zeigt, dass die Gemeinden für eine gelungene Kongruenz ein feines Gespür haben. Im Zuge der Erschließung des „Gotteslob“ gibt es inzwischen gute Arbeitshilfen, Wortkonkordanzen⁷ u. a. m., die eine wertvolle Hilfe sind. Wer sich intensiv um die gegenseitige Interpretation von liturgischen Texten und Gesängen bemüht, wird bemerkenswerte Entdeckungen machen.

Eine fragwürdige Praxis sei noch angesprochen: Melodien als vermeintlich neutrales Textvehikel zu gebrauchen. Ein Beispiel: An einem sog. „grünen Sonntag“ ist in der Lesung von der Wachsamkeit die Rede. Das bekannte Lied „Wachet auf, ruft uns die Stimme“ (GL 554) bietet sich geradezu an. Dass seine Melodie aber zutiefst mit dem Ende des Kirchenjahres und der Adventszeit verbunden ist, gleichsam ihre Erkennungsmelodie, scheint keine Bedeutung zu haben. Es komme doch auf den Text an, so die Rechtfertigung. Alle Erfahrungen aber zeigen, dass die Melodie als emotional-affektives Element ein eigenes Leben besitzt und mitunter bedeutsamer ist als der Text, oft angereichert mit persönlichen Erlebnissen und Erwartungen.

Wie stark eine Melodie durch ihre Emotionalität geprägt ist, mag das folgende Beispiel bewusst machen: Man nehme das Lied „Lasst uns loben, freudig loben“ (GL 489) und setze darunter den Text der Mariensequenz „Christi Mutter stand mit Schmerzen“ (GL 533). Auch der Unmusikalischste würde merken, dass dies nicht geht. Die Affekte von Wort und Melodie passen nicht zusammen und führen ins Lächerliche. Darüber hinaus bleibt dabei unbeachtet, dass Text und Melodie sich bei guten Gesängen wechselseitig deuten.

7. Hier und Heute

Die liturgische Feier ereignet sich im Schnittpunkt von Vergangenheit und Zukunft. Sie findet nicht im luftleeren Raum statt, auch nicht außerhalb der Geschichte. Das Volk Gottes versammelt sich heute, in dieser Stunde im Hören seines Wortes und im Feiern des Herrenmahles. Es erfordert eine hohe Sensibilität, die Gegenwart in diese Versammlungen einzubringen, die Spannung auszuhalten zwischen Tradition und himmlischer Zukunft. Die Erfahrung lehrt, dass man oft versucht ist, sich entweder in die Vergangenheit oder in zukünftige Visionen zu flüchten. Wir stehen unter dem Auftrag Jesu, hier und heute seine memoria zu feiern. Von den zahlreichen Aspekten, die hier ins Spiel kommen, sei nur einer angesprochen: den Menschen in seiner momentanen Gestimmtheit und Befindlichkeit ernst zu nehmen. Dazu wieder ein Beispiel: Sonntagsgottesdienst in einer deutschen Domkirche. Drei Tage zuvor war der Golfkrieg ausgebrochen, die Menschen waren schockiert. Würde es zu einem dritten Weltkrieg kommen? Ich war gespannt, ob und wie auch die Musik auf diese drohende Katastrophe eingehen würde. Zur Eröffnung der Messe war das Lied „Nun jauchzt dem Herren, alle Welt“ angezeigt. Kaum einer sang mit, auch nicht bei der dritten und vierten Strophe. Auch die übrigen Gesänge gingen nicht auf die angespannte, bedrückende Situation ein. Nach der Messe sprach ich in der Sakristei den Zelebranten darauf an. Seine Antwort: Der Liedplan sei schon vor Wochen erstellt worden und den könne man so schnell nicht ändern. Wer so

⁶ Für die Gesänge zum Einzug, zur Gabenbereitung und zur Kommunion sind keine festen Texte mehr vorgeschrieben, aber Kriterien für die Auswahl: Teil der Feier, Tag, liturgische Zeit. Das heißt: kein beliebiger, sondern ein passender Gesang. Vgl. Allgemeine Einführung in das Römische Messbuch (1970/1975), Nr. 26; Grundordnung des Römischen Messbuchs (³2002), Nr. 48.

⁷ Vgl. etwa MOLL: Themenschlüssel.

unsensibel mit der Betroffenheit der Menschen umgeht, braucht sich über die Auswanderungsbewegungen aus den Gottesdiensten nicht zu wundern.

Gerade bei der Liedauswahl ist es geboten, die Lebens- und Glaubenserfahrungen der Menschen ernst zu nehmen. Andernfalls droht dem gemeindlichen Gesang, dem sensibelsten Instrument der Liturgie, das Aus. Der Gottesdienst nimmt dadurch erheblichen Schaden. Denn sein Herz schlägt in der Musik.

8. Gestufte Festlichkeit

Auch das liturgische Feiern lebt vom Wechsel des Normalen mit dem Außergewöhnlichen, von Alltag und Fest. Deshalb ist das Kirchenjahr mit seinen geprägten Zeiten eine geniale Erfindung. Dies sollte sich aber auch in der Liedauswahl widerspiegeln. Ein Sonntag im Jahreskreis muss ein anderes Gesicht, eine andere Farbe, eine andere Vitalität bekommen als Weihnachten oder Ostern. Eine Gleichmacherei der Gesänge raubt ihnen das Herz. Eine Gemeinde soll sich freuen, wenn sie an Ostern wieder Lieder singen kann, auf die sie ein ganzes Jahr verzichtet hat.

Das Prinzip der gestuften Festlichkeit soll auch für die Ordinariusgesänge gelten. Zum Sanctus an einem Sonntag im Jahreskreis die 3. Strophe von „Großer Gott, wir loben dich“ zu singen, unterläuft diesen Grundsatz. Das „Te Deum laudamus“ hat im liturgischen Kosmos einen herausgehobenen Ort und sollte deshalb nicht inflationiert werden. Gerade deshalb wurden in den Stammteil des neuen „Gotteslob“ 20 Sanctus-Gesänge aufgenommen, aus verschiedenen Jahrhunderten und mit unterschiedlicher Charakteristik und Festlichkeit. Gleiches gilt für die übrigen feststehenden Teile.

Auch bei den Halleluja-Rufen bietet das neue Gesangbuch eine Fülle von unterschiedlichen Formen an. Bei jeder Gelegenheit auf das Halleluja der Osterzeit (GL 175, 2) zurückzugreifen, unterfordert aber die Gemeinden, beeinträchtigt zudem die festliche Prägung der österlichen Fünfzig Tage und lässt die Liturgiefeier zu einer uninspirierten Monokultur werden.

GESTUFTE FESTLICHKEIT

RITENKONGREGATION: INSTRUKTION MUSICAM SACRAM ÜBER DIE MUSIK IN DER LITURGIE (5. MÄRZ 1967)

7. Zwischen der feierlichen Hochform des Gottesdienstes, in der alles, was den Gesang verlangt, auch wirklich gesungen wird, und der schlichtesten Form, bei der überhaupt nicht gesungen wird, sind verschiedene Zwischenstufen möglich, je nachdem, wie viel gesungen wird. Bei der Auswahl der Teile, die gesungen werden, soll mit den wichtigeren begonnen werden, vor allem mit jenen, die vom Priester oder den ministri zu singen sind und bei denen das Volk antwortet, sowie mit jenen, die vom Priester und dem Volk zusammen zu singen sind; die übrigen, nur vom Volk oder nur vom Sängerkorps zu singenden Teile sollen stufenweise hinzugefügt werden.

10. Damit die Gläubigen ihre tätige Teilnahme freudiger und fruchtbarer leisten, empfiehlt sich im Rahmen des Möglichen bei den Formen der Feiern und dem Grad der Teilnahme eine geeignete Abwechslung je nach Fest und Gemeinde.

11. Man sei sich bewusst, dass die wahre Feierlichkeit einer liturgischen Handlung nicht so sehr von der Pracht des Gesanges und einem aufwendigen Zeremoniell abhängt als vielmehr von der Würde und Frömmigkeit der Feier, bei welcher die Integrität der liturgischen Handlung, das heißt der wesensgemäße Vollzug aller ihrer Teile beachtet wird. Wenn die Voraussetzungen dafür bestehen, können zwar eine prächtigere Form des Gesanges und ein aufwendiges Zeremoniell zuweilen wünschenswert sein. Es würde aber gegen die wahre Feierlichkeit einer liturgischen Handlung verstoßen, wenn deshalb irgendeines ihrer Elemente ausgelassen, verändert oder ungebührlich vollzogen würde.

Fortsetzung Seite 130

9. Variabilität

Sich ausbreitende Sterilität lässt jeden Gottesdienst zu geistloser Routine werden. Gefordert ist deshalb, die in der Liturgie so zahlreich angebotenen Möglichkeiten kreativ aufzunehmen und sie behutsam einzusetzen. Das bedeutet nicht, die Liturgie zur Spielwiese zu machen und aus ihr ein immer neues Event zu zaubern. Jede Feier braucht eine vertraute Struktur, in der die Menschen sich zu Hause fühlen. Wenn diese aber als leblos und öde empfunden wird, als geistlos und uninspiriert, dann fördert sie nur noch den Hauch von Langeweile zu Tage.

Am Beispiel des Einzuges sei die Bandbreite der Möglichkeiten aufgezeigt. Sicher ist das strophische Lied am Anfang eines Gottesdienstes ein bewährtes Mittel, um in die Feier einzuführen und die Gemeinschaft der Gläubigen zu festigen und zu vertiefen. Dennoch darf man fragen: Gibt es nicht auch andere Formen des Beginns? Ein extremes Beispiel liefert die Liturgie selbst: den stillen Einzug im Hauptgottesdienst am Karfreitag.

Ein anderes Beispiel: In einer bedrängenden, bedrückenden Situation nach einem brutalen Terroranschlag in einer deutschen Großstadt wurden Menschen zu einem Gottesdienst eingeladen, um ihrer Sprachlosigkeit eine Stimme zu geben. Lange wurde überlegt, wie dieser Gottesdienst eröffnet werden sollte. Traditionelle Formen schienen unpassend. Schließlich wurde folgende Form gewählt: Eine Querflöte solo spielt zum Einzug der Liturgen das Lied „Verleih uns Frieden gnädiglich“ (GL 475), dreimal, jeweils einen halben Ton höher. Die Botschaft dieses alten Liedes, das die Menschen kannten, war eindeutig: Unsere Antwort auf das sinnlose Morden ist die Bitte um Frieden.

Aber auch sonst bieten sich verschiedene Möglichkeiten der Gestaltung an: Wechsel- und Psalmengesänge, Kanons, Akklamationen kombiniert mit strophischen Liedern. Bei den Instrumenten sollte nicht nur und nicht immer die Orgel erklingen. Eine Trompete oder eine Oboe könnten die Gemeinde auf den Gottesdienst einstimmen, indem sie das erste Lied intonieren und variieren. Spannend würde es, wenn das eingesetzte Instrument nicht von der Orgelempore her erklingen würde, sondern von einer anderen Stelle im Raum. Man hätte damit einen neuen Raumeffekt. Um die Ohren der Gemeinde hellhörig zu machen, könnten ein Kantor oder eine Schola oder ein Instrument außerhalb des Hauptraums, in einer Krypta oder in einem Nebenraum (Sakristei), ihre Stimmen erheben. Nimmt man noch die zahlreichen Formen des Sprechgesangs hinzu, tun sich ungeahnte Möglichkeiten auf.

10. Sinnvolle Einheiten und ihre Realisierung

Bei den Katholiken ist es immer noch üblich, aus Liedern einzelne Strophen herauszupicken. Liedtexte als Einheiten mit stringentem Aufbau, innerer Dynamik und Steigerung zu behandeln bleibt immer noch ein Desiderat. Es gibt zwar Lieder, die in ihrer Geschichte verändert, erweitert oder auch verkürzt worden sind. Dies kann aber nicht rechtfertigen, aus in sich geschlossenen Liedern je nach Bedarf Strophen herauszuberechnen. Das Lied „Den Herren will ich loben“ (GL 395), eine Paraphrase des Magnificat, verlangt danach, mit seinen drei Strophen gesungen zu werden. Das Loblied „Nun lobet Gott im hohen Thron“ (GL 393) bildet eine Paraphrasierung von Psalm 117, dem kürzesten des Psalters. Auch hier ist es geboten, die drei Strophen als eine Einheit zu singen. Dagegen kann man durchaus einzelne Strophen von „O Haupt voll Blut und Wunden“ auswählen, weil dieses Lied keine zwingende Gedankenentwicklung besitzt.

Wenn man ein Lied mit vielen Strophen singen will, dann empfiehlt es sich, diese verschiedenartig zu gestalten, im Wechsel von Gemeinde, Schola, Chor, Kantor und verschiedenen Instrumenten, in jeweils unterschiedlichen Arrangements, je nach den Möglichkeiten, die vor Ort vorhanden sind.

Vorbildhaft und anregend ist hier immer noch der Komponist Michael Praetorius (1571–1621), Hofkapellmeister in Wolfenbüttel. Sein Hauptwerk, die neunbändige Sammlung *Musae Sioniae* (1605–1610), enthält etwa 1200 Bearbeitungen von Kirchenliedern: doppelchörige Motetten für acht bis zwölf Stimmen ebenso wie einfachere zwei- bis vierstimmige Choralsätze. (Sehr zu empfehlen ist die CD „Praetorius Christmette“, Archiv 439 931-2.)

Die liturgischen Gesänge und Lieder mit ihren unendlichen Reichtümern bieten fantastische Möglichkeiten, die Feiern kreativ, innovativ und vital zu gestalten. So könnte auch beim Singen die Vielfalt des Gottesvolkes mit seinen unterschiedlichen Charismen erlebbar werden. Voraussetzung sind allerdings Freude und Begeisterung der Verantwortlichen. Dazu kommen natürlich noch die Kompetenz und Qualifizierung der Kirchenmusiker. Das „neue Lied zu singen“ ist das Schönste im Gottesdienst, bleibt aber immer wieder eine Herausforderung.

Es wird immer darauf ankommen, dass die musikalischen Elemente sich in die große Dramaturgie der liturgischen Feiern mit ihren unterschiedlichen Formen und Gestalten integrieren. Ihr Nebeneinander, erst recht ihr Gegeneinander zerstören jede Feier. Deswegen braucht es vertrauensvolle Zusammenarbeit zwischen Musikern und den anderen für die Liturgie Verantwortlichen.

Jeder Gesang hat in dem liturgischen Spiel seine ihm eigene Emotionalität, wie auch jedes Gebet und jede liturgische Handlung. Je mehr sie sich miteinander verbinden, sich gegenseitig interpretieren, desto stimmiger und eindringlicher wird die Feier. Ignoranz und Schlampig-

ALLGEMEINE EINFÜHRUNG IN DAS STUNDENGEBET (1971)

271. Vor allem sollte das Stundengebet wenigstens an Sonn- und Festtagen gesungen werden; dabei sollte gestufter Einsatz des Gesanges die verschiedenen Grade der Festlichkeit deutlich machen.

272. Nicht alle Horen haben das gleiche Gewicht. Darum empfiehlt es sich, Laudes und Vesper, die Angelpunkte des Stundengebetes, auch durch den Gesang aus den übrigen hervorzuheben.

273. Die Feier, bei der alle entsprechenden Teile gesungen werden, verdient dann den Vorzug, wenn die musikalischen Fähigkeiten und die entsprechende geistliche Einstellung vorhanden ist. Mit Gewinn kann man bisweilen auch den Grundsatz der „gestuften Festlichkeit“ anwenden, sowohl aus praktischen Gründen als auch, weil die einzelnen Bestandteile der Liturgiefeier verschiedenes Gewicht haben. Jeder von ihnen kann seinen ursprünglichen Sinn und seine echte Funktion wieder zurück-erhalten. Das Stundengebet ist ja nicht primär als schönes Denkmal einer vergangenen Zeit anzusehen, das möglichst unverändert bewahrt werden muss, um Bewunderung zu erwecken. Vielmehr kann es auf neue Weise wieder aufleben, neue Bedeutung gewinnen und zum Zeugnis einer lebendigen Gemeinschaft werden.

Der Grundsatz der „gestuften Festlichkeit“ besteht darin, dass zwischen einem vollständig gesungenen Stundengebet und der schlichten Rezitation aller seiner Teile verschiedene Zwischenstufen möglich sind. Daraus ergibt sich eine reiche und wohlthuende Abwechslung. Als Maßstab gelten das Kolorit des Tages oder der Hore, die Eigenart der einzelnen Elemente des Stundengebetes, die Art und Größe der Gemeinschaft und die Anzahl der jeweils vorhandenen Sänger. Durch diese größere Auswahlmöglichkeit wird das öffentliche Lob der Kirche öfter als bisher mit Gesang gehalten und den verschiedenen Umständen vielfältig angepasst werden können. Die Hoffnung ist nicht gering, dass auch für unsere Zeit neue Wege und neue Formen dafür gefunden werden, wie es im Leben der Kirche immer geschehen ist.

keit wirken sich zerstörerisch aus. Alles steht und fällt mit der *Ars celebrandi*, der Kunst des Feierns, die gerade auch die Kirchenmusiker fordert. Wenn aus den Gesängen, mögen sie auch noch so wertvoll sein, kein Feuer schlägt, verglühn sie unter der Asche.

„Komm, lade uns ein“

Im Singen laufen die Christen und Christinnen zur Hochform auf. Darin zeigen sie ihre Vitalität und ihr Selbstbewusstsein. Sie treten in Resonanz mit etwas, das größer ist als sie selbst. Ihr Herz weitet sich und eröffnet einen Raum jenseits von Leistung, Anspannung und Schwere. Im geschwisterlichen Gesang sind sie ganz bei sich, ganz bei der Gemeinschaft und ganz bei Gott. So buchstabieren sie immer neu die Intimgeschichte ihres Glaubens im vertrauensvollen Feiern. Dies hat die Schriftstellerin Madeleine Delbrêl (1904–1964) in berührende Worte gefasst:

„Gib, dass wir unser Dasein leben
Nicht wie ein Schachspiel, bei dem alles berechnet ist,
Nicht wie einen Match, bei dem alles schwierig ist,
Nicht wie ein Zahlenproblem, bei dem man sich den Kopf zerbricht,
Sondern wie ein endloses Fest, bei dem man dir immer wieder begegnet,
Wie einen Ball, einen Tanz
In den Armen deiner Gnade,
Während Musik der Liebe uns allseits umfasst.
Herr, komm und lade uns ein.“⁸

Literatur

- DELB  L, Madeleine: Der Ball des Gehorsams, in: DIES.: *Wir Nachbarn der Kommunisten. Diagnosen.* Einführung von Jacques LOEW. Einsiedeln 1975 (*Theologia Romanica* 7), 67–69.
- FRANZ, Ansgar [u. a.] (Hg.): *Die Lieder des Gotteslob. Geschichte – Liturgie – Kultur.* Stuttgart 2017.
- Gotteslob. Dienstebuch. Unter Mitarbeit von Winfried HAUNERLAND und Stephan STEGER herausgegeben von Friedhelm HOFMANN. Trier 2015.
- METZ, Johann Baptist: Wie rede ich von Gott angesichts der säkularen Welt?, in: *Die Gottrede von Juden und Christen unter den Herausforderungen der säkularen Welt.* Symposium des Gesprächskreises „Juden und Christen“ beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken am 22./23. November 1995 in der Katholischen Akademie Berlin. Bonn 1996 (*Berichte und Dokumente* 103), 21–31.
- MOLL, Xavier: *Gotteslob. Themenschlüssel.* Ausgabe für die (Erz-)Diözesen Österreichs. Hg. v. d.  sterreichischen Bischofskonferenz, v.  sterreichischen Liturgischen Institut, v. Deutschen Liturgischen Institut und dem Amt für Kirchenmusik der Diözese Rottenburg-Stuttgart [im Druck]. Vgl. auch Themenschlüssel zum Stammteil. Trier 2014.

⁸ DELB  L: *Der Ball des Gehorsams*, 69.

Eduard Nagel, Irsch

Die Not der Menschen vor Gott bringen

Das Fürbittgebet im Gottesdienst

„In den Fürbitten übt die Gemeinde durch ihr Beten für alle Menschen ihr priesterliches Amt aus.“ (AEM 45) Der Beitrag erschließt einen geistlichen Zugang zu diesem Element, beleuchtet seine Bedeutung und gibt praktische Hinweise zur Gestaltung. (Redaktion)

„Könntest du vielleicht ein gutes Wort für mich einlegen?“ Wer hat diese Frage nicht schon einmal gehört oder selbst gestellt? Um Fürsprache zu bitten und für einen anderen Menschen

einzutreten ist ein alltäglicher Vorgang. Je größer der Abstand zwischen dem, der ein Anliegen hat, und dem, von dem die Erfüllung erhofft wird, desto wichtiger ist ein Fürsprecher. Das gilt auch seit jeher im Umgang der Menschen mit Gott. Die Heilige Schrift ist voll von Beispielen, wie Menschen um Gottes Hilfe für andere gerufen haben.

Besonders schön erzählen die Evangelien, wie Menschen Kranke zu Jesus gebracht haben, damit er sie heile. Das ist die Grundform der Fürbitte: die Not der Menschen vor Gott zu tragen. Aber es gibt auch eine zweite Stufe: Für Menschen, die selbst gar nicht wagen, mit ihrem Anliegen vor Gott zu treten, oder nicht wissen, wie sie das könnten, gleichsam eine Vermittlerrolle einzunehmen. Gerade in unserer Gesellschaft, in der der christliche Glaube nicht mehr selbstverständlich, aber oft eine Sehnsucht nach göttlichem Schutz und Segen zu spüren ist, kommt der Fürbitte auch in diesem Sinn große Bedeutung zu. Beispiele für beide Formen der Fürbitte finden sich zahlreich in den Evangelien.

Für andere eintreten – eine priesterliche Aufgabe

Von der Vermittlerrolle von Menschen, die Jesus näher stehen, erzählt der Evangelist Lukas in dem Bericht vom Hauptmann, dessen Diener todkrank war (Lk 7,2–10): *Als der Hauptmann von Jesus hörte, schickte er einige von den jüdischen Ältesten zu ihm mit der Bitte, zu kommen und seinen Diener zu retten.* Der Hauptmann hat für seinen Diener getan, was er konnte, aber es reicht nicht. Seine Hoffnung ist nun Jesus, von dem er gehört hat. Aber er kennt ihn nicht persönlich, er ist selbst auch nicht Jude. Also bittet er solche, die zu Jesus eine Beziehung haben, um Fürsprache. Tatsächlich gehen die Ältesten zu Jesus und bitten ihn inständig. Der Hauptmann ist sich bewusst, dass er keinerlei Anspruch auf die Erfüllung seiner Bitte hat, er will Jesus auch nichts Ungebührliches zumuten und so schickt er Freunde Jesus entgegen, um ihm zu sagen: *„Ich bin es nicht wert, dass du mein Haus betrittst. [...] Sprich nur ein Wort, dann muss mein Diener gesund werden.“* Jesus ist von diesem Glauben geradezu überwältigt und der Diener wird gesund.

DR. EDUARD NAGEL

war langjähriger Schriftleiter der Zeitschrift „Gottesdienst“, Herausgeber und Autor zahlreicher Publikationen im Bereich von Liturgie, Liturgiewissenschaft und pastoralliturgischen Handreichungen.

Christen haben sich in der Vergangenheit mit ihren Anliegen nicht nur direkt an Gott gewandt, sondern ähnlich wie der heidnische Hauptmann an die jüdischen Ältesten vor allem Maria, die Mutter Jesu, und zahlreiche beliebte Heilige angerufen, ihre Sorgen vor Gott zu tragen. Viele Heilige wurden sogar aufgrund ihrer Lebensgeschichte zu besonderen Fürsprechern und Schutzheiligen, sogenannten „Patronen“, in bestimmten Lebenslagen oder Nöten. Votivtafeln in Wallfahrtskirchen sind beredte Zeugnisse des Vertrauens in solche Fürsprache und der Dankbarkeit für die Erfüllung von Bitten.

Für die Menschen unserer Zeit sind die Heiligen etwas in die Ferne gerückt, unverändert ist jedoch das Bedürfnis, in großen Anliegen Fürsprecher bei Gott zu haben. Geändert hat sich das Bewusstsein: In dieser Welt und Gesellschaft tragen wir als Christen Verantwortung. Verantwortung im Handeln, so dass wir für Gerechtigkeit eintreten und unser Tun von der Nächstenliebe geprägt ist. Verantwortung haben wir aber noch darüber hinaus in dem Sinne, dass wir vor Gott tragen, was unsere Kräfte übersteigt. Dass wir uns wie die jüdischen Ältesten aus dem Evangelium in Dienst nehmen lassen, um aufgrund unserer Nähe zu Gott zwischen Menschen mit ihren Anliegen und IHM zu vermitteln.

Diese Verantwortung nehmen wir wahr, wenn wir als Christen nicht nur ganz persönliche Anliegen von Menschen in unserer unmittelbaren Umgebung in unserem privaten Beten vor Gott bringen, sondern wenn wir als Gemeinschaft, insbesondere als Gottesdienst feiernde Gemeinschaft, IHM die großen Anliegen der Welt und der Kirche ans Herz legen. Das ist ein wahrhaft priesterliches Handeln, das unserer Berufung als Getaufte und Gefirmte entspricht.

Die Fürbitten im Gottesdienst – ein gemeinschaftliches und umfassendes Gebet

Im Stillen für andere Menschen zu beten, fällt uns leicht angesichts einer Not, die wir persönlich unmittelbar sehen. Nicht ganz so einfach ist es, im Namen einer Gemeinschaft wie den zu einem Gottesdienst versammelten Menschen Fürbitten vorzutragen. Wen wollen und sollen sie vor Gott tragen, welche Not sehen sie, in welchen Worten finden sie ihre gemeinsamen Anliegen so ausgesprochen, dass sie dazu ihr Ja und Amen, ihr „Wir bitten dich, erhöre uns“ sagen können?

Die Inhalte von Fürbitten im Gottesdienst

Im kleinen Kreis kann es genügen, wenn der Leiter/ die Leiterin einlädt, einfach auszusprechen, was die einzelnen auf dem Herzen haben und wo sie für die Unterstützung durch das Gebet der anderen dankbar wären.

In einer größeren Gemeinschaft ist es sinnvoll vorzubereiten, wer was sagen soll, damit wirklich Anliegen zur Sprache kommen, die allgemeiner, umfassender sind und aufgrund ihrer Bedeutung möglichst von allen mitgetragen werden können. Das Messbuch (*Messbuch I*, 120) sagt dazu:

„Als ‚Allgemeines Gebet der Gläubigen‘ umfassen die Fürbitten:
 die Anliegen der Weltkirche und der Ortsgemeinde,
 die Regierenden,
 die Notleidenden,
 alle Menschen
 und das Heil der ganzen Welt.“

In speziellen Gottesdiensten wie bei einer Trauung oder einer Bestattung, einer Taufe oder einem Krankengottesdienst oder bei einem Gottesdienst anlässlich eines besonderen Ereignisses werden die Fürbitten dem entsprechen, was die Mitfeiernden bewegt. Sinnvoll ist es dabei immer, den Blick über die unmittelbar betroffenen Personen hinaus zu weiten auf Menschen in ähnlichen Situationen.

Unterschiedliche Formen

In einem Gottesdienst mit Menschen, die mit Gebet und Gottesdienst vertraut sind, etwa in einem Werktagsgottesdienst, kann es genügen, einfach diese Anliegen beziehungsweise Gruppen zu benennen.

In der Regel aber werden diese allgemeinen Anliegen anschaulicher und konkreter formuliert werden. Ein Modell, wie das aussehen kann, bietet das Messbuch (*Messbuch I*, 120):

„Herr Jesus Christus, Heiland und Erlöser, erbarme dich über uns und über die ganze Welt.

Gedenke deiner Christenheit und füge zusammen, was getrennt ist.

Gedenke der Völker, die von Krieg und Aufruhr heimgesucht sind, und schenke ihnen Frieden.

Gib Trost und Kraft denen, die um deinetwillen Verfolgung erleiden, und lass sie ausharren in ihrer Bedrängnis.

Erbarme dich der Hungernden und öffne unser Herz für ihre Not.

Gedenke der Kranken und Schwachen und richte sie auf durch dein Erbarmen.

Sei ein gnädiger Richter denen, die heute sterben, und nimm sie auf in deine Herrlichkeit.

Denn du, o Herr, bist gekommen, zu retten und selig zu machen, was verloren war. Dich preisen wir mit dem Vater und dem Heiligen Geist in deiner Kirche. Dir sei Lob und Ehre in Ewigkeit. Amen.“

Das Beispiel aus dem Messbuch ist ein Modell für den regelmäßigen Gemeindegottesdienst. Es bringt in allgemeiner Form, aber doch anschaulich die in der Aufzählung genannten Anliegen zur Sprache. In der Regel wird man bezüglich der Inhalte der einzelnen Bitten diesem Schema folgen, aber noch konkreter werden und Ereignisse und Nöte zur Sprache bringen, die die Menschen aktuell bewegen.

Struktur und Gestaltung der Fürbitten

Klar erkennbar ist die Struktur mit vier Elementen: Einleitung – einzelne Bitten mit Gebetsstille und Ruf der Gemeinde – Abschluss.

Zur Gestaltung der einzelnen Elemente

Die Einleitung

In dem Beispiel ist die Einleitung als Gebet an Christus formuliert. Christliches Beten, gerade in der Liturgie, richtet sich allerdings meistens durch Christus an den Vater. Diesem Schema

folgen häufig auch die Fürbitten. Das einleitende Gebet kann sich also auch an den Vater richten.

Eine andere Form der Einleitung ist die der Gebetseinladung. Sie richtet sich an die Mitfeiernden, z. B.: „Bei all unserem Bemühen um das Gute sind wir auf Gottes Hilfe angewiesen. So beten wir:“ oder: „Nicht die Gesunden brauchen den Arzt. Beten wir für alle Menschen, die einen Heiland und Erlöser brauchen“ oder: „Jesus brach die fünf Brote und ließ sie austeilen. Und alle aßen und wurden satt. Im Vertrauen auf seine Macht beten wir.“

In der Einleitung muss ausgesprochen werden, an wen die Fürbitten gerichtet sind. Diesem Adressaten müssen anschließend der Ruf der Gemeinde und das abschließende Gebet entsprechen.

Die Bitten

In dem Modell aus dem Messbuch sind die einzelnen Bitten als vollständige Sätze an Christus formuliert. Das ist eine anspruchsvolle Form. Eine Schwierigkeit dieser Form wird sichtbar, wenn von den sechs Bitten drei mit dem Wort „Gedenke“ beginnen. Es ist nicht leicht, ohne solche Wiederholungen auszukommen.

Einfacher ist es, nur die Menschen zu nennen, *für* die gebetet werden soll: „Für die Völker, die verstrickt sind in Gewalt und Hass“, „Für die Frauen und Männer, die ihr Leben in den Dienst der Verkündigung gestellt haben und denen ihre Arbeit vergeblich erscheint“, „Für die Kranken in unserer Gemeinde, die spüren, wie unsicher ihr Leben ist, und für alle, die ihnen nahestehen und sie brauchen“.

Das „Für“ kann ergänzt werden um das Gut, *um* das für diese Menschen gebetet werden soll: „Für alle, die große Verantwortung tragen in Politik und Gesellschaft, um Weisheit und Demut und um ein großmütiges Herz für alle, die ihnen anvertraut sind“, oder: „Für alle, die große Not leiden: um das tägliche Brot und um Trost, der ihnen die Angst nimmt vor der Zukunft“.

Es kann auch die Reihenfolge des „für“ und „um“ umgekehrt werden: „Um Geduld, Ausdauer und Kraft für die Menschen, die sich ausgelaugt und überfordert fühlen“.

In der Regel werden 4–6 Anliegen genannt. Als thematischer Leitfaden der einzelnen Bitten können ein Gedanke aus einer Schriftlesung oder der Homilie oder der besondere Anlass des Gottesdienstes dienen.

Die einzelnen Bitten sollen ein einziges Anliegen bzw. eine einzige Personengruppe und Not benennen und so kurz sein, dass sie im einmaligen Hören von den Mitfeiernden erfasst werden können.

Kurze Stille und Ruf der Gemeinde

Das „Allgemeine oder gemeinsame Gebet (*oratio communis*)“, wie die Fürbitten auch heißen, ist ein Gebet aller Mitfeiernden. Das kann auf unterschiedliche Weise zum Ausdruck kommen.

Immer ist es sinnvoll, nach dem Nennen eines Anliegens wenigstens eine ganz kurze Stille zu halten, damit die Mitfeiernden die gesprochenen Worte bei sich ankommen lassen und wenigstens für einen Augenblick sich die Menschen vorstellen können, für die sie beten sollen.

Damit sie anschließend wissen, wann und mit welchem gemeinsamen Ruf sie ihre Zustimmung zu dem Gebet geben sollen, folgt auf die kurze Stille ein entsprechender Zuruf: „Gott, unser Vater“ oder: „Barmherziger Gott“ oder: „Christus, du Heiland und Erlöser“ oder: „Gott

Heiliger Geist“ o. ä. Darauf antwortet die Gemeinde mit dem vorgesehenen Ruf – etwa: „Wir bitten dich, erhöhe uns.“ Der Zuruf kann, vor allem in besonders festlichen Gottesdiensten, auch gesungen werden.

Als gemeinamer Ruf der Versammlung sind auch bekannte Wechselrufe möglich wie etwa: „Christus, höre uns. – Christus, erhöhe uns.“ oder „Herr, erbarme dich. – Herr, erbarme dich.“ oder „Kyrie eleison. – Kyrie eleison.“ oder „Lasset zum Herrn uns beten. – Herr, erbarme dich. [...]“ (GL 181,1).

Auch gewisse Kehrverse eignen sich an dieser Stelle, z. B. „Seht, unser König kommt, er bringt seinem Volk den Frieden“ (GL 263) oder: „Herr, erhebe dich, hilf uns und mach uns frei“ (GL 229) oder: „Dein Erbarmen, o Herr, will ich in Ewigkeit preisen“ (GL 657,3) o. ä. Der Ruf richtet sich immer an den Adressaten, der in der Einleitung genannt wurde.

Unter Umständen kann eine etwas längere Stille den Ruf ersetzen, insbesondere wenn Bitten vorgetragen werden, die die Mitfeiernden unmittelbar persönlich berühren.

Der Abschluss

Für den Abschluss des Fürbittgebets bieten sich zwei Formen an:

a) In einem Lobpreis kann das Vertrauen auf Gottes Hilfe zum Ausdruck gebracht werden, z. B. „Gott, unser Vater, du bist der tiefste Grund unserer Freude. Dich preisen wir heute, alle Tage unseres Lebens und in Ewigkeit. Amen“ oder: „Gott des Lebens, dein Sohn hat uns in Gleichnissen und Bildern Hoffnung und Mut gegeben. Für ihn danken wir dir und preisen dich in dieser Zeit und in Ewigkeit. Amen.“

b) Die zweite Möglichkeit ist eine kurze Oration, z. B.: „Gott, unser Vater, dein Sohn hat Kranke geheilt und Menschen Hoffnung und Freude geschenkt. Wir bitten dich: Nimm dich der Menschen an, für die wir gebetet haben, durch ihn, Christus, unsern Herrn. Amen.“

Der Abschluss soll keinen neuen Inhalte benennen, sondern sich auf einen Lobpreis oder eine allgemeine Bitte um Erhörung beschränken. Er richtet sich immer an den Adressaten, der in der Einleitung genannt wurde.

„Lass“ und „dass“ – zwei Stolpersteine

„Lass uns aufeinander hören und füreinander Licht sein“ – so ähnlich klingt manchmal eine Fürbitte. Gott „lässt“ uns das Gute vollbringen, wir müssen es nur selbst tun – so möchte man auf einen solchen Aufruf antworten. Das ist kein Gebet, sondern eine Aufforderung.

Oder: „Lass die Politiker erkennen, dass nicht Egoismus und Nationalismus gut für das Volk sind, sondern Gerechtigkeit für alle Menschen.“ Das Anliegen ist zweifellos berechtigt. Aber müssen wir Gott sagen, dass er irgendwelchen Menschen eine Erkenntnis vermitteln soll, die wir schon haben? Ist das der Sinn von Gebet? „Erfülle die Mächtigen dieser Erde mit deinem Geist, dem Geist des Friedens und der Gerechtigkeit“ – so könnte die Bitte lauten. Sie bringt das gleiche Anliegen zur Sprache, ohne Gott vorzuschlagen, auf welche Weise er und die Politiker dem Ziel näher kommen sollen.

Ähnlich wie mit dem Wort „Lass“ ist es mit „Gib, dass“. „Gib, dass wir uns um die Familie kümmern, deren Mutter verstorben ist“ – das ist kein geeignetes Gebet. „Gib, dass der Vater, dessen Frau gestorben ist, nicht unter der Last der Verantwortung für seine Familie zusammenbricht“ – das ist eine echte Bitte, wie wir sie vor Gott bringen können.

Bitten dürfen sehr konkret sein angesichts einer konkreten Not, aber sie sollen offen sein für Gottes nicht immer von vornherein erkennbaren Willen. Die biblischen Beispiele vom Handeln Jesu an Kranken geben die Regel vor: Kranke wollen von ihren Gebrechen geheilt werden; darum kommen sie zu Jesus oder werden vor ihn gebracht und ihre Not wird auch ausgesprochen. Jesus heilt den Menschen in seinem Innern. Zu dem Gelähmten, den seine Freunde durch das Dach eines Hauses vor Jesus bringen, sagt Jesus zuerst: „Deine Sünden sind dir vergeben“ und erst danach: „Steh auf, nimm deine Tragbahre und geh nach Hause“ (Mk 2,11). Immer geht es dabei um den Glauben, um das Vertrauen, das die Menschen Jesus entgegenbringen und das sie im Nachhinein bestätigt finden, so dass sie Gott loben und danken.

Wer tut was? – Aufgaben bei den Fürbitten

Als „Gebet der Gläubigen“, als Gebetshandeln der ganzen versammelten Gemeinde, sind die Fürbitten eine gemeinschaftliche Aufgabe. Das gilt sowohl von der Vorbereitung und Auswahl als auch von ihrem Vortrag.

Die Vorbereitung

Letztverantwortlich für die Vorbereitung der Fürbitten ist wie für den gesamten Gottesdienst dessen Leiter oder Leiterin. Bei einer Eucharistiefeier ist dies der vorstehende Priester. Das bedeutet nicht, dass er die Fürbitten selbst vorbereiten muss. Wohl aber sollen sie ihm rechtzeitig vorgelegt werden, so dass er gegebenenfalls dazu noch Stellung nehmen kann.

Für den sonntäglichen Gemeindegottesdienst kann die Vorbereitung entweder für den einzelnen Gottesdienst oder auch als Daueraufgabe einer einzelnen geeigneten Person – Diakon, Pastoralreferent/in, Pastoralassistent/in, Gemeindereferent/in, Lektor/in, ... – oder einer Gruppe übertragen werden.

Bei Gottesdiensten zu bestimmten Anlässen oder mit speziellen Gruppen werden in der Regel die Fürbitten von den Personen gestaltet, die auch für die Vorbereitung der anderen Elemente verantwortlich sind.

Der Vortrag der Fürbitten

Die Einladung zu den Fürbitten bzw. die einleitende Anrede an Gott und der Lobpreis oder die kurze Oration am Ende sind Aufgabe der Leitung des Gottesdienstes.

Die einzelnen Bitten können von unterschiedlichen Personen vorgetragen werden. Das Messbuch nennt unter den Aufgaben des Diakons die „Führung der Gemeinde bei den Fürbitten“ (*Allgemeine Einführung in das Messbuch*, Nr. 61), weil es zu seinen Aufgaben gehört, der Gemeinde bei der tätigen Teilnahme zu helfen, und weil der Dienst an den notleidenden Menschen – und damit auch das Gebet für sie – ihm besonders anvertraut ist.

Das Messbuch nennt als mögliche Fürbittensprecher/innen auch „Lektor, Kantor oder andere“ (*Messbuch I*, 342). Konkret können das je nach der Art der Feier, der Anzahl der Mitfeiernden und ihrer Zusammensetzung und auch nach der Form der Fürbitten ganz unterschiedliche Menschen sein. Der Kantor ist an dieser Stelle genannt, weil der Zuruf an die Gemeinde und ihr Ruf gesungen werden können. Auch die einzelnen Bitten können gesun-

gen werden, wenn sie sprachlich entsprechend gefasst sind. Längere Sätze oder Formulierungen aus der Alltagssprache sind dafür weniger geeignet. Die einzelnen Anliegen können auch auf mehrere Sprecher/innen aufgeteilt werden. Immer ist zu beachten, dass die Bitten von Menschen gesprochen werden sollen, die dies dem Inhalt nach von Herzen und auch der Form nach können. So dürfen keinesfalls Kindern Sätze in den Mund gelegt werden, die sie inhaltlich nicht verstehen und mitvollziehen können oder die sie sprachlich überfordern.

Vor allem in einer kleineren Gottesdienstgemeinschaft können alle Mitfeiernden eingeladen werden, Anliegen auszusprechen.

Der Zuruf an die Gemeinde nach der kurzen Stille nach jedem Anliegen kann vom Leiter / der Leiterin des Gottesdienstes oder vom Sprecher / der Sprecherin der Anliegen oder von einem Kantor / einer Kantarin vorgetragen werden.

Vorlagen aus gedruckten Publikationen oder aus dem Internet

Fürbitten für den Gemeindegottesdienst zu formulieren, zu denen die Mitfeiernden von Herzen ihr Ja sagen können, ist nicht leicht. Darum wird bei der Vorbereitung gerne auf gedruckte Vorlagen oder Modelle aus dem Internet zurückgegriffen. Diese können eine echte Hilfe sein, aber es ist kritisch mit ihnen umzugehen. Dazu können die folgenden Fragen nützlich sein.

- ◇ Ist der Text insgesamt geprägt vom Vertrauen darauf, dass Gott das Erbetene bewirken kann? Was wird von Gott erwartet?
- ◇ Entsprechen die Bitten tatsächlichen Anliegen der Gottesdienstgemeinde? Wären andere Anliegen für sie wichtiger?
- ◇ Sind die Formulierungen gut im einmaligen Hören verständlich?
- ◇ Ist der Vorschlag inhaltlich und formal insgesamt stimmig: Einleitung – Anliegen, Ruf?

Ganz einfach

Die Fülle von Einzelaspekten, von denen jetzt die Rede war: Inhalte, Formen, Struktur, Einzelelemente und vielfältige Gestaltungsmöglichkeiten, sprachliche Stolpersteine, Aufgabenverteilung, was bei der Vorbereitung und was beim Vortrag zu beachten ist – diese vielen Aspekte können den Eindruck erwecken, dass das Fürbittgebet im Gottesdienst etwas sehr Kompliziertes ist, das am besten Fachleuten überlassen wird. Das Gegenteil ist der Fall: Das Fürbittgebet ist eine ureigene Aufgabe des ganzen Volkes Gottes, Vollzug des gemeinsamen Priestertums aller Gläubigen. Es gelingt, wenn bei der Vorbereitung wie beim Vollzug vor Augen steht, worum es dabei geht: vor Gott zu tragen, was unsere nahen und fernen Schwestern und Brüder bedrängt, was wir aber mit unseren eigenen Kräften nicht zu lösen und zu lindern vermögen, wo wir also nur beten können: Lieber Gott, schau du auf diese Menschen, deine Kinder, und nimm du dich ihrer an!

Elisabeth Birnbaum, Wien

Gottes Name im Alten Testament

Wenn die revidierte Einheitsübersetzung mit dem ersten Band der Messlektionare ab Advent 2018 auch offiziell in die Liturgie Eingang findet, dürfte eine Neuerung für Verkündigungsdienste und Gemeinden zur Herausforderung werden: Der Gottesname (JHWH) ist konsequent mit „HERR“ (in Kapitälchen) wiedergegeben. Der Beitrag¹ vermittelt, was dahintersteht, zeigt Möglichkeiten auf, damit beim Vortrag der Lesungen umzugehen, und gibt so Impulse für eine geistlich vertiefende Auseinandersetzung in den Gemeinden. (Redaktion)

1 Wer ist JHWH?

Der Name Gottes besteht in der hebräischen Bibel aus vier Konsonanten, dem sogenannten „Tetragramm“ (Vier-Buchstaben) יהוה / „JHWH“. Er kommt in der hebräischen Bibel in 5790 Versen 6828 Mal vor.

Die Bedeutung des Namens ist etymologisch unsicher. Meist wird er von einem Verb abgeleitet. Weil die Verehrung eines Gottes

namens JHWH vermutlich ihre Ursprünge im südlichen Ostjordanland hatte, sucht die moderne Forschung manchmal in arabischen Sprachen nach verwandten Verben. Als mögliches Verb wird etwa „hwy“ genannt, das ein Bedeutungsfeld aufweist von:

1. „sich sehnen / passioniert sein“, 2. „fallen“; 3. „blasen / wehen“ – Letzteres könnte für eine Gottesvorstellung als Sturmgott sprechen, wie sie auch für JHWHs „Konkurrenten“ Baal zuträfe.²

In der Bibel selbst wird eine andere Erklärung gegeben: Hier wird das Tetragramm vom hebräischen Verb „hjh“ abgeleitet („sein“). An zentraler Stelle, nämlich der Begegnung Moses mit Gott am brennenden Dornbusch (Ex 3), stellt Gott sich gewissermaßen bei Mose vor. Der Text fungiert als Berufungserzählung: Mose wird auserwählt, das geknechtete Volk aus Ägypten zu führen. Dabei offenbart sich JHWH zunächst als Gott der Vorfahren, als „Gott deines Vaters, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs“ (Ex 3,6). Mose jedoch gibt sich damit nicht zufrieden, sondern fragt weiter: „Gut, ich werde also zu den Israeliten kommen und ihnen sagen: Der Gott eurer Väter hat mich zu euch gesandt. Da werden sie mich fragen: Wie heißt er? Was soll ich ihnen sagen?“ (Ex 3,13)

DR. ELISABETH BIRNBAUM

ist promovierte Alttestamentlerin mit dem Schwerpunkt Rezeptions- und Auslegungsgeschichte. Sie leitet seit September 2017 das Österreichische Katholische Bibelwerk.

Seit dem Frühjahr 2018 verstärkt sie als Bibliklerin die Redaktion von „Heiliger Dienst“.

¹ Der Beitrag inspiriert sich teilweise an dem empfehlenswerten Aufsatz von KRISTIN DE TROYER: The Pronunciation of the Names of God. Einen Überblick über das Thema in gut verständlicher Sprache bieten die Zeitschriften „Bibel heute“ in ihrer Ausgabe 1/18, Heft Nr. 213: „Wie heißt Gott?“, und „Bibel und Kirche“ in ihrer Ausgabe von 2/2010 „Gottes Name(n)“.

² Vgl. dazu BECKING: Art.: Jahwe.

Und hier antwortet JHWH mit einem Satz: „Ich bin, der ich bin (hebr.: „Ähjäh aschär ähjäh“). So sollst du zu den Israeliten sagen: Der Ich-bin (ähjäh) hat mich zu euch gesandt.“ (Ex 3,14)

Der Name JHWH wird demnach mit dem Verb für „sein“ (hjh) erklärt. „Ähjäh“ ist 1. Person Singular einer Zeitform, die etwas Gegenwärtiges, Zukünftiges oder generell eine im Fluss befindliche, nicht abgeschlossene Handlung bezeichnen kann.³ Das hebräische „Ähjäh aschär ähjäh“ hat somit eine größere Bandbreite als das deutsche „Ich bin, der ich bin“, wie an den unterschiedlichen Übersetzungen deutlich wird:

„Ich bin der ‚Ich-bin-da‘“ (alte Einheitsübersetzung 1980).

„Ich bin, der ich bin“ (Einheitsübersetzung 2016)

„Ich werde sein, der ich sein werde“ (Lutherbibel 2017, Zürcher Bibel).

„Ich bin der Seiende“ (Septuaginta).

„Ich bin da, weil ich da bin“ (Bibel in gerechter Sprache).

„Ich bin das Wesen, welches ewig ist“ (Mendelsohn);

„Ich werde sein, der ich sein werde“ (Zürcher Bibel).

„Ich bin der, der ist und immer sein wird.“ (Neue evangelistische Übersetzung).

Damit können unterschiedliche Aspekte mit eingespielt werden: Unverfügbarkeit („Ich selbst bestimme, wer ich bin“); Fürsorge („Ich bin für euch da“), Zuverlässigkeit („Ich bleibe immer der, der ich bin“) oder Beständigkeit („Ich bleibe, was ich bin, auf ewig“), um nur einige zu nennen.

Andere Bezeichnungen für Gott und ihre Implikationen

Der Gottesname JHWH wird in der Bibel zum ersten Mal in Genesis 2 genannt. In Genesis 1 dagegen steht das neutrale „Gott“, (hebr.: „Elohim“, eigentlich ein Mehrzahlwort, das „Gott“ oder „Götter“ bezeichnet, je nachdem ob das dazugehörige Verb in der Ein- oder Mehrzahl steht).

Auch in den weiteren Texten der hebräischen Bibel wechseln Texte, die ausschließlich „Elohim“ verwenden, mit solchen, die „JHWH“ und „Elohim“ verknüpfen und solchen, die nur das Tetragramm benützen.

Unterschiede in so bedeutsamen Dingen wie der Gottesbezeichnung sind natürlich nicht unwesentlich. Seit frühesten Zeiten⁴ wurden sie damit erklärt, dass mit den unterschiedlichen Bezeichnungen auch unterschiedliche Aspekte Gottes betont werden sollten. So heißt es etwa im Midrasch Schemot Rabba zu Ex 3,14: „Wenn ich mich über die Welt erbarme, werde ich YHWH genannt. [...] Wenn ich die Geschöpfe richte, werde ich Elohim genannt.“⁵

Genau umgekehrt formuliert Philo von Alexandrien: Nach ihm meint der Gottesname den machtvollen Gott, während „Gott“ den sich erbarmenden bedeute.⁶ Diese Unterscheidung benützt auch eine moderne „Biographie“ Gottes: Der Gottesname impliziere Impulsivität, „Gott“ Menschenfreundlichkeit und Bedachtnahme.⁷

³ Zudem hat das hebräische „hjh“ nicht nur statische, sondern auch dynamische Bedeutung, kann also auch mit: „sich erweisen als“, oder „sich ereignen als“ übersetzt werden.

⁴ Aber auch heutige Erklärungen gehen häufig in diese Richtung, vgl. nur EBACH: Gottes Name(n), 66; vgl. auch RÖSEL: Wer den Namen des Herrn nennt, 74.

⁵ Zit. nach THOMA: Art.: Gott III, 631.

⁶ Vgl. RÖSEL: Adonaj, 1.

⁷ Vgl. RÖSEL: Adonaj, 1. MILES: Gott. Eine Biographie, 58–61.

Der Wechsel der Gottesbezeichnungen erschien auch der historisch-kritischen Exegese als bedeutsam. Sie erklärte den Unterschied jedoch entstehungsgeschichtlich. Eine im 19. und 20. Jahrhundert beinahe unumstritten anerkannte Theorie zur Textentstehung des Alten Testaments, die Vierquellentheorie von Julius Wellhausen, wies Texte, die Gott mit JHWH bezeichneten, und solchen, die ihn „Elohim“ nannten, unterschiedlichen Verfasserkreisen zu und benannte die so eruierte „Quelle“ danach: So identifizierte sie neben dem (Ur-)Deuteronomium und der sogenannten Priesterschrift einen Elohisten (aufgrund der Verwendung der Gottesbezeichnung „Elohim“) und einen Jahwisten (wegen der Verwendung des Tetragramms) als eigenständige Quellen.

Neben diesen beiden Bezeichnungen finden sich im Alten Testament noch andere, mit denen Gott benannt wird, etwa El Schaddaj oder El Eljon. Die Bezeichnung „El“ ist in vielen semitischen Sprachen bezeugt und meint ganz allgemein „Gott“ (vgl. auch Namen wie „Isra-el“: „Gott streitet“), als Eigenname kann damit auch der Hauptgott Kanaans bezeichnet werden. Die Bedeutung von „Schaddaj“ scheint schon in der Septuaginta nicht mehr klar gewesen zu sein – sie übersetzt ebenso wie die Vulgata mit „der Allherrscher / Allmächtige“ (pantokrator bzw. omnipotens)⁸ – „Eljon“ meint „der Höchste“ und wird JHWH als Attribut beigelegt.

2 Wie schreibt man JHWH?

Hervorhebungen durch besondere Schriftart

In unvokalisierter hebräischer Konsonantenschrift schreibt man den Gottesnamen in seinen vier Buchstaben יהוה (JHWH). Die Heiligkeit des Gottesnamens führte dazu, dass diese Konsonanten gerne auf irgendeine Weise hervorgehoben wurden. So bezeugen Texte aus den Höhlen von Qumran, dass der Gottesname um die Zeitenwende (2. Jh. v. Chr. – 1. Jh. n. Chr.) häufig in althebräischer („paläohebräischer“) Schrift geschrieben wurde, während der restliche Text in der „neueren“, damals gebräuchlichen hebräischen Quadratschrift verfasst war.⁹ Dadurch stach er sofort ins Auge. In ein paar Texten wird nicht nur JHWH, sondern auch Elohim auf diese Weise hervorgehoben. Auch in manchen griechischen Texten, die in Qumran gefunden wurden, steht der Gottesname in paläohebräischer Schrift.¹⁰

Hervorhebung durch Verkürzung oder Auslassung

Der Gottesname existiert auch in Kurzformen, die (im Gegensatz zum gesamten Tetragramm) häufig als Teil eines Namens verwendet werden. Die Form „jah“ (jh) findet sich zum Beispiel in „Sachar-ja“ oder „Zefan-ja“, daneben aber auch in Aufrufen wie Hallelu-ja(h) (Lobt Jah).

Auch eine Kurzform mit drei Buchstaben ist gut bezeugt: „jhw“: Diese wird meist als „jahu“ oder „jaho“ vokalisiert. Der dritte Buchstabe, „w“, kann in diesem Fall als Vokal gesprochen werden. Diese Kurzform findet sich ebenfalls häufig als Namensendung, z. B. in Jescha-jahu (Jesaja) oder Jirmejahu (Jeremia).

Eine Möglichkeit, den Gottesnamen hervorzuheben war es daher, statt des vollständigen Tetragramms eine dieser verkürzten Formen zu verwenden. In manchen griechischen Hand-

⁸ Vgl. PFEIFFER: Art.: Gottesbezeichnungen / Gottesnamen (AT).

⁹ Vgl. dazu Tov: Further Evidence, 204–208.

¹⁰ Vgl. dazu Tov: Minor Prophet Scroll, 12.

schriften aus Qumran wird der Gottesname mit einer dreibuchstabigen Kurzform in griechischen Buchstaben wiedergegeben, also ΙΑΩ (jao).¹¹

Eine andere Möglichkeit war, den Namen durch vier Punkte zu ersetzen. Auch das findet sich in einigen Texten aus Qumran.¹² In späteren hebräischen Bibeln kürzte man den Gottesnamen mit ם (jj) ab.

Später wandte man diese Praxis der Verkürzung auch auf Ersatzworte an.

Ersatzwort und Verkürzung

In den ältesten erhaltenen Handschriften der Septuaginta¹³ aus dem 4. Jh. n. Chr. wird der Gottesname durchgehend mit „KS“ wiedergegeben, also mit einer abgekürzten Form von „Kyrios“ (Herr). Damit wird zweierlei deutlich: 1) „Kyrios“ war zu diesem Zeitpunkt bereits eine weit akzeptierte Ersatzform des Gottesnamens, auch wenn immerhin erwähnt sei, dass einige andere griechische Handschriften auf eine möglicherweise ältere Praxis verweisen, den Gottesnamen mit „Theos“ (Gott) wiederzugeben.¹⁴ Und 2) auch diese Ersatzform wurde dadurch hervorgehoben, dass sie nur in verkürzter Form wiedergegeben wurde.¹⁵

Im Christentum wurde solcherart das Pendant „Dominus“ zu „Dom“ verkürzt, im modernen Judentum ist es üblich, „Gott“ zu „G’tt“ zu verkürzen.

Hervorhebung durch falsche Vokalisierung

Die Überlieferer des Textes der hebräischen Bibel im ersten Jahrtausend nach Christus, die Masoreten, fügten dem ursprünglichen Konsonantentext Vokale hinzu. Wenn ein Wort anders zu sprechen als zu schreiben war, vermerkten sie das am Textrand. Im Falle des Gottesnamens jedoch entschieden sie sich für einen anderen Weg. Hier schrieben sie zu den vier Konsonanten unterschiedliche, offenkundig „falsche“ Vokale hinzu. Diese Vokale entsprachen den Vokalen eines Ersatzwortes, das anstelle des Gottesnamens verwendet werden sollte.

Welches waren nun mögliche Ersatzworte? Die übliche Auskunft, die gegeben wird, ist, dass der Gottesname grundsätzlich und hauptsächlich durch „Adonaj“ (mein[e] Herr[en]) ersetzt wurde. Die Vokale unter JHWH müssten somit ^{e/a}-o-a lauten. Diese Schreibweise wurde im Mittelalter offenbar nicht mehr als Anweisung für ein Ersatzwort erkannt, sondern als ursprüngliche Aussprache des Gottesnamens missverstanden: Somit entstand die Ansicht, der Gott Israels heiße „J’hova“ – die Zeugen Jehovas benützen bis heute diese (falsche) Aussprache, und in kulturellen Werken vergangener Jahrhunderte begegnet sie auch regelmäßig.

Heutige Ausgaben der hebräischen Bibel wie die Biblia Hebraica Stuttgartensia basieren auf der ältesten vollständig erhaltenen hebräischen Bibel, dem Codex Petropolitanus (= Leningradensis) aus dem Jahr 1008/9 n. Chr. Dort finden sich jedoch zumeist nicht die dazu nötigen Vokale ^{e/a}-o-a, die für „Adonaj“ notwendig wären, sondern nur ^e-a. Das „o“ fehlt demnach meist (außer etwa in Ex 3,2). Eine Erklärung dafür ist, dass es sich dabei um ein Derivat, eine

¹¹ SKEHAN/ULRICH: Qumran Cave 4, 174.

¹² TOV: Further Evidence, 204–208.

¹³ Die ursprünglich jüdische, griechische Übersetzung der hebräischen Bibel, die im Neuen Testament vorzugsweise zitiert wird.

¹⁴ Vgl. DE TROYER: Pronunciation, 14f.

¹⁵ Zur Diskussion über Ausnahmen von dieser Regel und zur Frage, ob „Gott“ (theos) die ältere Ersatzform für den Gottesnamen war, vgl. DE TROYER: Pronunciation, 11–17.

verkürzte Version von „Adonaj“ handle. Eine andere lautet, dass damit auf ein anderes Wort verwiesen werden soll, nämlich auf „sch^ema“, das aramäische Wort für schem, der Name.¹⁶

Eine Ausnahme bildet außerdem der Fall, wenn vor dem Gottesnamen „Adonaj“ steht, wie es etwa in Amos 7,1 der Fall ist: Hier wird manchmal der Gottesname mit „^e-i“ vokalisiert. Darin sehen viele die Anweisung, mit „Elohim“, (Gott), wiederzugeben, um ein unschönes „Adonaj, Adonaj“ zu vermeiden. Doch fehlt auch hier der Vokal „o“ in der Mitte, wohl wieder eine bewusste Verkürzung des Gottesnamens.

Wie immer diese Befunde interpretiert werden mögen, eines wird deutlich: Die Vokalisierung des Gottesnamens variiert und deutet zumindest nicht in jedem Fall zwingend auf „Adonaj“.

Zwischenfazit

Der Gottesname konnte also in seinen vier Konsonanten ausgeschrieben oder in Kurzformen wiedergegeben werden. Vokalisiert wurde er absichtlich mit „falschen“ Vokalen, die auf Ersatzworte verwiesen. Kennlich gemacht werden konnte er auch durch Auslassungspunkte oder durch die Verwendung einer veralteten Schrift. Das gemeinsame Anliegen dieser Veränderungen in der Schreibweise dürfte es gewesen sein, die Aufmerksamkeit zu erhöhen und das Bewusstsein für die Besonderheit dieses Namens zu wecken.

3 Wie spricht man JHWH?

Die vier Buchstaben des Gottesnamens beinhalten nur einen möglichen Vokal: den dritten Buchstaben W, der als Konsonant (w) oder als Vokal (o oder u) verwendet werden kann. Nimmt man nun ernst, dass es sich bei den Vokalisierungen der Masoreten um Vokale eines Ersatzwortes handelt, stellt sich die Frage, wie der Gottesname korrekt ausgesprochen werden muss.

Die Antwort lautet: Man weiß es nicht. Es gibt zwar möglicherweise gute Gründe für die Aussprache „Jahwe“¹⁷, allerdings bleiben sie Hypothesen der Sprachwissenschaft. Zur diesbezüglichen Unsicherheit kommt noch, ob es überhaupt angebracht ist, den Gottesnamen auszusprechen. Die Praxis, den Gottesnamen aus Ehrfurcht durch Ersatzworte zu umschreiben, hat sich sehr früh, spätestens im 1. Jh. v. Chr., vielleicht schon ab dem 3. Jh. v. Chr., entwickelt und allmählich durchgesetzt. Bis 70 n. Chr. soll nur der Hohepriester die korrekte Aussprache des Gottesnamens gekannt und mündlich an den Nachfolger weitergegeben haben.¹⁸ Doch auch der Hohepriester durfte ihn nur an einem besonderen Tag im Jahr, dem Versöhnungstag, und auch da nur leise und überdeckt vom Lärm der außen stehenden Mitfeiernden, nennen. Nach der Zerstörung des Zweiten Tempels endete diese Tradition. Danach scheint bewusst darauf Wert gelegt worden zu sein, keine Informationen über die korrekte Aussprache des Gottesnamens weiterzugeben.

Das generelle Verbot bezog sich jedoch augenscheinlich nicht auf den verkürzten Namen. Es gibt keinerlei Belege dafür, dass Kurzformen in Wortverbindungen wie Hallelu-ja nicht ausgesprochen oder eine besondere Ersatzform benötigt hätten. Die Kurzformen werden

¹⁶ Vgl. ebd. zur Diskussion darüber.

¹⁷ LANG: Jahwe, der biblische Gott, 245–260.

¹⁸ BECKING: Art.: „Jahwe“.

jahu, jaho oder ja vokalisiert. Rückschlüsse auf die Aussprache des Tetragramms selbst lassen sich damit nur bedingt geben.

Statt des vollständigen Gottesnamens wurden im Judentum (und später im Christentum), wie schon erwähnt, Ersatzworte verwendet. Im heutigen Judentum sind das hauptsächlich „ha schem“ (der Name) oder „Adonaj“ (mein Herr). „Adonaj“ ist damit eine, aber nicht die einzig mögliche Ersatzform von JHWH.

4 Wie heute den Gottesnamen ersetzen? –

Eine schwierige Frage der revidierten Einheitsübersetzung

In der alten Einheitsübersetzung von 1980 wurde der Gottesname an den meisten Stellen durch „Herr“ ersetzt, an ca. 144 Stellen mit „Jahwe“. Gelegentlich finden sich in ein und demselben Vers beide Varianten (z. B. in Ex 15,3: „Der Herr ist ein Krieger, / Jahwe ist sein Name.“). Konkreter Anlass für eine Änderung dieser Vorgehensweise war eine Eingabe des römischen Oberrabbiners Riccardo Di Segni im Jahr 2006, der darum bat, den Namen Gottes im christlichen Kontext nicht mehr auszusprechen. Dieser Bitte wurde für den liturgischen Kontext 2008 mit den „Direktiven zum Gebrauch des Gottesnamens in der Liturgie“¹⁹ entsprochen, die von der Gottesdienstkongregation im Auftrag von Papst Benedikt XVI. erlassen wurden. Für die Revision der Einheitsübersetzung war man sich von daher einig, dass aus Rücksicht auf das Judentum und aus dem Umstand heraus, dass die genaue Vokalisation von JHWH nicht mehr mit Sicherheit zu rekonstruieren sei, „Jahwe“ nicht mehr in Frage kam.

Zudem hat es sich die revidierte Einheitsübersetzung zu einem ihrer Prinzipien gemacht, konkordant zu übersetzen, also hebräische Worte nach Möglichkeit durch das immer gleiche deutsche Äquivalent wiederzugeben. Für welche einheitliche Wiedergabemöglichkeit des Gottesnamens man sich entscheiden sollte, wurde intensiv diskutiert.

Schließlich einigte man sich auf die Wiedergabe des Gottesnamens mit „Herr“. Damit folgt man, wie erwähnt, der sehr langen Tradition, die, ausgehend von der Septuaginta über alttestamentliche Zitate im Neuen Testament bis hin zur Vulgata, der lateinischen Bibelübersetzung des Hieronymus im 4. Jahrhundert n. Chr., „Herr“ (griech.: Kyrios, lat.: Dominus) als gebräuchliche Wiedergabe des Gottesnamens kennt. Um den Unterschied zwischen „Herr“ als Ersatz für den Gottesnamen und „Herr“ als Übersetzung des Wortes „adon“ deutlich zu machen, setzte man bei der Wiedergabe des Gottesnamens das Wort „Herr“ in Kapitälchen geschrieben, also: HERR. Die Entscheidung für diese Variante hat sogar eine ökumenische Komponente, denn evangelische Bibelausgaben seit Martin Luther bis heute (vgl. die Elberfelder Bibel, die Zürcher Bibel oder die revidierte Luther-Übersetzung) geben den Gottesnamen ebenfalls mit HERR bzw. manchmal auch HErr wieder.

Ein Sonderfall sind Stellen, wo das Wort „Adonaj“ und der Gottesname unmittelbar nebeneinander zu stehen kommen, was korrekterweise mit „Herr, HERR“, bzw. „HERR, Herr“ wiederzugeben wäre, wie es etwa in den Psalmen der Fall ist, z. B. in Ps 8,2: „HERR (JHWH) unser Herr (adon-enu)“. Andere Übersetzer behelfen sich mit der Ersetzung von „adon“ durch „Gott“ wie im Jesajabuch: „Spruch Gottes (adon) des HERRN (JHWH) der Heerscharen“ (Jes 1,24), oder durch die Wiedergabe des Gottesnamens mit „GOTT“ in Kapitälchen, z. B. in Hab 3,19: „GOTT (JHWH), der Herr (Adonaj) ist meine Kraft.“

¹⁹ Vgl. KONGREGATION FÜR DEN GOTTESDIENST UND DIE SAKRAMENTENORDNUNG: Rundschreiben an die Bischofskonferenzen über den „Namen Gottes“.

Die Ersetzung des Gottesnamens mit Herr ist demnach traditionell abgesichert und sprachlich möglich, doch wirft sie wieder neue Probleme auf:²⁰

- a) Das Gender-Problem: Während der Gottesname offen und damit keinem menschlichen Geschlecht zuordenbar ist, vereindeutigt der Begriff „Herr“ auf ein männliches Gottesbild. Damit wird außer Acht gelassen, dass Gott Gott ist und kein Mann (vgl. Num 23,19, Hos 11,9²¹). Der Gottesname lässt sich eben nicht immer und unbedingt auf ein männliches Gottesbild hin umdeuten.
- b) Das hierarchische Problem: Einen Namen durch eine Funktion zu ersetzen ist für viele kein angemessenes Äquivalent. Ein Name sei etwas Emotionaleres, nicht auf ein Verhältnis zum anderen Festgelegtes. Gerade im Alten Testament, wo JHWH den Menschen auch als Liebender begegnet, sei das distanzierte „Herr“ nur ein dürftiger Ersatz.
- c) Das innerbiblische Problem: Ein weitaus komplexeres Problem ist die Inhomogenität bei der Wiedergabe des Gottesnamens zwischen original hebräischen Texten des Alten Testaments, original griechischen Texten des Alten Testaments (etwa Judit, Tobit oder 1/2 Makkabäer) und Texten des Neuen Testaments. Die revidierte Einheitsübersetzung gibt nur dann den Gottesnamen mit HERR (in Kapitälchen) wieder, wenn sie aus den hebräischen Texten übersetzt. Die original griechischen Texte des Alten Testaments hingegen, die bereits den Ersatznamen „Kyrios“ verwenden, weisen „Herr“ (ohne Kapitälchen) auf. Und in Texten des Neuen Testaments werden zwar Zitate aus dem Alten Testament durch Kursivschrift gekennzeichnet, doch der Gottesname wird, da ja die Vorlage griechisch ist, wiederum ohne Kapitälchen wiedergegeben. So wird der im Hintergrund des Zitates stehende Gottesname nicht ersichtlich. Damit finden sich in der revidierten Einheitsübersetzung zwei divergierende Umgangsweisen mit dem Gottesnamen: So steht etwa in Dtn 6,16: „Ihr sollt den HERRN, euren Gott, nicht auf die Probe stellen.“ Das wird in Mt 4,7 zitiert mit: „*Du sollst den Herrn, deinen Gott, nicht auf die Probe stellen.*“ Das Zitat ist zwar als solches erkennbar, aber der Gottesname nicht.

5 Wie spricht man Kapitälchen?

Im Herbst 2018 erscheint der erste Band der neuen Lektionare. Ab dem ersten Adventsonntag wird demnach die revidierte Einheitsübersetzung in die Liturgie Eingang finden. Und hier wird es eine besondere Herausforderung sein, den Gottesnamen hörbar werden zu lassen. Denn so sehr die Kapitälchen im geschriebenen Text den Gottesnamen als solchen sichtbar machen, so wenig können sie diesbezüglich im gesprochenen Wort ausrichten.

Für den Umgang mit dem Gottesnamen können aus dem oben Gesagten verschiedene Anregungen bezogen werden:

- 1) Es ist wichtig sich bewusst zu machen, dass die Kapitälchen im Grunde nur ein Platzhalter sind für eine mit Worten nicht erfassbare Wirklichkeit.
- 2) Die Tradition hat das Ersatzwort „Herr“ zunehmend favorisiert. Die Leseweise hat damit einen klaren Vorteil. Damit jedoch deutlich wird, dass es sich dabei auch tatsächlich um den

²⁰ Die folgenden Problemanzeigen verdanke ich den zahlreichen Gesprächen mit Personen, die in Bibelwissenschaft, Liturgie oder Pastoral tätig sind. Auch Bibel heute Nr. 213 befasst sich mit der Frage.

²¹ In beiden Texten steht im Hebräischen „isch“ (Mann), was in der deutschen Übersetzung leider nicht ersichtlich ist.

Gottesnamen handelt, könnte überlegt werden, das Wort auf eine angemessene Art zu kennzeichnen. Denkbar wäre eine kleine (!), nur angedeutete, Verneigung mit dem Kopf, oder eine andere dezente Geste. Akustische Kenntlichmachung ist dagegen nicht zu empfehlen, ein Betonen des Gottesnamens unterbräche den Lesefluss und würde die Sinnerfassung erschweren, wenn nicht verunmöglichen.

3) Das oben Gesagte zeigt, dass der Gottesname problemlos durch einen angemessenen anderen Begriff ersetzt werden kann. Das kann, muss aber nicht „Herr“ sein. Eine gewisse Bandbreite ist möglich. Die Gemeinden können sich daher auf ein angemessenes Ersatzwort einigen, etwa „Gott“²² oder „der Name“²³.

4) Die Tradition, den Gottesnamen durch gezieltes Antikisieren (in Form der paläohebräischen Schrift) kenntlich zu machen, könnte insofern adaptiert werden, dass bewusst alte Ersatzworte verwendet werden. „Kyrios“ oder „Adonaj“ könnten die Besonderheit des Gottesnamens deutlich machen.

5) Weniger empfehlenswert ist, das Wort innerhalb einer Feier unterschiedlich zu ersetzen. Und keinesfalls sollte wieder auf die Leseweise „Jahwe“ zurückgegangen werden.

Die neuen Lektionare bieten somit die Möglichkeit, sich in der Pfarrgemeinde mit diesem Thema zu befassen und gemeinsam zu einer Lösung zu kommen. Sich der Herausforderung, zu stellen, das Unnennbare angemessen zu benennen, wird in jedem Fall lohnend sein.

Literatur

- BECKING, Bob: Art.: Jahwe (WiBiLex) <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/22127/> (ges. am 25.4.2018).
- Bibel Heute 1/2018, Nr. 213 (Themenheft: „Wie heißt Gott?“).
- EBACH, Jürgen: Gottes Name(n) oder: Wie die Bibel von Gott spricht, in: Bibel und Kirche 2/2010, 62–67.
- KONGREGATION FÜR DEN GOTTESDIENST UND DIE SAKRAMENTENORDNUNG: Rundschreiben an die Bischofskonferenzen über den „Namen Gottes“, in: Amtsblatt der Österreichischen Bischofskonferenz, Nr. 47 vom 2. März 2009, II. 1; online: <https://www.uibk.ac.at/praktheol/kirchenrecht/teilkirchenrecht/oebiko/gottesname.html> (ges. am 2.5.2018)
- LANG, Bernhard: Jahwe, der biblische Gott. München 2002.
- MILES, Jack: „Gott“. Eine Biographie. Aus dem Amerikanischen von Martin PFEIFFER. München 1996.
- PFEIFFER, Henrik: Art.: „Gottesbezeichnungen / Gottesnamen (AT)“ (WiBiLex) <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/19928/> (ges. am 27.4.2018).
- RÖSEL, Martin: Adonaj. Warum Gott Herr genannt wird. Tübingen 2000.
- DERS.: Wer den Namen des Herrn nennt, soll gewiss getötet werden (Lev 24,16 LXX). Der Gottesname in Qumran und in der Septuaginta (LXX), in: Bibel und Kirche 2/2010, 70–75.

²² Die Verwendung von „Gott“ als Ersatz für den Gottesnamen wirft allerdings wieder zahlreiche Probleme auf. Besonders hervorgehoben wird meist, dass die Unterscheidung von „elohim“ und „JHWH“ eben nicht zufällig im Text gemacht wird und dass es somit nivellierend sei, beides unter „Gott“ zu subsumieren. Vgl. dazu auch EBACH: Gottes Name(n), 66.

²³ Dagegen ließe sich höchstens einwenden, dass dies keine Tradition in der christlichen Kirche hat.

- SKEHAN, Patrick W. / ULRICH, Eugen [u. a.]: Qumran Cave 4: IV: Palaeo-Hebrew and Greek Biblical Manuscripts. Oxford 1992 (Discoveries in the Judaean Desert 9).
- THOMA, Clemens: Art.: „Gott III. Judentum“, in: Theologische Realenzyklopädie 13. 1992, 626–645.
- Tov, Emanuel, in Zusammenarbeit mit A. KRAFT und einem Beitrag von P. J. PARSONS: The Minor Prophet Scroll from Nahal Hever (8HevXIIgr) (The Seiyal Collection I). Oxford 1990 (Discoveries in the Judaean Desert 8).
- DERS.: Further Evidence for the Existence of a Qumran Scribal School, in: SCHIFFMAN, Lawrence H. [u. a.] (Hg.): The Dead Sea Scrolls. Fifty years after their Discovery. Proceedings of the Jerusalem Congress, July 20–25. Jerusalem 1997, 199–216.
- TROYER, Kristin de: The Pronunciation of the Names of God, With Some Notes Regarding nomina sacra, in: DALFERTH, Ingolf U. / STOELLGER, Philipp (Hg.): Gott nennen. Gottes Namen und Gott als Name. Tübingen 2008 (Religion in Philosophy and Theology 35), 143–172.

Lea Lerch / Elisabeth Birnbaum, Klosterneuburg / Wien

Berichte und Notizen zu Liturgie(wissenschaft) & Bibel

Alois Schwarz wird neuer Bischof von St. Pölten

Nach Annahme des Rücktrittsgesuchs von Diözesanbischof DDr. Klaus Küng (77) ernannte Papst Franziskus Dr. Alois Schwarz zum neuen Bischof für die Diözese St. Pölten. In sein Amt eingeführt wird der bisherige Diözesanbischof von Gurk Anfang Juli. Der gebürtige Niederösterreicher, der seit 2001 Bischof in Gurk-Klagenfurt war, ist in der Österreichischen Bischofskonferenz für Fragen von Pastoral und Evangelisierung sowie für Sozial-, Wirtschafts- und Umweltfragen zuständig. Für sein neues Amt kündigte Schwarz an, besonderen Wert auf die Pfarren zu legen. Besonders in abgelegenen Gebieten seien die Pfarren „letzten Nahversorger für die Seele“. Er wolle in der Diözese deshalb die bestehende engmaschige Basisstruktur beibehalten und gleichzeitig „experimentierfreudig“ sein.

Neue Richtlinien zur Feier der Begräbnisriten im Fall von Feuerbestattungen

Die österreichische Bischofskonferenz hat neue „Richtlinien zur Feier der Begräbnisriten bei einer Einäscherung und zum Umgang mit der Asche von Verstorbenen und den Beisetzungsorten von Aschenurnen“ erlassen. Insbesondere soll ein pastoral zeitgemäßer Umgang mit Veränderungen in der Begräbniskultur ermöglicht werden. Die Richtlinien wollen eine kirchliche Beteiligung an Urnenbestattungen auf Waldfriedhöfen oder anderen alternativen Bestattungsorten explizit nicht ausgeschlossen wissen. Es wird zudem betont, dass Gläubigen, die sich für eine Feuerbestattung entscheiden, daraus kein Nachteil hinsichtlich der Vorbereitung der Beerdigung erwachsen darf. Nicht zuletzt reagieren die Richtlinien damit auf mögliche Unklarheiten und Uneinigkeiten zwischen dem Wunsch des Verstorbenen und dem der Hinterbliebenen. Das Verstreuen der Asche in der Natur und die Aufbewahrung oder Bestattung auf Privatgelände und das Aufteilen der Asche auf verschiedene Erinnerungsstücke seien allerdings „keine christliche Option“.

Bereits seit 1963 sind Feuerbestattungen nach katholischer Lehre erlaubt, sofern die Gründe für die Wahl dieser Bestattungsform nicht dem christlichen Glauben widersprechen. Auf die gestiegene Popularität von Feuerbestattungen hatte die Glaubenskongregation 2016 mit der Instruktion „Ad resurgendum cum Christo“ reagiert, indem sie Normen für die Aufbewahrung der Asche im Fall einer Feuerbestattung festlegte. Wie auch in den österreichischen Richtlinien werden hier die Aufbewahrung an einem „heiligen Ort“ sowie die namentliche Kennzeichnung der Grabstätte eingefordert.

„Forum Liturgie“ wird „Konferenz Liturgie der Kirche im deutschen Sprachgebiet“

Die von Papst Franziskus mit dem Motu proprio „Magnum principium“ (3.9.2017) verfügte Änderung von can. 838 §§ 2 und 3 überträgt den nationalen Bischofskonferenzen die zen-

trale Verantwortung für die Übersetzung und Herausgabe liturgischer Bücher. Da innerhalb eines Sprachraums dieselben Bücher gelten sollen, bedarf es für deren Erarbeitung künftig geeigneter Entscheidungsstrukturen. Die zuständigen Referats Bischöfe für Liturgie sprachen sich deshalb dafür aus, das „Forum Liturgie im deutschen Sprachgebiet“ [FLD] weiterzuentwickeln zur „Konferenz Liturgie in der Kirche im deutschen Sprachgebiet“ [KLK]. Der Beschluss darüber muss von den Bischofskonferenzen und den konferenzfreien Bischöfen im Sprachraum separat gefasst werden. Die Österreichische Bischofskonferenz tat dies in ihrer Vollversammlung vom 4.–8. März 2018.

Approbation des deutschen Texts der Präfation zum Fest der hl. Maria Magdalena

Bei seiner Zusammenkunft von 1. Jänner – 2. Februar 2018 hat das Forum Liturgie im deutschen Sprachgebiet abschließend die Approbationsvorlage für die deutsche Übersetzung der Präfation zum Fest der Apostelin Maria Magdalena beraten. Im Vorfeld wurde die Approbation mehrmals aufgeschoben zugunsten diverser Modi-Eingaben, die u. a. die gute Singbarkeit des Textes gewährleisten sollten. Die Österreichischen Bischofskonferenz approbierte die Übersetzung der Präfation in ihrer März-Vollversammlung. Der Text der Präfation steht zum Download bereit unter: <https://www.liturgie.at/service>.

Gedenktag „Maria, Mutter der Kirche“ in Österreich

Die vatikanische Gottesdienstkongregation hat im Februar dieses Jahres auf Anordnung von Papst Franziskus mit dem Dekret „Laetitia plena“ den Gedenktag „Maria, Mutter der Kirche“ in den Römischen Kalender aufgenommen und für den Montag nach Pfingsten festgesetzt. Die Einrichtung des Gedenktags reiht sich ein in verschiedentliche Maßnahmen zur Förderung der Marienverehrung unter diesem altkirchlich überlieferten Titel, insbesondere durch Papst Paul VI. So wurde 1975 eine entsprechende Votivmesse in das Römische Messbuch aufgenommen. Da der Pfingstmontag in Österreich eine spezifische liturgische Prägung hat, ist zunächst eine Durchführungsbestimmung der Österreichischen Bischofskonferenz über die Aufnahme in den diözesanen Eigenkalender der Kirche von Österreich notwendig. Bei ihrer Vollversammlung von 11.–13. Juni 2018 stimmten die österreichischen Bischöfe über einen Antrag zur Aufnahme in den Kalender als nicht-gebotenen Gedenktag ab.

BIBEL Hören. Lesen. Leben



Mit Beginn des nächsten Kirchenjahres wird die revidierte Einheitsübersetzung Einzug in die Liturgie halten. Aus Anlass der Einführung der neuen Lektionare hat die Österreichische Bischofskonferenz auf Anregung des Österreichischen Katholischen Bibelwerks beschlossen, drei „Jahre der Bibel“ zu begehen, in denen „ein österreichweiter biblischer Schwerpunkt gelegt werden soll“ (Herbstvoll-

versammlung, 6.–9. Nov. 2017), um die Heilige Schrift ins Zentrum des pastoralen Wirkens zu stellen. Damit wird auch zwei gesamtkirchlich relevanten Jubiläen im Jahr 2020 Rechnung getragen: dem 50-jährigen Bestehen der Katholischen Bibelföderation (CBF) und dem 1600. Todestag des heiligen Hieronymus, der die Bibel ins Lateinische übersetzte.

Unter dem Motto „BIBEL Hören. Lesen. Leben“ sollen vom 1. Dez. 2018 bis zum 29. Juni 2021 österreichweit verschiedenste Initiativen das „Buch der Bücher“ als „Seele der Pastoral“ (Benedikt XVI., *Verbum Domini* 79) bewusst machen. Ein zentrales Anliegen der Initiative ist es, ein Bewusstsein für die fundamentale Bedeutung der Bibel in allen Bereichen kirchlichen Lebens und Handelns zu schaffen, und besonders den in Pastoral und Bildung, in Schulen, Bildungseinrichtungen und Gemeinden tätigen Multiplikator/innen nachhaltige biblische Impulse für ihr Wirken zu geben. Eröffnet werden die biblischen Festjahre mit der feierlichen Begrüßung der neuen Lektionare am Ersten Adventsonntag 2018. Kardinal Schönborn wird einem Begrüßungsgottesdienst für das erneuerte, immer neue Wort Gottes im Wiener Stephansdom vorstehen. Ein vom Österreichischen Katholischen Bibelwerk in Kooperation mit dem Österreichischen Liturgischen Institut dafür entworfenes Gottesdienstmodell soll möglichst viele Diözesen und Pfarren anregen, diesem Beispiel in ihren Gemeinden zu folgen und ein österreichweites sichtbares Zeichen für die Bibel zu setzen.

Die Gottesdienstvorlagen sowie alle Informationen zu den vielfältigen Initiativen, Aktionen und Veranstaltungen in ganz Österreich finden sich ab Herbst 2018 auf der Homepage des Österreichischen Katholischen Bibelwerks (www.bibelwerk.at).

Biblische Tagungen im Sommer und im Herbst

Gleich zweimal bietet sich im heurigen Spätsommer die Gelegenheit, mit dem Buch Genesis in Kontakt zu kommen.

◇ Auf pastoraler Ebene befasst sich die Bibelpastorale Studententagung im Bildungshaus Puchberg mit den ersten Kapiteln der Heiligen Schrift. Unter dem Titel „Im Anfang. Genesis 1–11“ wird in Vorträgen, Workshops, aber auch einem Bibelkabarett die Frage nach den Urgründen des menschlichen Leben gestellt.

Zeit: 23. – 25. Aug. 2018 | Ort: Bildungshaus Puchberg | Referent/innen: Univ.-Prof. Georg Fischer SJ; Mag.^a Daniela Feichtinger

◇ Bibelwissenschaftlich und dabei auch interreligiös befasst sich die Summerschool: „Das Buch Genesis / Bereschit. Bibel, Rabbinen und Kirchenväter“ mit frühchristlichen und -jüdischen Auslegungen zum Buch Genesis. Impulsvorträge und Textarbeit stehen im Mittelpunkt und sollen den Austausch zwischen Judaistik, Theologie und (anderen) Literatur- und Kulturwissenschaften ermöglichen: Es geht darum, die Hebräische Bibel (das Alte oder Erste Testament) als Grundtext der Weltliteratur zu lesen und Einblicke in ihre jüdische und christliche Auslegungsgeschichte zu erhalten.

Zeit: 2. – 6. Sept. 2018 | Ort: Europahaus Pulkau | Lehrende: Univ.-Prof. Dr. Susanne Plietzsch, Univ.-Prof. em. Jutta Hausmann (Budapest), ao. Univ.-Prof. Dr. Agnethe Si-quans (Wien), Dr. Mihály Riszovannij (Salzburg), Dr. Markus Himmelbauer (Wolfsegg)

Im Herbst tagt die Arbeitsgemeinschaft der Assistentinnen und Assistenten an bibelwissenschaftlichen Instituten und widmet sich dem derzeit aktuellen Thema: „Migration. Wie nah ist uns das Fremde?“ Die Frage wird aus unterschiedlichen biblischen Perspektiven beleuchtet. Zeit: 24.–26. September 2018 | Ort: Kath.-Theol. Fakultät der Karl-Franzens-Universität Graz.

Informationen zu biblischen Veranstaltungen finden Sie unter
www.bibelwerk.at (Veranstaltungskalender)

Buchbesprechungen

SIGRIST, Christoph (Hg.): Kirchen Macht Raum. Beiträge zu einer kontroversen Debatte. Zürich: TVZ 2010.

Die Präsenz von Religion im öffentlichen Raum ist in Diskussion geraten, wobei ihre Kritiker mitunter einem Kirchturm doch mehr Berechtigung einräumen würden als einem Minarett; wie weit darin der „Trend einer ‚Rückbewegung‘ zur Verstärkung und Wiedergewinnung christlicher Wertvorstellungen in der Gesellschaft“ (8) adäquat zum Ausdruck kommt, wäre freilich zu überprüfen. Zudem zeigt der Paradigmenwechsel des „spatial turn“ den hohen Stellenwert des als kulturelle Größe wiederentdeckten (geographischen) Raumes an. Und nicht zuletzt werden Mehrfachnutzungen und Umwidmungen von Sakralbauten häufiger – Anlass genug, die Bedeutung von Kirchenräumen und die Macht ihrer Wirkung nach innen und außen (theologisch) zu reflektieren. Der von Christoph Sigrist – Pfarrer am Großmünster Zürich und Dozent für Diakoniewissenschaften an der Universität Bern – herausgegebene Band „Kirchen Macht Raum. Beiträge zu einer kontroversen Debatte“ tut dies mit Hilfe namhafter Vertreter ihrer Disziplinen aus praktisch-theologischer, historischer, systematischer und ethischer Perspektive, mit dem Ziel zu einem fundierten Standpunkt aus reformierter Perspektive beizutragen.

Anders als im katholisch vertrauten Milieu gilt in der reformierten Tradition der Kirchenraum nicht als „Gotteshaus“ oder gar als „heiliger Raum“ an sich; vielmehr ist er lediglich ein *Adiaphoron*, eine „Nebensache“ – allerdings keineswegs „machtfrei“, sondern von gehörigem Einfluss und Wirkung auf den Glaubensvollzug der Feiernden. Die Beiträge beleuchten deren unterschiedliche Facetten auf weitgehend gemeinsamer Basis wie etwa dem protestantischen Axiom *finitum non ca-*

pax infiniti („Endliches wird des Unendlichen nicht habhaft“) oder der Bezugnahme auf das Raumkonzept von „Spacing“ und „Synthese“ der Soziologin Martina Löw aus 2001: die Ordnung von Objekten und Platzierung von Personen im Raum ist für die „Raum-Werdung“ dabei ebenso konstitutiv wie dessen synthetisierende vorstellungs- und erinnerungsgeleitete Wahrnehmung (vgl. 83).

Wem die immerwährende Präsenz Gottes in Kirchen (allzu) vertraut ist, wird schon in ihrer überraschenden Beschreibung als „Räume des abwesenden Gottes, der erst durch sein Wort gegenwärtig wird“ die ernste Gewissensanfrage vernehmen, ob und in wie weit denn (katholische) Kirchen wahrhaftig „Räume der Erwartung seiner Gegenwart“ (65) sind.

Ausgehend von den liturgisch Handelnden – Gott und Gemeinde – ist der Kirchenraum also zunächst als alleiniger Machtraum Gottes zu denken, in dem des Menschen Freiraum entsteht: als Kommunikationsraum, in dem Gottes befreiendes Wort von der Kanzel her an die Gläubigen wirksam ergeht und mit Konzentration gehört werden will. Dieselbe Aufmerksamkeit verdient der inmitten der Gemeinde platzierte Tisch für das Abendmahl, zu dem Christus lädt, und das nicht (erhöht) vor der Gemeinde und für sie, sondern von ihr selber gefeiert wird.

Zu den erörterten ethischen Fragestellungen gehört die (Macht-)Frage der Mitbestimmung und Entscheidung über die – auch ökologisch nachhaltigen – Gestaltungs- und Nutzungsmöglichkeiten („Bemächtigung“) eines Kirchenraumes ebenso wie eine Kriterienlogik für differenzierte architektonische Raumformen kirchlicher Häuser und Räume, die an einem dreifachen Begriff von „Kirche“ (unsichtbar, liturgisch, institutionell) entwickelt wird: 1) an der (unverfügbaren) Dimension von Kirche als *intimes*

Ereignis zwischen Mensch und Gott im Heiligen Geist; 2) am ethisch relevanten Zusammenhang von (gemäß reformatorischer Sakramententheologie) „darstellendem“ und „wirksamem“ Handeln – beides Reaktionen des Menschen auf Gottes Handeln: So wirkt die Verkündigung im weiteren Kontext von Bildungshandeln; die Taufe im Kontext des Gerechtigkeitshandelns, dem es um die Würde und Freiheit jedes Menschen geht; und das Abendmahl als Darstellung des christlichen Solidaritätsethos. Und schließlich 3) an der (Macht-)Befugnis der Organisation „Kirche“ diese Handlungen zu koordinieren: Die Gewichtung dieser Ebenen, etwa für eine City-Kirche oder ein Haus der Stille, „kann – je nach historischem, sozialem und kulturellem Kontext der Gemeinde – sehr unterschiedliche Schwerpunkte implizieren, denen baulich entsprochen werden muss.“ (99)

Nicht zuletzt vor dem Hintergrund einer Rückkehr zu neu gezogenen Grenzen im politischen Raum gibt zu denken, dass auch Kirchenräume in ihrer machtvollen Präsenz „gesellschaftliche Inklusionen und Exklusionen produzieren und reproduzieren“ (68); sowie die Spannung zwischen der „dem Christentum eigentümlichen Tendenz zur Transzendierung des Raumes“ und der „Geschichte der räumlichen Ausdehnung, Bedrohung und Selbstbehauptung der Kirche“ samt den „Konsequenzen kirchlicher Raumvorstellungen für das Verhältnis von Innen- und Außenraum“ (103) wie Ordnung, Orientierung, Entgrenzung und das „Aussen des Innen“ eines Kirchenraumes (111): Umhüllung, Schutz, Absonderung und Disziplin für die „drinnen“, während die Perspektive der Ausgeschlossenen „in der Regel weder freiwillig noch komfortabel“ ist (113). Dennoch: Im geeigneten Zueinander der – in der reformierten Kirche nicht von vornherein attestierten – symbolischen sowie der funktionalen Qualität eines Kirchenraumes kann dieser jedoch – ggf. unter Einbezug von Vorplätzen

und Gärten (119, 145, 152) – als einladender (Zwischen-)Raum wahrgenommen werden.

Anspruchsvoll mutet der theologisch-philosophische „Versuch eines reformierten Raumverständnisses“ (122) an, der den Kirchenbau im Gemeinwesen in zwei Erscheinungen (symbolisch, funktional) nach drei Kategorien (Raum, Zeit, Handlung) in je vier Dimensionen (architektonisch, akustisch, ikonisch, kinetisch sowie „sinnpaallel“ dazu liturgisch, martyrisch, diakonisch und koninonisch) darstellt und, darauf aufbauend, weiterführende Fragen in sechs Perspektiven (theologisch, kommunitär, ökonomisch, ökologisch, ästhetisch und repräsentativ) an die Ortsgemeinde formuliert (133 f).

Eine Auswahl künstlerischer Neugestaltungen von reformierten Kirchen in der Schweiz (141) erlaubt einen Einblick in konkrete Umsetzung einiger zuvor theoretisch reflektierter Aspekte.

Manche der abschließenden Überlegungen werden wohl für katholische Leser/innen nicht weniger anregend als für die adressierten reformierten Gemeinden: Experimente mit Mobiliar und Bestuhlung, die Bedeutung transformierter Materialien und Werkstoffe, von Proportionen und Licht und nicht zuletzt die Frage, welchem Bedürfnis ein Gemeindesaal oder Kirchenraum eigentlich zu entsprechen hat: Was suchen die – evangelischen und katholischen – Gläubigen, was erhoffen sie in der Kirche zu finden? Gilt ihre Sehnsucht der „verlängerte(n) Wohnstube“ (174) – oder doch dem Ungewohnten, dem Anderen ihrer selbst?

Die versammelten Beiträge lassen sich bei aller Differenziertheit der Zugänge jedenfalls als ein überzeugendes Plädoyer für eine wohlüberlegte Kirchen-Raumgestaltung lesen, die – kraft ihrer ebenso legitimen wie je neu zu legitimierenden Macht – „den Glauben einfach und stark unterstützen kann und muss.“ (174).

Ingrid Fischer

Wien

BISCHÖFliches ORDINARIAT EICHSTÄTT (Hg.): Hilfen für die Messfeier. Liedvorschläge, Antwortpsalmen, Rufe vor dem Evangelium, Lesejahr B. Eichstätt: Willibaldverlag GmbH 2107, 4. überarbeitete Auflage.

Der vorliegende Band der aktualisierten „Hilfen für die Messfeier“ ist dem Erscheinen des Gesangsbuches Gotteslob (2013) [GL] sowie dessen Anliegen von „Kontinuität und Innovation“ geschuldet und arbeitet bis dahin gewonnene „pastoralliturgische und kirchenmusikalische Erfahrungen und Anregungen“ (Vorwort, 5) ein. Mit diesem Buch hält man also die unverzichtbare Grundausrüstung für die musikalischen Erfordernisse der Sonn- und Feiertage im Lesejahr B (ergänzt um einige spezifische Feiernlässe) in der Hand: nicht mehr, aber auch nicht weniger. Die Zusammenführung von Altem und Neuem wird in einer breiteren Auswahl von Liedvorschlägen sowohl aus dem überkommenen Liedgut als auch von neu ins Gotteslob aufgenommen Liedern für jeden Feiernlass eingelöst. Die pastoralen Gegebenheiten vor Ort wiederum setzen den kirchenmusikalischen Anregungen offenkundig eine nüchtern zu betrachtende Grenze. Der sachgerecht kantillierte Vortrag des Psalms und des Begleitgesangs zur Evangelienprozession (Halleluja-Ruf/Ruf vor dem Evangelium) stellt für viele Gemeinden eine Herausforderung und zugleich das Maximum an realistisch Erreichbarem dar. Der gewählte Kompromiss – gegenüber den traditionell auskomponierten Gradualgesängen (die nicht einfach dem Schema der Gemeindepsalmodie folgen), wie sie u. a. etwa noch das 1976 erschienene Rollenbuch für den Kantorendienst geboten hat – besteht für den Antwortpsalm in einer repräsentativen Kombination geeigneter Kehrverse aus dem GL mit neun der zehn Psalmtöne (der III. Ton kommt nicht vor, der IX. wird

zweimal verwendet, der seltene X. einmal) in einer je viergliedrigen Melodie-Fassung. Immerhin können sich so „auch in Gottesdienstgemeinden mit nur schlichten musikalischen Möglichkeiten“ die Feiernenden mit den unterschiedlichen Psalmtönen und Modalitäten (über den im GL überproportional stark favorisierten VI. Ton, „F-Dur“ hinaus) vertraut machen; und: anders als das GL (!) verwenden die „Hilfen“ bereits die neue Einheitsübersetzung der Psalmen – zwei Momente, die dazu beitragen, dem Klang des biblischen Wortes eine „neue“ Wahrnehmbarkeit zu verschaffen. Auch für die Verse des Halleluja und die anderen Rufe vor dem Evangelium werden zwei Versionen angeboten: entweder (der Einfachheit halber?) wieder nach einem Psalmtönen oder aber in schlichter Weise auskomponiert. Hier würde man sich die umgekehrte Reihenfolge – und damit die deutlichere Einladung zum „komponierten“ Vers – wünschen.

Zu Einübung für Kantorinnen und Kantoren „in der Einstiegsphase“ (6) bieten die „Hilfen“ jeden Antwortpsalm nach einem nochmals vereinfachten, aber ebenfalls viergliedrigen Psalmodie-Modell an (im Eichstätt Diözesananhang GL 714). Dieses gleichbleibende Modell – mit eigener voll ausgeschriebener Textunterlegung für jeden Psalm – wird 122-mal abgedruckt und nimmt jede 4. bis 6. rechte Buchseite ein. Angesichts dieser umfassenden Unterstützung bleibt sehr zu wünschen, dass die Kantorinnen im Laufe der Zeit genügend eigenständiges Können entwickeln, um Textunterlegungen zu einem sattem bekannten Psallierschema eigenverantwortlich zu erstellen.

Sehr hilfreich sind die tabellarischen Übersichten am Ende des Buches für die (alphabetische) Suche von Kehrversen zu Psalmen/Cantica und anderer in den Rufen zitierter Bibelstellen sowie deren biblische Herkunftsorte in kanonischer Reihenfolge, aber auch umgekehrt nach den Psalmtönen, jeweils mit

Verweis auf die GL-Nummer und die Seite in den „Hilfen“.

Die praktikablen neuen Hilfen für die Messfeier sind jedenfalls am Stand der Zeit: Sie spiegeln den – gut zwei Generationen nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil – immer noch (oder wieder neu?) basalen liturgisch-musikalischen Bedarf in den Gemeinden ebenso wider wie die Früchte der jüngsten Bemühungen um die Erneuerung des gemeindlichen Liedgutes und um eine sprachlich und musikalisch angemessene Übersetzung der biblischer Texte. Wollte man einen Wermutstropfen in diesem gut handhabbaren Buch für die Praxis finden, könnte man bedauern, dass hier eine Mischform aus einem Behelf für die Liedplanung und dem Rollenbuch für den Kantorendienst erstellt wurde – kein Malheur, aber auch kein restlos konsequentes Signal für die unverzichtbare Rolle liturgischer Rollenträger/innen und die ihnen zukommende Ausstattung.

Ingrid Fischer

Wien

LIBORIUS Olaf Lumma: Für-Bitten. verstehen – verfassen – vortragen. Innsbruck / Wien: Tyrolia 2018. Paperback (136 S.). ISBN: 978-3-7022-3681-6

Drei Bücher mit Fürbittmodellen (für „alle Zeiten des Kirchenjahres und für besondere Anlässe“; für „Werktage, Heiligenfeste und zu besonderen Anlässen“; für „Taufe, Hochzeit, Ehejubiläum, Begräbnis“) hat der Innsbrucker Liturgiewissenschaftler Liborius Lumma bereits verfasst und publiziert. Mit dem vorliegenden Werk- und Übungsbuch gibt er Einblick in die „zugehörige Theorie und Theologie“ und lässt nachvollziehen, was ihm bei der Gestaltung des Fürbittgebets wichtig geworden ist. Zugleich will er die Leser/innen

damit „befähigen, die gewonnenen Einsichten kreativ in die Praxis umzusetzen“ (7).

Dafür nimmt er die Leser/innen gleichsam an der Hand und führt sie in 25 „Schritten“ durch den Kurs, in dessen Verlauf er auch Übungsbeispiele und „Zwischenübungen“ anbietet. Wie bei einem Präsenzkurs spricht Lumma seine Adressaten immer wieder direkt an. Er bespricht kommentierend erlebte Praxis, konfrontiert mit den einschlägigen Vorgaben, vermittelt interessante historische Details, gibt Anteil am eigenen Erkenntnis- und Gestaltungsprozess, lädt mit Fragen ein zum Mitdenken, deklariert offene Überlegungen und zeigt Lösungsansätze für Herausforderungen, die eine Entscheidung nötig machen.

Den (theologischen) Sinn des liturgischen Fürbittgebets bestimmt der Verfasser ausgehend von drei Bibelstellen (Mt 6,7–9; Mk 11,24 und Mt 6,10) als „ritualisiertes Geschehen, in dem sich viele Einzelne zu einer Gebetsgemeinschaft vor Gott verbinden. [...] In diesem feierlichen Akt werden kirchliche Gemeinschaft und das Vertrauen auf Gott eingeübt und erfahren.“ (65) Dabei sei die Kirche „im innersten Kern ihrer Berufung. Es gibt für Christen keine höhere Würde, als in einzigartiger Gottesbeziehung vor diesem Gott zu stehen und für alle und für alles zu bitten.“ (135)

Als Gestaltungsgrundlage für die Fürbitten stellt Lumma zwei Grundmodelle aus der Liturgietradition vor, die nach den aktuellen Vorgaben für dieses liturgische Element heute miteinander kombiniert werden: 1) die Großen Fürbitten am Karfreitag in der Abfolge von Gebetseinladung an die Versammlung – Gebetsstille (für das Beten der Einzelnen in diesem Anliegen) – Kollekte als Sammelgebet, gesprochen vom Vorsteher (vgl. 11–23); 2) die aus der ostkirchlichen Tradition bekannte Friedensektenie (vgl. 24–33), für die es in der Papstliturgie des 5. Jahrhunderts auch im Westen eine Entsprechung

gab: die sogenannte „depratio Gelasii“, von der „ein historisches Überbleibsel“ im Kyrie der Messliturgie weiterlebt (vgl. 30 f.); in dieser zweiten Grundform folgt auf die Gebetseinladung an die Gemeinde unmittelbar der Gebetsruf „Kyrie eleison“.

Unabhängig von der Wahl des Grundmodells plädiert Lumma wiederholt und eindringlich dafür, sich auf Bitten „für“ (bestimmte Personengruppen) zu beschränken. Alle anderen Formen liefen Gefahr, in Fehlformen abzugleiten, die als versteckte moralische Anweisungen oder als „Handlungsanweisung an Gott“ den Sinn des Gebets verfehlten.

Abgesehen von Überlegungen zum Formulieren der Anliegen setzt sich das Büchlein auch auseinander mit der Verortung des Allgemeinen Gebets im Raum (109 f.), mit Fragen der Rollenteilung in Vorbereitung und Vollzug (116–118), mit der Herausforderung inklusiver Sprache (103–106) und der Problematik „Freier Fürbitten“ (107 f.) sowie mit Möglichkeiten des gesungenen Vollzugs (112–115). Insgesamt gut fundierte und leicht mitvollziehbare Anregungen und Hilfestellungen, die – wenn sie beherzigt

werden – die Qualität dieses gottesdienstlichen Elements verbessern und den geistlichen Mitvollzug vertiefen werden.

Einzig in einem kleinen Detail teilt Rez. nicht vollends die Einschätzung des Autors, wenn dieser skeptisch bezüglich der Gebetsstille nach Nennung der Anliegen ist und deren Umsetzung für schwierig hält (vgl. 99). Den persönlichen Erfahrungen, die dem zugrunde liegen, lassen sich Erfahrungen dichter Gebetsstimmung auch in größeren und nicht einmal unbedingt besonders darin geübten Gottesdienstgemeinden gegenüberstellen, wenn die Gebetseinladungen gekonnt vorgebracht werden und ein geeigneter gesungener Ruf gewählt ist. Deshalb plädiert Rez. dafür, auch die Gebetsstille nicht unversucht zu lassen und diese Variante des Vollzugs nicht vorschnell auszuschneiden.

Alles in allem ist die vorliegende Publikation eine überaus hilfreiche Anleitung zur Gestaltung des Fürbittgebets, die in keinem Liturgiekreis fehlen sollte und die Haupt- wie Ehrenamtliche mit (geistlichem) Gewinn und praktischem Nutzen lesen werden.

Christoph Freilinger

Salzburg

Büchereingang

ADAM, Adolf/HAUNERLAND, Winfried: Grundriss Liturgie. 11. vollkommen überarbeitete Auflage. Freiburg: Herder 2018. ISBN: 9783451381737.

AUGUSTIN, George/SCHULZE, Markus (Hg.): Glauben feiern. Liturgie im Leben der Christen. Festschrift für Andreas Redtenbacher. Mainz 2018. Hardcover (464 S.). ISBN: 9783786731429.

HOLLERWEGER, Hans: Den Dank vervielfachen. Warum Messe feiern? Heiligenkreuz:

Be&Be-Verlag 2017. Broschur (120 S.). ISBN: 978-3-903118-41-6.

SAUTER, Hanns: Gottesdienste mit allen Generationen. Modelle – Gebete – Impulse. Ostfeldern: Schwabenverlag 2018. ISBN: 9783796617515.

SCHMITZ, Heinz-Walter: Morgen- und Abendlob zum und Singen. Freiburg 2017. Hardcover (1020 S.). 978-3-451-32969-2.

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

Postfach 113

A-5010 Salzburg

Tel.: 0662/844576-84;

Fax: 0662/844576-85;

E-Mail: oeli@liturgie.at

oder:

Deutsches Liturgisches Institut

Postfach 2628

D-54216 Trier

Tel.: +49-651-94808-0

Fax: +49-651-94808-33

E-Mail: dli@liturgie.de

LITURGISCHE KOMMISSION
FÜR ÖSTERREICH

SYMPOSION 2018

„An Gottes Segen ist alles gelegen“

Den Segen als Grundvollzug
christlicher Liturgie entdecken



8. und 9. Oktober 2018

Bildungszentrum St. Virgil
Salzburg

Nähere Informationen unter
www.liturgie.at



BIBEL

h ö r e n

l e s e n

l e b e n

Jahre der Bibel

1. Dezember 2018 bis zum 29. Juni 2021

Österreichweite Initiativen zum Buch der Bücher
als „Seele der Pastoral“ (Benedikt XVI.)

Österreichisches Katholisches Bibewerk

www.bibelwerk.at

Heiliger^{theol} Dienst

3/2018
72. Jahrgang
ISSN 0017-9620

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

AN DEN RÄNDERN

Vorwort	157
Andreas Bieringer	
Madeleine Delbrëls „Liturgie der Außenseiter“	158
Frank Walz	
Wie hält es die Mitte mit den Rändern?	163
Wolfgang Beck	
„Wo kommen wir denn da hin?“	175
Stephan Winter	
„Bloß nicht aus dem Rahmen fallen ...“	185
Barbara Lumesberger-Loisl	
Impulse aus dem Lukasevangelium	195
Christian Wetschka	
Liturgie am offenen Herzen	203
Franz Josef Zeßner	
Das Wesen der Feier ist „Zustimmung zum Leben“	212
Isabelle Molz, Jörg Müller	
Gottesdienst in der Schule?!	221
Stefan Gugereß	
Von der Diözesansynode zur Feldandacht	231
Edina Kiss, Elisabeth Birnbaum	
Berichte und Notizen zu Liturgie & Bibel	236
Buchbesprechungen und Büchereingang	239

Autorinnen und Autoren in diesem Heft:

JProf. Dr. Wolfgang BECK, Lehrstuhl für Pastoraltheologie und Homiletik, Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt; Dr. Andreas BIERINGER, Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft, Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen, Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt am Main; Dr. Elisabeth BIRNBAUM, Österreichisches Katholisches Bibelwerk Bräunerstraße 3/1, Stock 1010 Wien; Prof. Dr. Stefan BÖNTERT, Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft, Universitätsstr. 150, 44780 Bochum; Dr. Christoph FREILINGER, Österreichisch Liturgisches Institut, Postfach 13, 5020 Salzburg; MilSup MMag. Stefan GUGEREL, Rektor Georgskathedrale & Institut für Religion und Frieden, Burgplatz 1, 2700 Wr. Neustadt; Edit Erzsébet Kiss M.A, Stiftsplatz 8/3, 3400 Klosterneuburg; Lic. theol. Isabelle MOLZ und Dip. theol. Jörg MÜLLER, Erzbischöfliches Seelsorgeamt, Okenstraße 15, 79108 Freiburg; Ma Barbara LUMESBERGER-LOISL, Österreichisches Katholisches Bibelwerk Bräunerstraße 3/Stock, 1010 Wien; Ass.-Prof. Dr. Frank WALZ, Kath.-Theol. Fakultät der Universität Salzburg Universitätsplatz 1, 5020 Salzburg; Dr. Christian WETSCHKA, Caritas-Gemeinde, Mentergas 13, 1070 Wien; Prof. Dr. theol. Stephan WINTER M. A. (phil.), Große Domsfreiheit 7, 4907 Osnabrück; Dr. Franz Josef ZESSNER, röm.-kath. Seelsorge CS Caritas Socialis – Rennweg Oberzellergasse 1, 1030 Wien

Mit kirchlicher Druckerlaubnis

HEILIGER DIENST erscheint bis auf weiteres viermal jährlich. – Preis: Einzelpreis pro Heft: € 7,50 Jahresabonnement: € 26,-; Abo für Studierende: € 16,- (zuzüglich Porto und Versandkosten Ab Jahrgang 72 (2018) auch zugänglich über EBSCO Publishing.

ZAHLUNGEN: Postsparkassenkonto Wien, IBAN: AT 30 6000 0000 0715 8890; BIC OPSKATWW
ABBESTELLUNGEN nur schriftlich zum Jahresschluss, die Rücksendung von Heften kann nicht als Abbestellung anerkannt werden.

HERAUSGEBER: Österreichisches Liturgisches Institut, Salzburg, in Zusammenarbeit mit der Liturgischen Kommission für Österreich, dem Österreichischen Katholischen Bibelwerk und den universitären liturgiewissenschaftlichen Einrichtungen.

REDAKTIONSTEAM: Mag. P. Winfried Bachler OSB, Salzburg; Dr. Elisabeth Birnbaum, Wien; MMag. Albert Thaddäus Esterbauer, Salzburg; Mag. DDr. Ingrid Fischer, Wien; Dr. Christoph Freilinger, Salzburg; Dipl.-theol. Lea Lerch, Klosterneuburg; Univ.-Ass. PD Dr. Liborius Olaf Lumma, Innsbruck; Dr. Gabriele Max, Gmunden; Rektor Dr. Michael Max, Salzburg.; Univ.-Prof. Dr. Rudolf Pacik, Salzburg; Univ.-Prof. Dr. Andreas Redtenbacher, Klosterneuburg/Vallendar; Univ.-Ass. Mag. Daniel Seper, Wien; Ass.-Prof. Dr. Frank Walz, Salzburg.

SCHRIFTFÜHRUNG: Mag. P. Winfried Bachler OSB zusammen mit Dr. Christoph Freilinger, Postfach 13, A-5010 Salzburg; Telefon: (0043) 662 84 45 76-84, Telefax: (0043) 662 84 45 76-85, E-Mail: oeli@liturgie.at, Internet: www.liturgie.at.

VERLEGER (Medieninhaber): Verlag St. Peter, Postfach 13, A-5010 Salzburg.

TITELGRAFIK: SAMT:GRAFIK:Glück, Salzburg.

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

INTERNATIONALE ZEITSCHRIFTENNUMMER (ISSN): 0017-9620

DVR-0029874 (047)

Alle Beiträge von HEILIGER DIENST durchlaufen ein PEER-REVIEW- VERFAHREN.

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

Hinweise für die Gestaltung von Manuskripten:

<http://www.liturgie.at/publikationen/heiliger-dienst>



Vorwort

Liebe Leserinnen, liebe Leser!

Papst Franziskus fordert alle Christen und christlichen Gemeinschaften auf, den missionarischen Ruf anzunehmen und „hinauszugehen aus der eigenen Bequemlichkeit und den Mut zu haben, alle Randgebiete zu erreichen, die das Licht des Evangeliums brauchen“ (Evangelii gaudium 20). Und er ermutigt, Pastoral und Katechese von den Rändern her zu denken. Mit unserem Themenheft „An den Rändern“ wollen wir dies fokussiert auf die Liturgie tun – mit Grundsatzbeiträgen und Beispielen scheinbarer Randgebiete, die sich bei genauer Betrachtung als lebendige Zentren zu erkennen geben können.

Am Beginn des Heftes führt Andreas Bieringer, Frankfurt / St. Georgen, mit Gedanken zu Madeleine Delbrêls Gedicht „Liturgie der Außenseiter“ in das Thema ein. Mit einer „liturgischen Kurvendiskussion“ problematisiert der Salzburger Liturgiewissenschaftler Frank Walz – ausgehend von Verschiebungen und Veränderungen nicht zuletzt im Zentrum von Gemeinden – die Verhältnisbestimmung von Mitte und Rändern. Wolfgang Beck, Pastoraltheologe an der Jesuitenhochschule in Frankfurt, konstatiert eine durch den Appell des Papstes ausgelöste heilsame ekklesiologische Verunsicherung, die zusätzlich wohl auch durch konkrete Erfahrungen in der Pastoral genährt wird. Im dritten Grundsatzbeitrag zeigt Stephan Winter, Liturgiewissenschaftler in Osnabrück, einen ritualtheoretischen Lösungsansatz für gottesdienstliches Feiern im pluralen Umfeld. Aus pastoral-praktischer Erfahrung kommt Christian Wetschka, Sozialpädagoge und Pastoralassistent in einer Wiener Caritas-Gemeinde, zu dem Schluss, dass Gottesdienste grundsätzlich in der Lebenspraxis der Menschen verankert und „schlicht, einfach und wesentlich“ sein müssen. Existenziell ist auch der Ansatz von Franz Josef Zeßner, Seelsorger auf einer Pflegestation. Er plädiert dafür, auch Gemeindegottesdienste demenzfreundlich und damit allgemein menschenfreundlich zu gestalten.

Heute meist abseits der Gemeindewirklichkeit sind Schulgottesdienste zentrale Orte der Verdichtung von Lebens- und Glaubensfeier. Jörg Müller und Isabelle Molz, Freiburg, reflektieren Herausforderungen und Möglichkeiten in diesem Bereich. Regelmäßige gottesdienstliche Feiern mit jungen Erwachsenen jenseits der Pfarrpastoral stellt auch Militärseelsorger Stefan Gugerel, Wiener Neustadt, vor.

Als Scharnier zwischen den Grundsatzartikeln und den Beiträgen reflektierter Praxisbeispiele gibt die Wiener Bibelwissenschaftlerin Barbara Lumesberger-Loisl Impulse aus dem Evangelium nach Lukas, dem Evangelium des nächsten Lesejahres, das ein „besonderes Gespür für die ‚Ränder‘ hat“ und wesentliche liturgische Bezüge aufweist. Den Abschluss machen wie immer Berichte und Buchbesprechungen.

Im Namen der Redaktion

wünschen eine anregende Lektüre

P. Winfried Bachler OSB und Christoph Freilinger

Andreas Bieringer, Frankfurt a. M.

Realpräsenz in Madeleine Delbrêls Gedicht „Liturgie der Außenseiter“

Liturgie der Außenseiter

Du hast uns heute Nacht
in dieses Café „Le Clair de Lune“ geführt.
Du wolltest dort du selbst sein,
für ein paar Stunden der Nacht.
Durch unsere armselige Erscheinung,
durch unsere kurzsichtigen Augen,
durch unsere liebeleeren Herzen
wolltest du all diesen Leuten begegnen,
die gekommen sind, die Zeit totzuschlagen.
Und weil deine Augen in den unsren erwachen,
weil dein Herz sich öffnet in unserm Herzen,
fühlen wir,
wie unsere schwächliche Liebe aufblüht,
sich weitet wie eine Rose,
zärtlich und ohne Grenzen
für all diese Menschen, die hier um uns sind.
Das Café ist nun kein profaner Ort mehr,
dieses Stückchen Erde,
das dir den Rücken zu kehren schien.
Wir wissen, dass wir durch dich
ein Scharnier aus Fleisch geworden sind,
ein Scharnier der Gnade,
die diesen Fleck der Erde dazu bringt,
sich mitten in der Nacht,
fast wider Willen,
dem Vater allen Lebens zuzuwenden.
In uns vollzieht sich das Sakrament deiner Liebe.
Wir binden uns an dich,
wir binden uns an sie
mit der Kraft eines Herzens,
das für dich schlägt.

Wir binden uns an dich,
wir binden uns an sie,
damit ein einziges mit uns allen geschehe.

Durch uns zieh alles zu dir...
Zieh ihn zu dir, den alten Pianisten,
der vergisst, wo er ist,
und der nur spielt aus Freude am guten Spiel,
die Geigerin, die uns verachtet
und jeden Strich um Geld verkauft,
den Gitarristen und den Akkordeonspieler,
die Musik machen für Leute,
die ihnen gleichgültig sind.
Zieh ihn zu dir, jenen traurigen Mann, der uns
seine so genannten fröhlichen Geschichten
erzählt,
ebenso jenen Trinker,
der gerade die Treppe hinuntertaumelt,
auch jene müde dasitzenden Leute
zieh zu dir hin,
die verlassen hinter ihrem Tisch kauern
und nur hier sind, um nicht anderswo zu sein.
Durch uns zieh sie zu dir hin,
damit sie dir in uns begegnen,
denn du allein hast das Recht, dich ihrer zu er-
barmen.
Weite unser Herz, damit es alle zu fassen vermag;
präge sie ein,
damit sie für immer in unser Herz geschrieben
seien.
[...]¹

„Wir haben keine Anfänge mehr.“ So lautet die nüchterne Bilanz des renommierten Literaturwissenschaftlers und Philosophen George Steiner (*1929), der unsere Gesellschaft in einer „Spätzeit“ sieht, die nicht nur einen Mangel an Vergangenheit, sondern erstmals auch ein De-

¹ DELBRÊL, in: DIES.: Gott einen Ort sichern. Dort finden sich das gesamte Gedicht, das hier nur als Auszug vorgestellt wird, und weitere Angaben zur Originalquelle.

DR. ANDREAS BIERINGER

ist Dozent für Liturgiewissenschaft an der
PTH Sankt Georgen, Frankfurt a.M.

fizit an Zukunft hat: Es regiert *Erwartungslosigkeit*.² Dem Gedicht „Liturgie der Außenseiter“ von Madeleine Delbrêl (1904–1964), ist *Erwartungslosigkeit* nur allzu vertraut. In einem Café mit dem doppeldeutigen Namen „Mondlicht“ (*Le Claire de Lune*) versammeln sich zu nächtlicher Stunde desillusionierte Protagonisten: Sie machen einen müden Eindruck, sind unglücklich und wissen nichts mehr mit ihrer (Lebens-)Zeit anzufangen. Selbst die Musiker schaffen es nicht, gegen die depressive Stimmung anzuspielen, da auch sie Teil der Tristesse sind. Die gesamte Szene wird durch ein zunächst noch unbestimmtes Du herausgefordert, auf das der gesamte Text hinausläuft: „zieh alles zu dir [...]“. Eine Begegnung mit ihm wird am Ende des Textes als rettende Verheißung in Aussicht gestellt. Den unkonventionellen Text als Gedicht zu bezeichnen, ist nicht ganz selbstverständlich. Klassische Merkmale wie Metrum, Rhythmus oder Reim fehlen fast vollständig, das Basisvokabular klingt dennoch poetisch: Herz, Rose und Liebe. Hinzu treten theologische Termini wie Liturgie, Gnade und Sakrament, die eine religiöse Leseart des Textes nahelegen, auch wenn man als religiös musikalischer Leser nach dem Wort *Gott* oder gar *Christus* vergeblich Ausschau hält. Auch der Titel mag auf den ersten Blick irritieren, da im Text von Liturgie nicht direkt die Rede ist. Mit dem Hinweis auf das „Sakrament deiner Liebe“ führt zwar eine erste Spur zur Eucharistie, sonst bleibt der Bezug zur Liturgie jedoch vage. Es wird am Ende noch zu klären sein, welche Beweggründe die Autorin hat, ihren Gottesdienst in ein so trostlos wirkendes Café zu verlegen. Zunächst steht aber sie selbst mit ihrer unverwechselbaren Frömmigkeit im Vordergrund.

Die Spannung zwischen untypischer Form und klassischem Vokabular verweist auf die außergewöhnlichen Lebensumstände der Verfasserin.³ Delbrêl war eine Grenzgängerin zwischen scheinbar unvereinbaren Welten, die im Frankreich der Dreißiger- und Vierzigerjahre des vorigen Jahrhunderts als Sozialarbeiterin der Stadt Ivry nach Gott suchte, wo ihn sonst niemand vermutete, am wenigsten die Kirche selbst: Bei den einfachen Leuten auf der Straße, vor allem bei den kommunistischen Arbeitern in den Fabriken. Ihre Aufmerksamkeit galt in diesem Milieu den physisch Leidenden, denen, die sich ängstigten und keine Zukunftsperspektiven hatten. Noch zu Beginn ihres Hochschulstudiums war Delbrêl überzeugte Atheistin, konvertierte aber nach einer schweren Lebenskrise im Alter von zwanzig Jahren zum Christentum. Rückblickend sprach sie von einer „gewaltsamen Bekehrung“, weil Gott sie im Gebet vom Dunkel ins Licht riss.⁴ Mit gleichgesinnten Frauen lebte sie streng nach den evangelischen Räten, aber nicht in der Abgeschlossenheit eines Klosters, sondern mitten in der Stadt als Sozialarbeiterin. Ein hermeneutischer Schlüssel für das Gedicht findet sich in den Schriften Delbrêls selbst:

„Wenn wir dafür verantwortlich sind, dass Menschen Gott verloren haben, dann haben wir vielleicht daran zu leiden, vor allem aber müssen wir ihnen Gott zurückgeben. Zwar können wir ihnen nicht den Glauben geben, können aber uns selbst geben. Im Glauben haben wir Gott gefunden; wir können ihn weitergeben, wenn wir uns selbst geben, und zwar hier in unserer Stadt. Es geht also nicht darum, dass wir uns irgend-

² Vgl. STEINER: Warum Denken traurig macht.

³ Zur Biographie Delbrêls vgl. SCHLEINZER: Die Liebe ist unsere einzige Aufgabe und Boehme: Madeleine Delbrêl.

⁴ Wertvolle Einsichten zu Leben und Werk Delbrêls verdankt der Autor dieses Beitrags einem Vortragsmanuskript von Anette SCHLEINZER: Gott einen Ort sichern. Skizze des Vortrags vom 4. Mai 2007 im City Kloster Bielefeld.

wohin davon machen, das Herz beschwert von der Not der anderen, wir müssen vielmehr bei ihnen bleiben, mit Gott zwischen ihnen und uns.“⁵

Hier tun sich erste Zusammenhänge auf, wie das Verhältnis von *Du*, *Wir* und den desillusionierten *Protagonisten* des Gedichts zu verstehen ist. Unter den Bedingungen moderner Lebensumstände begegnen einander Gott und Mensch nur mehr über den Weg der Nächstenliebe. Die Glaubensweitergabe ist bei Delbrêl in einem hohen Maß an die (Selbst-)Hingabe und einen tief ausgeprägten missionarischen Geist gekoppelt. Kein triumphaler Eifer befeuerte sie, sondern ein kritischer Blick auf die eigene Tradition, die sie für den Verlust des Glaubens mitverantwortlich machte. Mission verstand sie daher als wiedergutmachende Glaubensrückgabe durch persönliches Engagement, alle anderen Wege schienen ihr versperrt. Im Gedicht wird die demütige Hingabe an die Nächsten aber nicht bloß als biblisch motivierte *Proexistenz* in Erinnerung gerufen. Aus dem zentralen Motiv des christlichen *Credos Christus pro nobis* wurde ein *Christus per nobis*: „Durch unsere armselige Erscheinung, / durch unsere kurzsichtigen Augen, / durch unsere liebeleeren Herzen / wolltest du all diesen Leuten begegnen[...]“ – immer jedoch unter dem Vorbehalt, dass Christus im Text eine Leerstelle bleibt und bleiben muss. Seinen Namen nimmt das lyrische Ich bis zum Ende des Textes nicht in den Mund.

Delbrêl und ihre Gefährtinnen gingen in die Banlieues, verzichteten auf Besitz und eine eheliche Gemeinschaft, um ganz dem Evangelium zu folgen. Woher speiste sich dieser aufopfernde Einsatz für die randständigen Gruppen der damaligen Gesellschaft? Hier klingt die *École française de spiritualité* nach, eine breitenwirksame Frömmigkeitsbewegung, die Generationen von Klerikern und Laien in Frankreich und weit darüber hinaus prägte.⁶ Der ignatianisch beeinflusste Priester und Mystiker Pierre de Bérulle (1575–1629) gilt als ihr Gründer, heute lebt seine Schule u. a. bei den Arbeiterpriestern oder den Kleinen Brüdern und Schwestern von Charles de Foucauld (1858–1916) fort. Bérulles christozentrische Frömmigkeit zielte drauf ab, Christus „in den Seelen zu bilden“. Seine Spiritualität, die er vor allem im französischen Oratorium verwirklichte, stützte sich auf persönliche Askese, die geistige Betrachtung der Inkarnation und auf die eucharistische Anbetung. Allem ethischen Handeln geht der Blick auf Christus voraus, der in der konsekrierten Hostie ausgesetzt und angebetet und dadurch zum Ansporn wird, ja zur inneren Verpflichtung, sich selbst den Notleidenden und Randständigen ganz und gar auszusetzen. Aus der intimen Gottesbeziehung resultierte bei Delbrêl eine ausgeprägte Solidarität mit den Arbeitern bei gleichzeitiger Ablehnung ihrer atheistischen Gesinnung. Dieser Zwiespalt mündete in einer tief empfundenen Einsamkeit, die für sie zur Voraussetzung wurde, um Gott unter schwierigen Bedingungen Raum zu geben:

„Um Gott einen Ort zu sichern. Dafür vor allem der Anbetung überantwortet sein. Das Mysterium des göttlichen Lebens auf uns lasten lassen, bis zum Erdrücktwerden. In den Finsternissen der allgemeinen Unwissenheit Punkte der Bewusstwerdung seines Daseins setzen. Erkennen, dass hier der eigentliche Akt der Erlösung geschieht; glauben im Namen der Welt, hoffen für die Welt, leiden anstelle der Welt.“⁷

Glauben, hoffen, leiden *für* die Welt: Delbrêls Entäußerungsmystik ist eng mit dem Gedanken der Stellvertretung und der Sühne verbunden, der bei ihr davon lebt, dass Gott in einer

⁵ DELBRÊL: Auftrag des Christen, 183.

⁶ Zur „Französischen Schule der Spiritualität“ vgl. KRUMENACKER: *L'école française de spiritualité*.

⁷ DELBRÊL: *Frei für Gott*, 14.

areligiösen Welt nur durch den demütigen Einsatz für die Mitmenschen „inkarniert“ werden kann – oder wie es anschaulich im Gedicht heißt: „Wir binden uns an dich, / wir binden uns an sie, / damit ein einziges mit uns allen geschehe.“ Zugleich wird deutlich, dass die mystische Erfahrung in der Liturgie nicht von ihrem sozialen Engagement zu trennen ist. Das Verhältnis von Liturgie und Ethik ist entscheidend, um Delbrêls Spiritualität zu verstehen, auch wenn ihre Form der Anbetungsfrömmigkeit in den Jahrzehnten seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil für viele an Plausibilität verloren hat.

Seit der Entstehung des Gedichts haben sich die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen maßgeblich verändert. Die Opposition von Kirche und Kommunismus ist obsolet geworden, das Evangelium an den Rändern der Gesellschaft zu verkünden, könnte jedoch nicht aktueller sein. Papst Franziskus hat es in seinem apostolischen Schreiben *Evangelii Gaudium* zum Leitwort seines umstrittenen Pontifikats erhoben (vgl. Nr. 20).⁸ Kann der unscheinbare Text auch heute noch ein klärendes Licht auf unseren Gottesdienst werfen? Seine Aktualität liegt in zweifacher Hinsicht auf einem bemerkenswerten Übersetzungsdienst: Einerseits überträgt Delbrêl den ethischen Imperativ der Bergpredigt glaubhaft in ihr eigenes Leben. Die Nähe zur Botschaft des Evangeliums lässt den Text auch heute noch authentisch wirken. Andererseits findet sie Worte für eine Grundstimmung, die uns in der Kirche schon länger beschäftigt. Den alten Formen der Liturgie, ihrem angestammten Ort und dem als weltfremd empfundene Sprachgebrauch wird kaum noch zugetraut, lebensverändernde Kraft zu entfalten. Wie oft wurde schon gefordert, die Sakralräume zu verlassen und die Gottesdienste in Kinosäle, Diskotheken oder Fabrikhallen zu verlegen, um näher bei den Menschen zu sein? An der Kirchenarchitektur der siebziger und achtziger Jahre lässt sich dieser Trend mitunter ablesen. Nicht wenige Gebäude wurden als „Mehrzweckräume“ errichtet, um Liturgie und soziales Engagement unter einem Dach zu vereinen. Ähnliches könnte man in Analogie dazu auch über Versuche einer „niederschwelligen“ Liturgie sagen, die sich durch eine größere Sensibilität gegenüber den Bedürfnissen einer postchristlichen Gesellschaft auszeichnet. Delbrêl wandert in ihrem Gedicht aus der klassischen Liturgie heraus und verlegt sie kurzerhand an einen profanen Ort. Damit verzichtet sie aber nicht auf ihren eigentlichen Ursprung, wiederholt jedoch ihr Wesen auf ungewohnte Weise, um den Gottesdienst für Zeitgenossen plausibler zu machen. Das Mysterium der Eucharistie lebt vom Paradoxon der Verborgenheit Gottes im sichtbaren Zeichen von Brot und Wein. Im Text vermeidet Delbrêl jeden symbolischen Hinweis auf die klassische Abendmahlsmetaphorik, der direkt auf die Eucharistie verweisen würde und dennoch ist sie als „Sakrament der Liebe“ omnipräsent.⁹ Es gibt unterschiedliche Formen der Realpräsenz: Es gibt die übliche aber nicht mehr selbstverständlich geglaubte der Eucharistie, die sich wiederum auf das geschichtliche Leiden am Kreuz, den Tod und die Auferstehung Jesu Christi bezieht. Die Spiritualitätsgeschichte berichtet ergänzend von unzähligen metaphorischen Auslegungen des zentralen Glaubensgeheimnisses.

Die Bedeutung des Gedichts liegt in der Rückübersetzung der Realpräsenz ins eigene Leben, indem die Dichterin selbst zum sichtbaren Ort der Gegenwart Gottes in der Welt werden will, zu einer leuchtenden „Insel göttlicher Anwesenheit“. Sie geht von ihrer Lebenserfahrung aus und verweist auf den leidenden Jesus, indem sie die eucharistische Realpräsenz ins Leben zurückführt. Es gehört zur Aufgabe religiöser Dichtung, so könnte das Resümee lauten, die Sprache von Bibel, Liturgie und Theologie in jeder Generation neu zu entdecken. Delbrêl

⁸ PAPST FRANZISKUS: *Evangelii Gaudium*.

⁹ Vgl. HÖRISCH: Brot und Wein.

gelingt das auf eine Weise, die mehr als 50 Jahre nach ihrem Tod nicht an Aktualität verloren hat. „Erwartungslosigkeit“ steht am Beginn von Delbrêls „Liturgie der Außenseiter“. Als Gegenmittel spricht sie von nichts geringerem als der Begegnung mit dem *göttlichen Du*, das sich seinen Weg über den liebenden Mitmenschen bahnt.

Literatur

- BOEHME, Katja: Madeleine Delbrêl. Die andere Heilige. Freiburg i. Br. u. a. 2014.
- DELBREËL, Madeleine: Auftrag des Christen in einer Welt ohne Gott. Einsiedeln 2000.
- DIES.: Frei für Gott. Über Laien-Gemeinschaften in der Welt. Einsiedeln 1976.
- DIES.: Gott einen Ort sichern. Texte. Gedichte. Gebete. Hg v. Annette SCHLEINZER. Ostfildern 2002.
- PAPST FRANZISKUS: Evangelii gaudium. Apostolisches Schreiben an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die Personen geweihten Lebens und an die christgläubigen Laien über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute, 24. November 2013. Bonn 2013 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 194).
- HÖRISCH, Jochen: Brot und Wein. Die Poesie des Abendmahls. Frankfurt 1991.
- KRUMENACKER, Yves: L'école française de spiritualité. Des mystiques, des fondateurs, des courants et leurs interprètes. Paris 1998.
- SCHLEINZER, Anette: Gott einen Ort sichern. Begegnung mit einer Pionierin: Madeleine Delbrêl (1904–1964). Skizze des Vortrags vom 4. Mai 2007 im City Kloster Bielefeld (online abrufbar unter: http://citykloster-bielefeld.de/media/downloads/Vortrag_Frau_Dr_Schleinzer.pdf [12.09.2018])
- DIES.: Die Liebe ist unsere einzige Aufgabe. Das Lebenszeugnis von Madeleine Delbrêl. Ostfildern 2014
- STEINER, George: Warum Denken traurig macht. Zehn (mögliche) Gründe. Berlin 2012.

Frank Walz, Salzburg

Wie hält es die (pfarrliche) Mitte mit den Rändern?

Eine liturgische Kurvendiskussion

Längst haben die gesellschaftlichen Veränderungen auch den innersten Kreis der Pfarrgemeinden erreicht. Der Beitrag dokumentiert Verschiebungen und Phänomene, zeigt Ansatzpunkte für die theologische Reflexion und für einen konstruktiven Umgang damit. (Redaktion)

Vorbemerkung

Eine Kurvendiskussion stellt die Frage nach dem Verhalten einer Funktion an den Rändern ihres Definitionsbereiches. In unserem Fall wollen wir die

ASS.-PROF. DR. FRANK WALZ
ist Liturgiewissenschaftler im Fachbereich Praktische Theologie der Kath.-Theol. Fakultät der Uni Salzburg; er ist Mitglied der Liturgischen Kommission für Österreich und in der Redaktion von „Heiliger Dienst“ und engagiert sich als Ständiger Diakon in einer Salzburger Stadtpfarre.

nicht nur liturgietheologische sondern v. a. auch pastoralliturgische Frage stellen: Wie verhält sich die (Pfarr-)Liturgie an den Rändern ihres Definitionsbereiches? Dabei geht es nicht zuletzt um die Frage nach der (liturgischen) Zukunft der Gemeinde, die sich zunehmend herausgefordert sieht vom neutestamentlichen Apell, wie er beispielsweise im Hebräerbrief formuliert wird: „Lasst uns nicht unseren Zusammenkünften fernbleiben!“ (Hebr 10,25) oder von der nach wie vor aktuellen Formulierung der Sonntagspflicht: „Auch wenn es vielen widerstrebt, angesichts eines so einzigartigen Angebotes von ‚Sonntagspflicht‘ zu sprechen, so ist es doch nach wie vor eine ernsthafte Verfehlung gegen Gott und die Gemeinde, wenn ein Christ die Eucharistiefeier am Sonntag ohne schwerwiegenden Grund versäumt.“¹

Liturgie ist definiert als der Gottesdienst der Kirche. Folgende besondere Vorgaben haben das Konzil und das daraus abgeleitete Messbuch dazu formuliert:

1. Liturgie ist der Höhepunkt, dem das Tun der Kirche zustrebt und zugleich die Quelle, aus der all ihre Kraft strömt. (*Sacrosanctum Concilium* [SC] 10)

¹ „Ob das im einzelnen Fall als schwere Sünde bezeichnet werden muss, ist von daher zu beurteilen, inwieweit sich hier eine Haltung der Undankbarkeit, Gleichgültigkeit oder Ablehnung gegenüber Gott und seiner Kirche ausdrückt. So ist das Gewicht dieser Verfehlung zu messen an der Haltung, in der der einzelne zu Gott und der Kirche steht. Zumal wer immer wieder ohne Grund der sonntäglichen Eucharistiefeier fernbleibt, steht in schwerem Widerspruch zu dem, was er als getaufter und gefirmter Christ der Gemeinschaft der Kirche und sich selbst schuldig ist, und er weist damit zugleich undankbar das Angebot Gottes zurück. Das Gebot der Kirche will die innere Verpflichtung nur bewusstmachen und unterstreichen. Es will eine Hilfe zur Selbstbindung sein und deutlich machen, dass die Teilnahme an der Eucharistiefeier nicht dem Belieben des einzelnen überlassen bleiben kann. Wer der Eucharistiefeier am Sonntag fernbleibt und sich mit Vorwänden der Verpflichtung entzieht und so trotz besserer Einsicht Gottes Einladung zum Gastmahl seines Sohnes ausschlägt, macht sich schuldig. Sein Handeln steht im Widerspruch zu seinem Christsein.“ (JOHANNES PAUL II.: *Dies Domini*, Nr. 36).

2. Die Eucharistie ist Quelle und Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens. (*Lumen gentium* 11)
3. Die Gemeinde versammelt sich in der Feier der Gemeindemesse zum Gottesdienst.²

Wie werden unsere Pfarrgemeinden diesem Anspruch gerecht? Wie definiert (definire = abgrenzen) sich die Pfarrgemeinde, und muss eine Definition nicht definitionsgemäß über die Ränder vorgenommen werden? Geht die Pfarrgemeinde offensiv an ihre (frommen und weniger frommen) Ränder? Bricht sie auf zur Mitte? Wer oder was ist die Mitte? Und was bedeutet uns in diesem Zusammenhang Mt 18,20 „Denn wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen“? Wie hält es also die Mitte mit den Rändern und wie halten es die Ränder mit der Mitte?³ Wie hält es die sogenannte „Kerngemeinde“⁴ mit dem Rest, den sogenannten „Fest-Christen“⁵ oder „Kasualienfrommen“⁶ ...?

Noch geht die Kirchenleitung von der sonntäglichen Eucharistiefeier als der Mitte unseres Gemeindelebens aus. Aber entspricht diese Wirklichkeit der Realität? Wie definiert sich das Selbstverständnis einer modernen (Pfarr-)Gemeinde (in unterschiedlichen Leitungskonstellationen) in unseren Breiten und welche liturgischen Ausdrucksweisen wählt sie dafür? Bedeutet die Aufforderung von Papst Franziskus „an die Ränder zu gehen“, womöglich ein „Aufbrechen-zur-Mitte“ auch in pfarr-liturgischer Perspektive? Und sind (zumindest) unsere (sonntäglichen Pfarr-)Gottesdienste nicht längst schon (gesellschaftliche und vielleicht auch pfarrliche) Rand-phänomene? Warum glänzt „die Pfarrgemeinde“ z. B. bei Erstkommunion und Firmung mit Abwesenheit und warum trifft sie sich zu Palmsonntag und zur Kinderkrippenfeier in kirchenraumfüllenden Massen?

² Vgl. Feier der Gemeindemesse, 1. Nach dem Willen der deutschen Bischöfe soll „ein wichtiges Ziel jeder Pfarrgemeinde sein, dass täglich zumindest ein gemeinschaftlicher Gottesdienst in jeder Kirche gefeiert wird. Auch wenn dabei nur eine kleine Schar zusammenkommt, so hält diese Gottesdienstgemeinde doch stellvertretend für die ganze Gemeinde in Erinnerung, dass die Kirche nicht aus ihrem eigenen Tun heraus lebt, sondern aus ihrer Verbindung mit Christus und dem Vater.“

³ „Wie hält es die ‚Mitte‘ mit ihren Rändern? Es ist weise und klug, so zu fragen. Denn die Ränder bestimmen insgesamt die Form einer Gesellschaft, ihre Lebensform; von den Rändern her entwickelt sie sich oder stirbt ab; dort sitzt der Tatsinn für das Neue, das auf sie zukommt; dort entscheidet sich die Gesundheit ihres Stoffwechsels, die Gutartigkeit ihres Wachstums; dort an den Rändern lernt das System – oder es verschließt sich gegen sein Überleben.“ (Adolf Muschg) [...] Spannend ist die Frage, was die Aussage von Muschg für den Gottesdienst bedeutet. Zweifellos ist der sonntägliche Gottesdienst das unverzichtbare Zentrum christlicher Gemeinde. Doch kommen bei der Gestaltung des Gottesdienstes auch die „Ränder“ in den Blick? Bietet der Gottesdienst Raum für die sogenannten Randsiedler der Gemeinde? Ich vermute: Nur wenn der Gottesdienst mehr ist als die Selbstvergewisserung des innersten Zirkels der Gemeinde, wird er lebendig bleiben. Nur wenn er in der faktischen Gestaltung, in Wort und Tat, offen ist für die Menschen am Rande, kann der Gottesdienst wirklich das Herzstück der Gemeinde sein. Gottes Geist ist es ja eigentlich, der unseren gottesdienstlichen Feiern den Puls des Lebens gibt. Der Heilige Geist führt Menschen aus der Mitte und von den Rändern zusammen, lässt uns Einigkeit und Gemeinschaft erfahren. Unsere Aufgabe als Liturg und Liturgin bleibt es, den Geist nicht zu dämpfen, sondern ihm Raum zu geben durch eine lebendige Gottesdienstgestaltung.“ (Matthias WÖHRMANN, in: <http://www.werkstatt-fuer-liturgie.de/index.php?id=250>).

⁴ Als Kerngemeinde bezeichnet man in der Pastoraltheologie jenen Personenkreis, der aktiv am Leben der Pfarrgemeinde teilnimmt und regelmäßig den Sonntagsgottesdienst besucht.

⁵ POST: Das aktuelle Panorama, 247.

⁶ Vgl. FÖRST / BUCHER: Die unbekannte Mehrheit.

Die Ränder bestimmen die Form einer Gesellschaft, also scheint der Blick auf die Ränder der Pfarrgemeinde besonders aufschlussreich – und wenn sich die „Mitte“ zunehmend in Richtung „Rand“ auf den Weg macht, darf uns das zu denken geben, im gesellschafts- wie im kirchenpolitischen Kontext.

1 Ein pfarrlicher Lokalausgensein

Eine Umfrage im vergangenen Jahr 2017⁷ belegt, dass in Österreich ca. 2% aller Befragten mehrmals, 8% einmal in der Woche, 20% ein-, zweimal im Monat zum Gottesdienst gehen. Diesen 30%, die man als regelmäßige Kirchgeher bezeichnet, stehen 70% unregelmäßige gegenüber, jene die angeben mehrmals im Jahr, selten oder nie zum Gottesdienst zu gehen. All diese Menschen finden wir (auch) in unseren Pfarrgemeinden.⁸

1.1 Eucharistiefeier(n) am Sonntag

Es darf dieser Untersuchung unterstellt werden, dass es sich bei den regelmäßigen wöchentlichen Gottesdiensten in der Regel um die Eucharistiefeier(n) am Sonntag (inkl. Vorabend) handelt, gelegentlich in unseren Breiten aufgrund des „Priestermangels“ „ersetzt“ durch eine Wort-Gottes-Feier (mit oder ohne Kommunionempfang). Häufig gibt es (wie beispielsweise in „meiner“ Salzburger Stadtpfarre, die mir als Erfahrungshintergrund dient) mehrere Gottesdienste pro Wochenende, einen am Samstagabend, die anderen über den Sonntag verteilt (Früh-, Vormittag-, Abendmesse). Das Angebot der Eucharistiefeier ist dabei in erster Linie abhängig von der (Zeit-)Kapazität des Priesters. Vielleicht etwas überspitzt formuliert: Alle anderen liturgischen Dienste (Ministranten, Kantor, Lektor, Organist, Gemeinde) können „zur Not“ auch ausfallen – notwendig ist der Priester als Vorsteher der Eucharistie. – Was sagt dies über das Gemeindeverständnis aus?

1.2 Gemeinde versammelt sich (nicht)

Die „Gemeinde“ versammelt sich also *nicht* am Sonntag zur *einen* Feier der Eucharistie. Es kommen einige, die Mehrheit kommt nicht. Von jenen die kommen, kommen einige jeden Sonntag, andere sporadisch. Ein Teil geht zur Vorabendmesse, ein anderer zur Vormittags-, wieder ein anderer zum Nachmittags-/Abendgottesdienst. Andere feiern – zumindest im städtischen Bereich – die Eucharistie aus unterschiedlicher Motivation (Kirchenmusik, Prediger, Freundeskreis, ...) in einer anderen Kirche. Die Gemeinde kommt in weit größerer

⁷ In der Studie des PEW Forschungszentrums zu „Religionen in Westeuropa“ (Feldzeit Frühjahr 2017) wurden neben der Wichtigkeit von Religion für das persönliche Leben auch nach der Häufigkeit des Gottesdienstbesuches gefragt. Alle Befragte außer Muslime..., in: <https://fowid.de/meldung/gottesdienstbesuch-westeuropa>.

⁸ Vgl. dazu auch FLÜGGE/HOLTE: Eine Kirche für viele, 9: „90 Prozent der Kirchenmitglieder nehmen nicht am Gemeindeleben teil. Sie zahlen nur für den Rest. Kann das wirklich die Idee einer Kirche sein?“ Dort werden die 90% der Kirchenmitglieder, die nicht am Gemeindeleben und damit auch nicht am Gottesdienst teilnehmen, jenen 10% gegenübergestellt, die dies tun. Wenn Kirche für alle da sein will, dann muss sie sich verstärkt auch um die 90% kümmern, so die These des Buches. Sie muss hinausgehen, an die Ränder, um wirklich eine Kirche der Vielen (die letztlich auch die Organisation Kirche finanzieren) und nicht nur des heiligen Restes zu sein.

Zahl tatsächlich zusammen am Palmsonntag, wobei die Segnung der Palmbuschen und die Palm-Prozession für viele eine größere Rolle spielt als die anschließende Eucharistiefeier, an Allerheiligen zum Gräberbesuch, an Weihnachten zur Kinderkrippenfeier und Christmette; sie kommt zusammen zu Jubiläumsfeiern der Pfarre, der Kirche, der Vereine, zum Begräbnis besonders angesehener Mitbürger/innen.

1.3 Liturgische Gelegenheiten

Daneben gibt es allerdings viele andere liturgische Gelegenheiten, die einzelne Gruppen der Gemeinde zur Zusammenkunft nutzen: Taufe, Erstkommunion, Firmung, Hochzeiten, Begräbnisse, Schulgottesdienste, Haussegnungen, Maiandachten an Wegkreuzen, Jugendgottesdienste, Familienliturgie einmal im Monat, Wallfahrtsgottesdienste, Gottesdienste im Rahmen des Seniorenachmittags, ...⁹ Viele dieser Feiern werden sowohl von den Beteiligten als auch von der Gemeinde in erster Linie als Familien- / Gruppenfeier erlebt, bei der man zum einen „nicht stören und nicht gestört werden will“, zum anderen auch nicht wirklich das Gefühl hat „dazuzugehören“. Zunehmend fühlt sich die „Kerngemeinde“ nicht mehr wirklich angesprochen, wenn Erstkommunion oder Firmung gefeiert wird. Vielmehr entsteht der Eindruck, dies sei keine Gemeinde- sondern eben Familien-, Klassen- oder Gruppenfeier.

1.4 Hauskirche – *ecclesia domestica*

Die Gemeinde besteht allerdings in der Tat aus konkreten Gruppen mit unterschiedlichen (auch liturgischen) Bedürfnissen und Rhythmen. Vielleicht wäre es ja dementsprechend sogar wünschenswert, mehr auf Hausliturgien (wie beispielsweise an Weihnachten und Ostern durch offizielle Behelfe unterstützt, die teilweise sogar als Beilagen in Tageszeitungen wie den Salzburger Nachrichten erscheinen), Bibelkreise, Liturgien im Wohnblock, in Siedlungen, an Wegkreuzen (Maiandacht), mit Nachbarn (Haussegnung/ Segnungsfeier anlässlich der Geburt eines Kindes) etc. zu setzen.

2 Liturgie – eine pfarrliche Randerscheinung?

Welche Rolle spielt Liturgie in unseren Pfarren? Wenn wir die Fülle der Liturgien anschauen, die tatsächlich in einzelnen Gruppen stattfinden, heißt die Antwort: Eine sehr große! Wenn wir auf den Sonntagsgottesdienst schauen und auf die Pfarre als Ganze, dann lautet die Antwort ganz anders.

2.1 Christlicher Gottesdienst in einer säkularen Gesellschaft

Ulrich Ruh¹⁰ diagnostiziert, sicherlich in großem Maße zutreffend, den (Sonntags-)Gottesdienst als eine „Veranstaltung für kleine Minderheiten der nominellen Kirchenmitglieder“, wobei es ein „eklatante(s) Missverhältnis zwischen kirchlichem Anspruch einerseits und kirchlich-gesellschaftlicher Realität andererseits“¹¹ gibt. Religiös-kirchliche Rituale werden in erster

⁹ Vgl. FÖRST/BUCHER: Die unbekannte Mehrheit.

¹⁰ Vgl. RUH: Ein Fremdkörper.

¹¹ RUH: Ein Fremdkörper, 137.

Linie in familiär-private Kontexte eingeordnet, kirchlichen Vorgaben gegenüber nehmen viele eine „distanzierte bis ablehnende Haltung“¹² ein. Außerdem besteht ein „Trend zu kleinen Gemeinschaften mit klarer spiritueller und moralischer Profilierung“¹³. Die Eucharistiefeier wird für einen Großteil der Gemeinde im gewissen Sinn mittlerweile in einer Art Außenperspektive¹⁴ wahrgenommen. Viele sehen sich „mit biblischen Texten konfrontiert, die nach [...] schwer nachvollziehbaren innerkirchlich-theologischen Kriterien ausgewählt wurden“¹⁵, sodass sie „massiv überfordert [...] höflich irritiert oder mit völligem Unverständnis reagieren, vielleicht auch mit einer gewissen Neugierde“¹⁶ – letzteres birgt zumindest Hoffnung!

Die sozialen und kulturellen Zusammenhänge, in die der christliche Gottesdienst als Ausdruck bestimmter Grundtendenzen in Frömmigkeit und kirchlicher Praxis immer eingebettet war, haben sich verändert, wenn nicht sogar aufgelöst. Der christliche Gottesdienst hat vielerorts „heute hierzulande keine selbstverständliche soziale Funktion und keinen Ort in einem übergreifenden kulturellen Gefüge.“¹⁷ Nachdem es allerdings nur im Gottesdienst „Christentum pur“, wenn auch von Anfang an kulturell-religiös eingekleidet“¹⁸, gibt, braucht es ein besonderes Bemühen, dessen Relevanz auch in unserer Zeit zu erhalten. Wahrscheinlich braucht es in der Tat eine „Diversifizierung der gottesdienstlichen Formen“¹⁹, eine liturgische Pluralität²⁰ in einer pluralen Gesellschaft. Leider sind die vielen volkssprachlichen Andachten und Feiern, die es früher neben der Messe gab, mittlerweile fast verschwunden und an deren Stelle hat sich wenig Neues entwickelt. Eine eucharistische Monokultur als „gewaltiger Flurschaden in der gottesdienstlichen Landschaft [...] hat eine unvorhergesehene Nebenwirkung: Aus dem Gipfel allen liturgischen Handelns wird eine Ebene“²¹. Diese Entwicklung braucht eine Korrektur, die sich vielleicht gerade in unserer Zeit anbahnt. „Neben die Vollform der Eucharistiefeier sollten je nach Anlass und Adressatengruppe in größerem Umfang freier gestaltete Formen des Gottesdienstes treten.“²² Die Eucharistiefeier „kann nicht der Gottesdienst ‚for all seasons‘ sein, auch nicht die einzige Form des sonn- und feiertäglichen Gemeindegottesdienstes.“²³ Ergänzend braucht es, was es ja vielerorts bereits in Ansätzen

¹² RUH: Ein Fremdkörper, 138.

¹³ RUH: Ein Fremdkörper, 139.

¹⁴ Vgl. auch GESSLER: Bizarrrer Identitätsstreit.

¹⁵ RUH: Ein Fremdkörper, 142.

¹⁶ RUH: Ein Fremdkörper, 142.

¹⁷ RUH: Ein Fremdkörper, 144.

¹⁸ RUH: Ein Fremdkörper, 145.

¹⁹ RUH: Ein Fremdkörper, 145 f.

²⁰ Vgl. dazu ausführlich KRANEMANN: Liturgischer Pluralismus. Er stellt in diesem Zusammenhang die Diagnose: „Das seit der Liturgischen Bewegung stark favorisierte Modell der Pfarr- und Gemeindeliturgie scheint sich in der Praxis in mehrfacher Hinsicht aufzulösen bzw. zu differenzieren.“ (36). An anderer Stelle (KRANEMANN: Der Gemeindebezug des Gottesdienstes) verweist Kranemann auf die Komplexität der Begriffe Liturgie und Gemeinde und zeigt unter Berücksichtigung des Subjektseins der Gläubigen eine Vielfalt von Partizipationsformen in einer missionarischen Kirche auf. Vgl. auch GROEN, Basilius J.: Neue Formen der Liturgie.

²¹ NAGEL: Eucharistische und nicht-eucharistische Formen, 27.

²² RUH: Ein Fremdkörper, 146.

²³ RUH: Ein Fremdkörper, 146. Vgl. dazu exemplarisch das „Sunday Morning“-Modell der H.O.M.E-Mission Base Salzburg: <https://www.youtube.com/channel/UCFhtYRUq5x5BFmhs9W6m8UQ>. Dort wird auf die Realität einer heterogenen Gottesdienstgemeinde eingegangen: Es gibt eine Kleinkindergruppe, einen „katechetischen Vortrag“ im Rahmen des Wortgottesdienstes, eine Kurzpredigt durch den Priester, die anschließende Feier der Eucharistie für jene, die das möchten – und für alle diese Teilgruppen um 12h ein gemeinsames Mittagessen.

gibt, wohl in Zukunft eine noch größere Palette von Gottesdienst-Modellen mit unterschiedlichen Schwerpunkten wie z. B. Musik oder Literatur oder Stille, wobei es definitiv nicht um eine Simplifizierung des Gottesdienstes, sondern um die Elementarisierung desselben geht.

2.2 For the many not the few!

Joachim Wanke²⁴, emeritierter Bischof von Erfurt, kennt den Stellenwert der Liturgie in einer säkularen Gesellschaft aus dem Kontext der früheren DDR sehr gut. Mittlerweile spüren wir auch in vielen unserer „westlichen“ Gemeinden den Wandel „von einer christentümlichen Gesellschaft zu einer religiös und weltanschaulich pluralen Gesellschaft“²⁵. Dieser Wandel sollte in der Tat „von der Liturgiewissenschaft und der Seelsorge im Blick auf das, was Romano Guardini die Fähigkeit zum „liturgischen Akt“ genannt hat, noch stärker reflektiert werden“²⁶. Wanke spricht davon, dass der christliche Glaube und das liturgische Tun der Kirche „in einer diffusen nachchristlichen Gesellschaft eine neue kulturelle ‚Sprach- und Zeichenkompetenz‘ gewinnen müssen“²⁷. Es braucht nach seiner Überzeugung eine „Überarbeitung [der liturgischen Texte und Rituale] im Sinne einer größeren Verständlichkeit für wenig praktizierende Christen bzw. für Außenstehende“²⁸ und eine Suche „nach „präkatechumenalen“ liturgischen Zeichenhandlungen und Feiern [...] die Fern- bzw. Außenstehende ansprechen können“²⁹. Wenn wir wirklich davon überzeugt sind, dass der Heilige Geist auch in unserer Zeit wirkt, dann ist es höchst an der Zeit, den Blick aus dem Binnenraum der Kirche in die offene Gesellschaft hin zu weiten: „Gebetsformen und liturgische Zeichen für Suchende müssen dort ansetzen, wo sich im Leben der nach Gott fragenden Zeitgenossen Transzendenz eröffnet.“³⁰ Dann wird Kirche und Liturgie auch wieder relevant „for the many not the few“³¹, um es mit einem Slogan auf den Punkt zu bringen.

2.3 Missionarische Gottesdienste

Viele Mitglieder unserer Pfarrgemeinden sind der Kirche gegenüber zumindest partiell eher reserviert, gelegentlich sogar distanziert eingestellt. Noch sind sie (zählende) „Mitglieder“ obwohl die Plausibilität für viele zunehmend schwindet.³² Christian Schwark hat sich in seiner Dissertation mit Konzepten und Perspektiven von Gottesdiensten für Kirchendistanzierte beschäftigt.³³ Es gibt diese (zumindest in bestimmten Bereichen und kirchliche Aussagen betreffend) Kirchendistanzierten auch in unseren Pfarren, und bei den verschiedenen Gottesdiensten, die in einer Pfarre stattfinden, stellt sich auch die Frage nach der „Theologischen Einordnung und Beurteilung“³⁴, die Frage nach theologischen Hintergründen, nach dem got-

²⁴ WANKE: Liturgie und säkulare Gesellschaft.

²⁵ WANKE: Liturgie und säkulare Gesellschaft, 213.

²⁶ WANKE: Liturgie und säkulare Gesellschaft, 213.

²⁷ WANKE: Liturgie und säkulare Gesellschaft, 213.

²⁸ WANKE: Liturgie und säkulare Gesellschaft, 214.

²⁹ WANKE: Liturgie und säkulare Gesellschaft, 215.

³⁰ WANKE: Liturgie und säkulare Gesellschaft, 217.

³¹ Ein Slogan der Labour Party in Großbritannien (2017), den FLÜGGE/HOLTE aufgreift mit seinem Konzeptvorschlag einer missionarischen Gemeindepastoral, sich auf den Weg zu machen mit „den Wenigen zu den Vielen und damit näher zu Gott“ (Eine Kirche für viele, 61).

³² Vgl. ETSCHIED-STAMS [u. a.]: Kirchengaustritt – oder nicht?

³³ Theologische Fakultät der Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald, 2004.

³⁴ SCHWARK: Kirchendistanzierte, 199 ff.

tesdienstlichen Charakter, nach der Orientierung an der gesellschaftlichen und kulturellen Situation, die Frage nach dem Verhältnis zu anderen Gottesdiensten und jene nach Methoden.³⁵ In systematisch-theologischer Hinsicht ist nach der Bedeutung von Dogmen, nach dem Gottes- und dem Menschenbild, nach der „Anknüpfung“, nach dem Gottesdienstverständnis, nach der Einheit der Kirche zu fragen.³⁶

Wir können in diesem Kontext nicht all diese Fragen beantworten, es soll allerdings deutlich gemacht werden, dass die Ränder der Pfarren nicht zu vernachlässigen sind, dass sie im Vergleich zur Mitte eine – quantitativ auf jeden Fall – sogar größere Rolle spielen. Der pfarrliche Gottesdienst hat deshalb v. a. auch eine wichtige Funktion im missionarischen Gemeindeaufbau, er soll zu einer personalen Christusbegegnung hinführen, ein Ort der gemeinsamen Anbetung Gottes sein, er soll Offenheit und Klarheit miteinander verbinden, zum Aufbau der Gemeinde beitragen, dem Wirken Gottes Raum geben, ohne dass dabei das menschliche Tun abgewertet wird.³⁷ Um Gemeinde aufzubauen muss man sich allerdings mit offenen Sinnen aufmerksam auf den Weg machen, nach draußen, an die Ränder.

Wenn Schwark „Gottesdienste für Kirchendistanzierte als Eröffnung von Zukunftsperspektiven für die Volkskirche“³⁸ versteht, dann kann dies auch für die Vielfalt der Liturgien in einer Pfarrgemeinde gelten. Ein attraktives Angebot für die nachwachsende Generation und neue liturgische Strukturen bergen in diesem Sinne durchaus auch Zukunftsperspektiven für die Gemeinde. Solcherlei Gottesdienste könnten womöglich „als Modell für eine erneuerte Volkskirche“³⁹ verstanden werden oder zumindest als „Anstoß zu Veränderungen der Volkskirche“⁴⁰. Definitiv liegt angesichts der gesellschaftlichen Entwicklungen (Individualisierung, Pluralisierung, Komplexität, Erlebnisorientierung, Segmentierung, Prägung durch Unsicherheit und Sehnsüchte) eine große Chance in missionarischen Gottesdiensten und in einer liturgischen Pluralität. Vielleicht muss Kirche – auch in der Organisationsform „Pfarrgemeinde“ – wieder mehr „Kirche für andere“ sein? Vielleicht stellt sich ja auch weniger die polarisierende Frage nach der Mitte und der Peripherie als vielmehr die relativierende Frage nach dem Verhältnis der verschiedenen, vielfältigen Gottesdienste und Gottesdienstgemeinden zueinander und damit zur (Gesamt-)Gemeinde – auf unsere Frage zugespitzt: „[...] ob der traditionelle Gottesdienst am Sonntagmorgen die ‚Mitte‘ der Gemeinde sein soll oder ob die unterschiedlichen Gottesdienste als gleichwertig nebeneinander stehen sollen“⁴¹. Bei all diesen Überlegungen gilt es freilich immer, die Einheit der Gemeinde im Blick zu halten, Begegnungsmöglichkeiten zu suchen, offen füreinander (und für das Wirken des Heiligen Geistes) zu bleiben. Die Feier der Eucharistie zu der sich die Gemeinde trifft, findet dann womöglich nur in einem anderen (und unterschiedlichen) Rhythmus statt?

3 Der „Kaffeeringeffekt“

Als „Kaffeeringeffekt“ wird die Verschiebung der Kaffeepartikel innerhalb eines verschütteten Kaffeetropfens an die Ränder im Laufe des Verdunstungsprozesses bezeichnet. Wenn der

³⁵ Vgl. SCHWARK: Kirchendistanzierte, 205 f.

³⁶ Vgl. SCHWARK: Kirchendistanzierte, 222–245

³⁷ Vgl. SCHWARK: Kirchendistanzierte, 200–204.

³⁸ Vgl. SCHWARK: Kirchendistanzierte, 339 f.

³⁹ SCHWARK: Kirchendistanzierte, 340–342.

⁴⁰ SCHWARK: Kirchendistanzierte, 342 f.

⁴¹ SCHWARK: Kirchendistanzierte, 206.

Tropfen schließlich ganz verdunstet ist, haben nahezu sämtliche Kaffeepartikel in ihm den Rand erreicht und setzen sich dort als typischer Ring ab. Der Kaffeeringeffekt als Verschiebung „an die Ränder“⁴² ist durchaus auch ein pfarrlicher Effekt: Manches ist in Bewegung geraten, an den Rändern setzt es sich ab.

3.1 Drinnen und draußen

Der Religionswissenschaftler Jörg Rüpke erinnert an die doppelte Funktion der Liturgie als Auferbauung derer, „welche drinnen sind“ und zeichenhafte Darstellung der Kirche für jene, „die draußen sind“ (vgl. SC 2). Indem Rüpke konsequent den Begriff „Liturgie“ vermeidet und an seiner Stelle vom „Ritual“ spricht, nimmt er bereits eine gesellschaftliche Realität wahr. Er unterscheidet auch nicht – genauso wenig wie im übrigen ein Großteil unserer Gemeinden – zwischen Andachtsübungen, gottesdienstlichen Feiern der Teilkirche und „heiliger Liturgie“ (vgl. SC 13) und entzieht sich damit einer Engführung des Begriffes letztlich auf die Eucharistie. Er verzichtet generell auf die Unterscheidung von drinnen und draußen, weil: „[...] eine Dichotomie von drinnen und draußen, Christen und Nichtchristen, Getauften und Untertaufen religionssoziologisch die relevanten Gruppen nicht mehr angemessen beschreiben kann“⁴³. Rüpke ortet zwei verschiedene Typen von Teilnehmern an religiöser Kommunikation: den Konsum-Typ, „Personen, für die rituelle Kommunikation der wichtigste Typ der insgesamt seltenen religiösen Kommunikation sein dürfte“⁴⁴, und den Gemeinschafts-Typ, für den „rituelle Kommunikation eher eine legitimierende und gründende Funktion im Hinblick auf weitere religiöse Kommunikation besitzt“⁴⁵, wobei er die Trennlinie nicht zwischen Klerus und Laien sieht (vgl. SC 14), „sondern mitten durch das Bild des Gottesvolkes“⁴⁶.

⁴² Vgl. GRÖZINGER: Es bröckelt an den Rändern. „Bröckeln an den Rändern“ kann auch bedeuten, dass Neues entsteht, Zukunft. Wie viele andere große Institutionen zeigt auch die Kirche in vielen Bereichen eine starke Beharrungstendenz, die eher geneigt ist, Bestehendes zu erhalten als Neues zu erwarten. Kirche hat aber innerhalb einer Gesellschaft ganz konkrete Aufgaben: „Der Ort, den die Kirche in einer multikulturellen Gesellschaft einzunehmen hat, stellt zugleich vor die Aufgabe, dass die Kirche sich am Aufbau einer qualitativ verstandenen multikulturellen Gesellschaft beteiligt.“ (ebd., 15) „Die Kirche wird keinen Standort mehr haben, sondern sie wird eine Kirche in Bewegung sein[...] Die Kirche der multikulturellen Gesellschaft wird vielleicht eine flanierende Kirche sein, wenn denn Flanieren heißt: Zeit haben nicht für desinteressierte, sondern im Gegenteil für engagierte Aufmerksamkeit.“ (ebd., 34). Es wird Zeit, Grözingers vor mehr als 25 Jahren formulierte Leitthese zu leben: „[...] Die Kirche sollte die multikulturelle Gesellschaft nicht als unvermeidliches Schicksal betrachten, das es zu ertragen gilt, sondern diese vielmehr als Chance begreifen, in ihr authentisch leben zu können.“ (ebd., 15). Das ‚christliche Abendland‘ birgt die Versuchung „aus dem Modus des Bezeugens in den des Behauptens“ (ebd., 29) überzuwechseln[...]. Insofern hat die Kirche mit dem Beginn einer multikulturellen Gesellschaft in Europa nicht etwas verloren, sondern etwas gewonnen: Den Raum nämlich, der dem Status ihres Redens angemessen ist. ‚Vergegenwärtigung‘ und ‚Einbindung‘ sind deshalb die Aufgabe, vor der die Kirche in der multikulturellen Gesellschaft steht.“ (ebd., 29). Es geht um das „Leitbild von Kirche“, um eine Ekklesiologie des 21. Jahrhunderts und darum „dass die Kirche in eine multikulturelle Gesellschaft wirklich eingebunden sein muss. Das heißt: Die Kirche muss selbst multikulturell werden.“ (ebd., 31)

⁴³ RÜPKE: Liturgie im Kontext, 192.

⁴⁴ RÜPKE: Liturgie im Kontext, 197 f.

⁴⁵ RÜPKE: Liturgie im Kontext, 198.

⁴⁶ RÜPKE: Liturgie im Kontext, 198.

3.2 Pfarrlich und außer-pfarrlich

Die von Paul Post⁴⁷ vorgenommene Unterscheidung verschiedener Panoramen der aktuellen rituell-liturgischen Partizipation (in den Niederlanden) zwischen ‚Kern- und Pfarrliturgie‘ und ‚außer-pfarrlich‘ gilt auch für unsere Breiten, wobei der von ihm als „außer-pfarrlich“ beschriebene Bereich zumindest pfarrliche Schnittmengen kennt. Dazu gehört der ganze öffentliche Bereich, die Schule, Pflegeeinrichtungen aber auch der weite private Bereich, das Zuhause v. a. in Form der ‚invisible religion‘ „als Repertoires von unterschiedlicher Lebendigkeit einschließlich kleiner Symbolhandlungen, moderner Formen des Gebetslebens, der Meditation und Stille, der Pflege von Ritualen mit kleinen Kindern, von Ritualen für verstorbene Familienmitglieder, die in Ehren gehalten werden durch Fotos, Kerzen etc.“⁴⁸

3.3 Emerging rituals

Ein weiterer „Rand-Bereich“ sind die Medien, v. a. das Fernsehen, die „devotionalen Rituale“⁴⁹, wozu die Wallfahrts- und Pilgerkultur gehören, Manifestationen und Events, Erntedankfeste. Post weist auf die besondere Bedeutung von Laboratorien, Zentren hin: Städte, Klöster und Abteien, Kommunitäten, Gemeinschaften, Gebetsgruppen, Taizé. Weiters: Interreligiöse, interkulturelle Rituale, Spirituelle Zentren. Und schließlich sogenannte „emerging rituals“, neue Formen des Rituals, „die oft noch wenig ausgereift sind, sich aber in überraschend kurzer Zeit etablieren und zu einem festen Repertoire entwickeln. Durchwegs geht es um Rituale, bei denen die Grenze zwischen kirchlich-liturgisch, allgemein-religiös und profan / säkular vage geworden sind oder relativ erscheinen.“⁵⁰

3.4 Stille und Schweigen

Sucht man nach einer Gemeinsamkeit dieser Rand-Liturgien, wird man schnell fündig: „Sie betrifft die auffallende Popularität mindestens einer basalen rituellen Ausdrucksform in unserem Panorama: Stille und Schweigen[...] Ist dies nur eine letzte Möglichkeit[...]? Oder wählt man diese Form gerade als kraftvolle, anthropologische Urform, durch die Ritual und Liturgie wieder gemessen werden an urmenschlichen rituellen religiösen Mustern, Stille vielleicht als höchste Form liturgischer Inkulturation...?“⁵¹

4 Konsequenz: Die heilige Handlung als die Mitte der Liturgie wiederfinden!

Im ersten Artikel der Liturgiekonstitution wird als eines der Ziele der Liturgieerneuerung genannt, „[...] das christliche Leben unter den Gläubigen mehr und mehr zu vertiefen“ (SC 1). Christliches Leben zu vertiefen heißt in erster Linie, die Beziehung zu Gott zu vertiefen, die heilige Handlung, den Wesensaustausch zwischen Gott und Mensch als die Mitte der Liturgie wiederzufinden!

⁴⁷ POST: Das aktuelle Panorama, 221–261.

⁴⁸ POST: Das aktuelle Panorama, 233.

⁴⁹ Vgl. POST: Das aktuelle Panorama, 234f.

⁵⁰ POST: Das aktuelle Panorama, 241f.

⁵¹ POST: Das aktuelle Panorama, 260.

4.1 Glaubwürdig feiern

Martin Werlen erzählt die Geschichte einer Begegnung mit Firmlingen, wobei ein junger Mann seine Firmerfahrung beschreibt: „Bei der Firmung habe ich erfahren, dass Gott mich liebt. Und dass er mich ganz persönlich meint.“⁵² Diese Erfahrung soll Liturgie ermöglichen. Sie gelingt in dem Maße, in dem Liturgie glaubwürdig, im doppelten Sinn des Wortes, gefeiert wird. Am Beispiel des Pfarrers von Ars weist Werlen darauf hin, dass die Vertiefung des christlichen Lebens eine Frage der Glaubwürdigkeit ist. „Je tiefer der Glaube, umso glaubwürdiger der Mensch[...]. Wenn uns aber das Paschamysterium aus dem Herzen gerät, dann kann man bei einer liturgischen Feier jedes einzelne Wort verstehen oder noch so schön predigen: Die Feier bleibt trotzdem leer.“⁵³

4.2 Gottesdienst als Heilsereignis

Das erste Kapitel der Liturgiekonstitution beschreibt die Feier des Pascha-Mysteriums als das Wesen der Liturgie. Zu dessen voller Verwirklichung „ist Christus seiner Kirche immerdar gegenwärtig“ (SC 7). Unter diesen Gegenwartsweisen wird neben den Sakramenten und Sakramentalien selbstverständlich auch das Wort Gottes genannt. Es wird sogar zu einem der wesentlichen Erneuerungsstränge der Liturgie weiterentwickelt: „Zu fördern sind eigene Wortgottesdienste an den Vorabenden der höheren Feste, an Wochentagen im Advent oder in der Quadragesima sowie an den Sonn- und Feiertagen, besonders da, wo kein Priester zur Verfügung steht; in diesem Fall soll ein Diakon oder ein anderer Beauftragter des Bischofs die Feier leiten.“ (SC 35,4). Das nachsynodale Schreiben *Verbum Domini* von Papst Benedikt XVI. würdigt Wort-Gottes-Feiern nachdrücklich: „Die Synodenväter haben alle Hirten aufgefordert, in den ihnen anvertrauten Gemeinden die Wort-Gottes-Feiern zu verbreiten: Sie sind bevorzugte Gelegenheiten der Begegnung mit dem Herrn. Deshalb bringt eine solche Gepflogenheit den Gläubigen großen Nutzen und muss als wichtiges Element der liturgischen Pastoral betrachtet werden.“ (Nr. 65). Die Pastorale Einführung ins Messlektionar sagt es so: „Dabei wird der Gottesdienst, der ganz aus dem Wort Gottes lebt, selbst zu einem neuen Heilsereignis. [...] Er [Christus] hat dazu aufgefordert, alle Schriften zu ergründen vom ‚Heute‘ des Ereignisses her, das er selber ist.“ (Nr. 3)

4.3 Christus als Mitte

Wie soll es also die (pfarrliche) Mitte mit den Rändern halten? Die Mitte all unseres christlichen Tuns kann nur Christus sein. Wenn wir deshalb nach dem Verhältnis der Mitte, des Zentrums, zu den Rändern, zur Peripherie, fragen, sollten wir uns daran erinnern, dass die Mitte dort ist, wo Christus ist! Wie schnell kann dann plötzlich die Peripherie zum Zentrum werden und umgekehrt.⁵⁴ Wir stellen häufig die Frage: „Warum laufen Jugendliche / Arbei-

⁵² WERLEN: Spiritualität, 107.

⁵³ WERLEN: Spiritualität, 108.

⁵⁴ FLÜGGE/HOLTE lädt zu einer interessanten Interpretation des Gleichnisses vom Verlorenen Sohn (Lk 15) ein: „Wir haben nicht einen Sohn verloren, sondern fast alle[...] Sie sind nicht ausgetreten, gehören noch zur Familie[...] Nicht die anderen sind verlorene Söhne, sondern die Aktiven in den Gemeinden sind es. Die haben das Erbe genommen und es verprasst.“ (FLÜGGE/HOLTE: Eine Kirche für viele, 64).

ter / Intellektuelle, ... weg?“ und selten die Gegenfrage: „Warum läuft die Kirche nicht nach?“ Einer der Grundaufträge der Kirche besteht darin, den Menschen am Rand nicht zu übersehen, bei ihm (wie bei Zachäus) einzukehren, die Angst vor dem Fremden zu überwinden! Dies beinhaltet auch den Mut, liturgische Pluralität zuzulassen, neue Formen der Liturgie zu suchen, anstatt bestehende Formen zu verbiegen.⁵⁵ Schön, wo es nach wie vor Beispiele gelingender Pfarrliturgie „alten Stils“⁵⁶ gibt – auch schön, wo neue Formen eine Chance bekommen! Die liturgischen Vorgaben „ermöglichen die Sonntagseucharistie so zu feiern, dass alle Generationen den Weg der Doxologie als ANT-WORT auf das sich mitteilende WORT feiern können.“⁵⁷ Ja, die „Gotteskommunikation in der Eucharistie“⁵⁸ gilt es zu erhalten! Gleichzeitig gilt es aber auch, die Gotteskommunikation in seinem Wort vielerorts erst zu entdecken! Vielleicht offenbart sich ja, wie so oft auch in diesem Fall, Gott einmal mehr statt im Tempel (in der Liturgie des Tempels, also in der Mitte), in der Fremde (in der Liturgie der Fremde, also an den Rändern)? Wir sollten zumindest damit rechnen!

Literatur

- AUGUSTIN, George / KOCH, Kurt (Hg.): Liturgie als Mitte des christlichen Lebens. Freiburg 2012 (Theologie im Dialog 7).
- BIESINGER, Albert: Eltern – Kinder – Großeltern – Singles in der sonntäglichen Eucharistiefeier, in: AUGUSTIN, George / KOCH, Kurt (Hg.): Liturgie als Mitte des christlichen Lebens, 258–277.
- Bischofssynode XII. ordentliche Generalversammlung: Das Wort Gottes im Leben und in der Sendung der Kirche. Instrumentum laboris. Vatikanstadt 2008, 5. – 26.10.2008.
- ETSCHIED-STAMS, Markus / LAUDAGE-KLEEGER, Regina / RÜNKER, Thomas: Kirchnaustritt – oder nicht? Wie Kirche sich verändern muss. Freiburg 2018.
- FLÜGGE, Erik / HOLTE, David: Eine Kirche für viele statt heiligem Rest. Freiburg 2018.
- FÖRST, Johannes / BUCHER, Rainer: Die unbekannte Mehrheit. Mit Taufe, Trauung und Bestattung durchs Leben? Eine empirische Untersuchung zur «Kasualienfrömmigkeit» von KatholikInnen – Bericht und interdisziplinäre Auswertung. Berlin 2010 (Werkstatt Theologie 6).
- GESSLER, Philipp: Bizarrer Identitätsstreit. Jetzt doch kein deutscher Weg beim Abendmahl, in: zeichen 7. 2018, 19.
- GROEN, Basilius J.: Neue Formen der Liturgie angesichts weniger werdender Eucharistiefeiern, in: <http://www.wir-sind-kirche.at/artikel/neue-formen-der-liturgie-angesichts-weniger-werdender-eucharistiefeiern> (Vortrag am 26. Mai 2013 vor dem Lainzer Kreis in Wien; aufgerufen am 24.8.2018).
- GRÖZINGER, Albrecht: Es bröckelt an den Rändern. Kirche und Theologie in einer multikulturellen Gesellschaft. München 1992.

⁵⁵ Z. B. Segnung (von Gleichgeschlechtlichen / Kindern) statt Sakrament (Ehe / Taufe). Ein nach wie vor aktuelles und gelungenes Beispiel hat das katholische Bistum der Altkatholiken in Deutschland bereits vor einigen Jahren mit „Die Feier der Partnerschaftssegnung“ (Hg. von Bischof und Synodalvertretung. Bonn 2014) vorgelegt.

⁵⁶ Vgl. BIESINGER: Eltern – Kinder – Großeltern – Singles; vgl. auch <http://www.sse-luzius.de/luki>, das Beispiel der Seelsorgeeinheit St. Lucius in Hechingen (3.8.2018).

⁵⁷ BIESINGER: Eltern – Kinder – Großeltern – Singles, 275.

⁵⁸ BIESINGER: Eltern – Kinder – Großeltern – Singles, 275.

- JOHANNES PAUL II.: Apostolisches Schreiben *Dies Domini* an die Bischöfe, den Klerus, die Ordensleute und an die Gläubigen über die Heiligung des Sonntags vom 31. Mai 1998 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 133).
- KLÖCKENER, Martin / KRANEMANN, Benedikt (Hg.): Gottesdienst in Zeitgenossenschaft. Positionsbestimmungen 40 Jahre nach der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils. Fribourg 2006.
- KRANEMANN, Benedikt: Liturgischer Pluralismus als Herausforderung liturgiewissenschaftlicher Forschung, in: *Jaarboek voor liturgie-onderzoek* 22. 2006, 29–47.
- DERS.: Der Gemeindebezug des Gottesdienstes aus katholischer Sicht, in: MILDENBERGER, Irene: Beteiligung? Der Gottesdienst als Sache der Gemeinde. Leipzig 2006 (Beiträge zu Liturgie und Spiritualität 15), 77–100.
- LEHMAN, Karl: Was im Wandel bleibt. Christsein in der Kirche heute. Freiburg 2016.
- NAGEL, Eduard: Eucharistische und nicht-eucharistische Formen des Gottesdienstes heute, in: MILDENBERGER, Irene / RATZMANN, Wolfgang: Jenseits der Agende. Reflexion und Dokumentation alternativer Gottesdienste. Leipzig 2003 (Beiträge zu Liturgie und Spiritualität 24), 25–44.
- POST, Paul: Das aktuelle Panorama rituell-liturgischer Inkulturation und Partizipation in den Niederlanden, in: KLÖCKENER, Martin / KRANEMANN, Benedikt (Hg.): Gottesdienst in Zeitgenossenschaft, 221–261.
- RUH, Ulrich: Ein Fremdkörper? Christlicher Gottesdienst in einer säkularen Gesellschaft, in: *Liturgisches Jahrbuch* 66. 2016, 137–149.
- RÜPKE, Jörg: Liturgie im Kontext der Gesellschaft. Religionswissenschaftliche Anmerkungen, in: KLÖCKENER, Martin / KRANEMANN, Benedikt (Hg.): Gottesdienst in Zeitgenossenschaft, 191–207.
- SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ: Pastorales Schreiben. Mitte und Höhepunkt des ganzen Lebens der christlichen Gemeinde. Impulse für eine lebendige Feier der Liturgie. 24. Juni 2003, 2. Auflage 2004 (Die deutschen Bischöfe 74).
- SCHWARK, Christian: Gottesdienste für Kirchendistanzierte. Konzepte und Perspektiven. Wuppertal 2006.
- THAIDIGSMANN, Edgar: Einsichten und Ausblicke. Theologische Studien. Herausgegeben von Johannes von Lüpke. Berlin / Münster 2011 (Studien zur systematischen Theologie und Ethik 61).
- WANKE, Joachim: Liturgie und säkulare Gesellschaft. Erwartungen eines Bischofs, in: KLÖCKENER, Martin / KRANEMANN, Benedikt (Hg.): Gottesdienst in Zeitgenossenschaft, 209–220.
- WERLEN, Martin: Spiritualität aus der Liturgie als ein christliches Lebensprogramm für die Gegenwart?, in: KLÖCKENER, Martin / KRANEMANN, Benedikt (Hg.): Gottesdienst in Zeitgenossenschaft, 103–111.

Wolfgang Beck, Frankfurt am Main

„Wo kommen wir denn da hin?“

Mit dem Ruf an die Ränder erzeugt Papst Franziskus heilsame ekklesiologische Verunsicherungen

Der Ruf des Papstes zum kirchlichen Aufbruch an die Ränder wird zum Symbol einer impliziten Theologie, die in den lebensweltlichen Peripherien nicht nur ihre Relevanz und Tragfähigkeit erweist, sondern sich von dort her konstituiert. In der daraus resultierenden Polyzentrik drückt sich die Risikobereitschaft aus, eigene Verunsicherungen als wertvolle Ermöglichung eigener Lernprozesse zu suchen. Der päpstliche Ruf an die Ränder ermöglicht ein Verständnis der Schwäche, in dem Potenziale zu postmoderner Anschlussfähigkeit auszumachen sind.

„Geht an die Ränder!“, so lautet der Imperativ, der sich als Substrat des bisherigen Pontifikates von Papst Franziskus und seines pastoralen Programms verstehen lässt. Als widerkehrendes Anliegen in einer Reihe von Ansprachen, wie auch in den

offiziellen Lehrschreiben „*Evangelii Gaudium*“¹ (EG) und „*Amoris laetitia*“² (AL), wird dieser Imperativ zu einer kirchlichen Grundstruktur³ am Beginn des 21. Jahrhunderts. So formuliert Franziskus beispielhaft in einer Ansprache zur Ausrichtung der Katechese:

„Fassen Sie Mut und denken Sie die Pastoral und die Katechese von den Rändern her [...] Kommen Sie heraus aus der Sakristei, den VIP-Lounges, gehen Sie hinaus! Praktizieren Sie eine Pastoral der Hinterhöfe, der Türen, der Häuser, der Straße. Worauf warten Sie noch?“⁴

Diese theologischen Positionsbestimmungen zeichnen sich insbesondere durch die Bereitschaft aus, die Realität gegenwärtiger Lebenswelten und Gesellschaften wahrzunehmen und wertschätzend zu kommunizieren.⁵ Der Besuch des Papstes in Lampedusa als symbolträchtigem Ort der Schicksale von Migrant*innen an den Grenzen Europas⁶, die liturgische Fußwaschung mit Häftlingen ungeachtet ihrer Religions- und Konfessionszugehörigkeit, die

JPROF. DR. WOLFGANG BECK

ist Dozent für Pastoraltheologie und Homiletik an der PTH Sankt Georgen in Frankfurt am Main und Leiter des Studienprogramms Medien (www.medienprogramm-stgeorgen.de), seit 2010 Sprecher des „Wort zum Sonntag“ in der ARD, Priester der Diözese Hildesheim, bis 2015 Hochschuleseelsorger und Pfarrer in Hannover.

¹ P. FRANZISKUS: *Evangelii gaudium* (im Folgenden zitiert: EG).

² P. FRANZISKUS: *Amoris laetitia* (im Folgenden zitiert: AL).

³ HAGENKORD: Programmschrift zur Kirchenreform, 11–25.

⁴ P. FRANZISKUS: *Die wahre Macht*, 74.

⁵ Vgl. EG, Nr. 213: „Die Wirklichkeit steht über der Idee. Das schließt ein, verschiedene Formen der Verschleierung der Wirklichkeit zu vermeiden: die engelhaften Purismen, die Totalitarismen des Relativen, die in Erklärungen ausgedrückten Nominalismen, die mehr formalen als realen Projekte, die geschichtswidrigen Fundamentalismen, die Ethizismen ohne Güte, die Intellektualismen ohne Weisheit.“

⁶ Vgl. METTE: *Nicht gleichgültig bleiben*, 69.

Einfachheit des eigenen Lebensstils⁷ oder die Ernennung von Kardinälen aus weithin unbeachteten Regionen der Weltkirche – all dies sind konkrete Elemente, in denen das große Programm des Pontifikates abgebildet und seine „implizite Theologie“⁸ ausgedrückt wird. Der Ruf an die Ränder ist dabei nicht nur eine ekklesiologische Korrektur gegenüber überzogenen Zentralismen und postkolonialistischen Einheitlichkeitsfiktionen. Mit ihnen hatte die katholische Kirche in Neuzeit und Moderne das Dilemma der Konfessionsspaltungen, ihre eklatanten Professionalitätsdefizite und die Nivellierung ihrer Hegemonie bearbeitet. Die abnehmende gesellschaftliche Anschlussfähigkeit der Kirche in den westlichen Gesellschaften, die im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts entstanden war, erzeugte Spannungen, die für Theolog*innen wie für Kirchenmitglieder in der Regel nur durch persönliche Zustimmungsvorbehalte gegenüber kirchlichen Verlautbarungen und durch eine Segregation der kirchlichen Autorität auf rein spirituelle Themenbereiche überbrückt werden können. In diesen Spannungen ist ein spielerisch-humorvoller Umgang mit der Diskrepanz zwischen kirchlichen Positionen und der eigenen Lebenswirklichkeit zu einer katholischen Kernkompetenz avanciert: Der Kompromiss, eigentlich gegenüber dem kirchlichen Idealbild christlicher Existenz ein bestenfalls auszuhaltendes Randphänomen, hat sich längst im Zentrum kirchlichen Lebens fest etabliert und fordert angemessene Formen einer „Pastoral der Lebensformen“⁹ ein. So selbstverständlich diese Kompromisse bis hinein in die höchsten Ebenen des Episkopates sind, eine Grenze blieb bestehen: Sie durften nicht sichtbar werden. Das erst macht die päpstliche Rede von den Rändern so brisant. Sie richtet die kollektive Aufmerksamkeit in ungewohnte Richtungen und erzeugt Sichtbarkeit. So fungiert der Ruf an die Ränder als sozialpastorale Zumutung gegenüber einem Kirchenverständnis, das sich in liturgischen Überhöhungen kapriziert, das klerikalistische Sonderwelten entwickelt und auf den Konstrukten von Reinheitsdichotomien¹⁰ aufbaut. Vor diesem Hintergrund wird die Provokation deutlich, die von einem Ruf an die Ränder ausgeht. Denn diese Ränder, zu denen Franziskus ruft, sind das Symbol gesellschaftlicher Hinterhöfe, in denen vermeintliche „Schmuddelkinder“ lebenspraktische Kompromisse¹¹ entwickeln, sogenannte vermeintlich irreguläre Lebensformen und Partnerschaftsmodelle praktizieren¹² und gerade deshalb nach kirchlicher Begleitung als „Pastoral der Lebensformen“¹³ fragen, wo Menschen keine geradlinigen Biographien wie ein Statussymbol präsentieren, sondern tagtäglich nach neuen, pragmatischen Lösungen eines vom persönlichen Glauben getragenen Lebens suchen und ihre Positionsbestimmung in und

⁷ Vgl. GARHAMMER: Und er bewegt sie doch, 138.

⁸ ECKHOLT: Ein Papst des Volkes, 11.

⁹ BUCHER: Fundamentale Neukontextualisierungen, 82.

¹⁰ AMMICHT QUINN: Ordnungen und das Außer-Ordentliche, 122: „Diese Verinnerlichung der Reinheit im Christentum hat damit zwei Konsequenzen: Zum einen kehrt diese Reinheitsproblematik in den Körper (vor allem der Frauen) zurück, der damit grundlegend bedrohlich und bedroht wird; zum anderen kann sich Reinheit als subtiles und implizites Leitmotiv der Ordnung auf unterschiedlichste Lebensbereiche ausdehnen.“

¹¹ Vgl. PAUL: Kirche für die anderen, 276: „Ein angemessenes Beziehungsmodell beginnt damit, das Anders- und Fremdsein des anderen zu relativieren. Das bleibende Fundament jeder Beziehung liegt in der allen Differenzierungen zugrundeliegenden gemeinsamen heilsgeschichtlichen Situation: Kein Mensch, keine Gesellschaft, keine Religionsgemeinschaft ist perfekt, fertig und ideal. Das relativiert die Positionen aller Gesprächspartner – also auch die der Kirche.“

¹² Vgl. JÄGGI: Kritik von Lebensformen, 447. Jaeggi entwickelt eine „kritische Theorie der Kritik von Lebensformen“, die sich aus der Verengung auf moralische Bewertungen befreit und die Potenziale einer funktionalen Bestimmung von Lebensformen aufzeigt.

¹³ BUCHER: Fundamentale Neukontextualisierungen, 82.

gegenüber der Kirche individuell vornehmen. Die Ränder werden in dieser Diktion zu Orten der Konkretion eines an den Seligpreisungen Jesu orientierten Lebensentwurfs.¹⁴ Und sie werden für die Kirche zum Lern- und Konkretionsort, wie und in welchen Sozialformen sie sich in der Postmoderne „performiert“ und neu konstituiert.¹⁵ Dieses Kirchenbild, das Papst Franziskus in Ausrichtung auf diese konkreten und realistischen (statt idealisierten) Lebenssituationen entwirft, beschreibt er mit der Metapher des „Lazarets“¹⁶, also einem von seinem dienenden Charakter her entworfenen Kirchenbild.

Die Option für die Armen in ihrer ekklesialen Konsequenz

Dass die theologische Grundlage der ekklesiologischen Verschiebungen und des Aufrufs, an die Ränder zu gehen im Pontifikat Papst Franziskus' sehr grundlegend von den Schwerpunktsetzungen des Zweiten Vatikanischen Konzils und von der lateinamerikanischen Befreiungstheologie als kirchliche Praxis und theologische Reflexion¹⁷ und deren Wahrnehmungskompetenz¹⁸ geprägt ist, scheint unmittelbar plausibel und hat seine Grundlage in dem Aufbruch- und Missionsverständnis des Missionsdekretes *Ad gentes* des Zweiten Vatikanischen Konzils (AG 12)¹⁹ und der Solidarisierung des Kirchenverständnisses mit und in den menschlichen Lebenswelten (GS 1). Neben den realen Lebenssituationen bilden deshalb die Armen und gesellschaftliche Strukturen²⁰ der Ungerechtigkeit zentrale Elemente der theologischen Ver-

¹⁴ CHENU: „Kirche der Armen“, 232: „Auf dem Konzil betrachtet sich die Kirche im Evangelium, hatte damals Pater Congar gesagt: Ein banaler Vorgang, werden einige sagen; in Wirklichkeit jedoch ein erneuerndes Tun, denn es führt, über die guten Absichten hinaus, zu einer Reform der Strukturen. Es wäre falsch, hier nur die pastorale Beschwörung eines mehr oder weniger romantischen Evangeliums zu sehen: Es geht vielmehr um die konstitutive Eigenart der Kirche.“

¹⁵ NOTHELLE-WILDFEUER: An die Ränder der Gesellschaft, 7: „Die Frage nach dem, was angesichts des Evangeliums Zentrum und was Peripherie ist, bedarf im Blick auf die Aufforderung des Papstes, an die Grenzen zu gehen, einer Neubestimmung. Wo sich die Kirche um jeden und alle Menschen, speziell um die Armen und am Rande der Gesellschaft Stehenden sorgt, da lässt sie den Kern der christlichen Heilsbotschaft Wirklichkeit werden, dort wird sie ganz transparent auf Christus, die Mitte, hin.“

¹⁶ WALDENFELS: Sein Name ist Franziskus, 71: „Papst Franziskus setzt, wo er von der Kirche spricht, nicht bei einem Idealbild an, auch nicht beim Glaubensbekenntnis, das sich zur ‚einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche‘ bekennt. Vielmehr nimmt er die reale Kirche in den Blick und diagnostiziert ihren heutigen Zustand äußerst kritisch. (...) Die Kirche besteht ganz allgemein aus Menschen, und diese sind verletzt. Es geht dem Papst weder um die Idee noch um ein Idealbild der Kirche, sondern um die Realität.“

¹⁷ Vgl. KRUIP: Die Befreiung, 10.

¹⁸ METZ: Mystik der offenen Augen, 51: „Das Aufwachen, das genaue Hinsehen hat auch eine eigene moralische Würde. Ja, es gehört zur Wurzel jeglicher Moral. ‚Sieh hin und du weißt‘, hat der Philosoph Hans Joas einmal formuliert und das Sehen, die Augen für die Anderen, zur Wurzel für eine Kultur der Empfindsamkeit wie auch für eine neue Art universalistischer Moral gemacht. Das ‚Gewissen‘ ist danach ein Wissen, das aus solchem Hinsehen stammt und ohne solches Hinsehen nicht ist, nicht ohne den Versuch, auch dem herausfordernden Antlitz der Armut und den traum- und wunschlosen Augen der Unglücklichen standzuhalten.“

¹⁹ BAUER: Evangelium der Peripherie, 101.

²⁰ ARNTZ: Eine „franziskanische“ Revolution, 28: „Die pastorale Umkehr zur samaritanischen Kirche, sein Reden vom ‚Geruch der Schafe‘, ‚raus auf die Straßen‘, ‚an die Ränder gehen‘ ... – darin klingt die Erfahrung aus Lateinamerika an und wird zu einer Botschaft für alle Welt: Die Option für die Armen, die Denunzierung der ungerechten Strukturen der Sünde, der Respekt vor dem Glauben und der Religiosität der einfachen Leute, die Volksfrömmigkeit in Marien- und Heiligenverehrung,

kündigung bei Franziskus.²¹ In ihnen konkretisiert sich der Ruf der Kirche an die Peripherie, was er etwa mit dem Apostolischen Schreiben *Evangelii Gaudium* zeigt.²² Hier erfährt ein Konzept im Spektrum der neuen Politischen Theologie²³ eine lehramtliche Würdigung, die noch wenige Jahrzehnte zuvor undenkbar gewesen wäre. Vor dem Hintergrund der kirchlichen Konfliktlinien im Pontifikat Johannes Pauls II. mit ihren weitreichenden Konsequenzen für die in den CELAM-Konferenzen gesuchten Dialoge mit den unterschiedlichen Ansätzen der Befreiungstheologie, erscheint dies bemerkenswert. Übersehen wird dabei allzu schnell, dass es bereits im Vorfeld und während des Zweiten Vatikanischen Konzils entsprechende Ansätze gab²⁴, die aufzeigen, wie sehr die „Option für die Armen“ auf einer breiten theologiegeschichtlichen Entwicklung aufbaut²⁵ und zu einem kirchlichen Bewusstsein²⁶ für die öffentlich-gesellschaftliche Verantwortung hinführt.²⁷ In dieser Verantwortung der Kirche, ungerechte Strukturen zu entlarven und fest etablierte Exklusionsmechanismen zu überwinden, konkretisiert sich das Verständnis der „Option für die Armen“, weil es mehr ist, als eine soziale Zuwendung zu einzelnen Notleidenden.²⁸

Gerade in der auf Melchior Cano zurückgehenden Lehre von den *loci theologici* fand die Kirche im 20. Jahrhundert ein Instrument, die menschliche Geschichte im Sinne der „*loci alieni*“²⁹ zu würdigen und damit auch Biographien und Lebenswelten als theologischen Ort identifizieren zu können.³⁰ Mit dieser theologischen Bewegung ist freilich nicht nur eine Weitung des Materialobjektes theologischer Reflexion verbunden, derzufolge sich Theologie um der Vergewisserung ihrer eigenen Tradition willen, mit allen Fragen gegenwärtiger Lebens-

die Achtsamkeit für die Mutter Erde, das Vertrauen in die Barmherzigkeit Gottes, die immer für Vergebung offen ist.“

²¹ LAUBACH: Mehr als Simulation, 45: „Die zentralen Aspekte der Armut Christi, der für die Menschen und damit auch für die Armen lebt und stirbt, und der in der Kirche als Volk der Armen, als arme Kirche erscheint – sie bündeln wie unter einem Brennglas alle bisher vorgestellten Überlegungen des Papstes.“

²² EG 197–201.

²³ Vgl. METZ: Zum Begriff der neuen Politischen Theologie.

²⁴ Vgl. HÜNERMANN: „Kirche der Armen“, 241: „Papst Franziskus hat seinen petrinischen Dienst unter das Leitwort ‚Kirche der Armen‘ gestellt. Er hat sich damit in eine Tradition eingereiht. [...] Es geht dabei nicht um ein abstraktes theologisches Programm. Es geht um eine Erneuerung des Glaubens durch Rückbesinnung auf die zentralen Mysterien des Glaubens.“

²⁵ Als Beispiele für die Unterschiedlichkeit der Ansätze sei hier verwiesen auf: MÜLLER: Armut. KLINGER: Armut, 279: „Die Armen zwingen die Theologie über ihr Sein in Kirche und Gesellschaft nachzudenken. Sie zwingen sie zu Unbestechlichkeit und Entschiedenheit; wo es ihr gelingt, Stimme der Armen zu sein, wird sie unendlich von ihnen bereichert. [...] Das Sein steht vor dem Bewusstsein. Daher ist die Realität, und nicht die Idealität das Fundament der Theologie.“

²⁶ Mit der Ausrichtung des Pontifikates von Papst Franziskus ist ein die Kirche in ihrer Gesamtheit verändernder Prozess bestenfalls initiiert, aber noch nicht realisiert. Vgl. KERN: Geht die Kirche, 23–26.

²⁷ LASSAK: *Evangelii Gaudium* 46–49, 64–69.

²⁸ SCHÜSSLER: Selig die Straßenkinder, 550.

²⁹ Vgl. KÖRNER: Orte des Glaubens, 129.

³⁰ DI PILATO: Gott verortet, 311: „Die Idee der *loci* (im Plural!) ist also von Thomas inspiriert, die Ausarbeitung der ‚Methode‘ aber, die davon abgeleitet ist und die wir in *De locis theologicis* von Cano finden, ist absolut innovativ, ein Ergebnis der Bemühung, die Botschaft Christi zu befähigen, mit der Welt der Moderne in Kontakt zu bleiben, wenngleich dieser Kontakt zu verschiedenen Zeiten und in unterschiedlichen Kontexten zwischen heftigen Attacks und parteiischen Verteidigungsmaßnahmen oszillieren wird.“

welten zu beschäftigen hätte. Sie wird in der Bewegung auch zu einer neuen, dialogisch geprägten Form der Theologie und einer „kenotischen Ekklesiologie“³¹ finden:

„Die ‚fremden Orte‘ sind demnach nicht Orte, die um des Evangeliums willen zu ‚erobert‘ sind, sondern ‚menschliche Räume‘, wo es vor allem darum geht, in der Dynamik der agapisch-kenotischen Beziehung, die uns durch die Gnade Jesu Christi geschenkt ist (vgl. Mt 18,20), zusammen-zu-wohnen.“³²

Ein alternatives Ordnungskonzept des Dezentralen

Die Rede von den Rändern identifiziert immer auch ein Zentrum. Im Verhältnis dieser beiden Größen drückt sich mehr als die Polarisierung zwischen der befreiungstheologischen Option für die Armen einerseits und spätridentinischen Heiligkeits- und Reinheitskonzepten andererseits aus. Denn gerade die Kirchenkrise in den fortschreitend säkularisierten Gesellschaften wirft mit den Verteilungskämpfen um Personal und Finanzen immer wieder die Frage auf, worin das Eigentliche und Zentrale des kirchlichen Lebens liegt, auf das auf keinen Fall zu verzichten und das stattdessen um der konfessionellen Profilbildung zu pflegen wäre. Mit dem Aufbruch aus dem Zentrum an die Peripherien entsteht automatisch die Frage nach angemessenen Prioritätensetzungen – in Angemessenheit gegenüber der Not konkreter Menschen, gegenüber dem Evangelium und gegenüber den eigenen Potenzialen. Erst in diesem Zusammenspiel wird verständlich, dass der Weg an die Ränder von Risiken bestimmt ist. Die Wahrnehmung der Kompromisse und Uneindeutigkeiten bedingt das Risiko, sich immer wieder auch falsche Kompromisse im Zentrum eingestehen zu müssen. Die Bereitschaft zu Wahrnehmung steigert die Chancen auf eine transparente und ehrliche Sicht auf die eigene Schwäche. Der Aufbruch an die Peripherien erfordert deshalb ein Einlassen auf die eigene Vulnerabilität. Er riskiert, dass falsche Prioritätensetzungen entlarvt werden.³³ Damit konkretisiert sich an den Rändern eine Identität, wie sie in den philosophischen Ansätzen der Postmoderne vorbereitet ist: im Verständnis von „Säkularisierung“ auf Grundlage des „schwachen Denkens“ bei Gianni Vattimo³⁴ oder den Arbeiten zu Körperlichkeit³⁵ und dem Ansatz der Autodekonstruktion des Christentums³⁶ von Jean-Luc Nancy. Im Risiko, sich im Aufbruch an die Ränder zu verlieren, sich als Christentum „aufs Spiel“³⁷ zu setzen und dabei

³¹ ANSORGE: Eine „arme Kirche“, 87.

³² DI PILATO: Gott verortet, 323.

³³ Gesa Ziemer analysiert Orte der Verletzlichkeit als Teil philosophischer Ästhetik. ZIEMER: Verletz-bare Orte, 139: „Eine praxisorientierte Form der Ästhetik stärkt die Verletzbarkeit und nicht die Souveränität des Begreifens. Sie verhindert keine Unfälle, sondern beteiligt sich am Bau von Brunnen. Sie weiß aber auch, dass einer immer lacht: entweder die Praxis oder die Theorie.“ Vgl. zur aktuellen theologischen Bearbeitung des Begriffs der Vulnerabilität zwei herausragende Arbeiten: KOHL: Die Anerkennung des Verletzbaren. LEIDINGER: Verletzbarkeit gestalten.

³⁴ VATTIMO: Jenseits des Christentums, 38.

³⁵ Nancy zeigt den Bezug zwischen der Körperlichkeit als Inbegriff der Verletzlichkeit und dem Ortswechsel an der Begegnung am leeren Grab Jesu auf. NANCY: Noli me tangere, 63: „Noli me tangere bildet das Gleichnis und den Moment der Beziehung und der Offenbarung zwischen zwei Körpern, das heißt eines einzigen in seinem Fallen wie in seiner Erhebung unendlich alterierten und aus-gestellten Körpers. Weshalb also ein Körper? Weil nur ein Körper niedergeschlagen und erhoben sein kann, weil nur ein Körper berühren oder nicht berühren kann.“

³⁶ Vgl. NANCY: Dekonstruktion des Christentums, 237.

³⁷ VATTIMO: Jenseits, 39.

das Profil der eigenen Identität zu verwässern, ist nicht als eine Zumutung an den christlichen Glauben zu sehen, es ist der eigentliche Weg dieses Glaubens.³⁸

Wenn der Weg an die Peripherien mit dem Risiko der Dekonstruktion des Eigenen³⁹, mit der Verunsicherung eigener Stärke und Eindeutigkeit verbunden ist, lösen sich damit die klaren Zuordnungen von Zentrum und Rand auf. Werden sie nicht einfach ersetzt, wird der Weg an die Ränder zugleich ein Weg in eine polyzentrische Kirche.⁴⁰ Eine Kirche, die diesen Weg zu einer radikal polyzentrischen Identität zu gehen wagt, wird dabei jedoch nicht nur an die Ränder ihrer nach wie vor eurozentrischen Verengungen gelangen, sondern darüber hinaus jeden Menschen mit seiner je individuellen (Glaubens-)Biographie und seinem Alltag⁴¹ als theologiegenerativen Ort würdigen. So „suggestiert der Begriff des Netzwerkes, dass die Frage von innen und außen zum wichtigsten Kriterium sozialer Zugehörigkeit geworden sei. Die Mitgliedschaft in Netzwerken ermögliche Zugang zur Ressourcen und Macht – und Marginalisierung erfolge durch Ausschluss von Netzwerken.“⁴²

Wird in der Soziologie mit dem gegenwartsanalytischen Modell der Postmoderne gearbeitet, so ist damit in der Regel der Abschied von übergeordneten Theoriekonstrukten und Narrativen verbunden. An ihre Stelle rückt die Beobachtung von gleichzeitigen Ambivalenzen, in denen Gegensätze sich nicht ausschließen müssen. Gerade in der Perspektive internationaler Entwicklungen (etwa unter dem Begriff der Globalisierung) wird hier mit dem auf Shmuel N. Eisenstadt zurückgehenden Begriff der „multiplen Modernen“⁴³ agiert: Was modern ist, entzieht sich demnach einem einheitlichen, eurozentrischen und aus vermeintlich neutraler Position entwickelten Blick. Der Ansatz stemmt sich gegen die Annahme einer international mit Modernisierungsprozessen fortschreitenden kulturellen Homogenisierung, wie auch gegen die Annahme, diese Prozesse unweigerlich mit Säkularisierungsprozessen verbunden zu sehen. Zwar deuten Studien, wie von Gergely Rosta und Detlef Pollack hier in eine andere Richtung und belegen die Unvermeidbarkeit der Säkularisierung von Gesellschaften. Mit dem Begriff der „multiplen Modernen“ bleibt dabei jedoch die Möglichkeit bestehen, die heterogen verlaufenden Modernisierungsprozesse unterschiedlicher Regionen und Kulturen beschreiben zu können, bis hinein in unterschiedliche Grade der Beziehungen von Zentrum und Peripherie.⁴⁴ So lässt sich konstatieren, dass gesellschaftliche Modernisierungsprozesse vor allem auf eine zunehmende Unübersichtlichkeit hinauslaufen, in der übergeordnete Definitionsversuche und Ordnungsmodelle zur Handhabung einer komplexen Realität immer

³⁸ Vgl. SCHIEFEN: *Öffnung*, 143: Schiefen gibt den zentralen Ansatz der „Autodekonstruktion des Christentums bei Nancy wider und die These, „das Christentum als Komposition habe in seinem Inneren einen Abstand, eine Leere, eine Aushöhlung, welche die Dekonstruktion erst hervorrufe [...]. Der christliche Monotheismus sei eine sich selbst aufgebende Religion, weil sie sich selbst dekonstruiere.“

³⁹ Im Ansatz der christlichen Autodekonstruktion wird ein positives Verständnis von Säkularisierungsprozessen möglich. Vgl. SCHIEFEN: *Öffnung*, 292: „Dies eröffnet eben auch eine andere – man könnte fast sagen eine mystische – Deutung des Säkularisierungsbegriffs: Eine Öffnung der Welt in die Welt.“

⁴⁰ Vgl. RAHNER: *Theologische Grundinterpretation*, 287–302. METZ: *Im Aufbruch*, 93–123.

⁴¹ LUTHER: *Religion und Alltag*, 214: „Demgegenüber scheint es mir wichtig zu sein, das Verhältnis von Religion und Alltag so zu bestimmen, daß dabei weder Religion auf ihre stabilisierende Funktion beschränkt würde noch der Alltag eindimensional nur als entfremdeter, falscher Lebensort figuriert.“

⁴² CONRAD: *Globalgeschichte*, 129.

⁴³ Vgl. EISENSTADT: *Theorie und Moderne*, 141–165.

⁴⁴ Vgl. LAUBMEIER: *Moderne Gesellschaften*, 129.

weniger tragfähig erscheinen. Wo sie im kirchlichen Raum der Nachkonzilszeit zum Tragen kamen, erscheinen sie vor allem als Indiz einer „unvollkommenen Metamorphose“⁴⁵. Wo die Direktionsmacht darüber schwindet, wie christliches Leben zu gestalten und welche kirchlichen Sozialformen als Standard gelten sollen, gewinnen szenisch-variable Formen individueller Partizipation an Bedeutung⁴⁶ und nivellieren Ansätze zur Definition von Außengrenzen.⁴⁷ Diese Unübersichtlichkeit zeigt sich in vielen Facetten des gesellschaftlichen Lebens, wenn Normal- und Idealbiographien zugunsten von „Singularitäten“⁴⁸ nivelliert werden und neue Anforderungen an das individuelle Biographiedesign entstehen, wenn diachrone Geschlechterformationen aufgelöst werden oder auch gesellschaftliche Ordnungsmuster, die noch vor wenigen Jahren beliebt waren, zunehmend obsolet sind. Am deutlichsten lassen sich Ordnungsmodelle der Binarität⁴⁹ analysieren, die vorzugsweise auf Reinheits- und Eindeutigkeitskonstruktionen aufbauen und damit ein Instrumentarium anbieten, die eigene Position als Zentrum im wertenden Gegenüber zu Peripherien zu behaupten. Derartige Ordnungsmodelle erweisen sich jedoch in der Postmoderne als immer weniger tragfähig und diversitätsfeindlich.

Ortswechsel der Theologie – und die Tragödie ihrer kirchlichen Wirkungslosigkeit

In seinem maßgebenden Kommentar zur Konzilskonstitution *Gaudium et spes* greift Hans-Joachim Sander ein für das Verständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils grundlegendes Motiv auf: den Ortswechsel.⁵⁰ Er folgt dabei insbesondere dem französischen Dominikaner Marie-Dominique Chenu OP und beobachtet eine theologische Schwerpunktverlagerung der Theologie in die Lebenswelten, die Geschichte und die Biographien von Menschen, deren Zeitgenossin die Kirche wird, wenn sie hier theologiegenerative Orte identifiziert. Damit verlässt sie die sichere, vermeintlich neutrale Position der Belehrung und lässt sich auf die Unabgeschlossenheit gelebter Theologien ein. In dieser Konsequenz werden schon in *Gaudium et spes* konkrete gesellschaftliche Handlungsfelder wahrgenommen und reflektiert und untrennbar mit der theoretischen Selbstvergewisserung verbunden. Mit dieser Entwicklung sind nachfolgende Versuche zur Entwicklung einer zeitlosen und abgehobenen Theologie obsolet. Theologie hat ihren genuinen Ort in den konkreten Biographien und Lebensorten von Menschen, sie wird damit radikal unübersichtlich und dezentral. Damit entsteht eine unübersichtliche Situation, die in den Realitäten gerade der Postmoderne eine besondere gesell-

⁴⁵ HOCHSCHILD: Kirche als soziales Netzwerk, 55.

⁴⁶ Vgl. PFADENHAUER: Techniken, 73.

⁴⁷ Vgl. RAHNER: Die Katholische Kirche in den Ambivalenzen, 77.

⁴⁸ RECKWITZ: Die Gesellschaft der Singularitäten, 12: „Singularisiert werden gewiss *auch*, aber keineswegs nur menschliche Subjekte, weshalb der klassische, für Menschen reservierte Begriff der Individualität nicht mehr passt.“

⁴⁹ Vgl. AMMICHT QUINN: Ordnungen und das Außer-Ordentliche, 126: „Es geht darum zu lernen, nicht die Welt aus der eigenen Perspektive zu betrachten, in der ‚wir‘ (das aufgeklärte Europa, die Länder des Nordens, das aufgeklärte Christentum, die in ordentlichen Beziehungen Lebenden, die sich selbst geschlechtlich Kategorisierenden) die Mittel der Welt und ‚die anderen‘ die Ränder bilden; in der ‚unsere‘ Identität davon geprägt ist, dass wir besser, aufgeklärter, fortschrittlicher sind als die ‚anderen‘; in der ‚wir‘ diejenigen sind, die sprechen, und die anderen, ‚Subalternen‘, nicht sprechen können oder nicht zur Sprache kommen, weil wir, manchmal auch wohlmeinend oder politisch-radikal, für sie sprechen.“

⁵⁰ Vgl. SANDER: Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution, 864.

schaftliche Anschlussfähigkeit darstellt, zugleich aber in ihrer bleibenden Unabgeschlossenheit und ihrer unabdingbaren Komplexitätssteigerung eine potenzielle Überforderung erzeugen kann. Eine dezentrale Identität der Theologie verliert die machtförmigen Instrumente, betreibt die Transformation von einer Theologie, die betrieben wird – hin zu einer Theologie, die wahrnimmt und entdeckt. Sie ermöglicht ein dynamisches Kirchenverständnis als Aufgabe und Dienst.⁵¹ Eine Kirche, die aus dem Zentrum zu den Rändern aufbricht, findet dort nicht nur überraschende Begegnungen, sondern auch die eigene, heilsame Verunsicherung.

Literatur

- AMMICHT QUINN, Regina: Ordnungen und das Außer-Ordentliche. Die Diversität von Lebensformen und Identitäten als Frage der Reinheit, in: ZPTh 37. 2017, 115–128.
- ANSORGE, Dirk: Eine „arme Kirche“? Überlegungen zu einer kenotischen Ekklesiologie, in: SÁNCHEZ, Jorge Gallegos / LUBER, Markus (Hg.): Eine Arme Kirche für die Armen? Theologische Bedeutung und praktische Konsequenzen. Regensburg 2015, 57–94.
- ARNTZ, Norbert: Eine „franziskanische“ Revolution in Rom? Von der imperialen Kirche zur befreienden Jesus-Bewegung, in: Sozial Extra 40. 2016, 27–30.
- BAUER, Christian: Evangelium der Peripherie, in: LAUBACH, Thomas / WAHL, Stefanie A. (Hg.): Arme Kirche? Die Botschaft des Papstes in der Diskussion. Freiburg i. B. 2014, 97–105.
- BERGOGLIO, Jorge Mario / PAPST FRANZISKUS: Die wahre Macht ist der Dienst. Freiburg i. B. 2014 (P. Franziskus: „Dann stieg er auf einen Berg und rief die zu sich, die er ausgewählt hatte, und sie kamen zu ihm“. Predigt an Katecheten, EAC (März 2005) 65–76).
- BUCHER, Rainer: Fundamentale Neukontextualisierungen. Auswege aus den Sackgassen der katholischen Ehe- und Familienlehre, in: BAUER, Christian / SCHÜSSLER, Michael (Hg.): Pastorales Lehramt? Spielräume einer Theologie familialer Lebensformen. Ostfildern 2015, 69–82.
- CHENU, Marie-Dominique: „Kirche der Armen“ auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in: Concilium 13. 1977, 232–235.
- CONRAD, Sebastian: Globalgeschichte. Eine Einführung. München 2013.
- DI PILATO, Vincenzo: Gott verortet in der Kirche und an „fremden Orten“. Neue Aspekte der Lehre von den „loci theologici“, in: PRENGA, Eduard / ULZ, Stefan (Hg.): Gott ver(w)orten. (FS Bernhard Körner). Würzburg 2014, 297–323.
- ECKHOLT, Margit: Ein Papst des Volkes. Die lateinamerikanische Prägung von Papst Franziskus, in: Theologisch-Praktische Quartalschrift 163. 2015, 4–19.
- EISENSTADT, Shmuel N.: Theorie und Moderne. Soziologische Essays. Wiesbaden 2006/2013.
- P. FRANZISKUS: Apostolisches Schreiben Evangelii gaudium über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute. Bonn 2013 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 194).
- P. FRANZISKUS: Apostolisches Schreiben Amoris laetitia über die Liebe in der Familie. Bonn 2016 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 204).

⁵¹ KLINGER: Armut, 122: „Das Konzil verwendet und entwickelt einen differenzierten Sprachgebrauch, wenn es über die Verwirklichung von Kirche in der katholischen Kirche spricht. Damit bietet es keinesfalls eine Handhabe zur Relativierung des Wesens dieser Kirche. Aber es präzisiert ihr Wesen in einem prinzipiellen Sinn, nämlich im Sinn des Entwurfs ihrer selbst als einer Aufgabe. Denn sie hat Kraft dieses Wesens nicht nur Rechte, sondern auch Pflichten. An ihrer Erfüllung oder Vernachlässigung entscheidet sich das Sein oder Nichtsein ihrer ganzen Existenz.“

- GARHAMMER, Erich: Und er bewegt sie doch. Wie Papst Franziskus Kirche und Welt verändert. Würzburg 2017.
- HAGENKORD, Bernhard: Die Programmschrift zur Kirchenreform. Einführung, in: PAPST FRANZISKUS (Hg.): Die Freude des Evangeliums. Das Apostolische Schreiben „Evangelii gaudium“ über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute. Freiburg i. B. 2013, 11–25.
- HOCHSCHILD, Michael: Kirche als soziales Netzwerk. Eine Vision am Horizont der Zukunft, in: PURK, Erich (Hg.): Ortswechsel. Auf neue Art Kirche sein. Stuttgart 2003, 48–55.
- HÜNERMANN, Peter: „Kirche der Armen“. Ein theologisches Programm, in: Theologische Quartalschrift 196. 2013, 230–241.
- JAEGGI, Rahel: Kritik von Lebensformen. Berlin 2014.
- KERN, Benedikt: Geht die Kirche mit Papst Franziskus an die Ränder? Die Auswirkungen einer „Revolution von oben“ an der kirchlichen Basis, in: Sozial extra 40. 2016, 23–26.
- KLINGER, Elmar: Armut – Eine Herausforderung Gottes. Der Glaube des Konzils und die Befreiung des Menschen. Zürich 1990.
- KOHL, Bernhard: Die Anerkennung des Verletzbaren. Eine Rekonstruktion der Gottebenbildlichkeit aus den Anerkennungstheorien Judith Butlers und Axel Honneths und der Theologie Edward Schillebeeckx. Würzburg 2017.
- KÖRNER, Bernhard: Orte des Glaubens – loci theologici. Studien zur theologischen Erkenntnislehre. Würzburg 2014.
- KRUIP, Gerhard: „Die Befreiung und die Förderung der Armen (EG 187). Zum lateinamerikanischen Hintergrund von Papst Franziskus. Mönchengladbach 2014 (Kirche und Gesellschaft 408).
- LASSAK, Sandra: Evangelii Gaudium 46–49. Von offenen Türen und dem Hinausgehen an die Ränder, in: FENDEL, Peter (Hg.): Tun wir nicht, als sei alles in Ordnung! (EG 211). Ein politisch-theologischer Kommentar zu Evangelii Gaudium. Münster 2014, 64–69.
- LAUBACH, Thomas: Mehr als Simulation. Papst Franziskus’ Rede von der armen Kirche, in: DERS. / WAHL, Stephani (Hg.): Arme Kirche? Die Botschaft des Papstes in der Diskussion. Freiburg i. B. 2014, 35–56.
- LAUBMEIER, Daniela: Moderne Gesellschaften zwischen Homogenität und Pluralität. Basisprinzipien der Moderne in Eisenstadts Theorie der multiplen Modernitäten. Wiesbaden 2016.
- LEIDINGER, Miriam: Verletzbarkeit gestalten. Eine Auseinandersetzung mit „Verletzbarkeit“ anhand der Christologie von Jürgen Moltmann, Jon Sobrino und Graham Ward. Regensburg 2018.
- LUTHER, Henning: Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts. Stuttgart 2014.
- METTE, Norbert: Nicht gleichgültig bleiben! Die soziale Botschaft von Papst Franziskus. Ostfildern 2017.
- METZ, Johann Baptist: Mystik der offenen Augen. Wenn Spiritualität aufbricht. Freiburg i. B. 2011.
- METZ, Johann Baptist: Zum Begriff der neuen Politischen Theologie. 1967–1997. Mainz 1997.
- METZ, Johann Baptist: Im Aufbruch zu einer polyzentrischen Weltkirche, in: DERS. / KAUFMANN, Franz Xaver (Hg.): Zukunftsfähigkeit. Suchbewegungen im Christentum. Freiburg i. B. 1987, 93–123.

- MÜLLER, Gerhard: Armut. Die Herausforderung für den Glauben. München 2014.
- NANCY, Jean-Luc: Dekonstruktion des Christentums. Zürich / Berlin 2008.
- NANCY, Jean-Luc: Noli me tangere. Zürich / Berlin 2008.
- NOTHELLE-WILDFEUER, Ursula: An die Ränder der Gesellschaft – zur Bitte der Botschaft, in: Impulse 109. 2015, 4–7.
- PAUL, Theo: Kirche für die anderen, in: SCHREIJÄCK, Thomas / BRÖCKELMANN-SIMON, Martin / ANTKOWIAK, Thomas / BIESINGER, Albert / FUCHS, Ottmar (Hg.): Horizont Weltkirche. Erfahrungen – Themen – Optionen und Perspektiven. Ostfildern 2012, 275–283.
- PFADENHAUER, Michaela: Techniken der Zugehörigkeit zu posttraditionalen Gemeinschaften, in: DIENBERG, Thomas / EGGENSBERGER, Thomas / ENGEL, Ulrich / KOHL, Bernhard (Hg.): ... am Ende ganz allein? Gemeinschaftsbildung in post-traditionalen Zeiten. Münster 2017, 65–75.
- RAHNER, Johanna: Die Katholische Kirche in den Ambivalenzen der späten Moderne. Oder: Was ist heute eigentlich noch „katholisch“ angesichts einer ambivalenten Moderne?, in: JEUN, Maria / PRÜLLER-JAGENTEUFEL, Gunter / RAHNER, Johanna / SEJDINI, Zekirija (Hg.): Anders gemeinsam – gemeinsam anders? In Ambivalenzen lebendig kommunizieren. Ostfildern 2015, 69–84.
- RAHNER, Karl: Theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils, in: Schriften zur Theologie XIV. Zürich / Einsiedeln / Köln 1980, 287–302.
- RECKWITZ, Andreas: Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne. Berlin 2017.
- SANDER, Hans-Joachim: Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute. Gaudium et spes, in: HÜNERMANN, Peter / HILBERATH, Bernd Jochen (Hg.): Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil (Bd. 4). Freiburg i.B. 2005, 581–869.
- SCHIEFEN, Fana: Öffnung des Christentums? Eine fundamentaltheologische Auseinandersetzung mit der Dekonstruktion des Christentums nach Jean-Luc Nancy. Regensburg 2018.
- SCHÜSSLER, Michael: Selig die Straßenkinder. Perspektiven einer systemtheoretischen Sozialpastoral. Ostfildern 2006.
- VATTIMO, Gianni: Jenseits des Christentums. Gibt es eine Welt ohne Gott? München / Wien 2004.
- WALDENFELS, Hans: Sein Name ist Franziskus. Der Papst der Armen. Paderborn 2014.
- ZIEMER, Gesa: Verletzbare Orte. Entwurf einer praktischen Ästhetik. Zürich / Berlin 2008.

Stephan Winter, Osnabrück

„Bloß nicht aus dem Rahmen fallen ...“

Rituell-gottesdienstliches Framing als zentrale pastoralliturgische Herausforderung

Zunehmend öfter ist ein guter Teil der Feiergemeinschaften nicht mehr im Feiern „zu Hause“. Was kann unter diesen Bedingungen helfen, dennoch eine Erfahrung der Heilszuwendung Gottes zu stiften? Der Beitrag zeigt Ansatzmöglichkeiten aus der Ritualtheorie. (Redaktion)

1 Exposition:

Gottesdienstgestaltung im pluralistischen Umfeld als riskantes Unternehmen

Eine Thematik ist mir in den vergangenen Jahren auf Fortbildungen oder innerhalb individueller Beratungssettings so oder ähnlich immer öfters begegnet: Priester, Diakone oder hauptamtliche pastorale

Mitarbeitende berichten davon, dass sie ständig und manchmal geballt innerhalb weniger Tage Gottesdienste unter sehr unterschiedlichen Rahmenbedingungen zu gestalten haben. Als eine der größten Herausforderungen wird erlebt, wenn Feiergemeinschaften von den Erwartungen und Voraussetzungen her, die die einzelnen Teilnehmenden mitbringen, sehr disparat zusammengesetzt sind. Dazu ein entsprechendes (zugegeben: etwas konstruiertes, aber im Kern durchaus realistisches) Statement eines (fiktiven) Diakons, der hauptberuflich in einer städtischen Pfarrei eingesetzt ist: „Vor zwei Tagen hatte ich vormittags den Gottesdienst zum Schuljahresbeginn mit den beiden kommunalen Grundschulen, die wir auf dem Gebiet der Pfarrei haben; da ging erst mal in der Kirche richtig die Post ab, weil natürlich viele der Kids gar keinen Bezug mehr zum christlichen Glauben haben oder nie hatten. Ein weiterer Punkt ist, dass nicht wenige der Kinder muslimisch sind. Am Abend war ich bei einem Sterbenden und dessen Familie, die eigentlich seit Langem nicht mehr mit Kirche in Verbindung stehen, aber im Pfarrbüro um Besuch eines Seelsorgers gebeten hatten; ich habe dem Sterbenden dann nach einem bewegenden Gespräch in einer ganz kurzen Feier mit den Angehörigen, die um sein Bett standen, einen Segen gespendet. Und morgen steht eine Trauung an, von der ich noch nicht genau weiß, wie das gehen wird, weil die Braut katholisch ist, der Bräutigam evangelisch, beide wirklich eine christliche Ehe gestalten wollen, mir aber im Gespräch gesagt haben, dass die Familien und Freundeskreise sehr gemischte Gefühle haben, was ihre Beziehung und die Feier angeht. Ich frage mich zunehmend: Wie kann ich in so ganz unterschiedlichen Situationen, die alle irgendwie aus dem Rahmen fallen, eigentlich dazu beitragen, dass die Menschen – so unterschiedlich sie auch sein mögen – vom Gottesdienst berührt werden, Trost erfahren und was für ihr Leben mitnehmen? Denn darum geht's doch eigentlich, oder?“

PROF. DR. THEOL. STEPHAN WINTER M. A. (PHIL.)
ist Professor für Liturgiewissenschaft an der PTH
Münster, Liturgiereferent in der Diözese
Osnabrück und Referent des Weihbischofs.

Solche und ähnliche Berichte könnte, denke ich, jede und jeder beisteuern, die/der in einem Handlungsfeld kirchlicher Pastoral tätig ist, und dabei auch – in welcher Rolle auch immer – für die Gestaltung von Gottesdiensten (mit)verantwortlich ist. Und ich meine, dass hier vor allem mit den letzten Sätzen, die so tatsächlich in einem Gespräch, das ich geführt habe, gefallen sind, ein zentraler Anspruch treffend formuliert wird, der mit dem biblisch begründeten Gottesdienst verbunden ist: Solcher Gottesdienst ist *immer* Rettungs- und Befreiungshandeln Gottes, und als solcher sollte er auch von den Teilnehmenden erfahren werden können. Die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils *Sacrosanctum Concilium* (SC) hat deshalb ja v.a. mittels des Begriffs „Pascha-Mysterium“ herausgearbeitet, was christlichen Gottesdienst ausmacht: Er nimmt immer Bezug auf das Pascha, auf den Exodus Israels, diese paradigmatische Ur-Erzählung von Gottes unerschöpflichem Da-Sein um des Menschen und alles Geschaffenen willen (vgl. Ex 3, bes. V. 14).¹ Aus christlicher Perspektive findet dieses Da-Sein Gottes in Jesus von Nazareth, in dessen Leben und Geschick, zu seiner letztgültigen Auslegung (vgl. SC 5.6 u. ö.). Um das zu verdeutlichen, nimmt SC u.a. ein altes Bild auf: Gott zeigt sich in Jesus Christus als der „[...] ‚Arzt für Leib und Seele‘ [...]“ (SC 5). Insofern: Ja, Recht hat der Diakon, wenn er bei seinen Gottesdiensten danach strebt, dass die Teilnehmenden berührt werden, Trost erfahren, dass deren Leben bereichert wird.

Damit ist erst einmal ein Rahmen für das gegeben, was unter einem christlichen Gottesdienst zu verstehen ist. Bemerkenswerterweise spricht das obige Statement (und diese Wendung ist mir genau so kürzlich in einem entsprechenden Zusammenhang tatsächlich begegnet!) mit Bezug auf situativ prägende Faktoren davon, dass bestimmte Gottesdienste irgendwie „aus dem Rahmen fallen“. Damit ist angedeutet, dass eine besondere Herausforderung darin liegt, in solchen und ähnlichen Situationen den skizzierten gottesdienstlichen Rahmen, den Kirche vorgibt, auch erfahrbar zu machen. Mich hat gerade diese Formulierung deshalb besonders inspiriert, weil sie intuitiv Zusammenhänge aufruft, wie sie ritualtheoretisch mittels der Kategorie des Framings, also vorläufig gesagt: des Setzens eines Handlungsrahmens, zu erfassen versucht werden. Die entsprechenden Prozesse sind in verschiedener Hinsicht riskant, wie Thomas Klie und Christian Fechner – v.a. bezogen auf Gottesdienste in der pluralistisch geprägten gesellschaftlichen Öffentlichkeit – formuliert haben²: Grundlegend riskant ist jede konkrete gottesdienstliche Feier insofern, als zwar biblische Sujets, liturgische Rubriken usw. vorgegeben sein mögen, aber die Vorbereitenden und die Feiernden nicht über deren Wirkung verfügen und die Rezeption allenfalls erraten können. Denn „jede gottesdienstliche Äußerung ist mehrdeutig, sie erschließt sich den Beteiligten vor dem Hintergrund verschiedener lebensgeschichtlicher Erfahrungsmuster oder aktueller Gestimmtheiten. Ob die Verheißung Vertrauen findet, ob die Botschaft trifft und zum Glauben reizt, entzieht sich schlicht dem pastoralen Zugriff. [...] ‚Gott ist gegenwärtig‘ – immer aber je anders.“³ Demnach gilt:

„Liturgie ist prinzipiell riskant und Gottesdienst gestalten und feiern ist ein gewagtes Unterfangen. Liturgie ist eingebettet in eine plurale und damit mehrdeutige Rezeptionssituation; in ihrem je besonderen inszenatorischen Stil und ihrem zeitgeschichtlich kontingenten Wahrnehmungshorizont ist für alle Beteiligten letztlich ungewiss, ob sie gelingt oder misslingt. [...] Insofern ist das Risiko, das der Liturgie eignet, theologisch

¹ Vgl. zu dieser Thematik jetzt umfassend SCHROTT: Pascha-Mysterium.

² Vgl. FECHTNER / KLIE: Riskante Liturgien., darin bes. die Einführung der beiden Herausgeber, 7–19.

³ FECHTNER / KLIE: Riskante Liturgien, 8.

kein Manko, sondern Bedingung und Ausdruck dessen, was im Gottesdienst proklamiert, erbeten und erhofft wird.“⁴

Ich bearbeite das damit umschriebene Thema in zwei Schritten: Erstens werde ich mittels ritualtheoretischer Überlegungen klarer zu erfassen versuchen, wie genau die angedeuteten Phänomene eigentlich zustande kommen (Abschnitt 2). Im zweiten Schritt werde ich auf dieser Basis drei pastoralliturgische Postulate formulieren, die sich mit Blick auf ein Jesuanisches Verständnis vom Gottesdienst angesichts der zunehmenden Pluralisierung konkreter Feierguschaften nahelegen (Abschnitt 3).

2 Von kollektiven Subjekten, geteilten Überzeugungen und Frames: Was macht rituelle Handlungskontexte aus?

Die ritualtheoretische Literatur unterschiedlicher Disziplinen ist mittlerweile vollkommen unüberschaubar geworden.⁵ Insofern ist es notwendig, bei der Behandlung entsprechender Themen ausdrücklich auszuweisen, welche Begrifflichkeiten verwendet werden. Ich grenze deshalb zunächst den Ritualbegriff für die nachfolgenden Überlegungen ein: Rituale sind „in der Regel bewusst gestaltete, mehr oder weniger form- und regelgebundene, in jedem Fall aber relativ stabile, symbolträchtige Handlungs- und Ordnungsmuster, die von einer gesellschaftlichen Gruppe geteilt und getragen werden [...] Sie vermindern die Unberechenbarkeit und Unsicherheit menschlicher Handlungsmöglichkeiten, indem sie allgemein akzeptierte Handlungsformen vorgeben, die aber durch ‚praktische Logik‘, Performanz und Aktualisierung stetig verändert und angepasst werden [Ritualdynamik].“⁶ Mir geht es jetzt v. a. darum, genauer darauf zu schauen, wie eine solche rituell praktizierende Gruppe (im soziologischen Sinne) sich im Fall des christlichen Gottesdienstes konstituiert. Ich ziehe dafür erst einmal einen Aufsatz von Caroline Humphrey und James Laidlaw heran. Sie stellen darin einen Entwurf vor, der im so genannten *ritual engagement* das entscheidende Kriterium zur Abgrenzung ritualisierter von nicht-ritualisierten Handlungen sieht. Die Kernthese lautet: „Handlungen können als ritualisiert betrachtet werden, wenn der Akteur oder die Akteurin eine besondere Einstellung oder Haltung in Bezug auf seine oder ihre eigenen Handlungen eingenommen hat, die wir ‚das rituelle Engagement‘ nennen möchten.“⁷ Nach Humphrey & Laidlaw wirkt sich das rituelle Engagement so aus, dass entsprechende Handlungen vier Eigenschaften aufweisen: Sie sind (1) nicht-intentional; (2) vorgeschrieben; (3) elementar/archetypisch; (4) wieder-erkennbar.

Die Merkmale (2)–(4) setze ich als einigermaßen plausibel voraus und konzentriere mich hier auf (1). Dieses Merkmal ist doch einigermaßen überraschend, wenn man – wie weithin üblich – Handlungen gerade dadurch definiert, dass ein Akteur Wünsche (engl.: *desires*) und Absichten (*intentions*) hat sowie Meinungen / Überzeugungen (*beliefs*) darüber, wie er die von ihm intendierten Veränderungen innerhalb einer gegebenen Situation herbeizuführen vermag.⁸ Was hinter (1) genauer steckt, wird anhand des folgenden Zitates etwas klarer:

⁴ FECHTNER/KLIE: Riskante Liturgien, 9.

⁵ Einen allerersten Überblick vermittelt z. B. BROSIUS / MICHAELS / SCHRODE (Hg.): Ritual und Ritualdynamik, 9–24.

⁶ BROSIUS / MICHAELS / SCHRODE: Ritualforschung, 15.

⁷ HUMPHREY / LAIDLAW: Die rituelle Einstellung, 135.

⁸ Vgl. z. B. WILSON: Art. „Action“; dort bes. Abschnitt 2.

„Das nicht-ritualisierte Handeln hat intentionale Bedeutung (Warnen, Liefern, Mord) und diese Bedeutung wird aufgrund der Zuschreibung intentionaler Zustände auf Akteure verständlich. Ritualisiertes Handeln dagegen wird nicht auf diese Art und Weise identifiziert. Denn beim Ritual können wir nicht das, was ein Akteur tut, mit seinen Intentionen verbinden. Ritualisiertes Handeln wird nicht von den Intentionen der Akteure geleitet und strukturiert, sondern es wird von Vorschriften konstituiert. Dies bedeutet nicht nur, dass Menschen Regeln folgen, sondern viel eher, dass eine Reklas-sifikation stattfindet, sodass nur das Regelfolgen als Handeln gilt. Dennoch ist es der Akteur, der als selbstbewusst Handelnder die Handlungen ausführt. Wir meinen, dass diese Sicht der Ritualisierung als eine Transformation der Intentionalität des Handelns einige der rätselhaftesten und scheinbar paradoxesten Eigenschaften des Rituals zu erklären vermag.“⁹

Mit (1) ist also wohl eigentlich gemeint, dass rituelles Handeln nicht in derselben Weise intentional ist wie nicht-rituelles Handeln – und insofern ist der Ausdruck „nicht-intentional“ von Humphrey & Laidlaw unglücklich gewählt. Das zentrale Moment ritueller Handlungen ist vielmehr, dass deren Akteure ihre individuellen *intentions* gegenüber denen des rituellen Handlungskollektivs zurückstellen. Tatsächlich lässt sich, was hier ebenfalls nicht weiter auszuführen ist,¹⁰ mit guten Gründen annehmen, dass ein Kollektiv als Handlungssubjekt verstanden werden *und als dieses Subjekt Überzeugungen haben kann*, also Überzeugungen, die nicht auf die Überzeugungen seiner einzelnen Mitglieder reduzierbar sind. Josef Quitterer hat dies kürzlich speziell für rituell-gottesdienstliche Handlungskontexte christlicher Prägung durchgespielt.¹¹ Er kommt dabei zum Ergebnis, dass Teilnehmende, die innerhalb eines konkreten Gottesdienstes nicht in herausgehobener Weise oder hauptsächlich aufgrund eines bestimmten Anlasses, aber ansonsten nicht oder kaum gottesdienstlich praktizieren – Quitterer spricht etwas undifferenziert meist von „nicht- (oder weniger) tätigen Teilnehmer[n]“¹² –, lediglich in einem recht begrenzten Umfang „repräsentationale Leistungen“¹³ erbringen müssen, um

⁹ HUMPHREY / LAIDLAW: Rituelle Einstellung, 154.

¹⁰ Vgl. zu den entsprechenden Diskursen die Zusammenstellung einschlägiger Texte SCHMID / SCHWEIKARD (Hg.): Kollektive Intentionalität, darin u. a. PETTIT / SCHWEIKARD: Gemeinsames Handeln und kollektive Akteure, 556–585.

¹¹ Vgl. zum Folgenden QUITTERER: Liturgie als geteilte intentionale Praxis, 68–82. – Der christliche Gottesdienst ist dabei ritualtheoretisch und religionswissenschaftlich betrachtet ein besonderer Fall einer religiösen Praxis, also einer Praxis, die der religiösen Prämisse folgt, gemäß der sie die Existenz übermenschlicher Mächte voraussetzt, die in der Regel unsichtbar sind: „Die ‚Übermenschlichkeit‘ dieser Mächte besteht darin, daß ihnen Einfluß auf oder Kontrolle über Dimensionen des individuellen oder gesellschaftlichen menschlichen Lebens und der natürlichen Umwelt zugeschrieben werden, die sich direkter menschlicher Kontrolle gewöhnlich entziehen. Religiöse Praktiken bestehen in der Regel darin, durch kulturell vorgegebene Mittel Kontakt mit diesen Mächten aufzunehmen oder Zugang zu ihnen zu gewinnen. Was Kontakt oder Zugang bedeutet, hängt von der jeweiligen religiösen Imagination und den sozialen und kulturellen Formen der Zugänglichkeit ab.“ (RIESEBRODT: Cultus und Heilsversprechen, 113). Im konkreten Fall bestimmt das biblisch-christliche Narrativ darüber, was genau unter der übermenschlichen Größe zu verstehen ist, um die es rituell geht.

¹² Vgl. z. B. QUITTERER: Liturgie, 76 u. ö.

¹³ „Gemeint sind damit spezifische kognitive Fähigkeiten“, u. a. diejenige, „bestimmte Ziele, Überzeugungen und Intentionen als intentionale Einstellungen der Gruppe zu repräsentieren; sie setzen auch die Fähigkeit voraus, die Haltungen gegenüber diesen geteilten intentionalen Zuständen zu repräsentieren, welche sich aus den unterschiedlichen Rollen der gemeinschaftlich agierenden Indi-

„ihre unterschiedlichen Rollen während dieser geteilten intentionalen Praktiken ausüben [zu] können“¹⁴. In einer in liturgiewissenschaftlichen Kreisen gängigeren Diktion lässt sich formulieren: Sie müssen nicht im selben Maße „zu der vollen, bewußten und tätigen Teilnahme [...] geführt werden, wie sie das Wesen der Liturgie selbst verlangt und zu der das christliche Volk, ‚das auserwählte Geschlecht, das königliche Priestertum, der heilige Stamm, das Eigentumsvolk‘ (1 Petr 2,9; vgl. 2,4–5) kraft der Taufe berechtigt und verpflichtet ist“ (SC 14), um situativ adäquat einbezogen zu sein; letzteres geschieht dadurch,

- dass die zentralen Ziele, Überzeugungen und Intentionen, die die für die Feier verantwortliche Gemeinschaft damit verbindet, grundsätzlich verstanden, nachvollzogen und mitgetragen werden;
- dass sie in der Lage sind, diese Ziele und Überzeugungen in ihren eigenen Handlungsplan einzubeziehen, also z. B. einem gottesdienstlichen Vollzug beizuwohnen und – jedenfalls prinzipiell – für sie vorgesehene (verbale wie non-verbale) Teilvollzüge zu realisieren;
- dass sie sich den andersgearteten Handlungsplan anderer Rollenträger*innen vorstellen und vom eigenen unterscheiden sowie alle Handlungspläne als zu einem Zusammenhang gehörig begreifen können.¹⁵

Hingegen ist es dafür, eine Überzeugung der rituell handelnden Gruppe teilen zu können, *nicht* zwingend erforderlich, an die Wahrheit dieser Überzeugung zu glauben. Quitters technische Sprache etwas paraphrasierend: Von ihm so genannte nicht-tätige Mitglieder können eine bestimmte Überzeugung sozusagen „stillschweigend übernehmen“, weil sie sich frei dazu entscheiden, Mitglieder einer konkreten Feiergemeinschaft zu werden, zu deren Gruppenüberzeugungen eben genau diese Überzeugung gehört. In der *shared beliefs*-Theorie spricht man auch von der „Positions-Auffassung“ von Gruppenüberzeugungen. So irritierend die gemachte Feststellung auf den ersten Blick sein mag: Tatsächlich entspricht sie durchaus der Realität liturgischer resp. rituell-gottesdienstlicher Vollzüge christlicher Provenienz:

„Viele Menschen haben Schwierigkeiten mit der offiziellen Glaubenslehre; sie tun sich schwer, die Wahrheit der in liturgischen Vollzügen vorausgesetzten Überlegungen anzunehmen. Sie teilen aber trotzdem die Überzeugungen, welche für das Ritual konstitutiv sind – nicht, weil sie von ihrer Wahrheit überzeugt sind, sondern weil sie zu einer Gemeinschaft von Gläubigen gehören, von denen erwartet wird, dass sie bestimmte Zielsetzungen, Überzeugungen und Absichten teilen.“¹⁶

Und einen zweiten Aspekt arbeitet Quitterer heraus, worauf ich hier nur verweisen kann, ohne die Argumentation im Einzelnen nachzuzeichnen¹⁷: Ein reduktionistisches Verständnis von Gruppenüberzeugungen, gemäß dem diese letztlich *von jedem* Mitglied der Gruppe vollumfänglich erfasst sein müssen, um bestehen zu können, ist vollkommen kontraintuitiv. Konkret auf unser Thema hin formuliert: Es kann durchaus sein, dass die einzelnen Mitglieder einer rituell-gottesdienstlichen Feiergemeinschaft nur eine „sehr allgemeine und schwache Vorstellung darüber haben, worin die Gruppenüberzeugung genau besteht“¹⁸, und sie sich dennoch darüber im Klaren sind, dass sie durch die Mitfeier die Verpflichtung übernehmen, eben diese Gruppenüberzeugung zu akzeptieren: „Aufgrund dieser Verpflichtung können die

viduen ergeben.“ (QUITTERER: Liturgie, 75).

¹⁴ QUITTERER: Liturgie, 75.

¹⁵ Vgl. QUITTERER: Liturgie, 76.

¹⁶ QUITTERER: Liturgie, 78.

¹⁷ Vgl. QUITTERER: Liturgie, 79–81.

¹⁸ Dieses und das nächste Zitat: QUITTERER: Liturgie, 81 f. (Christian LIST zitierend).

verschiedenen Gruppenmitglieder in unterschiedlicher Weise zur Herausbildung von Überzeugungen der Gruppe und zur Verfolgung ihrer Ziele beitragen. [...] Aus diesem Grund ist die Annahme, dass die meisten Gläubigen in einem liturgischen Vollzug nie die volle Bedeutung der Überzeugungen ihrer Gruppe erfassen, kein Argument gegen [...] [die] Behauptung, dass die meisten liturgischen Rituale geteilte intentionale Aktivitäten sind, sondern für sie.“

Manche Aspekte der Darlegungen Quittersers müssten sicherlich eingehender geprüft werden. Ich beschränke mich hier auf zwei Bemerkungen dazu:

(a) Ich glaube nicht, dass die Rede von „nicht- (oder weniger) tätigen“ Gläubigen differenziert genug ist, um die Ausbildung von Gruppenüberzeugungen in bestimmten Grundkonstellationen gottesdienstlicher Handlungskontexte hinreichend genau zu rekonstruieren. Ich denke etwa an Fälle, in denen Menschen, die explizit nicht an Jesus von Nazareth als Christus oder gar nicht einmal an die Existenz Gottes glauben, mit Christgläubigen gemeinsam agieren, wie es etwa für bestimmte Fälle der Feier einer Trauung ausdrücklich vorgesehen ist oder bei öffentlichen Trauerfeiern nach Großschadensereignissen u.ä. mittlerweile vielfach praktiziert wird. Aber auch die gemischtreligiösen Feiergruppen, wie sie an vielen pastoralen Orten wie Kitas und Schulen fast schon alltäglich geworden sind, lassen sich wohl nur angemessen berücksichtigen, wenn die Analysekategorien noch weiter geschärft werden. – Anders gesagt: Man wird v.a. angesichts jüngerer Entwicklungen, die zu einer immer stärkeren Pluralisierung und Dynamisierung auch christlich geprägter ritueller Vollzüge geführt haben,¹⁹ betonen müssen: Was es jeweils genau heißt, dass Mitfeiernde adäquat einbezogen werden, ist hochgradig vom Anlass, der Feierform, weiteren kirchlichen, biographischen und sozio-kulturellen Faktoren etc. abhängig. Dies gilt ggf. für *alle* Beteiligten insofern, als die o.g. vier Merkmale ritueller Handlungsvollzüge unterschiedlich gewichtet sind; etwa dann, wenn kaum noch oder eher eklektisch auf Elemente des tradierten Repertoires zurückgegriffen wird bzw. zurückgegriffen werden kann. – *Nota bene*: Das heißt nicht, dass hergebrachte Kriteriologien – wie etwa die aus der klassischen Sakramententheologie, die die Gültigkeit eines Sakraments klären,²⁰ oder Differenzierungen nach (voll initiierten) Trägern und Gästen einer Liturgie²¹ – prinzipiell ihre Bedeutung verlören; aber ihr Anwendungsbereich ist genau zu prüfen bzw. sind ggf. die Kriteriologien selber zu modifizieren. Von daher noch eine zweite Bemerkung:

(b) Unverzichtbar dürfte vor dem skizzierten Hintergrund u.a. sein, bei den Feierformen ganz grundsätzlich zwischen solchen *katechumenaler* Art auf der einen Seite und v.a. *ritendiakonisch ausgerichteten* Feiern auf der anderen Seite zu unterscheiden: Während die katechumenalen Gottesdienste prinzipiell tiefer in ein Leben aus dem christlichen Glauben hineinführen wollen, stellen die ritendiakonisch ausgerichteten einen Balanceakt ganz eigener Art dar: Gläubige müssen hier bereit und dazu in der Lage sein, aus ihrem Gottesbekenntnis heraus für Nichtglaubende oder religiös indifferente Menschen – resp. an ihnen – rituell-gottesdienstlich zu handeln. Dabei gilt es Zeugnis abzulegen für das eigene Gottesbekenntnis, ohne dieses Bekenntnis den Nichtglaubenden zuzumuten.²² – Aus ritualtheoretischer Per-

¹⁹ Vgl. u.a. HÖDL/POCK/SCHWEIGHOFER (Hg.): *Christliche Rituale im Wandel*, darin bes. auch die Einleitung der Herausgeber/in: *Wandel christlicher Rituale – eine Problemanzeige*, 7–17.

²⁰ Vgl. die instruktive Übersicht aus kanonistischer Sicht RHODE: *Voraussetzungen für die Gültigkeit der Feier von Sakramenten*.

²¹ Vgl. HAUNERLAND: *Träger und Gäste*.

²² Die bewusste Reflexion auf die diakonische Dimension ihrer rituell-gottesdienstlichen Handlungsvollzüge hilft dann der Glaubensgemeinschaft selber, die therapeutische Dimension ihrer ureigenen

spektive ist aber jedenfalls festzuhalten: Gemäß einem bestimmten Verständnis der Funktionsweisen von kollektiven Handlungssubjekten ist die Bildung einer konkreten, christlich geprägten Gottesdienstgemeinschaft selbst dann möglich, wenn ein größerer Teil der Gruppenmitglieder dafür zentrale Gruppenüberzeugungen etwa in Form von Glaubensinhalten nicht explizit für wahr hält, bzw. wenn diese Überzeugungen für sie nur eine ziemlich vage Bedeutung haben. Je heterogener die Feiergemeinschaften hinsichtlich ihrer Partizipation an den geteilten Glaubensüberzeugungen sind, desto wesentlicher ist dann aber wohl für das Gelingen christlicher Gottesdienste das so genannte Framing als eine Grundoperation ritueller Handlungskontexte:

„Allgemein bedeutet etwas ‚zu rahmen‘ [einfache Anführungszeichen im Original; S. W.], bestimmte Ausschnitte der Realität auszuwählen und hervorzuheben sowie Handlungen mit bestimmten Bedeutungen zu versehen. Rahmen aktivieren nicht nur subjektive Wahrnehmungsmuster, Emotionen und Interpretationen, sondern sie sind auch handlungsleitend. Rahmen stellen zentrale Elemente der Konstruktion von Wirklichkeit dar und schaffen Orientierung sowie Kontextverweise für soziales Handeln.“ – Kurz: „Frames werden verstanden als individuelle oder kollektive, bewusste oder unbewusste Wissensstrukturen und Organisationsprinzipien, die physische und soziale (und damit auch rituelle) Realitäten strukturieren.“²³

Im Blick auf rituelle Handlungskontexte ist dabei folgende Begriffsverwendung hilfreich: „Mit einem *Frame* wird von Ritualakteuren definiert, welche Handlungen, Elemente und Ereignisse salient [ausgeprägt; S. W.], zugehörig und richtig in der entsprechenden Situation sind und welche nicht. Frames sind kognitiv-affektive und damit handlungsleitende Informationen. Während [»]Frame[«] als Begriff verstanden wird, der *Strukturen* beschreibt, bezeichnet [»]Framing[«] den *Prozess* der Wahrnehmung und Interpretation einer Situation. Dazu gehört auf der individuellen Ebene die Aktualisierung der Frames, auf sozialer und kultureller Ebene der konstitutive Prozess des Etablierens, Veränderns und Kommunizierens von Frames.“²⁴

Rahmungsprozesse vollziehen sich innerhalb ritueller Handlungskontexte vor allem „über metakommunikative Kanäle wie Mimik oder Gestik. Häufig stellen auch rituelles Dekor, Musik oder Stille, symbolische Gegenstände, der Raum des Ritualplatzes, Schmuck, Lichter, leibzentrierte Veränderungen (z. B. Kleiderwechsel, Rasuren, Kopfbedeckungen, Waschungen oder Wunden) sowie nicht zuletzt rituelle Handlungen selbst (wie Rezitationen, Gesänge oder Schweigen) die entsprechenden *cues* dar.“²⁵ Cues sind kommunikative Signale, die Handlungen voneinander absetzen bzw. rahmen, also Einsatzzeichen, Hinweise und Stich-

Feiern, v. a. derer mit sakramentalem Charakter, deutlicher wahrzunehmen und zu pflegen: „Riten-diakonie erweist sich damit nicht nur als ein direkter Dienst an den Menschen und ihrer Sehnsucht nach Heilung, sondern als ein indirekt heilsamer Dienst an der Kirche selbst.“ (RICHTER: Liturgie und Diakonie, 172 f.). – Zum Konzept der Ritendiakonie vgl. ansonsten ZULEHNER: Ritendiakonie; zum Ganzen auch BIERITZ: Einladung zum Mitspielen, ferner WINTER: Mystagogie. – Begrifflich anders, in der Sache aber ähnlich ist die Unterscheidung zweier Bedeutungen von „katechumenal“ angelegt, die Benedikt Kranemann vorschlägt. Neben einer klassischen katechumenalen Anlage von Gottesdiensten sieht er die kirchlichen Akteurinnen und Akteure selber ggf. in der Rolle von Katechumenen, weil sie situativ vom Leben der Mitfeiernden her neu in den eigenen Glauben eingeführt werden (vgl. KRANEMANN: Katechumenat).

²³ AMBROS/WEINHOLD: Rahmen, 92–99, 93.94.

²⁴ AMBROS/WEINHOLD: Rahmen, 94.

²⁵ Dieses und das nächste Zitat AMBROS/WEINHOLD: Rahmen, 93 f.

worte, „die einen Ritual-Rahmen bei Akteuren aktualisieren. Derartige *cues* signalisieren somit Übergänge zwischen ‚nicht-rituellen‘ und ‚rituellen‘ [einfache Anführungszeichen jeweils im Original; S. W.] Rahmen für die Akteure.“ – Dazu wäre im Einzelnen viel zu sagen. Ich muss hier aber abbrechen.

3 Den Gottesdienst ‚an den Rändern‘ stark machen: drei Postulate

Durch die ritualtheoretisch angelegten Überlegungen sollte etwas klar geworden sein, dass es im Blick auf eher situativ und anlassbezogen zusammengesetzte Gottesdienstgemeinschaften, die hinsichtlich der Partizipation an zentralen Gruppenüberzeugungen (mutmaßlich) relativ heterogen sind, pastoralliturgisch v. a. in das Framing zu investieren gilt: in die explizite Gestaltung der Übergänge zwischen nicht-rituellem und rituellem Handlungsbereich. Demgegenüber kann die gezielte Förderung der kognitiven Aneignung von Glaubensinhalten o. ä. eher zurücktreten. Anders gesagt: Es geht darum, die Rand- und Übergangszonen von Gottesdiensten zu stärken und während der Feier den Frame durchzuhalten. Dazu drei Richtungsanzeigen, formuliert als Postulate:

Postulat 1: Den Übergang in den rituell-gottesdienstlichen Handlungsbereich einladend gestalten und Unsicherheit / Ängste abbauen, damit dann auch alle ihre jeweilige rituelle Rolle möglichst gut ausüben können!

Wenn die Möglichkeit dazu besteht, sollte mit möglichst vielen Teilnehmenden direkt oder indirekt schon im Vorfeld geklärt werden, was den besonderen Charakter der Feier ausmacht, welche zentralen rituellen Vollzüge darin vorkommen, welchen Part die einzelnen zu übernehmen haben u. ä. Ebenso sollten Verantwortliche klar kommunizieren, was ihre Rolle ist, und wie sie – verbal und non-verbal – mit den Teilnehmenden interagieren werden. Ergänzend dazu oder dann, wenn im Vorfeld kein Gespräch möglich ist, sollten unmittelbar vor der Feier unbedingt notwendige Erläuterungen gegeben werden, jedenfalls der Kontakt mit den Teilnehmenden aufgenommen werden, damit sie die Gottesdienstleitung nicht erst beim Einzug das erste Mal und dann eben schon in der rituell festgelegten Rolle erleben. Letztere sollte dann aber, wenn der rituelle Handlungsbereich gemeinsam betreten worden ist, auch möglichst konsequent durchgehalten werden. Das hilft allen – ggf. noch durch sparsame (schriftliche und / oder mündliche bzw. gestische) Hinweise während des rituell-gottesdienstlichen Vollzugs – in ihre Rollen hineinzufinden. So konstituiert sich das kollektive Subjekt im umschriebenen Sinne, um genau dadurch Gotteserfahrung zu ermöglichen.

Postulat 2: Dem tragenden Narrativ sein angemessenes Gewicht geben, damit Gott ‚zu Wort‘ kommen kann!

Wenn wirklich *christlicher* Gottesdienst gefeiert werden soll, muss – wie eingangs betont – das gesamtbiblische Glaubenszeugnis vom Rettungs- und Befreiungshandeln Gottes als Narrativ so eingespielt werden, dass es der konkreten Feiergemeinschaft wirklich den Rahmen zu stiften vermag. Was dabei jeweils der angemessene Weg ist, muss sehr sorgfältig geprüft werden. Dabei sind u. a. folgende Fragen zu beantworten wie etwa: Was will schon im Vorfeld an Glaubenserfahrungen erzählt und ausgetauscht werden? Welche Texte aus der Heiligen Schrift sollen genau wie im Gottesdienst verkündet und ggf. ausgelegt werden? Welche wei-

teren (gesungenen oder gesprochenen) Texte, welche Musik sollen mit den biblischen Texten in Dialog treten? Wo sind Phasen der Stille notwendig, um Gehörtem nachzuspüren? Usw.

Postulat 3: Wieder aus dem rituell-gottesdienstlichen Rahmen hinausbegleiten, damit die Bereitschaft deutlich wird, tragfähige Weggemeinschaft zu bleiben oder (mehr) zu werden!

Für stark situativ / anlassbezogen gebildete Gottesdienstgemeinschaften ist oft kaum zu sagen, inwiefern einzelne Teilnehmende nach dem Verlassen des rituellen Handlungsbereiches mit den für die Gestaltung Verantwortlichen und untereinander in Kontakt bleiben wollen und werden. Das muss auch frei bleiben. Wichtig ist nur in unaufdringlicher Weise zu signalisieren: Was wir hier gemeinsam gefeiert haben, will vom Anspruch der biblischen Botschaft her Leben durchgängig prägen und fördern. Auch hier lässt sich nicht generell sagen, was angemessen ist – vielleicht ein kurzes Schlusswort, das zum Alltag überleitet; vielleicht ein Angebot, nach der Feier noch zum Austausch zusammenzukommen; vielleicht ein gut gestaltetes Liedblatt, das auf der Rückseite durch ein „Wort zum Weitergehen“ oder ein Bild einlädt, das Gefeierte persönlich nachwirken zulassen; usw.

Insgesamt zeichnet sich hier ein Konzept ab, das auch als pastoralliturgische Konkretisierung dessen verstanden werden kann, was Papst Franziskus unter einer evangelisierenden Kirche versteht, einer Kirche, die sich wesentlich dadurch auszeichnet, dass sie sich an Rändern, an Peripherien konstituiert. Ein dem entsprechenden Gottesdienst ist dann wirklich ein Risikounternehmen und erfordert Aufbruch:

„Im Wort Gottes erscheint ständig diese Dynamik des ‚Aufbruchs‘, die Gott in den Gläubigen auslösen will. Abraham folgte dem Aufruf, zu einem neuen Land aufzubrechen (vgl. Gen 12,1–3). Mose gehorchte dem Ruf Gottes: »Geh! Ich sende dich« (Ex 3,10), und führte das Volk hinaus, dem verheißenen Land entgegen (vgl. Ex 3,17). Zu Jeremia sagte Gott: »Wohin ich dich auch sende, dahin sollst du gehen« (Jer 1,7). Heute sind in diesem ‚Geh‘ Jesu die immer neuen Situationen und Herausforderungen des Evangelisierungsauftrags der Kirche gegenwärtig, und wir alle sind zu diesem neuen missionarischen ‚Aufbruch‘ berufen. Jeder Christ und jede Gemeinschaft soll unterscheiden, welches der Weg ist, den der Herr verlangt, doch alle sind wir aufgefordert, diesen Ruf anzunehmen: hinauszugehen aus der eigenen Bequemlichkeit und den Mut zu haben, alle Randgebiete zu erreichen, die das Licht des Evangeliums brauchen.“²⁶

Literatur

- AMBOS, Klaus / WEINHOLD, Jan: Rahmen und Rahmungsprozesse, in: BROSIUS / MICHAELS / SCHRODE: Ritual und Ritualdynamik, 92–99.
- BIERITZ, Karl-Heinrich: Einladung zum Mitspielen. Riten-Diakonie und Ritualtheorie: Anregungen und Einwürfe, in: KRANEMANN, Benedikt / STERNBERG, Thomas / ZAHNER, Walter (Hg.): Die diakonale Dimension der Liturgie. Freiburg / Basel / Wien 2006 (QD 218), 284–304.
- BROSIUS, Christiane / MICHAELS, Axel / SCHRODE, Paula (Hg.): Ritual und Ritualdynamik. Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen. Göttingen / Bristol 2013.
- FECHTNER, Christian / KLIE, Thomas (Hg.): Riskante Liturgien. Zum Charakter und zur Bedeutung von Gottesdiensten in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit. Stuttgart 2011.

²⁶ PAPST FRANZISKUS: Evangelii Gaudium Nr. 20.

- PAPST FRANZISKUS: *Evangelii gaudium*. Apostolisches Schreiben an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die Personen geweihten Lebens und an die christgläubigen Laien über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute, 24. November 2013. Bonn 2013 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 194).
- HAUNERLAND, Winfried: Träger und Gäste. Zu unterschiedlichen Rollen von unterschiedlichen Mitfeiernden, in: *Gottesdienst* 34. 2000, 185–187.
- HÖDL, Hans Gerald / POCK, Johannes / SCHWEIGHOFER, Teresa (Hg.): *Christliche Rituale im Wandel. Schlaglichter aus theologischer und religionswissenschaftlicher Sicht*. Göttingen 2017 (Wiener Forum für Religionswissenschaft und Theologie 14).
- HUMPHREY, Caroline / LAIDLAW, James: Die rituelle Einstellung, in: BELLIGER, Andréa / KRIEGER, David J. (Hg.): *Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch*. Wiesbaden 2006, 135–155, übers. von den Herausgebern (engl. Original: *The Archetypal Actions of Ritual. A Theory of Ritual Illustrated by the Jain Rite of Worship*, Oxford: Clarendon Press/Oxford University Press 1994, dort 88–110).
- KRANEMANN, Benedikt: Ein liturgischer Katechumenat? Neue Chancen für Riten und Rituale, in: KIRSCHNER, Martin / SCHMIEDL, Joachim (Hg.): *Liturgia – Die Feier des Glaubens zwischen Mysterium und Inkulturation*. Freiburg i. Br. 2014 (Kathol. Kirche im Dialog 2), 160–175.
- PETTIT, Philip / SCHWEIKARD, David P.: Gemeinsames Handeln und kollektive Akteure, in: SCHMID, Hans Bernhard / SCHWEIKARD, David P. (Hg.): *Kollektive Intentionalität*, 556–585.
- QUITTERER, Josef: Liturgie als geteilte intentionale Praxis, in: STUFLESSER, Martin / GELDHOF, Joris / THEUER, Andy (Hg.): „Ein Symbol dessen, was wir sind“. Liturgische Perspektiven zur Frage der Sakramentalität. Regensburg 2018 (Theologie der Liturgie 13), 68–82.
- RHODE, Ulrich: Voraussetzungen für die Gültigkeit der Feier von Sakramenten, zugänglich im Internet: <https://www.ulrichrhode.de/sakr/voraussetzungen-gueltigkeit.pdf> (letzter Aufruf: 24.09.2018).
- RICHTER, Klemens: Liturgie und Diakonie, in: COLLET, Giancarlo u. a. (Hg.): *Liebe ist möglich, und wir können sie tun. Kontexte und Kommentare zur Enzyklika „Deus caritas est“ von Papst Benedikt XVI.* Berlin 2008, 165–178.
- RIESEBRODT, Martin: *Cultus und Heilsversprechen*. München 2007.
- SCHMID, Hans Bernhard / SCHWEIKARD, David P. (Hg.): *Kollektive Intentionalität. Eine Debatte über die Grundlagen des Sozialen*. Frankfurt a. M. 2009 (stw 1898).
- SCHROTT, Simon A.: *Pascha-Mysterium: Zum liturgietheologischen Leitbegriff des Zweiten Vatikanischen Konzils*. Regensburg 2014 (Theologie der Liturgie 6).
- WILSON, George: Art. „Action“, in: ZALTA, Edward N. (Hg.): *Stanford Encyclopedia of Philosophy*; zugänglich im Internet (07.09.2018): <https://plato.stanford.edu/entries/action/>
- WINTER, Stephan: Logos vor Ethos?! Mystagogie als diakonisches Projekt: Liturgie und Ethik, in: DERS. / STUFLESSER, Martin: „Ahme nach, was du vollziehst ...“. Positionsbestimmungen zum Verhältnis von Liturgie und Ethik. Regensburg 2009 (Studien zur Pastoralliturgie 22), 169–214.
- ZULEHNER, Paul M.: Ritendiakonie, in: KRANEMANN, Benedikt / STERNBERG, Thomas / ZAHNER, Walter (Hg.): *Die diakonale Dimension der Liturgie*. Freiburg / Basel / Wien 2006 (Quaestiones disputatae 218), 271–283.

Barbara Lumesberger-Loisl, Wien

Feiern an den Rändern – Impulse aus dem Lukasevangelium

Der Evangelist Lukas schenkt nicht nur geographischen und ethnischen Grenzbereichen besondere Aufmerksamkeit, sondern vor allem den gesellschaftlichen „Rändern“. Der vorliegende Beitrag illustriert dies an mehreren Beispielen, die zugleich Denkanstöße für die liturgische Praxis geben können. Immer wieder lädt das Lukasevangelium zu einem Perspektivenwechsel ein und stellt herkömmliche Bestimmungen von „Rändern“ und „Mitte“ infrage.

Nicht nur wegen des nahenden Lesejahrs C empfiehlt es sich, zum Thema „Feiern an den Rändern“ einen Blick ins Lukasevangelium zu werfen. Zum einen enthält es eine Fülle an Texten,

die für die liturgische Praxis prägend sind (Magnificat, Benedictus, Gloria, Nunc dimittis, vgl. auch Lk 1,28; 7,6 f. etc.). Zum anderen zeigt der Evangelist Lukas¹ ein besonderes Gespür für die „Ränder“ – seien es nun geographische oder ethnische Grenzgebiete (von deren Überschreitung vor allem in der Apostelgeschichte zu lesen ist), oder auch gesellschaftliche Randbereiche.

Programmatisch wird das schon in der Antrittsrede Jesu in Nazaret festgehalten: „Der Geist des Herrn ruht auf mir; denn er hat mich gesalbt. Er hat mich gesandt, damit ich den Armen eine frohe Botschaft bringe; damit ich den Gefangenen die Entlassung verkünde und den Blinden das Augenlicht; damit ich die Zerschlagenen in Freiheit setze und ein Gnadenjahr des Herrn ausrufe.“² (Lk 4,18 f./Jes 61,1 f.)

Jesus ist gerade zu den Randständigen der Gesellschaft gesandt, ist „Freund der Zöllner und Sünder“ (Lk 7,34), Retter der Armen und Erniedrigten, der sich um Kranke, Witwen und Ausgestoßene kümmert (vgl. etwa 1,52 f.; 4,18 f.; 6,20–23; 7,21 f.; 15,1 f.; 19,7 etc.).

Im Folgenden werden beispielhaft Texte in den Blick genommen, die das lukanische Interesse für die „Ränder“ illustrieren und zugleich liturgische Bezüge aufweisen bzw. Impulse geben, die auch für die liturgische Praxis instruktiv sein können.

Vom Rand in die Mitte: Der Herr und Erlöser im Futtertrog (Lk 1–2)

Kaum ein anderer neutestamentlicher Abschnitt weist eine solche Dichte an liturgisch relevanten Texten auf, wie die ersten Kapitel des Lukasevangeliums.³ Die lukanischen Kindheits-

MAG. BARBARA LUMESBERGER-LOISL

ist Mitarbeiterin im Österreichischen Katholischen Bibelwerk; zuvor arbeitete sie als Universitätsassistentin am Institut für Bibelwissenschaft an der Universität Wien.

¹ Der Verfasser des Lk Doppelwerks wird im Folgenden aus sprachkonventionellen Gründen und der Einfachheit halber „Lukas“ genannt, ohne damit die Frage entscheiden zu wollen, ob es sich um den Paulusbegleiter gleichen Namens handelt (Kol 4,14; 2 Tim 4,11; Phlm 24).

² Die Bibelzitate sind der revidierten Einheitsübersetzung entnommen.

³ Lobpreis scheint im Lk Doppelwerk insgesamt von großer Bedeutung, wovon die im neutestamentlichen Vergleich auffallende Vielzahl und Frequenz entsprechender Begriffe zur Einführung hymni-

erzählungen (Lk 1–2) sind durchsetzt mit Hymnen⁴ bzw. Liedern, die das Lob Gottes singen (1,46–55.68–79; 2,14.29–32). Es ist ein Lob, das aus der prophetischen Einsicht in das Wirken eines geschichtsmäßigen Gottes erwächst, der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft seines Volkes in der Hand hält.

Nach dem über den Erzählrahmen hinausweisenden Proömium (1,1–4) setzt die eigentliche Erzählung „zur Zeit des Herodes, des Königs von Judäa“ (1,5) mit dem Priester Zacharias und seiner Frau Elisabet ein. In deutlicher Anlehnung an alttestamentliche Motive wird dem alten, kinderlosen Paar durch einen Engel die Geburt eines Sohnes verheißen (1,11–20). Während diese erste Geburtsverheißung im Jerusalemer Tempel stattfindet, begibt sich der Engel Gabriel für die zweite Geburtsankündigung zu den Rändern, in das völlig unbedeutende und abgelegene Nest Nazaret, zu einer einflusslosen Jungfrau. Gerade an dieser niederen Magd, ja Sklavin (δοῦλη, 1,38.48), will Gott seine Größe erweisen.

Unbestimmt im Bergland von Judäa ist auch das Magnificat angesiedelt (1,46–55): In einem Webteppich aus alttestamentlichen Anspielungen jubelt (1,47) Maria⁵ über den rettenden Gott, der sich seines Knechts Israel (1,54) und aller, die ihn fürchten (1,50), erbarmt, und dessen Größe und Macht sich gerade in seinem Handeln an den Niedrigen und Hungernen zeigen (1,52 f.). In eindringlichem, herrschaftskritischem Ton wird eine Umkehrung der Verhältnisse angekündigt: Gott „stürzt die Mächtigen vom Thron und erhöht die Niedrigen“ (1,52), zu denen Maria selbst zählt (1,48). Das Magnificat eröffnet eine Perspektive der Hoffnung für die Leser/innen des Lukasevangeliums zu allen Zeiten, besonders aber für alle Unterdrückten, auf deren Seite sich Gott stellt.⁶ Es wirkt damit zugleich als kritischer Spiegel der gesellschaftlichen Verhältnisse.

Im Bergland von Judäa ist auch das Benedictus (1,68–79) verortet, das aus Anlass der Geburt Johannes des Täufers die kommende Rettung für das Volk Israel, dem in Jesus der Erlöser geboren wird, besingt. Es ist das allem menschlichen Tun vorausgehende rettende Eingreifen Gottes (1,71–74), das in die angemessene Antwort, den *Gottesdienst* (1,74 f.), mündet.⁷

In beiden Lobliedern wird Heilsgeschichte gesungen und für Ohren und (innere) Augen der Leser/innen in kraftvoller, bleibend aktueller Sprache lebendig gemacht. Im Erzählverlauf wirken die Lieder wie eine Zäsur. Es sind über den unmittelbaren narrativen Kontext hinaus klingende hymnische Deutungen der Geschehenszusammenhänge für die Leser/innen, denen damit entscheidende Verstehenshinweise für das lukanische Doppelwerk insgesamt an

scher Redeformen zeugen: ἀγαλλιάω (Lk 1,47; 10,21; vgl. Apg 2,26; 16,34), αἰνέω (Lk 2,13.20; 19,37; vgl. Apg 2,47; 3,8.9), ἀνθομολογέω (Lk 2,38), ἐξομολογέω (Lk 10,21; 22,6; vgl. Apg 19,18), δοξάζω (Lk 2,20; 4,15; 5,25.26; 7,16; 13,13; 17,15; 18,43; 23,47; vgl. Apg 3,13; 4,21; 11,18; 13,48; 21,20), ἐυλόγῃω (Lk 1,[28.]42bis.64; 2,28.34; 6,28; 9,16; 13,35; 19,38; 24,30.50.51.53; vgl. Apg 3,25.26), μεγαλύνω (Lk 1,46.58; vgl. Apg 5,13; 10,46; 19,17) usw.

⁴ In der Bestimmung des Begriffs „Hymnus“ folgen wir Vollenweider: Hymnus, 221: „Ein Hymnus besteht in lobendem bzw. preisendem Sprechen oder Singen von und zu göttlichen Wesen (Sprechrichtung). Seine Sprechhandlung zielt auf die Repräsentation der Gottheit.“ Zur Debatte um Weite und inhaltliche Füllung des Hymnus-Begriffes vgl. Brucker: Hymnen, 51–60; Vollenweider: Hymnus, 208–231.

⁵ Entgegen der alternativen Darstellung mancher lateinischen Textzeugen ist das Magnificat vermutlich ursprünglich schon Maria in den Mund gelegt, nicht Elisabet. Vgl. Bovon: Lk I, 87; Lohfink: Lieder, 391 f.; Wolter: Lk, 101.

⁶ Vgl. Bovon: Lk I, 88–91; Schreiber: Weihnachtspolitik, 75.

⁷ Vgl. Bovon: Lk I, 107.

die Hand gegeben werden.⁸ Gerade die im Magnificat besungene Umkehrung der Verhältnisse (Erhöhung – Erniedrigung) kann als Programmhinweis verstanden werden.

Während das 1. Kapitel des Lukasevangeliums auf den alttestamentlich-jüdischen Raum und den Herrschaftsbereich Herodes des Großen ausgerichtet ist (vgl. 1,5), weitet sich der Horizont in Lk 2:⁹ Das Kapitel wird mit dem Hinweis auf die durch Kaiser Augustus ergehende Anordnung einer allgemeinen Volkszählung (ἀπογραφή) eröffnet.¹⁰ Der Erlass des Kaisers ist auf die ganze *Oikoumenē* (οἰκουμένη) bezogen – es handelt sich dieser hyperbolischen Formulierung gemäß also um ein den gesamten Erdkreis umspannendes *Dogma* (δόγμα, 2,1).¹¹ Dessen prompte Befolgung durch *alle* (2,3) unterstreicht die umfassende Macht des Augustus.¹²

In gewissem Kontrast zu diesem universalen Horizont steht die Verortung des folgenden Geschehens in Betlehem, einem kleinen, nach weltpolitischen Maßstäben völlig unwichtigen Ort, der aber als Geburtsstadt Davids (1 Sam 16,1; 17,12.15.58; 20,6.28) und Kristallisationspunkt messianischer Erwartungen (etwa Mi 5,1; vgl. Mt 2,6) Bedeutung erlangt.¹³ Hier wird der verheißene Retter geboren und in eine Krippe, ja einen Futtertrog (φάτνη, 2,7.12.16), gebettet.

Die Geburt selbst nimmt im Vergleich mit der Schilderung der Begleitumstände sehr wenig Raum ein; den eigentlichen Höhepunkt der Betlehemerzählung bildet die Engellerscheinung vor den Hirten (2,8–14). Diese Episode ragt nicht nur durch die Verlangsamung des Erzähltempos und den dramatisch-szenischen Stil mit direkter Rede im Kontext heraus, sondern durchbricht auch den gewohnten Rahmen biblischer Angelophanien, da es nun ein himmlisches Heer ist, der gesamte göttliche Hofstaat, der das Lob Gottes auf Erden singt: „Ehre sei Gott in der Höhe und Friede auf Erden den Menschen seines Wohlgefallens“ (2,14; vgl. 19,38). Damit ergeht nicht nur eine horizontal entgrenzte Zusage irdischen Friedens, sondern für einen Augenblick werden Gottes- und Menschenwelt in dem auf Erden vernehmbaren Gotteslob der Engel auch vertikal verbunden. Es ist eine himmlische Liturgie, deren die Hirten teilhaftig werden (V. 13 f.).¹⁴

Das Gloria folgt auf die Frohbotschaft eines Engels, dass in der Stadt Davids der Retter, der Christus und Herr, geboren sei (2,10 f.). Dass sich diese unerhörte Nachricht zuerst ausgerechnet an Hirten richtet, erweist erneut die Solidarisierung Gottes mit gesellschaftlichen Randgestalten: „Den Beginn der neuen Weltherrschaft setzt Gott am Rande der Macht, unter kleinen Leuten.“¹⁵

Das „euch“ (2,10.11), mit dem der Engel die Rettungsverheißung an die Hirten richtet, verbindet diese mit dem Volk Israel und – so wird man im Kontext des lukanischen Doppelwerks insgesamt schließen dürfen (etwa Lk 2,31 f.; Apg 1,8; 11,18 etc.) – allen Völkern und macht die

⁸ Vgl. LOHFINK: Lieder, 390.

⁹ Vgl. BLUMENTHAL: Erlass, 12; BOVON: Lk I, 117; KLEIN: Lk, 126; MÜLLER: Gloria, 70 f.; WOLTER: Lk, 121.

¹⁰ Zur Frage nach der historischen Plausibilität dieses Erlasses vgl. etwa ERNST: Lk, 84 f.; KLEIN: Lk, 131–133.

¹¹ Vgl. BALZ: Art. οἰκουμένη, 1231.

¹² Vgl. BLUMENTHAL: Erlass, 10 f.; BOVON: Lk I, 118; SCHREIBER: Weihnachtspolitik, 78.

¹³ Vgl. MÜLLER: Gloria, 71.

¹⁴ Vgl. BLUMENTHAL: Erlass 26 f.; BOVON: Lk I, 127; MÜLLER: Gloria, 75; WOLTER: Lk, 130.

¹⁵ SCHREIBER: Weihnachtspolitik, 70. Vgl. KLEIN: Lk, 129. Zugleich mag im Hirtenmotiv für die zeitgenössischen Leser/innen die bukolische Dichtung und das Motiv eines Goldenen Zeitalters anklängen. Dazu SCHREIBER: Weihnachtspolitik, 65; WOLTER: Lk, 127.

weltumspannende Bedeutung der Rettungsverheißung deutlich. Von der Partikularität der in der Nacht wachenden Hirten dringt die Frohbotschaft von der Universalität des göttlichen Heilswillens ans Licht.

In der Verkündigung der Geburt des Retters (σωτήρ) und Herrn (κύριος) – beide Begriffe wurden auch für Augustus verwendet –¹⁶ kulminiert die Konkurrenz zwischen dem römischen Kaiser und dem Säugling im Futtertrog:¹⁷ Dem *geheiligten*¹⁸ Augustus, dem Höchsten unter den Hohen, wird in einer „narrative[n] Umkehrung der realpolitischen Verhältnisse“¹⁹ der eigentliche Retter und Herr Jesus (2,11), Sohn des Höchsten (ὁὶδὸς ὑψίστου, 1,32), gegenübergestellt. Auch er ist ein König, dem der Thron Davids verheißen ist (1,32)²⁰, und der Rettung für Israel und die Völker bringen wird (1,68 f.; 2,11.30.38). Die irdische Herrschaft des Augustus ist begrenzt (vgl. 3,1), während die Herrschaft Jesu kein Ende haben wird (1,33).²¹ Mit dem Volkszählungserlass, der die Geschehnisse in Gang setzt, erweist sich Augustus letztlich selbst als ein Werkzeug²² Gottes, dessen Souveränität und Geschichtsmacht damit umso deutlicher zutage treten. Der propagierten *Pax Augusta*²³ steht der Frieden auf Erden gegenüber, den Jesus bringt (2,14; vgl. 19,38).

Dass der gleich allen Menschenkindern in Windeln gewickelte Retter und Herr ausgerechnet in einem Futtertrog liegt, fordert nicht nur von den Hirten, sondern auch von den Lesern und Leserinnen des Lukasevangeliums einen ungeheuerlichen Perspektivenwechsel: Der Weltherrscher ist ein Wickelkind! Das judäische Bergland wird zur Bühne weltumspannend bedeutsamen Geschehens.²⁴ Gerade hier im Verborgenen offenbart sich Gott. Der Rand wird zur Mitte, zum Zentrum des verheißungsvollen Geschehens.

Diese Umkehrung der Betrachtungsweise relativiert die je vom gewählten Standpunkt abhängige Etikettierung von etwas als „Rand“ und nötigt zu der selbstkritischen Überlegung, aus welcher vermeintlichen Position der „Mitte“ wir überhaupt die „Ränder“ bestimmen. Mit Augustus wird in Lk 1–2 auf seinen Platz verwiesen, wer sich selbst allzu sicher im Zentrum wähnt.

¹⁶ Vgl. BOVON: Lk I, 125; KLEIN: Lk, 136 (Anm. 81); MÜLLER: Gloria, 77–80; SCHREIBER: Weihnachtspolitik, 66.

¹⁷ Schon das für die Botschaft des Engels verwendete Verb *euangelizomai* (*frohbotschaften*) enthält vor dem Hintergrund der kaiserlichen Propaganda eine subversive Note, denn auch die Geburt des Kaisers Augustus wird in der Inschrift von Priene als *euangelion* verkündet. Dazu bes. BLUMENTHAL: Erlass; SCHREIBER: Weihnachtspolitik, 63–80; vgl. auch BOVON: Lk I, 117 f.; MÜLLER: Gloria, 76; SCHREIBER: Weihnachtspolitik, 66; WOLTER: Quirinius, 41.

¹⁸ Denn dies bedeutet das lateinische *Augustus*: geheiligt, majestätisch, erhaben. Auch das griechische Äquivalent *Sebastos* (Σεβαστός) stellt die Verehrungswürdigkeit des Kaisers hervor. Vgl. BLUMENTHAL: Erlass, 10; ERNST: Lk, 82; WOLTER: Lk, 121.

¹⁹ SCHREIBER: Weihnachtspolitik, 70.

²⁰ Vgl. auch die Bezüge zur Davidsohnschaft im Stammbaum des Josef (1,27) und im Geburtsort Betlehem (2,4.11).

²¹ Vgl. BLUMENTHAL: Erlass, 14 f..

²² Vgl. BLUMENTHAL: Erlass, 18; KLEIN: Lk, 130; SCHREIBER: Weihnachtspolitik, 70; WOLTER: Lk, 121.

²³ Zum „Goldenen Zeitalter“ (*aurea aetas / saeculum aureum*) unter Kaiser Augustus und seinen Nachfolgern vgl. SCHREIBER: Weihnachtspolitik, bes. 28–62.

²⁴ Vgl. BLUMENTHAL: Erlass, 24–26; BOVON: Lk I, 117; ERNST: Lk, 81 f.; KLEIN: Lk, 126; WOLTER: Lk, 121; WOLTER: Quirinius, 41.

Eine Sünderin als Vorbild der Gott geschuldeten Liebe (7,36–50)

Das Lukasevangelium zeigt eine besondere Vorliebe dafür, Jesus als Gast darzustellen – als Gast von Jüngerinnen und Jüngern (10,38–42; 24,28–32), aber auch von Zöllnern (5,27–32; 19,1–10) und Pharisäern (7,36–50; 11,37–54; 14,1–24).²⁵ Die Erzählung von der Salbung Jesu durch eine Sünderin (7,36–50) ist in ein solches Gastmahl Jesu beim Pharisäer Simon eingebettet und kann als „narrative Veranschaulichung“²⁶ des im Vorfeld gegen Jesus vorgebrachten Vorwurfs betrachtet werden: „Siehe, ein Fresser und Säufer, ein Freund der Zöllner und Sünder!“ (Lk 7,34)

Als Jesus bei Simon zu Tisch liegt, betritt eine stadtbekannte Sünderin die Szene, deren ganzes Trachten auf Jesus gerichtet ist: Sie bringt in Erfahrung, wo er sich aufhält, besorgt sich ein Alabastergefäß voll Salböl, tritt damit ehrfurchtsvoll von hinten an Jesus heran, benetzt seine Füße mit ihren Tränen, trocknet sie mit ihren Haaren, küsst und salbt sie schließlich. „In nicht weniger als sieben einzelnen Handlungsschritten, die durch die Verbformen angezeigt werden (gebracht habend – getreten – weinend – begann zu benetzen – trocknete – küsste – salbte), wird diese Zuwendung zu Jesus auf bemerkenswerte Weise beschrieben (37c–38 f.).“²⁷ Die detaillierte Schilderung der mehrgliedrigen Handlung erweckt den Eindruck zielgerichteter und selbstbestimmter Aktivität. Umso mehr fällt im Unterschied dazu auf, dass die Frau völlig stumm bleibt. Lediglich in ihrem Weinen äußert sie sich, doch bleibt auch dieses Weinen rätselhaft. Weint sie aus Reue aufgrund ihrer Sünden oder aus Dankbarkeit aufgrund der erfahrenen Vergebung?²⁸

Sie weint jedenfalls heftig genug, um die Füße Jesu mit ihren Tränen benetzen zu können, worin möglicherweise „die leise Anspielung einer Fußwaschung gesehen werden [darf] (vgl. Joh 13), was als eine Form christologischer Huldigung gewertet werden könnte“²⁹.

Geht schon die Salbung des Kopfes über den üblichen Rahmen der Gastgeberpflichten hinaus, so ist die Salbung der Füße Jesu ein sehr ungewöhnliches Vorgehen mit geradezu unschicklichen Zügen.³⁰ Der Gastgeber denkt sich angesichts dieses Vorgangs seinen Teil: Da Jesus sich von der Sünderin berühren lasse, wisse er offenbar nicht von ihrer Sündhaftigkeit, könne also kein Prophet sein (7,39). Worin die Sünde der Frau eigentlich besteht, wird nicht expliziert.³¹ Eine Sünderin ist sie vor allem in den Augen des Pharisäers bzw. in den Augen der Stadt.³² Jesus selbst bezeichnet sie nicht als solche, sondern redet von bzw. mit ihr als

²⁵ Vgl. dazu insgesamt die Habilitationsschrift von Gerhard HOTZE: Jesus als Gast.

²⁶ WOLTER: Lk, 290.

²⁷ HOTZE: Jesus, 146 f.

²⁸ Mit letzter Sicherheit kann diese Frage wohl nicht entschieden werden. Dazu BENDEMANN: Liebe, 178–181. Wenn man das „weil“ (ὅτι) in 7,47 nicht als „Realgrund“ sondern als „Erkenntnisgrund“ betrachtet, kann man die Vergebung als schon vorher geschenkt und damit das Weinen als ein Weinen aus Dankbarkeit interpretieren. Vgl. BOVON: Lk I, 394; HOTZE: Jesus, 142; KLEIN: Lk, 295.

²⁹ HOTZE: Jesus, 148.

³⁰ Eine erotische Konnotation erhält die Handlung der Frau auch durch ihre geöffneten Haare und das Berühren der Füße Jesu. Vgl. dazu BENDEMANN: Liebe, 167–171; BOVON: Lk I, 391; HOTZE: Jesus, 139–141.

³¹ Ob es sich um eine Prostituierte handelt, wie etwa BENDEMANN: Liebe; BOVON, Lk I, 390; HOTZE: Jesus, 139 f.; KLEIN: Lk, 295 f. u. a. annehmen, sagt der Text nicht explizit. Gegen eine vorschnelle Festschreibung mahnt OBERLINNER: Begegnungen, 269–273 zur Vorsicht.

³² Vgl. HOTZE: Jesus, 146; KILGALLEN: Forgiveness, 106; OBERLINNER: Begegnungen, 276.

„Frau“ (7,44.50); wenn er von ihren Sünden spricht, dann immer im Zusammenhang mit der geschenkten Vergebung (7,47.48).

Im Folgenden ergreift Jesus das Wort und demonstriert nicht nur prophetische Einsicht in die Gedanken des Simon, sondern erweist diese auch als Fehleinschätzung und bietet eine Neudefinition an: Das Handeln der Frau ist Ausdruck der Liebe (7,42.47)!³³

Die Perikope wird zuweilen als Bekehrungsgeschichte³⁴ eingestuft, als Erzählung von der Umkehr einer sündigen Frau. Allerdings ist im Text weder von „Umkehr“ (*metanoia*) die Rede, noch eine Verhaltensänderung der Frau ersichtlich. Diese kommt von Anfang an in der Absicht, Jesus einen Liebesdienst zu erweisen. Gerade in der ungewöhnlichen Geste der Salbung der Füße kommt ihre Einsicht in die Identität Jesu als des Messias zum Ausdruck – eine Einsicht, die dem Gastgeber fehlt.

Es ist also der Pharisäer, der in Unkenntnis über Jesus ist, ihn nicht einmal als Propheten anerkennt (7,39). Es ist Simon, der belehrt wird und zu einer Änderung seiner Sichtweise kommen soll – und mit ihm die Leser/innen, denen er sich als Wahrnehmungszentrum und Identifikationsfigur anbietet.³⁵ Didaktisch feinfühlig will Jesus Simon zum Verstehen und zu einer neuen Wahrnehmung der „Sünderin“ führen („Siehst du diese Frau?“ 7,44).³⁶ In der Gegenüberstellung zur vergleichsweise kühlen Gastlichkeit des Simon streicht Jesus die Besonderheit und das Ausmaß der Liebeserweise der Frau hervor (7,44–46). Aus der Rolle des Verurteilenden und Fehlurteilenden soll sich der Blick des Simon für das Wesentliche öffnen: die Gott geschuldete Liebe, welche die Frau in hohem Maße gibt und die der Pharisäer, der Gerechte, vergleichsweise mangelhaft zuteilwerden lässt. Dass die Reaktion des Simon offen bleibt, fordert die Leser/innen zu einer Entscheidung heraus.

Die Erzählung gibt nicht nur ein Beispiel für die jesuanische Solidarisierung mit sogenannten „Sündern“, sondern lädt auch zu einer Revision der eigenen Betrachtungsweise, zu einem Überdenken der Kategorisierung „Sünder“ ein. Die „Sünderin“ erweist sich in ihrer liebenden Haltung als die eigentlich vorbildliche Jüngerin.³⁷ Zeigt nicht letztlich sie, die gesellschaftlich an den Rand Gestellte, größere Liebe zu Gott, größere Nähe zum Zentrum, als der Pharisäer Simon?

Mahlgemeinschaft mit Randgestalten als „Zeichen und Werkzeug“ des Gottesreiches (Lk 14,12–14)

Gerade im lukanischen Doppelwerk ist das gemeinsame Mahl nicht nur ein wesentliches Zeichen der Gruppenzugehörigkeit, sondern auch ein Werkzeug der Gruppenbildung und Identitätsstiftung.³⁸ Besonders Lk 14 ist von der Mahlthematik geprägt: Im Kontext eines Gastmahls bei einem Pharisäer gibt Jesus Anweisungen an Gäste wie auch Gastgeber, die etwa die Rangordnung bei Tisch oder die Frage danach betreffen, wer einzuladen ist.

³³ Vgl. BENDEMANN: Liebe, 176 f.; HOFIUS: Fußwaschung; WILCKENS: Vergebung, 410 f.

³⁴ So etwa OBERLINNER: Begegnungen, 270.

³⁵ Besonders die Innenperspektive und Einsicht in die Gedanken des Simon (7,39) sowie die Sprechrichtung Jesu in 7,40–47 laden die Leser/innen ein, die Perspektive Simons nachzuvollziehen.

³⁶ Vgl. HOTZE: Jesus, 158–162.

³⁷ Vgl. HOTZE: Jesus, 174.

³⁸ Abgesehen vom häufigen Zu-Gast-Sein Jesu im Lukasevangelium enden auch die Bekehrungserzählungen der Apg wiederholt (zumindest implizit) in der Tischgemeinschaft (etwa Apg 10,48 mit 11,3; 16,15.33 f.; 18,7).

Im Zentrum des Kapitels stehen als Scharnierstück die Verse 12–14³⁹: „Dann sagte er zu dem Gastgeber: Wenn du mittags oder abends ein Essen gibst, lade nicht deine Freunde oder deine Brüder, deine Verwandten oder reiche Nachbarn ein; sonst laden auch sie dich wieder ein und dir ist es vergolten. Nein, wenn du ein Essen gibst, dann lade Arme, Krüppel, Lahme und Blinde ein. Du wirst selig sein, denn sie haben nichts, um es dir zu vergelten; es wird dir vergolten werden bei der Auferstehung der Gerechten.“

Mit diesen Worten kritisiert Jesus das gängige Prinzip der Reziprozität in der Einladungspraxis, speziell die damit verbundene Erwartung der Gegenleistung.⁴⁰ Demgegenüber fordert er vom Gastgeber eigentlich Unerhörtes: Die ausschließliche Einladung der Armen und Kranken würde nicht nur den Verlust der gesellschaftlichen Stellung, sondern letztlich den eigenen finanziellen Ruin herbeiführen. Gefordert ist damit ein Handeln, „wie es den paradoxen Wertmaßstäben des Gottesreiches entspricht“⁴¹.

Schon die vorausgehenden Worte von der Erhöhung und der Erniedrigung in 14,11 bringen eine eschatologische Note herein und machen deutlich, dass die geforderte „Umkehrung irdischer Sozialgemeinschaft“⁴² im Letzten auf das himmlische Festmahl zielt.⁴³ Das Gastmahl ist Abbild und Repräsentation des Reiches Gottes, in dem die gesellschaftlich Marginalisierten unter den Ersten bzw. Erhöhten sein werden. In der Tischgemeinschaft mit den sozial Randständigen wird die eschatologische Wirklichkeit des Gottesreiches – wenn man so will: ein Stück Himmel auf Erden – spürbar.⁴⁴ Dabei geht es nicht um ein Almosen, nicht um systemerhaltende Wohltätigkeit, die den „Randgestalten“ aus einer Perspektive der „Mitte“ gewährt wird. Vielmehr sollen die Armen und Entrechteten beim gemeinsamen Festmahl den Platz der Freunde und der Familie einnehmen.⁴⁵ Indem die Einladenden die Erwartung einer Gegenleistung aufgeben, handeln sie in Analogie zu jenem Gastgeber, der zur eschatologischen Tischgemeinschaft ruft.

Von der im Magnificat besungenen Umkehrung der Herrschaftsverhältnisse (1,51–53) bis zu diesem Ideal einer geradezu himmlischen Mahlgemeinschaft – wiederholt gibt das Lukasevangelium kritische Denkanstöße für die Frage nach dem Platz, den die gesellschaftlich Außenstehenden in der Liturgie wie in der Kirche insgesamt einnehmen. Es fordert dazu heraus, herkömmliche Etikettierungen von Randbereichen und Zentrum zu überdenken. Gerade in der Umkehrung der Verhältnisse von Erhöhten und Erniedrigten, von Rand und Mitte, bricht die Hoffnungsperspektive des Gottesreiches auf.

³⁹ Der Abschnitt, der von manchen Forschern traditions- und redaktionskritisch betrachtet den ältesten Teil des Kapitels bilden könnte, bewahrt in V. 14 möglicherweise ein *verbum ipsissimum* Jesu auf. Vgl. BOVON: Lk II, 485 f.; HOTZE: Jesus, 227.

⁴⁰ Vgl. SCHOTTRUFF: Schwierigkeit, 596.

⁴¹ HOTZE: Jesus 248 f.

⁴² WASSERBERG: Mitte, 170. Vgl. POPP: Ehre, 591.

⁴³ Vgl. BOVON: Lk II, 483 f.; WASSERBERG: Mitte, 169.

⁴⁴ Vgl. Mk 14,25; Lk 13,28 f.; 22,16–18.30; Offb 3,20; 19,9. Das Bild des (Fest-)Mahls als Verheißung künftigen Heils begegnet z. B. schon Jes 25,6–8; 55,1 f.; 65,13 f. Vgl. BOVON: Lk II, 508.

⁴⁵ BOVON: Lk II, 493.

Literatur

- BOVON, François: Das Evangelium nach Lukas. 4 Teilbände. Zürich/Neukirchen-Vluyn 1989–2009 (Evangelisch-Katholischer Kommentar III,1–4).
- BALZ, Horst: Art. *οἰκουμένη*, in: Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament² II. 1992, 1229–1233.
- BENDEMANN, Reinhard von: Liebe und Sündenvergebung. Eine narrativ-traditionsgeschichtliche Analyse von Lk 7,36–50, in: Biblische Zeitschrift N.F. 44,2. 2000, 161–182.
- BRUCKER, Ralph: „Hymnen“ im Neuen Testament?, in: Verkündigung und Forschung 58,1. 2013, 51–60.
- ERNST, Josef: Das Evangelium nach Lukas. Regensburg⁶1993 (Regensburger Neues Testament).
- HOFIUS, Otfried: Fußwaschung als Erweis der Liebe, in: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 81. 1990, 170–177.
- HOTZE, Gerhard: Jesus als Gast. Studien zu einem christologischen Leitmotiv im Lukasevangelium. Würzburg 2007 (Forschung zur Bibel 111).
- KILGALLEN, John J.: Forgiveness of Sins (Luke 7:36–50), in: Novum Testamentum 40,2. 1998, 105–116.
- KLEIN, Hans: Das Lukasevangelium. Göttingen 2006 (Kritisch exegetischer Kommentar I/3).
- LOHFINK, Norbert: Die Lieder in der Kindheitsgeschichte bei Lukas, in: MAYER, Cornelius/MÜLLER, Karlheinz/SCHMALENBERG, Gerhard (Hg.): Nach den Anfängen fragen. Gießen 1994 (GSTR 8; FS Gerhard Dautzenberg), 383–404.
- MÜLLER, Christoph Gregor: Das Gloria im Kontext von Lk 2,1–20, in: DERS.: Zum Gotteslob berufen. Exegetische Beiträge zu den Gesängen im Neuen Testament. Würzburg 2016 (Fuldaer Hochschulschriften), 67–92.
- OBERLINNER, Lorenz: Begegnungen mit Jesus. Der Pharisäer und die Sünderin nach Lk 7,36–50, in: GIELEN, Marlies/KÜGLER, Joachim (Hg.): Liebe, Macht und Religion. Interdisziplinäre Studien zu Grunddimensionen menschlicher Existenz. Stuttgart 2003, 253–278.
- POPP, Thomas: Ehre und Schande bei Tisch (Von Rangordnung und Auswahl der Gäste) Lk 14,7–11(12–14), in: ZIMMERMANN, Ruben (Hg.): Kompendium der Gleichnisse Jesu. Gütersloh 2007, 586–592.
- SCHOTTROFF Luise, Von der Schwierigkeit zu teilen (Das große Abendmahl) Lk 14,12–24 (EvThom 64), in: ZIMMERMANN, Ruben (Hg.): Kompendium der Gleichnisse Jesu. Gütersloh 2007, 593–603.
- SCHREIBER, Stefan: Weihnachtspolitik. Lk 1–2 und das Goldene Zeitalter. Göttingen 2009 (Novum Testamentum et orbis antiquus/Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 82).
- VOLLENWEIDER, Samuel: Hymnus, Enkomion oder Psalm? Schattengefechte in der neutestamentlichen Wissenschaft, in: New Testament Studies 56,2. 2010, 208–231.
- WASSERBERG, Günter: Aus Israels Mitte – Heil für die Welt. Eine narrativ-exegetische Studie zur Theologie des Lukas. Berlin/New York 1998 (Beihefte zur ntl. Wissenschaft 92).
- WILCKENS, Ulrich: Vergebung für die Sünderin (Lk 7,36–50), in: HOFFMANN, Paul (Hg.): Orientierung an Jesus. Zur Theologie der Synoptiker. Freiburg/Basel/Wien 1973 (FS Josef Schmid), 394–424.
- WOLTER, Michael: Das Lukasevangelium. Tübingen 2008 (Handbuch zum Neuen Testament 5).
- DERS.: Erstmals unter Quirinius! Zum Verständnis von Lk 2,2, in: Biblische Notizen 102. 2000, 35–41.

Christian Wetschka, Wien

Am Rand – Liturgie am offenen Herzen

Wie kann es gelingen, dass „das Leben“ in der Liturgie vorkommt und die Feier in den Alltag zurückwirkt? Das Beispiel einer Wiener Caritas-gemeinde zeigt, wie die Verbindung von Glaubensfeier und Lebenspraxis möglich ist. Deutlich werden dabei die Möglichkeitsbedingungen und die Herausforderungen, auf sich die Seelsorger/innen einlassen. (Redaktion)

Spannungsfeld Liturgie und Praxis

Das Problem christlicher Liturgie ist von je her, dass sie über isoliertes Feiern hinauszugehen und im eigentlichen Sinn „Praxis“ zu sein hat.

DR. CHRISTIAN WETSCHKA
ist Sozialpädagoge, Supervisor und Initiator zahlreicher Projekte für Obdachlose. Er arbeitet als Pastoralassistent in der „Caritas-Gemeinde“, Mentergasse in Wien, Pfarre Namen Jesu.

In der Liturgie sollen sich Lebenspraxis und die Feier des Lebens verbinden – durchaus mit realen Auswirkungen im Alltag. Die Feier soll geistliche Übung sein, Ort und Prozess der Sakralisierung des Gewöhnlichen. Dieses Verhältnis beinhaltet zwangsläufig die Hinterfragung und Erneuerung von erstarrten sakralen Ritualen und Bräuchen. Liturgie hat das Leben ganz aufzunehmen, zu durchdringen und zu würdigen, um den im Menschlichen angekommenen Gott erfahrbar zu machen. Dies als Maßstab gesetzt, ist eine Kirche, deren Praxis immer weniger am Leben der Menschen teilnimmt und aus der Personalsituation heraus gar nicht mehr umfassend teilnehmen kann, immer seltener in der Lage, Liturgie in diesem eigentlichen und ursprünglichen Sinn zu feiern. Im noch immer weit verbreiteten Ausdruck eine „Messe lesen“ kommt diese Abweichung zum Ausdruck und belegt die Entfremdung, die durch die jahrhundertlang sich entwickelnde Institutionalisierung des Glaubens stattgefunden hat. Eine andere Versuchung, die nicht weniger einem pastoralen Manko geschuldet ist, ist die „Eventhaftigkeit“ von Liturgie, die auf Effekte und oberflächliche Wirkungen abzielt – und doch nur ein Ersatz ist für eine Liturgie, die Maß am Leben der Gemeinde nimmt.

Liturgie „am Rand“, also mit gesellschaftlichen Randgruppen, für die es zahllose Beispiele gibt, kann sich nicht in den Formen und Grenzen der institutionalisierten Religion erschöpfen, auch darf sie sich nicht in Konkurrenz zu anderen „Events“ definieren, sondern muss die Sinnhaftigkeit der überkommenen Formen, Regeln und Gesetze hinterfragen und diese wieder in Beziehung zur konkreten Gemeinde setzen. Der Gefahr der vordergründigen liturgischen „Inszenierung“ ist das Prinzip „schlicht, einfach, wesentlich“ (Tomas Kaupeny) entgegenzustellen.

Keine Armen, keine Klienten, keine Randgruppe

Menschen auf dem Weg, d. h. Menschen, die oft übersiedeln, die vielleicht einmal obdachlos waren, immer wieder in Heimen leben (vielleicht seit der Kindheit schon), benennen Einrich-

tungen mit der Ortsangabe und verwenden selten die schönen Namen, die sich Einrichtungen selber geben. Man kommt nicht ins Heim „St. Josef“, sondern geht in die „Lacknergasse“, usw. In der „Mentergasse“ hat die Caritasgemeinde ihr Quartier, das ist die Gemeinde der Obdachlosen oder zumindest jener, deren Leben von einer geringeren Verwurzelung in einem bestimmten Lebensumfeld und einer erhöhten „Mobilität“ gezeichnet ist. Das Leben vieler Caritasgemeinde-Menschen ist fragiler, verletzlicher, irritierbarer, gefährdeter, dramatischer, sprunghafter, einsamer, weniger verlässlich, – und oft auch kürzer – als das der „Durchschnittsbevölkerung“. Für uns, die wir das Leben der Caritasgemeinde zu organisieren versuchen, sind diese Menschen aber keine „Armen“, – auch wenn dieser Begriff in der Kirche ständig in den Mund genommen wird –, denn dies ist ein Begriff, mit dem sich die Betroffenen selber nicht bezeichnen. Es sind immer *andere*, die sie als „arm“ definieren würden. In der Beziehung zu den Menschen relativieren sich derartige Kategorisierungen. In der Caritasgemeinde wird also nicht zwischen „Klienten“ und „Nicht-Klienten“ unterschieden. In der realen Lebenswelt verschwimmen die Grenzen zwischen „Mitarbeitern“ und „Nicht-Mitarbeitern“, „Betreuten und Betreuern“, Standards, die in sozialen Institutionen streng eingehalten werden (müssen). Die Caritasgemeinde ist die Gemeinde der Lebenskünstler. Sie ist ein Modell von kategorialer Seelsorge mit „Randgruppen“, – auch das ein Begriff, den wir nie verwenden. (Wer bestimmt, wo Rand und Mitte liegen?) Dabei ist die Caritasgemeinde eine Gemeinde wie andere auch, nur vielleicht mit dem Unterschied, dass die Qualität der gelebten Beziehungen anders ist.

Geteilte Lebens-Geschichte – Nach Kafarnaum gehen

In der „Mentergasse“ liegen die Räume der Caritasgemeinde im ersten Stock des historistischen Pfarrhauses gegenüber der Altlerchenfelder Kirche. Auf dem Weg nach oben begegnen einem an der Wand Hunderte von Fotos in bunten Rahmen, jedes Bild mit einem Namen versehen. Es sind die Toten, oder zumindest ein Teil jener Verstorbenen, die einst und oft lange mit der Caritasgemeinde verbunden waren. Die würdige Gestaltung des „Armenbegräbnisses“ war in jedem Fall ein letzter Dienst an diesen Menschen, die oft keine Angehörigen mehr hatten und deren Leben von dieser Einsamkeit geprägt war.

Nicht wenige dieser Verstorbenen waren ein, zwei oder sogar drei Jahrzehnte mit der Caritasgemeinde verbunden. Die Aufenthaltsorte mögen gewechselt haben – Gefängnis, Heim, Wohnung, Straße, Spital, Pflegeheim usw. – aber die Caritasgemeinde, und das heißt die Verbindung zum sozialen Netzwerk der Caritasgemeinde, zu einzelnen Menschen – blieb als Bezugspunkt und Anlaufstelle, vielleicht sogar oder gerade in den größten Krisenphasen, bestehen.

Was heißt dies praktisch? Die Caritasgemeinde ist über Jahrzehnte rund um einen Seelsorger bzw. um einen Kern aus Bezugspersonen entstanden. Historisch gesehen hat sie sich in den Obdachlosenhäusern der Caritas gebildet, blieb aber nicht auf diese beschränkt. Menschen, die in diesen Häusern lebten oder anderweitig zu tun hatten, wurden von den Seelsorgerpersönlichkeiten Georg Sporschill, Tomas Kaupeny und ihren Helferinnen und Helfern zu einer Gemeinschaft geformt. Nicht hoch genug zu bewerten: Die Seelsorger wohnten und arbeiteten in den ersten Jahren am gleichen Ort, an dem ihre künftige Gemeinde lebte. Tür an Tür, konfrontiert mit den täglichen Kämpfen und Nöten, teilnehmend an den Krisen und am Bemühen, das Leben zu meistern. In dieser räumlichen und existenziellen Nähe sind viele

jener Beziehungen entstanden und gereift, die Jahrzehnte, und oft eben bis zur Einsegnung am Friedhof, halten sollten. Die vielen Bilder am Stiegenaufgang in der Mentergasse stehen für dieses Lebens- und Pastoral-Prinzip, das ich in Anlehnung an einen von Kardinal Martini 1991 gehaltenen Vortrag das „Kafarnaum-Prinzip“ bezeichnen möchte. Der Weg aller großen Menschenlehrer beginnt mit dem Verlassen des Gewohnten und der Bereitschaft, sich „auszusetzen“:

„Auch für Jesus bedeutet der Ortswechsel nach Kafarnaum, Gewohnheiten, das Vorhersehbare zu verlassen und sich dem Wandel, den Begegnungen auszuliefern[...] Nach Kafarnaum ‚hinabsteigen‘ hieß also, sich mit einer neuen Lebensweise auseinanderzusetzen, mit Leuten, mit dem täglichen Leben, das gekennzeichnet ist von harter Arbeit und Leiden, von Neuem und von Unsicherheit. Nicht umsonst beschreibt der Evangelist Markus den ersten Aufenthalt Jesu in Kafarnaum als eine Begegnung mit Besessenen und mit allen möglichen Kranken (Mk 1,23.30.32). [...] Aber alles nimmt seinen Ausgang von einer tiefen Liebe, von einer täglichen Anwesenheit, von einem Teilnehmen am Geschick und den täglichen Leiden seines Volkes. [...]“¹

Nachgehen, Mitgehen

Das Obdachlosen- oder Behindertenheim konnte am Beginn einer Lebensfreundschaft stehen. Das an sich ist schon bemerkenswert, sind dies doch oft „Endstationen“ in den Biographien von Menschen. Im Laufe der Jahre, als sich die Heime professionell weiterentwickelten und auch die Caritasgemeinde größer und eigenständig wurde, änderte sich die Art der Lebensgeschichten. Aus den Bewohnern der Wohnungsloseneinrichtungen wurden später manchmal Wohnungsbesitzer, die in ihren Wohnungen vereinsamten, oder Kranke, die in den Krankenhäusern keinen Besuch bekamen, oder Pflegeheimbewohner, die auf ihrer letzten Lebensstrecke angekommen waren, manchmal landeten Menschen auch in Gefängnissen. So musste sich die „Begegnungspastoral“, die im Heim „stationär“ begonnen hat, immer mehr zu einer „nachgehenden, aufsuchenden Pastoral“ weiterentwickeln, das hieß: Besuche in den Wohnungen, Krankenhäusern usw. wurden zu einer der wichtigsten Aufgaben. Keiner sollte zurückbleiben. Immer wieder mussten die nun wirklich „am Rand“ lebenden Menschen mit der Welt der Gemeinschaft, ja überhaupt mit der „Welt da draußen“ verbunden werden.

Ein Team von „Krankenbesuchsdiensten“ galt es zu formen, Jugendaktionen, bei denen die Kranken von jungen Menschen besucht werden, zu organisieren, ja überhaupt Projekte zu initiieren, bei denen auch Schwächere mitmachen konnten, denn in diesem „Mitmachen“ entstand Bindung, Vertrauen, Zugehörigkeit. Es war darauf zu achten, dass jede und jeder, der nicht mehr aus eigener Kraft in die Caritasmesse kommen kann, Unterstützung findet. Bei der alljährlichen Wallfahrt brauchte es von Anfang an einen eigenen Bus für die „Gehbehinderten“ mit einem eigenen Programm, während die anderen unterwegs waren.

Ein ganz anderes, ständig wachsendes Feld waren und sind die vielen vollkommen auf sich gestellten Alleinstehenden, denen irgendwann der Haushalt entgleitet und eine Delogierung aufgrund von „hygienischen Missständen“ zu verhindern ist. Es brauchte Menschen, die bereit waren, Müll zu entsorgen, Wohnungen zu putzen, kaputte Möbel zu reparieren oder auch neue Möbel zu liefern, alles Hilfeleistungen, die in anderen Lebensumständen von Freunden oder von der Familie durchgeführt werden. Menschen, die obdachlos oder im Gefängnis sind,

¹ MARTINI: Hinabsteigen nach Kafarnaum, 368 f.

verfügen über wenige Freunde und oft über gar keine. Das Prinzip des geteilten Lebens entwickelte sich weiter zur ganz und gar praktischen Lebenshilfe. Eine andere Entwicklungslinie, die im Laufe der Jahre immer prägnanter wurde, war die Unterstützung in gesundheitlichen und psychischen Krisen. Speziell die sehr häufig vorkommenden Alkoholprobleme (an erster Stelle) und psychische Krankheiten (bipolare Psychosen und Schizophrenie an zweiter Stelle) forderten die Entwicklung von Umgangsformen und helfenden Initiativen. Dazu mussten einerseits fachliches Wissen entwickelt und andererseits Kooperationen zu Fachleuten und Fachinstitutionen aufgebaut werden. So sind am Rande der Caritasgemeinde sogar Wohngemeinschaften für Alkoholranke entstanden.

Die Persönlichkeit des Seelsorgers

Gewisse menschliche, psychologische und pastorale Bedingungen lassen sich durch „höhere Weißen“ nicht ersetzen. Aus dem bereits Gesagten wird deutlich, dass eine pastorale Begleitung von Menschen „am Rand“, die den Anspruch hat, im Auf und Ab der Lebensphasen und Lebenskrisen an der Seite der Betroffenen zu sein und ihnen auch eine echte Unterstützung zuteil werden zu lassen, von den „Seelsorgern“ in diesem Feld einen hohen persönlichen Einsatz fordert. Dies ist zunächst die Bereitschaft, sich auf schwierige, mehrfach belastete und oft eigenwillige Menschen einzulassen, und in weiterer Folge, ihnen eine langfristige Beziehung anzubieten und diese auch bewusst zu gestalten. Letzteres ist für alle „menschenbegleitenden Berufe“ entscheidend: die Fähigkeit, jene wohltemperierte Mischung aus Nähe und Distanz zu kreieren, die auf beiden Seiten nicht zu Überforderungen führt, sondern einen vertrauensvollen Raum schafft, in dem die Ermutigung zur Eigenständigkeit und Gemeinschaftlichkeit ein leitendes Prinzip ist.

Authentizität und Kohärenzgefühl

Über die Empathiefähigkeit hinaus braucht der Seelsorger eine lebensbejahende Einstellung, die es ihm ermöglicht, Menschen zu ermutigen und ein Beispiel für ein erfülltes Leben zu geben. Glauben ist Erfahrung von Kohärenz, d. h. in weiterer Folge auch die Überzeugung, dass das Leben sinnvoll ist und auch in den Phasen der Partikularisation des Lebensganzen eine grundsätzliche Sinnmöglichkeit gegeben ist.

„Was von uns heutzutage verlangt wird, ist nicht so sehr über Christus zu reden, sondern eher ihn in uns leben zu lassen, damit die Menschen ihn finden können, indem sie ihn in uns lebend entdecken.“ (Thomas Merton kurz vor seinem Tod).² Empathiefähigkeit und Empowermenthaltung bedürfen aber von Anfang an der Feinabstimmung, der Übung, der Nachjustierung und natürlich auch der Reflexion. Die Grundhaltungen und -fähigkeiten müssen in konkrete Interventionsweisen umgewandelt werden, dies braucht die praktische Übung, die Ausbildung und das Vorbild.

Glauben-Lernen

Neben Persönlichkeitsbildung und beruflicher Ausbildung kommt es dem Seelsorger zugute, wenn er von den Menschen lernt, mit denen er zu tun hat. Seine Aufgabe sollte es sein, nicht

² Zitiert nach HALIK: Geduld mit Gott, 44.

den Menschen das Leben und den Glauben zu „erklären“, sondern umgekehrt, die Lebens- und Glaubenserfahrung der Menschen zu studieren und von ihnen zu lernen. Diese Fähigkeit zur (kennen-)lernenden Begegnung ist in weiterer Folge die Grundlage für die Verkündigung und die Liturgie. Georg Sporschill verwendet in Bezug auf Obdachlose oder Flüchtlinge oder andere ausgegrenzte Menschen oft den Begriff „Propheten“, die in der Art mit dem Leben umzugehen, eine Botschaft für andere haben. „Sieh alle Menschen mit den Augen der Liebe an, mach nichts aus ihnen, sondern sieh hin, was Gott schon aus ihnen gemacht hat.“ Dieser Botschaft gilt es nachzuspüren und sie im Aufbau der Gemeinde auch umzusetzen:

„Hier liegt das Geheimnis auch für unsere Gemeinden heute. Eine Gemeinde wächst, wenn sie lernt, in den Schwachen den Starken zu sehen. Das ist das Christusgeheimnis, eine andere Übersetzung von Tod und Auferstehung Jesu. Eine Gemeinde heute, die Sozialarbeit zu ihrer Sache macht – ob sie nun Flüchtlinge aufnimmt, ältere Menschen betreut oder Schülern nachläuft, die den Sinn im Leben nicht finden –, wird lebendig sein und wachsen.“³

Umsetzung in der Praxis

Wir nähern uns dem „problematischen Teil“ dieser Überlegungen: der Darstellung konkreter Elemente und Prinzipien, die sich in der Liturgie der Caritasgemeinde herausgebildet haben. Da es hier aber doch um Grundsätzliches gehen soll, muss einmal mehr darauf hingewiesen werden, dass die einzelnen, konkreten Elemente der Liturgie lediglich ein Standbild eines Prozesses sind, der lange schon vor sich geht und immer wieder neue Formen hervorbringt. Alle diese Elemente sind ersetzbar und wandelbar, aber nicht der Geist dahinter. Die konkreten Elemente sind keineswegs beliebig, sondern aus dem Leben der Gemeinde entstanden, einer konkreten Gemeinde mit spezifischen Bedürfnissen. Aus diesem Grund bleiben Spezifika des Feierns im Eucharistieteil in diesem Artikel bewusst ausgespart, wenngleich auch dort etliche Elemente zu finden wären, die zum Verständnis der Caritasgemeinden-Liturgie beitragen könnten. Allerdings könnten gerade in diesem Bereich die aus konkreten Beziehungen entstandenen Handlungsformen aus ihrem Zusammenhang herausgelöst, verfremdet wahrgenommen und damit falsch verstanden werden.

Das DAVOR, DANACH und DRUMHERUM

Konzentration und Kommunikation

In der Caritasgemeinde gibt es nur drei wöchentliche Eucharistiefeiern: eine im Kinderheim, eine im Behindertenheim und eine zentrale am Sonntag Abend für die gesamte Gemeinde. Dieses Prinzip der Konzentration durchzieht die gesamte Liturgie bis hin zu den auf das Wesentliche reduzierten Gebets- und Lesungstexten. In dieser zentralen wöchentlichen Liturgiefeier muss das gesamte Leben der Gemeinde einfließen und widergespiegelt werden. Dies fordert von den Elementen der Liturgie einerseits Durchlässigkeit und Anpassungsfähigkeit, andererseits eine stabile, reproduzierbare, wiedererkennbare Form, die in der Lage ist, das aktuell Geschehene aufzunehmen. Wie aber fließt das Leben der Gemeinde in die Liturgie und die Verkündigung ein? Woher kommen die Inhalte, die Impulse, die Beobachtungen, die Informationen? Einfach gesagt: Sie kommen aus dem lebendigen „Netzwerk“ der Gemeinde,

³ SPORSCHILL: Die zweite Meile, 106.

den über lange Zeit geformten Informationswegen und letztlich dem Priester, also dem Liturgiegestalter, der diese Informationen sorgfältig aufnimmt, ihnen nachgeht (überprüft) und diese in entsprechender, angemessener Weise in die Messfeier einbindet. Dies erfordert ein respektvolles Umgehen mit allen Informationen aus den Lebenssituationen der Menschen, ein Fingerspitzengefühl für günstige oder ungünstige Formulierungen und ein Gespür für die vielen Gruppendynamiken in der Gemeinde, um niemanden vor den Kopf zu stoßen oder Kränkungen zu verursachen. Manchmal besteht die Kunst auch darin, Geschichten nicht zu verwenden.

Die „Choreographie der Begegnung“ davor und danach

Der „Sonntag“ beginnt eineinhalb Stunden vor der Messfeier. Menschen bereiten die „Agape“ vor, Sessel werden gestellt, Liederzettel gefaltet und ausgeteilt. Schon eine Stunde vor der Feier beginnt sich die Kirche zu füllen. Speziell im Winter sind manche Obdachlose froh, sich in der Kirche oder in den Vorräumen aufwärmen zu können – oder im Sommer ein kühles Getränk zu bekommen. Die Ministranten bereiten sich vor, die Musiker bauen ihre Notenstände und Mikrofone auf. Ab 17:45 findet die Liedprobe statt, der Priester singt mit der Gemeinde die Lieder an. In der Vielzahl dieser Aktionen, die einer eigenen Choreographie folgen, geschieht Kontaktaufnahme, Anteilnahme, Informationsaustausch, soziales Leben. Man erfährt, wer im Krankenhaus ist, wer gestorben ist, wer Geburtstag hat oder hatte, und von Sorgen und Nöten, die vielleicht auch noch in der Messe berücksichtigt werden. Diese „Choreographie der Begegnung“ spiegelt sich später (liturgisch) im Friedensgruß wider, die ganze Kirche gerät in Bewegung, neue Besucher vermeinen oft, in diesem jahrmarktartigen Durcheinander hätte die Messe schon ihr reguläres Ende gefunden. Den letzten Akt dieser Begegnungschoreographie findet dann in der Agape und in den Gesprächen in Kirche und Sakristei statt. Mindestens eine Stunde nach der Messe ist die Kirche noch Ort von Gesprächen. In der Sakristei werden Wunden verarztet, Haare geschnitten, Schlafsäcke, Kleidung ausgegeben, Formulare ausgefüllt, Beratungsgespräche geführt, Spenden entgegengenommen, Notquartierplätze organisiert, Termine vereinbart usw.

Die vielen kleinen Aufgaben

Die gemeinsame Arbeit rund um die Liturgie ist ein wichtiges Element im Aufbau der Gemeinde. Möglichst viele Menschen sollen sich aktiv beteiligen, zusammenarbeiten und zusammenwachsen. Im „Mitarbeiten“ findet jede und jeder einen Platz im Gesamtgefüge. Patrick wohnt in unserer Wohngemeinschaft für Alkoholranke, er hat das Brot besorgt und liefert es vor der Messe, ein Bewohner des Rupert Mayer Hauses hat am Vormittag schon die Aufstriche gebracht, Paul aus der anderen WG ist im Agape-Team und hilft beim Schmieren der Brote. Gerti, die vor kurzem ihren Bruder, ihre einzige Bezugsperson verloren hat, faltet mit Barbara, die aufgrund ihrer Psychose nur unter Mühen mit anderen Menschen reden kann, die Liederzettel. Verschiedene Arbeitsformen und -weisen bilden sich aus: fixe Teams für Agape, Kinderbetreuung, Ministranten, Musiker usw. oder aber lose Gruppen, die einfachere Aufgaben ausführen. Eine zunehmend wichtiger werdende Aufgabe ist die Begleitung bzw. der Transport von Kranken, die nicht mehr alleine in die Kirche kommen können.

Die Ministrantinnen und Ministranten

In der Caritasgemeinde ministrieren fast nur erwachsene Ministranten. Es sind Menschen mit großer Lebenserfahrung. Die meisten waren einmal obdachlos und schon in einem Caritasheim, ungefähr die Hälfte war alkoholkrank und hat die Krankheit schon lange im Griff. Günter z. B. war schon 1986 Hausbewohner im Jugendhaus der Caritas, seit damals ist er der Caritasgemeinde (oder ihren Vorformen) treu geblieben, ebenso sein Bruder Karl. Norbert kam 1998 als Ministrant zur Truppe, heute ist er der „Kapitän“ der Mannschaft, Christian und Willi kamen 1999, Michi ist schon 15 Jahre dabei, Lea 10 Jahre. Die Ministranten, die so viele Jahre treu ihren Dienst verrichten, sind sichtbare Zeichen für das, worum es in der Caritasgemeinde geht: Zusammenhalten, Zusammenarbeiten, das Leben und den Glauben würdig feiern. Die Caritasgemeinde ist ein Stück Heimat und Rückhalt für sie.

Die Messfeier

Das Beziehungsnetz entfalten: Kranke, Verstorbene, Besorgte, ...

Schon am Beginn der Messfeier übermittelt der Priester der Gemeinde Grüße von den Kranken und Pflegebedürftigen, die in der vorangegangenen Woche besucht wurden. Für die in dieser Woche Verstorbenen werden Kerzen von den Angehörigen oder Freunden auf den Altar gestellt und es wird für sie gebetet. Besondere Anliegen werden erwähnt, für die in der Messe gebetet werden soll: eine bevorstehende Operation, eine bevorstehende Prüfung, ein bevorstehendes Begräbnis usw. In all dem wird sehr früh im Verlauf der Liturgie ein Beziehungsnetz sichtbar gemacht, das die Anwesenden mit den Nichtanwesenden, die Bekannte mit den Unbekannten, genauso wie Vergangenes mit Zukünftigem verbindet. In die Gestaltung der Kyrierufe fließen nach Möglichkeit persönliche Themen und Formulierungen ein. Vorgefertigte Texte werden nicht verwendet, sie entstehen jeden Sonntag neu.

Kinderlob

Die Kinder haben noch vor dem Wortgottesdienst einen eigenen Raum in der Feier. Das Gloria wird zum „Kinderlob“ erweitert. Vor dem Altar singen sie mit dem Priester Lieder aus der eigenen Kinderliedersammlung, die eigens für die Caritasgemeinde entstanden ist. Das sind oft Wechselgesänge, die zentrale Motive des Sonntagsevangeliums aufgreifen. Manchmal stimmt die ganze Gemeinde ein. Die Kinder begleiten die Gesänge mit Gesten und Bewegungen. Daran anschließend nehmen die Kinder hinter dem Altar auf Tischen und Bänken Platz, wo sie während des Wortgottesdienstes, begleitet von den Kinderbetreuerinnen und -betreuern, malen und zeichnen können. Die Zeichnungen der Kinder nimmt der Priester als Präsente zu den Krankenbesuchen mit; das wissen die Kinder. Wesentlich ist, dass die Kinder keine „eigene Kinderliturgie“ geboten bekommen und sie auch den Kirchenraum nicht verlassen müssen, wie es oft andernorts praktiziert wird. Es ist umgekehrt: Die Gemeinde nimmt an der Feier der Kinder teil und der Beitrag der Kinder – als Bild oder Liedgesang – bekommt einen zentralen Stellenwert in der Liturgie zugewiesen.

Die Lesung

Die Lesung wird von einem / einer der Lektor/innen verkündet, die sich in den Wochen davor einmal zu einem gemeinsamen Abend getroffen haben, an dem die Lesungen ausgesucht und verteilt und vorgetragen werden. Auch das hat einen gemeinschaftsstiftenden Aspekt.

Vor der Lesung steht die Hinführung durch den Vorsteher. Diese Stelle bietet eine hervorragende Gelegenheit, ein Lebensbeispiel aus der Gemeinde „zur Sprache“ zu bringen.

Die Predigt und das Predigen

Die Predigt wird in der Caritasgemeinde auf keinen Fall gelesen, sondern „auswendig“, „by heart“ gesprochen. Der Prediger steht nicht hinter dem Ambo und nicht hinter dem Altar, sondern *vor* dem Altar und damit vor den Menschen, „ungeschützt“ gewissermaßen. Das Gesprochene wird von der Körpersprache unterstützt (dies in einem entsprechend einfachen Messgewand, das dies auch wirklich zulässt).

Die Rede des Priesters muss „authentisch“ sein. Theologische Konstruktionen bleiben ausgespart. Die Sprache soll von allen in der Gemeinde verstanden werden. Es ist die Sprache, die der Seelsorger in den Gesprächen mit der Gemeinde gelernt hat.

In seiner Vorbereitung auf die Sonntagsmesse ist das Evangelium der Ausgangspunkt – am Beginn der Arbeitswoche schon. Tomas, unser Priester, kann es auswendig (oder lernte es noch auswendig). Eine ganze Woche ist er damit „unterwegs“ gewesen, hat es zu den Menschen mitgenommen, in den Gebetszeiten bedacht und meditiert. Er hat mit den Müttern im Mutter-Kind-Haus darüber gesprochen, mit Männern aus dem Rupert Mayer-Haus, mit Menschen, die ihm zufällig begegnet sind, mit Freunden, ... Direkt oder indirekt hat er das Wort Gottes in den alltäglichen Begegnungen befragt, neu entdeckt, ja in einem gewissen Sinne „erprobt“. In diesem jahrzehntelangen „Um-Gang“ mit dem Evangelium hat sich das „Wort Gottes“ im Priester verkörpert – und in einem praktischen Sinn auch „bewährt“. Und es bewährt sich neuerlich in den Tagen vor der Feier an den Orten und in den Begegnungen mit den Menschen. Diese Arbeit am „Wort Gottes“ wirkt in die Predigt hinein und verleiht ihr Tiefe und Echtheit. Der all-tägliche Umgang mit dem Wort Gottes könnte man als Methode der „evangelischen Schwangerschaft“ bezeichnen.

Die wöchentliche Predigt ist ein Kulminationspunkt – für den Priester und für die Gemeinde. Sie dient natürlich in erster Linie der Auslegung des Evangeliums, aber mit dem Anspruch, etwas *Wesentliches* über das Leben zu erfahren. Dies ist der Ort, die „Propheten“ des Alltags, die Lebensbeispiele der Menschen aus der Gemeinde „auf die Bühne“ zu stellen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten. Das Evangelium bietet eine Brille, die oft verborgenen Glaubenserfahrungen im Alltag der Menschen zu entdecken, zu würdigen und von ihnen zu lernen. Zwei oder drei solcher „Beispiele“ werden in der Predigt entfaltet, oft sind es Erlebnisse aus der vergangenen Woche: Begegnungen am Krankenbett, Begebnisse in einem der Obdachlosen- oder Behindertenheime, überraschende Begegnungen auf der Straße usw. Die Rede ist selten von „frommen“ Menschen im herkömmlichen Sinn oder gar von braven „Kirchbesuchern“, sondern von einfachen Menschen, die unter allen Mühen ihr oft schweres, leidvolles Leben annehmen und den Alltag meistern. Die Predigt ist gewissermaßen *die* wöchentliche Übung, das „Heilige“ im Leben der Mitmenschen zu entdecken. Hier ein „Beispiel“ dafür:

„Wir hatten bei uns im Kinderheim ein Mädchen, die hatte über 100 Kilo, und wenn sie etwas wollte, hat sie alles niedergewalzt auf ihrem Weg, gnadenlos. Und einmal stehe ich in der Eingangstüre und ich sehe sie schon auf mich zukommen und ich denke mir: „Nein, sicher nicht“, und ich bleibe stehen und sag „Bleib stehen, sofort!“. Und schreie sie an. Und sie schiebt sich ganz nah an mich ran und, ich denke mir, „was kommt jetzt?“ Dann nimmt sie meinen ausgestreckten Zeigefinger, führt ihn zu ihren Lippen und haucht einen Kuss drauf. Dann schenkt sie mir ihr charmantestes Lächeln und geht an mir vorbei. Das hat mich sehr beeindruckt, denn sie hat durch dieses schlichte Zeichen sich selbst und mich daran erinnert: Auch wenn wir oft Auseinandersetzungen und Konflikte haben, vergiss nicht: Ich bin ein Mensch und ich bin nicht taub, und du brauchst auch nicht so auf mich losgehen. Sie hat mich daran erinnert: Ich bin ein Mensch, du bist ein Mensch.“ (Tomas Kaupeny, Aus der Predigt vom 23. 4. 2014)

Das Ganze ist mehr als die Summe der Teile

In diesem Artikel war zuerst von Aspekten einer Pastoral für Menschen „am Rand“ die Rede: der Begegnungsfreude des Seelsorgers, der entschiedenen Bereitschaft, sich in der Lebenswelt der Menschen zu bewegen, das – oft vom Schicksal gezeichnete – Leben mit ihnen zu teilen. Aus diesen Begegnungen und Beziehungen mit den „Schwierigen“, den „Verrückten“, den „Gestrandeten“ und Menschen, die solidarisch mit ihnen leben, entsteht die Gemeinde, d. h. ein tragfähiges Netz, das über Jahrzehnte halten soll und halten wird. *Kontinuität* ist eine unerlässliche Qualität für die Menschen und die Organisation. Diese lange haltenden Beziehungen, die zu tiefen seelsorglichen *Freundschaften* führen, sind der Ausgangspunkt für alles andere. Die Bibelarbeit, die Rituale, die Sakramente, die Lieder, die liturgische Sprache, ... schlicht alle Elemente der Liturgie, müssen zu dieser Gemeinde passen. Dies wiederum braucht Menschen, die in der Lage sind, die Bedürfnisse und Umstände zu erfassen und in Kategorien der Liturgie umzuwandeln. Es wäre falsch, würde man meinen, man könnte die hier angesprochene Qualität von Liturgie durch die Kombination bewährter „Elemente“ erzeugen, wie einen „Bausatz“ zusammensetzen. Was hier dargestellt werden sollte, ist ein Weg, der dorthin führt. Er besteht im Aufbau der Gemeinde, in der langjährigen Pflege von Beziehungen – und in der Bereitschaft, von den Menschen zu lernen und das Gewohnte zu hinterfragen und weiterzuentwickeln. Liturgie wurzelt in Beziehung – in der Gottesbeziehung und der Menschenbeziehung.

Literatur

- HALIK: Geduld mit Gott. Leidenschaft und Geduld in Zeiten des Glaubens und des Unglaubens. [Die Geschichte von Zachäus heute]. 3., durchges. u. verb. Aufl. Freiburg/Wien [u.a.] 2011.
- KARDINAL MARTINI, Carlo M.: Hinabsteigen nach Kafarnaum ... (vgl. Mt 4,13). Im heutigen Europa die Hoffnung stärken – dem Bösen widerstehen, in: SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ / RAT DER EUROPÄISCHEN BISCHOFSKONFERENZEN (CCEE) (Hg.): Die europäischen Bischöfe und die Neu-Evangelisierung Europas. Bonn / St. Gallen 1991, 367–383 (Stimmen der Weltkirche 32).
- SPORSCHILL, Georg: Die zweite Meile. Wien 2006.

Franz Josef Zeßner, Wien

Das Wesen der Feier ist „Zustimmung zum Leben“ (Ph. Harnoncourt)

Über eine besondere Fähigkeit von Menschen mit Demenz

Dass es gut ist zu leben, ist im Fall von Demenz für Kranke und deren Angehörige keine Selbstverständlichkeit. (Gottesdienstliche) Feiern mit Menschen mit Demenz sind eine Möglichkeit, Zugehörigkeit, heilsame Gemeinschaft, Geborgenheit und Freude zu erfahren. Ausgehend von Beispielen aus einer Pflegeeinrichtung plädiert der Autor dafür, die Gemeinden für von Demenz Betroffene zu öffnen. Das bereichert die Gottesdienste, weil „demenzfremdlich gestaltete Gottesdienste menschenfreundliche Gottesdienste sind“.
(Redaktion)

DR. FRANZ-JOSEF ZESSNER
ist Seelsorger in der CS Caritas Socialis, Wien III
und promovierter Liturgiewissenschaftler.

In dem Lied Moonshiner des Literatur-Nobelpreisträgers 2016 Bob Dylan heißt es:

„Let me eat when I am hungry,
Let me drink when I am dry,
A dollar when I am hard up
Religion when I die, [...]“

Bob Dylan spricht hier von grundlegenden Bedürfnissen. Er beschreibt keine Bedürfnispyramide, wie sie Abraham Maslow entworfen hat, sondern meint, dass in bestimmten Situationen etwas besonders wichtig wird. Für das Ende des Lebens nennt er Religion.

In diesem Text geht es um Menschen, die an Demenz leiden. Das Interesse für Essen und Trinken geht im Laufe des Demenzprozesses oft weitgehend verloren, das für Geld sowieso. Ist wirklich Religion das, was Menschen in dieser Seinsweise zuletzt brauchen? Ist überhaupt Glaube, ist religiöse Erfahrung für Menschen zugänglich, die Sprache, Erinnerungs- und Denkvermögen verlieren?

Wenn Religion nur eine Lehre wäre und Glaube das Kennen und Für-wahr-Halten ihrer Lehrsätze, wäre Religion tatsächlich nichts für Menschen mit Demenz. Ist Religion aber Beziehung und Erfahrung von Gehalten-Sein, könnte sie wirklich das sein, was sie zum Schluss brauchen. Aus der Sicht christlicher Anthropologie sind alle Menschen jedenfalls von Gott Angesprochene, Adressaten seines Wortes, seiner Zuwendung, seiner Liebe. Dem entspricht auf der Seite der Menschen, dass sie auf ihre Weise in der Lage sind, sein Wort zu verstehen, seine Zuwendung zu erfahren und darauf zu antworten. Menschen mit Demenz steht dabei immer weniger ihr Intellekt zur Verfügung. Das Denken ist auch nicht die einzige Grundlage um verstehen, reagieren und erinnern zu können. Emotionale Empfindsamkeit, die Fähigkeit in Beziehung zu leben und das Gedächtnis des Leibes gehen in einer Demenz nicht verloren. Darin sind Menschen mit Demenz oft in hohem Maße kompetent und können diejenigen, die sich auf die Begegnung mit ihnen einlassen, Vieles lehren.

Im Folgenden möchte ich zeigen, dass das Feiern für Menschen mit Demenz aufgrund ihrer Fähigkeiten, die eben angesprochen wurden, besonders geeignet ist, um Zugänge zu sinnerfülltem Leben, zu Glauben und religiöser Erfahrung zu erschließen.

Guttheißung der Welt

Dass es gut ist, zu leben, ist im Fall von Demenz nichts Selbstverständliches. Bekannt sind Filme, die den Tod des alten, an Demenz leidenden Menschen als einzig möglichen Ausweg darstellen wie der Fernsehfilm *Die Auslöschung* mit Klaus Maria Brandauer oder *Das Leuchten der Erinnerung* von Paolo Virzì. Prominente erregen Aufsehen, weil sie sich wegen einer Alzheimer-Erkrankung das Leben genommen haben wie Gunther Sachs oder öffentlich erklären, dass sie lieber aus dem Leben scheiden werden als „wie ein Dorftrottel durch Tübingen zu laufen“¹ wie Hans Küng. Sein Freund Walter Jens hat dieses Vorhaben nicht umgesetzt, obwohl sie gemeinsam für Euthanasie im Fall von Demenz gestritten haben. Er hat viele Jahre mit Demenz gelebt. Jens' Sohn Tilman schildert das eindrucksvoll in seinem Buch *Demenz. Abschied von meinem Vater*.² Dagegen gibt es auch die Beispiele von Menschen, die diese Zustimmung leben, die auch öffentlich darüber reden wie Helga Rohra, die als Betroffene Vorträge hält und sich auch in Büchern zu einem lebenswerten Leben trotz Demenz bekennt.³

Eine Grunddimension menschlichen Daseins, die ihre Bedeutung bis zum Lebensende nicht verliert, ist das Feiern. Tom Kitwood, der den *personenzentrierten Ansatz im Umgang mit verwirrten Menschen* begründet hat, schreibt dazu: „Viele Menschen mit Demenz behalten trotz ihres Leidens die Fähigkeit Feste zu feiern, vielleicht nimmt sie sogar zu.“⁴ „Ubi caritas gaudet, ubi festivitas.“ „Wo die Liebe sich freut, dort ist das Fest“, hat der heilige Chrysostomus im 4. Jahrhundert in einem Brief geschrieben.⁵ Dieser Satz erinnert mich an die diamantene Hochzeit von Fr. Raphaela, die wir vor einigen Jahren in der Kapelle der CS Caritas Socialis in Wien III gefeiert haben: Sie hat zu dem Zeitpunkt seit einigen Monaten im Heim gewohnt, ihr Mann hat sie immer wieder besucht. Mit ihrem Charme hat die damals 85-jährige viele Männer bezirzt, auch mich. Daran erinnert, dass sie schon 65 Jahre verheiratet ist, hat sie gemeint, das sei nicht möglich. Wenn ihr Mann gekommen ist, hat sie sich jedes Mal sehr gefreut und die Feier ihrer diamantenen Hochzeit war ein fröhliches, inniges Fest.

Was macht ein Ereignis zu einer Feier? Im Titel dieses Beitrags habe ich den emeritierten Grazer Liturgiewissenschaftler Philipp Harnoncourt zitiert. Das Wesen der Feier bestimmt er als „Zustimmung zum Leben“.⁶ Den Gedanken, dass dies die „Substanz des Festes“ ist, hat er von dem Philosophen Josef Pieper übernommen. Piepers Definition lautet: „Ein Fest feiern heißt: die immer schon und alle Tage vollzogene Guttheißung der Welt aus besonderem Anlass auf unalltägliche Weise zu begehen.“⁷

¹ BAHNEN: Todesstachel, 61.

² JENS: Demenz.

³ ROHRA: Aus dem Schatten treten.

⁴ KITWOOD: Demenz, 135.

⁵ Zit. nach PIEPER: Zustimmung zur Welt, 28.

⁶ Der Gottesdienst ein Spektakel, 13.

⁷ PIEPER: Zustimmung zur Welt, 33.

Ein Fest zu feiern beinhaltet also eine Vorentscheidung: Es gibt etwas, wo ich sage: Das muss gefeiert werden.⁸ Was bedeutet das im Leben von Menschen mit fortgeschrittener Demenz? Was gibt es da zu feiern? Was heißt in so einer Situation „Gutheißung der Welt“?

Feiern als Höhepunkte im Pflege- und Betreuungs-Alltag

Wer mit Menschen, die an Demenz leiden, in nahem Kontakt ist, wird mir vermutlich zustimmen: Mit ihnen zu feiern ist etwas Schönes, etwas Besonderes. Etwas, das die vielleicht durch die Erfahrung des schweren Alltags getrübbte „Gutheißung der Welt“ neu beleben kann. Für Kitwood ist Feiern die Form von Interaktion mit von Demenz Betroffenen, bei der die Trennung zwischen Betreuendem und Betreutem einem vollständigen Verschwinden am nächsten kommt. Alle werden von einer ähnlichen Stimmung erfasst. Die gewöhnlichen Grenzen des Ich verschwimmen und das Selbst hat sich ausgeweitet.⁹ Das erlebe ich auch so. Von solchen Erfahrungen möchte ich anhand von zwei Beispielen berichten: einem Geburtstagsfest und einer liturgischen Feier.

Geburtstagsfeier auf einem Wohnbereich

Oft scheint mir, dass in der Pflege- und Betreuungsarbeit dem Alltäglichen zu wenig Anerkennung gezollt wird, Qualität in der ganz normalen Pflege bekommt innerhalb von Einrichtungen und in der Darstellung nach Außen weniger Aufmerksamkeit als besondere Projekte, die kurze Zeit Staub aufwirbeln, aber den Betreuten nicht viel bringen. Neue Konzepte mit klingenden Namen werden besprochen und gewürdigt, in Fernsehbeiträgen gezeigt und mit Preisen bedacht.

Bei der Auftaktveranstaltung eines der neuen „demenzfreundlichen Bezirke“ in Wien im Herbst 2017 war ein Programmpunkt: „WingTsun: chinesische Kampfkunst für Demenzprävention“. Ich bezweifle nicht, dass chinesische Kampfkunst zur Demenzvorbeugung hilfreich sein kann. Genauso gut sind aber vermutlich auch Boogie-Tanzen, Tarockieren und im Wald spazieren. Nur klingt das nicht so gut. Die alltägliche Arbeit von Pflegenden und Seniorenbetreuer/innen oder Sozialbegleiter/innen erhält wenig Aufmerksamkeit. Für schön gestaltete Geburtstagsfeiern werden keine Preise vergeben.

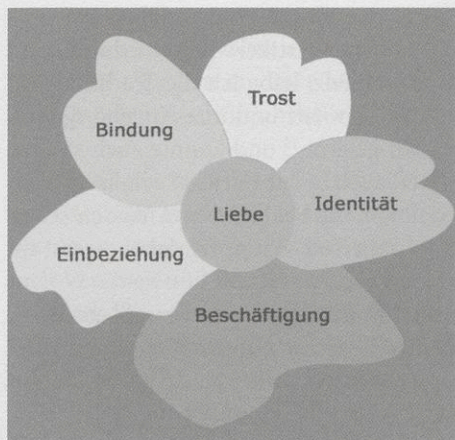
Als Seelsorger in einer Pflegeeinrichtung ist es mir wichtig, dabei zu sein, wenn auf einem Wohnbereich Geburtstag gefeiert wird. Ich denke an eine Feier im Jänner 2017. Da wurden die Geburtstage von fünf in diesem Monat geborenen Frauen und Männern gemeinsam gefeiert. Unter ihnen Frau Grete. Die Seniorenbetreuerinnen haben den Festsaal schön geschmückt, die Tische festlich gedeckt, eine Torte und Sekt bestellt, wie es sich eben für ein Geburtstagsfest gehört.

Was ist das Besondere? Warum ist es mir als Seelsorger wichtig, dabei zu sein? Frau Grete weiß nicht, wie alt sie ist, ihr Bewusstsein darüber, wer sie ist, wie ihr Leben verlaufen ist, wer die ihr nächsten Menschen sind, ist zu Fragmenten zerfallen.

Der bereits erwähnte Tom Kitwood bildet in seinem Buch *Demenz*, in dem viele für mich schwer verständliche Grafiken mit mathematischen Formeln vorkommen, eine Blume ab, die bei der sechsten Auflage sogar auf dem Buchumschlag zu sehen ist:

⁸ Vgl. Der Gottesdienst ein Spektakel, 13 f.; vgl. PIEPER: Zustimmung zur Welt, 27 f.

⁹ KITWOOD: Demenz, 135.



Im Kreis in der Mitte der Blume steht: Liebe, in den Blütenblättern: Bindung, Einbeziehung, Beschäftigung, Identität, Trost.¹⁰ Es geht dabei um die wichtigsten psychischen Bedürfnisse von Menschen mit Demenz. Kitwood lehnt, wie Dylan, Bedürfnishierarchien ab und geht davon aus, dass es nur ein allumfassendes Bedürfnis gibt, nämlich das nach Liebe.¹¹

Ich habe den Eindruck, dass für Fr. Grete die von Kitwood genannten Bedürfnisse in der Geburtstagsfeier in großem Ausmaß angesprochen werden. Wenn er recht hat, erlebt sie dabei, geliebt zu sein: Das einfache Ritual, das vollzogen wird, ist eine Form von *Beschäftigung*, die als

sinnvoll erfahren wird. Die Erfahrung, Teil einer Gruppe zu sein, die miteinander feiert, ermöglicht das Erlebnis von Einbeziehung. Schön ist, dass auch Frau Gretes jüngere Schwester bei der Feier sein kann und so auch die beiden etwas Schönes mit einander erleben.

In ihrer *Identität* wird sie gestärkt, wenn wir ihr zeigen: Sie sind heute im Mittelpunkt. Sie sind heute besonders wichtig, weil sie 90 Jahre alt geworden sind. Wir würdigen Sie für das, was Ihr langes Leben ausmacht, auch wenn Sie selbst sich nicht erinnern. Für Sie singen wir „Hoch soll sie leben“ oder „Viel Glück und viel Segen auf all deinen Wegen“.

Mein Teil bei der Feier ist es, für jeden Jubilar, jede Jubilarin, eine Gstanzl-Strophe zu dichten und sie auch in dieser Weise als besonderen Menschen zu würdigen. Und so singen wir für Frau Grete: „*Frau Grete ist neunzig, das sieht man ihr nicht an. Sie weiß alles von früher, das erzählt sie dann und wann.*“ Vielleicht vermittelt so eine Feier mit allen ihren Elementen auch ein Quäntchen Trost angesichts der mit dem hohen Alter verbundenen Verluste. In Piepers Theorie des Festes ist Trost eine Form von Festesfreude: „Der Trost ist eine Gestalt der Freude, wenn auch die schweigendste.“¹²

Taizé-Gebetsstunde für Menschen mit fortgeschrittener Demenz und ihre Angehörigen

Frau Helene ist am Beginn ihres Aufenthaltes im einem stationären Wohnbereich der CS Caritas Socialis mit ihrer Tochter am Sonntag in die Messe in der Hauskapelle gekommen. Das Verhalten von Fr. Helene wurde von anderen Messbesuchern als störend empfunden. Diesbezügliche Äußerungen haben die Tochter gekränkt und die beiden sind nicht mehr gekommen. Zu dem Zeitpunkt, zu dem ich davon erfahren habe, war nichts mehr zu machen. Meine Aussage, dass ihre Mutter im Gottesdienst willkommen ist, war für die Angehörige nicht mehr glaubwürdig. Das war schmerzlich für mich und hat mich angespornt, mich einerseits zu bemühen, dass so etwas nicht mehr vorkommt. Andererseits habe ich damals begonnen, zusätzlich zu den Messfeiern nach einer Form von Gottesdienst zu suchen, die Menschen wie Frau Helene und ihrer Tochter vielleicht noch mehr entspricht als die Messfeier. Eine Feier, in der noch mehr die Sinne angesprochen werden und Sprache nicht so große Bedeutung hat.

¹⁰ KITWOOD: Demenz, 122.

¹¹ KITWOOD: Demenz, 121 f.

¹² PIEPER: Zustimmung zur Welt, 32.

Mit den Musiktherapeutinnen und -therapeuten der Caritas Socialis habe ich begonnen zu überlegen, wie so eine Feier gestaltet werden könnte. Über einen Artikel von Mechthild Lärm, der ersten Vorsitzende der deutschen Expertengruppe Demenz, habe ich die Tradition von Taizé-Gebetsstunden für Menschen mit fortgeschrittener Demenz und ihre Angehörigen in Haus Schwansen in Rieseby, Schleswig-Holstein, kennen gelernt,¹³ und konnte auch so eine Feier miterleben. Seit 2009 sind diese Gebetsstunden jetzt auch in der Caritas Socialis in Wien III jedes Monat ein besonderes Fest, zu dem viele kommen, die bei anderen Anlässen selten anwesend sind. Fr. Helene war über Jahre hin bis zu ihrem Tod jedes Mal dabei, zuerst im Rollstuhl, dann schließlich im Bett.

Die Musik von Jaques Berthier und der Gemeinschaft von Taizé bildet die Grundlage dieser Feiern, in denen auch Berührung, Duft, Farben und viele Kerzen – richtige Kerzen mit richtigen Flammen – wichtig sind, um viele Sinne anzusprechen. Über die Musik sagt Mechthild Lärm, die die Taizé-Gebete in Rieseby entwickelt hat:

„1995 habe ich damit begonnen, mehr oder weniger regelmäßig einmal im Monat eine Gebetsstunde mit meditativem Anteil einzurichten. Nach einiger Überlegung erschien uns der Charakter der Taizé-Gesänge mit ihrer großen Einfachheit und ihrer auf Wiederholung eingestellten Form besonders geeignet. Wir brauchen drei bis vier ‚Sänger‘, um die Lieder einigermaßen zum Klingen zu bringen. Inzwischen wissen wir, dass die gefundene Form des gemeinsamen Singens und Betens für die Kranken und für uns ein heilsames Stückchen Gemeinschaft ist.“¹⁴

Frau Helenes Tochter Susanne Bugala, die am Beginn des Heimaufenthaltes eine Kränkung erlebt hat, hat gegen Ende des Lebens ihrer Mutter über ihre Erfahrungen in den Taizé-Gebetsstunden in einer Sendung *Orientierung* am 7.9.2014 im Österreichischen Fernsehen Folgendes gesagt:

„Meine Mutter war sehr gläubig. Sie ist aufgewachsen am Land. Sie hat früher selber im Kirchenchor gesungen. Sie hat eine wunderschöne Stimme. Ich war immer sehr stolz, weil sie so schön singen konnte. Wir haben zuhause sehr viel gesungen. Und ich denke mir, das ist ein Ort genau für Alzheimer-demente Menschen sich vielleicht auch wieder Erinnerungen zurück zu holen. [...] Ich bete an ihrer Stelle, ich singe an ihrer Stelle und tue es aber gleichzeitig auch für mich und hoffe so, dass ich Energie schöpfen kann. Denn ich geb ihr meine Energie, die ich habe, meine Liebe, meine Freude. Und hoffe, dass das bei ihr ankommt.“

Im Zusammenhang mit dem Konzil der Jugend, das er in den 1970er-Jahren ausgerufen hat, hat Fr. Roger Schütz, der Gründer von Taizé von einem *Fest ohne Ende* gesprochen.¹⁵ Für uns hat sein Gedanke im Zusammenhang mit der Begleitung von Menschen mit Demenz in der letzten Zeit ihres Lebens eine neue Bedeutung bekommen.

„demenzfreundliche Gottesdienste“

An zwei Beispielen habe ich versucht zu zeigen, dass Feiern im Leben von Menschen, die an Demenz leiden, eine Möglichkeit ist, Einbeziehung, Trost, heilsame Gemeinschaft, Freu-

¹³ LÄRM: Taizé-Gebetsstunde, 115–118.

¹⁴ LÄRM: Taizé-Gebetsstunde, 116.

¹⁵ SCHÜTZ: Ein Fest ohne Ende.

de – Zustimmung zum Leben – zu erfahren. Es waren das Beispiele aus dem Alltag einer Pflegeeinrichtung, wo viele Betroffene zusammen leben. Der folgende Abschnitt ändert die Perspektive: Es geht um die Chance, die das Ernst-Nehmen von Menschen mit Demenz und ihren Bedürfnissen für christliche Gemeinden auch außerhalb von Pflegeeinrichtungen bedeutet.

Im Abschnitt über die Geburtstagsfeier von Fr. Helene wurde die Initiative „demenzfreundliche Bezirke“ erwähnt. In vielen Städten und Gemeinden gibt es ähnliche Bemühungen der Vernetzung von sozialen, kommunalen, politischen und Gesundheitsorganisationen, aber auch Vereinen und Betrieben mit dem Ziel, Demenz zur gemeinsamen Sache zu machen, die Gesellschaft zu sensibilisieren und Betroffene und ihre Familien aus der Isolation zu holen. In Wien ist die Initiative dazu von der CS Caritas Socialis ausgegangen und zurzeit, im Herbst 2018, beteiligen sich sieben Bezirke.

Der erste demenzfreundliche Bezirk in Wien war der III., Landstraße. Starthilfe kam damals aus Berlin. Markus Rohner und Mortimer Eulenburg, die seit Jahren in diesem Bereich tätig sind, haben aus ihren Erfahrungen¹⁶ dringend geraten, im Zuge der Vernetzung auch zu gemeinsamen Gottesdiensten einzuladen, weil das in besonderer Weise den Bedürfnissen vieler Betroffener entgegenkommt. So wurde der erste demenzfreundliche Gottesdienst in Wien am 21.9.2014 in der katholischen Kirche Neu-Erdberg gefeiert, ein halbes Jahr später der zweite in der evangelischen Pauluskirche. Die Bezeichnung „demenzfreundlicher Gottesdienst“ wurde kritisiert und das zurecht. Obwohl sie missverstanden werden kann und sprachlich nicht ganz korrekt ist, wurde sie vielfach vorläufig beibehalten. Auch ich habe mich dafür ausgesprochen, weil keine Alternative gefunden wurde, die kurz und – wenn man sie nicht bewusst missdeutet – klar ausdrückt, worum es geht: um die Öffnung der Gemeinden für von Demenz direkt und indirekt Betroffene. Durch das direkte Ansprechen des Themas Demenz soll ein Prozess der Öffnung und Auseinandersetzung in Gang kommen, der es in ein paar Jahren hoffentlich überflüssig macht, von demenzfreundlichen Gottesdiensten zu sprechen, weil es selbstverständlich geworden ist, dass diese Menschen in der Mitte der Gemeinde ihren Platz haben.

Wenn das gelingt, wird auch die Liturgie der Gemeinden bereichert sein, weil demenzfreundlich gestaltete Gottesdienste menschenfreundliche Gottesdienste sind. Sie können sonst vielleicht wenig beachtete Dimensionen der Liturgie in Erinnerung rufen und beleben: Dass Gott „auf vielerlei Weise“ (Hebr 1,1) spricht und der Gottesdienst nicht nur ein Sprach-Ereignis ist, sondern alle Sinne ermöglichen, Gottes Wort zu verstehen. Oder, dass Symbole nicht in erster Linie erklärt, sondern erlebbar gemacht werden müssen. Oder die körperliche Dimension liturgischen Feierns. Benedikt Kranemann hat kürzlich über *Liturgie, Körper, kulturelles Gedächtnis* geschrieben und dabei festgestellt: „Die Bedeutung des Körpers ist bisher, wenn es um [...] das kulturelle Gedächtnis in der Liturgie geht, wenig im Blick.“¹⁷ Demenzfreundliches Feiern wird nonverbale Formen der Erinnerung und die Bedeutung des körperlichen Ausdrucks im Gebet beleben. Es wird allen bewusst werden, dass Erinnern und Vergegenwärtigen nicht nur und nicht primär über Sprache und Denken geschieht, sondern über den Körper und die Sinne.

¹⁶ Vgl. <http://www.glaube-und-demenz.de/gottesdienste.html>. Pfarrerin Marlis Schultke hat ihre Erfahrungen eindrücklich beschrieben: <http://www.glaube-und-demenz.de/downloads/gottesdienst-fuerdementeundanderemenschen.pdf>, beide eingesehen am 2. 8. 2018.

¹⁷ KRANEMANN: *Liturgie, Körper, kulturelles Gedächtnis*, 24.

Das hier Gesagte gilt sicher nicht nur für „demenzfreundliche Gottesdienste“. Das leidenschaftliche Plädoyer von Ulrich Bach *Ohne die Schwächsten ist die Kirche nicht ganz*¹⁸ sollte auch in der Liturgiewissenschaft Gehör finden. Es wäre sicher eine große Bereicherung für Theorie und Praxis christlicher Liturgie, wenn mehr Beachtung fände, was Menschen mit unterschiedlichen Behinderungen sie lehren, wenn sie „nicht mehr als karitative Betreuungsobjekte“ einbezogen würden, „sondern als mündige Glaubenssubjekte und aktiv Teilnehmende im Sinne der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils“, wie Siggí Kirch und Predrag Bukovec kürzlich für taube Christinnen und Christen formuliert haben.¹⁹

Der festliche Moment im Alltag

Ich habe Beispiele von Feiern ausgewählt, die für Menschen mit Demenz organisiert und gestaltet werden. Vielleicht noch wichtiger ist es, im (Pflege-)Alltag festliche Momente zu entdecken, die als solche wahrgenommen und bewusstgemacht werden müssen. Ich erinnere mich an die große Freude, als eine Frau, bei der ein Darmverschluss befürchtet wurde, plötzlich eine große Menge Stuhl absetzen konnte. Ja, ein Anlass zur Feier. Feiern „ist nicht einfach eine Sache besonderer Gelegenheiten, sondern eines jeden Augenblicks, in dem das Leben als zutiefst freudvoll erlebt wird“²⁰, so Tom Kitwood.

So ist vielleicht auch zu verstehen, was Sokrates meint, wenn er auf die Frage nach der Zahl der im idealen Staat zu feiernden Feste antwortete: „Es sollen ihrer nicht weniger sein als dreihundertfünfundsechzig.“²¹ Jeden Tag also. Menschen, die dem Tod nahe sind, wie Menschen mit fortgeschrittener Demenz, leben jeden Tag in einer unalltäglichen Weise. Sie leben an einer Grenze des Lebens. Grenze bedeutet Bedrohung, Angst, Unsicherheit. Umso wichtiger ist es, wahrzunehmen, was immer noch gefeiert werden kann.

Josef Pieper führt dazu aus: „Wo immer es uns gerät, von Herzen etwas Einzelnes, ‚gut‘, wunderbar, herrlich, hinreißend zu finden, den Schluck frischen Wassers, das präzise funktionieren eines Werkzeuges, die Farben einer Landschaft, den Charme einer liebenden Gebärde, ein Gedicht – immer greift dann [...] die Preisung über das jeweils wortwörtlich Genannte hinaus; immer ist darin ein Hauch von Zustimmung zur Welt im Ganzen.“²²

Am ersten warmen Tag im Februar dieses Jahres habe ich meine 90-jährige Mutter gefragt: Möchtest du ein bisschen hinaus? In den Monaten davor hat sie ihre Wohnung kaum verlassen. Das Stiegensteigen aus dem 1. Stock ist beschwerlich und schmerzhaft, die Kälte mag sie nicht. An diesem Tag hat sie ja gesagt, wir sind über die Stiegen hinaus gegangen und ich habe sie im Rollstuhl zuerst in die Konditorei Aida und dann nach Schönbrunn geführt, wo die ersten Spuren des Frühlings wahrnehmbar waren. Es war der 23. Februar, ein ganz normaler Dienstag. Meine Mutter hat es genossen und auf dem Heimweg gesagt: Das ist ein Feiertag. Genau so hab ich auch empfunden und dieser Tag wird mir lange in Erinnerung bleiben. Auch die Liturgie der Kirche weiß davon, sie kennt nur Feiertage: feria – Feiertag – sind die an gewöhnlichen Wochentagen gefeierten Festtage.

¹⁸ BACH: Ohne die Schwächsten ist die Kirche nicht ganz.

¹⁹ <https://rat-blog.at/2018/07/23/die-sprache-der-spiritualitaet-tauber-christ-innen/#more-697>, eingesehen am 2. 8. 2018.

²⁰ KITWOOD: Demenz, 135.

²¹ PIEPER: Zustimmung zur Welt, 50.

²² PIEPER: Zustimmung zur Welt, 30f.

Ein Fest ohne Ende

Abschließend möchte ich noch einmal Josef Piepers Definition des Festes aufgreifen: Ein Fest feiern heißt: die immer schon und alle Tage vollzogene Gutheißung der Welt aus besonderem Anlass auf unalltägliche Weise zu begehen. Dass die Anlässe an 365 Tagen im Jahr da sein, manchmal überraschend auftauchen können, auch im Leben von Menschen mit Demenz, habe ich zu zeigen versucht.

„Die immer schon und alle Tage vollzogene Gutheißung der Welt“ allerdings wird für Menschen, die an Demenz leiden, und für diejenigen, die mit ihnen leben, auf eine harte Probe gestellt. Eine Orientierung an den Leitwerten unserer Zeit – Leistung, Unabhängigkeit, Selbstbestimmung – diese Tendenz erlebe ich auch in der Demenz-Szene – hält der Realität eines Lebens mit Demenz nicht stand. Vieles nicht mehr können, abhängig werden, sich mit Gegebenheiten abfinden müssen und nicht selbst entscheiden – solche Erfahrungen sind im Fortschreiten des Demenzprozesses unausweichlich.

Zustimmung zum Leben, so meine Überzeugung, kann nur durch ein Umdenken und eine Orientierung an anderen Werten erhalten bleiben: Zustimmung zu einem vom Verlust von Selbständigkeit und Autonomie geprägten Leben scheint mir dort möglich, wo Liebe erfahren wird – für Kitwood das einzige, was Menschen mit Demenz wirklich brauchen.

Zur Liebe gehört Bindung.

Sie ermöglicht es vielleicht, dass

Abhängig-Werden als Geborgen-Sein erlebt wird,

Vieles nicht mehr selbst tun können als Sich-Anvertrauen

und Sterben als eingehen in ein Fest ohne Ende.

Fr. Raphaela wurde in ihrer Demenz immer wieder von Ängsten geplagt. Aber meist hat sie gesagt, tausende Male wiederholt: „Ich hab alles gesehen. Alles ist gut.“ Ihr glaube ich das.

Arno Geigers Vater August, über dessen Demenz er in *Der alte König in seinem Exil* schreibt, äußert den Wunsch nach Hause zu gehen, einen Wunsch, den er mit vielen an Demenz Leidenden teilt. Am Schluss des wunderbaren Abschnitts, in dem Geiger darüber erzählt und nachdenkt, interpretiert er diesen oft so drängenden Wunsch als Ausdruck der Sehnsucht aller Menschen, der Sehnsucht nach einem Fest ohne Ende:

„Spontan vollzog der Vater, was die Menschheit vollzogen hatte: Als Heilmittel gegen ein erschreckendes, nicht zu enträtselndes Leben hatte er einen Ort bezeichnet, an dem Geborgenheit möglich würde, wenn er ihn erreichte. Diesen Ort des Trostes nannte der Vater *Zuhause*, der Gläubige nennt ihn *Himmelreich*.“²³

Literatur

BACH, Ulrich: Ohne die Schwächsten ist die Kirche nicht ganz. Bausteine einer Theologie nach Hadamar, Neukirchen-Vluyn 2006.

BAHNEN, Achim, Todesstachel. Walter Jens und Hans Küng streiten für die aktive Sterbehilfe. Frankfurter Allgemeine Zeitung (101, 2.5.2001), 61.

Der Gottesdienst ein Spektakel? Liturgie im Eventzeitalter, memo 3/2011, 13f.

GEIGER, Arno: Der alte König in seinem Exil. München 2011.

²³ GEIGER: Der alte König in seinem Exil, 56.

JENS, Tilmann: Demenz. Abschied von meinem Vater. Güthersloh 2009.

KITWOOD, Tom: Demenz. Der personenzentrierte Ansatz im Umgang mit verwirrten Menschen. Bern 2008.

KRANEMANN, Benedikt: Liturgie, Körper, kulturelles Gedächtnis. Nonverbale Erinnerungsformen im Gottesdienst, in: Bibel und Liturgie 90. 2017, 23–31.

LÄRM, Mechthild: Taizé-Gebetsstunde für Menschen mit einer schweren Demenz, in: BOLLE, Geertje-Froken (Hg.): Komm mal mit ... Demenz als theologische und kirchliche Herausforderung. Uelzen-Woltersburg 2006, 115–118.

PIEPER, Josef: Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes. Kevelaer 2012.

ROHRA, Helga: Aus dem Schatten treten. Warum ich mich für unsere Rechte als Demenzbetroffene einsetze. Frankfurt am Main 2012.

SCHÜTZ, Roger: Ein Fest ohne Ende. Auf dem Weg zum Konzil der Jugend. Freiburg 1973.

Isabelle Molz / Jörg Müller, Freiburg

Gottesdienst in der Schule?!

Pastoralliturgische Reflexionen über Gottesdienste im Kontext Schule

Bei Gottesdiensten in der Schule feiert nicht nur die jeweilige Religions- oder Konfessionsgemeinschaft, sondern die ganze, religiös heterogene Schulgemeinschaft. Liturgie als sprachlich-symbolische Verdichtung von Lebens- und Glaubenskommunikation ermöglicht dabei die Begegnung von Menschen mit Gott und untereinander auch jenseits von Konfessions- und Religionsgrenzen. Aufgrund des Settings werden aber auch andere Anforderungen an den Gottesdienst gestellt.

1 Einleitung

Gottesdienste im Kontext Schule sind nach wie vor wesentlicher Bestandteil der Schulkultur. Trotz des zunehmenden Integra-

tionsschwundes verfasster Religiosität werden regelmäßig Gottesdienste – in unterschiedlicher Häufigkeit und Form – in der Schule gefeiert. Die schulgottesdienstliche Landschaft in Deutschland ist dabei wie auch in Österreich von einer großen Pluralität und Ungleichzeitigkeit geprägt, abhängig u. a. von Schultyp und Bundesland.¹ Die Situation in einer Grundschule im kirchlich geprägten Süden Deutschlands unterscheidet sich dabei deutlich von einer beruflichen Schule in säkular geprägten Bundesländern wie Brandenburg oder Berlin.

Neben regionalen Unterschieden ist die Schulart für die religiöse Feierpraxis nicht unbedeutend, werden doch gerade im Elementarbereich im Kontext der Sakramentenvorbereitung tendenziell mehr Gottesdienste gefeiert als in Sekundarstufe eins und zwei oder an den berufsbildenden Schulen. Bei letzteren beschränkt sich das gottesdienstliche Feiern oftmals auf Feiern zu Beginn und zum Ende des Schuljahres, zum Jahreswechsel oder im Rahmen einer Schulabschlussfeier. Eine Ausnahme bilden dabei die privaten Schulen in kirchlicher Trägerschaft, in denen gottesdienstliches Feiern fester Bestandteil des Schulalltags ist.

Verortet in einem Themenheft zu „Gottesdiensten an den Rändern“ möchte dieser Beitrag – bei aller gerade skizzierten Vielfalt, Unterschiedlichkeit und Ungleichzeitigkeit der Schultypen sowie der religiösen Sozialisation der Beteiligten – Schulgottesdienste² in das „System

LIC. THEOL. ISABELLE MOLZ

Pastoralreferentin, Referentin für Jugendspiritualität und Geistliche
Verbandsleitung der Katholischen Studierenden Jugend (KSJ) Freiburg.

DIPL. THEOL. JÖRG MÜLLER

Pastoralreferent, Referent für Liturgie im Erzbischöflichen Seelsorgeamt
Freiburg sowie Bildungsreferent am Institut für Pastorale Bildung in Freiburg.

¹ Dieser Beitrag ist aus der Perspektive der schulgottesdienstlichen Praxis im Erzbistum Freiburg verfasst.

² In diesem Beitrag werden die Begriffe „Liturgie“, „Gottesdienst“ und „gottesdienstliche Feier“ synonym als gemeinschaftliches Gebet in unterschiedlicher Form und Gestalt verstanden und verwendet.

Schule“ einordnen, gottesdienstliches Feiern theologisch reflektieren und von dort Anforderungen für Praxis ableiten.³

2 Begriffsklärung

Begrifflich ist zunächst zwischen *Schulgottesdienst* und *Schülergottesdienst* zu unterscheiden. *Schülergottesdienste* sind gottesdienstliche Feiern, die im Klassenverbund oder mit einzelnen Schülerinnen und Schülern aus unterschiedlichen Klassen im Kontext Schule stattfinden.⁴ Diese Gottesdienste werden im Klassenzimmer, anderen geeigneten Räumen in der Schule oder in einer nahe gelegenen Kirche gefeiert. Schülergottesdienste werden meist von Lehrern/Lehrerinnen gemeinsam mit ihrer Klasse vorbereitet und gefeiert.

Schulgottesdienste hingegen sind Gottesdienste der gesamten Schule, in denen die „Lern- und Lebensgemeinschaft Schule“ zu besonderen Anlässen wie z.B. Schuljahresbeginn und -ende, Ostern, Weihnachten oder zu Abschlussfeiern miteinander feiert. Die Trägerschaft, Zuständigkeit sowie Verantwortung für diese Gottesdienste liegt bei der Schule.⁵ Teilweise werden Schulgottesdienste in Kooperation mit den örtlichen Pfarrgemeinden durchgeführt. Da es sich um eine Schulveranstaltung handelt, besteht grundsätzlich Anwesenheitspflicht, aus der in der Regel eine heterogene Feiergemeinde resultiert: Christinnen und Christen unterschiedlicher Konfessionen (und darin wiederum in unterschiedlicher Vertrautheit mit den rituellen Ausdrucksformen), Mitglieder anderer Religionen sowie Konfessionslose. Hinzu kommt, dass die zur Feier Versammelten sich nicht per se als Feiergemeinschaft verstehen, die primär aufgrund derselben Intention zusammenkommt, sondern einer von außen auferlegten Pflicht folgt, auch Schulpflicht genannt. Es ist also durchaus angebracht, hier von einer Zweckgemeinschaft zu sprechen.

3 Gesellschaftliche Veränderungsprozesse

3.1 Schule als Ort des Lebens und Glaubens

Das Selbstverständnis der Schule hat sich in den letzten Jahren geradezu paradigmatisch von der Bildungsanstalt hin zu einem Lebensort bzw. -raum verändert. Lehrpläne wurden in Bildungspläne transformiert, die definieren, welche Kompetenzen Schülerinnen und Schüler erwerben und ausbilden sollen. Die Dimension der Persönlichkeitsbildung und -entwick-

³ Aufgrund der Komplexität des Themas wird hier nicht auf dezidiert multireligiöse Feiern unter Beteiligung verschiedener Religionsgemeinschaften eingegangen. Verwiesen sei an dieser Stelle u. a. auf HAUSREITHER / DURSUN: *Schulkultur* sowie auf die Ökumenische Arbeitshilfe der baden-württembergischen Kirchen „Religiöse Feiern im multireligiösen Kontext der Schule“.

⁴ Teilweise begegnet die Bezeichnung „Schülergottesdienst“ auch in der Gottesdienstordnung einer Pfarrgemeinde. Damit werden Gottesdienste mit der Zielgruppe Schülerinnen und Schüler bezeichnet. Dabei sind oftmals diejenigen Kinder im Blick, die sich auf die Erstkommunion vorbereiten. Hierbei handelt es sich aber um ein Angebot der Pfarrgemeinde für Kinder (zumeist im Grundschulalter). Teilweise werden diese Gottesdienste auch von Lehrerinnen und Lehrern aus der Schule mit gestaltet.

⁵ Neben den Schülerinnen und Schülern sowie den Lehrkräften gehören noch weitere Personengruppen zum „System Schule“ wie Sekretärinnen, Hausmeister, ehrenamtlich tätige Menschen, mitunter auch die Eltern. Auch wenn die Schülerinnen und Schüler die größte Personengruppe darstellen, so sind auch die weiteren Personengruppen bei den Überlegungen stets mitzudenken.

lung wird dabei fokussiert.⁶ Auch äußere Faktoren wie das Zunehmen von Ganztageschulen verlängern die tägliche Verweildauer der Schülerinnen und Schüler, aber auch der weiteren Beteiligten deutlich.⁷

Schule wird also zunehmend als Lebensort erfahren, der als solcher gestaltet werden will und muss. Hier sind die Kirchen gefragt, denn sie haben das Potenzial diesen Lebensraum maßgeblich mitzugestalten. Neben gottesdienstlichen Feiern ist die Schulpastoral / Schulseelsorge ein wichtiger Aspekt zur Gestaltung des Lebensraums Schule. Das Portfolio hier ist vielfältig: Gesprächsangebote, Freizeitangebote aus dem Bereich der kirchlichen Jugendarbeit, Kooperationen mit Pfarrgemeinden, Gottesdienste, religiöse Unterbrechungen im Schulalltag und kompetente Beratung in ethischen, religiösen und pastoralen Fragen. Im Zentrum allen schulpastoralen Handelns stehen die Kinder und Jugendlichen in ihrer Unterschiedlichkeit und Einzigartigkeit. Bewertung und kognitive Leistung spielen in diesem Kontext eine nachgeordnete Rolle. Die Kirche nimmt hier vor allem ihren diakonischen Grundauftrag wahr.⁸

3.2 Veränderungen in Pastoral und Schullandschaft

Über lange Zeit gab es an vielen Orten einen engen Kontakt zwischen Pfarrgemeinde und Schule. Entsprechend groß war das Interesse an regelmäßigem Kontakt zwischen Schule und Gemeinde. Der Ortspfarrer sowie weitere pastorale Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter waren im Schulalltag präsent, auch wenn sie selbst nicht an der Schule unterrichteten.

Die Querverbindungen zwischen Schule bzw. Religionsunterricht und kirchlicher Gemeinde lösen sich allerdings zunehmend auf. In immer größer werdenden pastoralen Räumen, zu der eine entsprechend große Anzahl ganz unterschiedlicher Schultypen gehört, ist es in der Pastoral Arbeitenden zunehmend nicht mehr möglich, in den Schulen präsent zu sein. Viele pastorale Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter, insbesondere jene, die in Sekundarstufe eins und zwei unterrichten, sind nicht mehr an den Schulen auf dem Gebiet der Pfarrgemeinde eingesetzt, sondern an Schulen außerhalb. Dies betrifft vor allem diejenigen, die an den berufsbildenden Schulen unterrichten.

Hinzu kommen aber auch Veränderungen der Schullandschaft wie die Auflösung weiterführender Schulen, vor allem der Hauptschulen, im ländlichen Raum. Dies verstärkt nicht nur die Bewegung der pastoralen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter weg vom Gemeindegebiet, sondern auch die Schülerinnen und Schüler entfernen sich. Dass pastorale Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter im Unterricht Kinder und Jugendliche aus ihren Gemeinden erleben, gehört der Vergangenheit an.

Diese Veränderungen wirken sich auch auf das Selbst- und Rollenverständnis der Religionslehrerinnen und -lehrer aus. Sie sind für viele Schülerinnen und Schüler die erste und vielleicht einzige Kontaktperson von Kirche in ihrem Schulalltag.⁹

⁶ BLEISTEIN: Jugend, 32, spricht hier von der „Entdeckung der Schule als Raum des Personalen“.

⁷ Ganztageschulen im Bereich des Gymnasiums sind in Deutschland verstärkt durch die Verkürzung von neun auf acht Jahren eingeführt worden. Ein weiterer äußerer Faktor sind die Veränderungen in der Arbeitswelt, wodurch die Schule auch zunehmend zum Betreuungsort für Kinder von arbeitenden Eltern wird.

⁸ Vgl. hierzu u. a. DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE: Schulpastoral; ERZBISCHÖFliches ORDINARIAT FREIBURG: Schulpastoral; ERZBISCHÖFliches ORDINARIAT FREIBURG : Rahmen; BURKHARD / WEHRLE: Schulkultur.

⁹ Vgl. SCHERMANN: Schulgottesdienste, 203.

3.3 Schulpastoral als kirchliches Handlungsfeld in der Schule

Aufgrund der genannten Veränderungen in Schule und Pastoral kommt der Schulpastoral als kirchlichem Handlungsfeld im Lebensraum Schule eine neue, signifikante Bedeutung zu. Bis heute gibt es kein einheitliches Verständnis oder gar eine eindeutige Definition von „Schulpastoral“. Dies zeigt sich auch an den unterschiedlichen Begriffen, wie etwa Schulseelsorge, Schulpastoral oder schulbezogene Jugendarbeit. Jedoch gibt es ein gewisses Grundverständnis, das Schulpastoral als einen besonderen Dienst der Kirche an und mit den Menschen im Handlungsfeld Schule definiert. Schulpastoral richtet sich nicht nur an Schülerinnen und Schüler, sondern an die ganze Schulgemeinschaft, auch an die Eltern. Schulseelsorgerinnen und Schulseelsorger begleiten Menschen und bieten ihnen religiöse Erlebnis- und Erfahrungsräume jenseits des unterrichtlichen Kontextes insbesondere auch des Religionsunterrichts. Freiwilligkeit ist dabei das Grundprinzip aller Angebotsformen.¹⁰

4 Liturgietheologische Reflexionen

4.1 Schule als kirchlicher Ort?

Gerade wenn sich die Querverbindungen zwischen Schule und gemeindlich verfasster Kirche zunehmend auflösen und sich kirchliches Engagement in der Schule als Schulpastoral mit eigenen Trägerinnen und Trägern etabliert und entfaltet, stellt sich auch die Frage nach dem ekklesiologischen Status von gottesdienstlichen Feiern in der Schule. Dies gilt besonders dann, wenn es sich um eine mitunter sehr heterogene Fei ergemeinde handelt.¹¹

Angelus Häußling definiert Liturgie wie folgt: „Unter Gottesdienst (*synonym*: Liturgie) wird hier das ausdrückliche und in Form gebrachte Gefüge von Akten der betroffenen und verehrenden Zuwendung zu Gott verstanden, das von einer Gruppe glaubender Menschen vollzogen wird, die sich als *Kirche* bzw. *Gemeinde* verstehen.“¹² Die Feier der Liturgie als zentrales kirchliches Handeln ist zugleich Ausdruck von Kirche-Sein: Wo Menschen miteinander Gottesdienst feiern, ist Kirche auszumachen, ereignet sich Kirche und baut sich Kirche auf (vgl. *Sacrosanctum Concilium* [SC] 2, 9f. sowie 26).

Mit Blick auf die „Gemeinde“ von Gottesdiensten im Kontext Schule, also vor allem mit Blick auf die Schülerinnen und Schüler, zeigt sich hier eine nicht unerhebliche Diskrepanz zwischen objektiver theologischer Reflexion und subjektivem Selbstverständnis: Schülerinnen und Schüler verstehen sich im Schulgottesdienst weniger *als* Kirche, sondern sehen den Gottesdienst vielmehr als Angebot bzw. Veranstaltung *der* Kirche.¹³ Dennoch bleibt die Frage virulent, wie sich Liturgie im Kontext Schule ekklesiologisch fassen lässt, zumal sich die Fei ergemeinde nicht alleine über die Taufe als Eingliederung in den mystischen Leib Christi (vgl. SC 6) beschreiben lässt.

¹⁰ Vgl. DEMMELHUBER: Sozialarbeit, 17f.

¹¹ Siehe oben, Abschnitt 2.

¹² HÄUSSLING: Gottesdienst, 891 (Hervorhebungen von den Verfassenden).

¹³ Vielen Schülerinnen und Schülern dürfte auch nicht bewusst sein, dass sie sich als Kirche definieren könnten.

4.2 Schule als Raum der Lebens- und Glaubenskommunikation

Rainer-Matthias Müller wählt für die Klärung der gerade formulierten Frage einen induktiven Weg: „Ist dort“, so fragt er mit Blick auf schulpastorales Engagement von Kirche, „wo von Glauben gesprochen (martyria) wird, wo in sozialen Projekten Nächstenliebe praktisch erlebt wird (diakonia) und wo in gottesdienstlichen Feiern eine Art ‚Gemeinde‘ zusammenfindet (liturgia), nicht schon das spürbar, was das gemeinschaftliche und zugleich gemeindebildende Element (koinonia) von Kirche ausmacht?“¹⁴

Kirche wird durch ihr schulpastorales Engagement zu einem Teil des Handlungsfeldes Schule, ohne dass die Schule dadurch zum eigenständigen ekklesialen Ort wird. Kirchliches Handeln in der Schule lässt sich über den *communio*-Charakter der Kirche erschließen, wie ihn die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils geprägt hat. Kirche versteht sich dabei nicht nur über die () Gemeinschaft der Glaubenden, begründet in Taufe und Firmung, sondern auch als Beziehungs-Raum, in dem – in Anlehnung an den programmatischen Eröffnungssatz der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* – über das breite Spektrum menschlicher Lebenserfahrung („Freude und Hoffnung, Trauer und Angst“) vor dem Hintergrund des Glaubens kommuniziert wird.¹⁵ Diese Glaubens- und Lebenskommunikation „geschieht aber nicht im juristisch-territorialen Sinne, sondern als Zeit und Raum pastoralen Handelns.“¹⁶ Kirche im Kontext Schule ist vorrangig als *Ereignis* zu verstehen: „Schule wird zum kirchlich-erfahrbaren Lebensraum von christlicher Glaubenskommunikation, wenn Schulpastoral durch ihre Angebote und Möglichkeiten diesen Raum eröffnet.“¹⁷ Von hier aus ergibt sich, dass schulpastorale Angebote als Handlungsfeld von Kirche im Kontext Schule grundsätzlich eingerichtet werden sollen, um den Schulalltag begleitend mitprägen zu können, und nicht erst aus der Not heraus – z. B. in den existenziellen Situationen des Lebens – entstehen sollten.¹⁸

4.3 Schulgottesdienste als Ort verdichteter Lebens- und Glaubenskommunikation

Das, was oben über Kirche als Lebens- und Glaubenskommunikationsgemeinschaft formuliert wurde, wird in der Feier der Liturgie gebündelt und verdichtet: Menschen versammeln sich im Namen des dreieinen Gottes, teilen miteinander die eigenen Lebens- und Glaubenserfahrungen und lassen sich zugleich von den Erfahrungen, die in der Heiligen Schrift über-

¹⁴ MÜLLER: Schulpastoral, 170.

¹⁵ Vgl. hierfür grundlegend KEHL: Kirche, 138–159.

¹⁶ MÜLLER: Schulpastoral, 172. Medard Kehl, auf den sich Müller beruft, markiert in seinem kommunikativ-ekklesiologischen Ansatz anhand zweier Aspekte eine universale Perspektive: „Keiner, der eine Kommunikation aufnehmen will und ihre Strukturgesetzmäßigkeiten akzeptiert, ist ausgeschlossen“ sowie „Diese ‚unterstellte‘ Idealform von Kommunikation bildet gleichsam die transzendente [...] Möglichkeitsbedingung dafür, [...] dass die einzelnen Subjekte des Handelns also ihre Individualität übersteigen und miteinander in eine transsubjektive Verständigung eintreten“ (KEHL: Kirche, 143).

¹⁷ MÜLLER: Schulpastoral, 173.

¹⁸ Nur, wenn Schülerinnen und Schüler wissen, dass sie sich mit ihrer „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst (*Gaudium et spes* 1)“ an eine Schulseelsorgerin oder einen Schulseelsorger wenden können, man ihnen dort zuhört und hilft, dann werden sie dieses Angebot auch annehmen. Der Kontakt mit den schulpastoralen Angeboten geschieht oftmals nicht primär über das seelsorgliche Angebot, sondern über inhaltliche Angebote (Gebetsangebote, Freizeitangebote, etc.). Wenn dort die Schulseelsorgerinnen und Schulseelsorger als Vertrauenspersonen wahrgenommen werden, dann öffnen sich Schülerinnen und Schüler auch.

liefert sind, ansprechen und herausfordern, und sprechen sich selbst in Zeichen und Wort vor Gott aus.

Gottesdienste folgen dabei einer anderen Logik als Religionsunterricht, sie sind nicht „die Fortsetzung des Religionsunterrichts mit anderen Mitteln. Sie sind keine religionspädagogischen Sonderveranstaltungen.“¹⁹ Als Feier bringen sie Menschen in einem anderen Modus mit der Wirklichkeit Gottes in Kontakt und Beziehung. „Fest und Feier gelten als Grunddiktum des Menschen und der Kultur, mit dem das Leben der Einzelnen und der Institution bejaht wird.“²⁰

Schulgottesdienste sind dabei nicht nur ein Ort, an dem Menschen, die mit der kirchlich-rituellen Formensprache nicht vertraut sind, Grundformen des Betens und Glaubens in Anruf und Antwort einüben können. Vielmehr werden dort Erlebnisse (des Lebens, des Schulalltags) über das Alltägliche hinausgehoben und in neue Sinnzusammenhänge gebracht. Das Leben erfährt dabei eine neue Qualität und Tiefe. Existenzielle Lebens- und Glaubenserfahrungen können ins Wort und Zeichen gebracht werden, bis hin zu Scheitern, Misslingen, Schuld, Leid und Tod. Zugleich wird der Gottesdienst zum Ort, an dem auch neue und vertiefende Erfahrungen gemacht werden können, wie z. B. die Erfahrung von Trost, Vergebung und Heilung, aber auch – gerade mit Blick auf den Kontext Schule – das Angenommensein durch Gott ohne vorhergehende Leistung, und das in einem System, das immer noch stark vom Leistungsgedanken her bestimmt ist. Der Schulgottesdienst wird dabei zum Ort, an dem der Mensch in seiner ganzen Persönlichkeit vor Gott steht und sich seiner Identität vergewissern bzw. diese vertiefen kann.²¹

5 Anforderungen an die Gestaltung gottesdienstlicher Feiern im Kontext Schule

5.1 Situationsgerechte Gestaltung

Wie in jeder liturgischen Feier ist auch in Gottesdiensten im Lebensraum Schule die Ermöglichung von tätiger, bewusster, voller etc. Teilnahme an der liturgischen Feiern Ziel und Anspruch, wie es die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils als Formalprinzip der erneuerten Liturgie herausgestellt hat (z. B. SC 11, 14, 19, 21).²² Mit Blick auf das Verständnis von Schulgottesdiensten als verdichtete Lebens- und Glaubenskommunikation kann *participatio* als die Ermöglichung rituell ausgedrückter Lebens- und Glaubenskommunikation verstanden werden. Schulgottesdienste sollen keine Veranstaltungen im Rahmen des Schulalltags sein, der man einfach nur beiwohnt, sondern eine Feier, die dazu einlädt, sich selbst mit seiner ganzen Existenz ins Gespräch vor und mit Gott zu bringen. Wesentliche

¹⁹ MÜHL: Abschiedsgottesdienst, 81.

²⁰ BURKARD: Mitgestaltung, 18.

²¹ Für den Bereich von Gottesdiensten an Schulen erweist sich das Diktum von Karl Lehmann über das Wesen des Gottesdienstes als zentral: „Der anthropologische Grundsinn des Gottesdienstes heute ist unübersehbar: Der Mensch einer säkularisierten Welt findet hier einen der wenigen, vielleicht sogar einen der letzten Zufluchtsorte für die Erfahrung von Personalität, Gewissen, Freiheit und den Wert dessen, was nicht nur Leistung, Profit und einwandfreies Funktionieren bedeutet. Hier wächst die Bedeutung des Gottesdienstes aber auch über diese anthropologische Dimension hinaus, indem der Mensch darin nämlich vielleicht lernt, dass es in seinem Dasein auch das Nicht-Funktionale, das grundlose Spiel, die freie Gunst, die unberechnete Freigebigkeit, den nutzlosen, aber sinnvollen Überschwang gibt“ (LEHMANN: Gemeinde, 492).

²² Vgl. dazu JEGGLE-MERZ: Teilnahme.

Dimensionen sind dabei die existenzielle Relevanz und die konkrete Betroffenheit.²³ Was man feiert, soll einem etwas bedeuten! Daher gilt es im Prozess der Vorbereitung zu eruieren, an welchen „Themen“ und Situationen die Schülerinnen und Schüler „dran“ sind, und wie diese passend mit Themen der Heiligen Schrift korreliert und kontrastiert werden können.

Neben einem wachen Blick auf die Ungleichzeitigkeit in der Vertrautheit mit kirchlichen Riten, liturgischen Traditionen, Zeichen, Symbolen und Texten ist auch nach der passenden gottesdienstlichen Feierform zu fragen. Binnenkirchlich vertraute Feierformen stoßen dabei mitunter an Grenzen, müssen aber nicht gänzlich ausgeschlossen werden.²⁴ Dabei kommt es auf die entsprechende Haltung an, auf deren Grundlage Gottesdienste im Kontext der Schule gestaltet werden. Kirchliches Handeln als Schulpastoral versteht sich primär diakonisch. Schulgottesdienste können daher nicht einfach als Veranstaltung *der Kirche* für ihre eigenen Mitglieder gestaltet werden (bei denen womöglich noch unreflektiert vorausgesetzt wird, dass alle, die katholisch sind, auch „wissen“, wie Gottesdienst auf katholisch „geht“), sondern als Dienst der Kirche an den Schülerinnen und Schülern – über die Konfessions- und Religionsgrenzen hinaus.²⁵ Daher gilt es, vor allem die integrative Dimension und Wirkung des rituellen Reichtums der kirchlichen Tradition zur Entfaltung zu bringen.²⁶

Dies stellt mit Blick auf die heterogene Fei ergemeinde eine gewisse Herausforderung dar. Dabei darf man sich aber von einer Feststellung von Arno Schilson vertrauensoll leiten lassen, wonach der Mensch, solange er zum Feiern fähig bleibt, auch liturgiefähig ist bzw. bleibt.²⁷ Denn rituellen bzw. „liturgischen“ Elementen begegnen Schülerinnen und Schüler auch außerhalb des kirchlichen Kontextes, z. B. beim Besuch eines Fußballstadions. Es müssen daher nicht unbedingt neue Zeichen und Riten erfunden werden. Vielmehr gilt es, die überlieferten Riten zu decodieren, sie ganzheitlich und zielgruppen- sowie anlassgerecht zu gestalten und sie zu „inkulturieren“, d. h. sie offen und anschlussfähig zu gestalten für Mitfeiernde anderer Religionen oder Konfessionslose. Hier ist rituelle Übersetzungsleistung gefordert.

Dabei ist auch zu beachten, dass Zeichen- und Symbolhandlungen nicht vereinnahmend oder religiös übergriffig gestaltet werden. Das Entzünden von Kerzen ist beispielsweise ein archaisches Zeichen und ist anschlussfähig für Menschen vieler Kulturen und Religionen. Werden allerdings Kerzen verwendet, die mit christlichen Symbolen gestaltet werden, wird es mit Blick auf teilnehmende Nichtchristinnen und -christen problematisch.

²³ Angelus Häußling weist darauf hin, dass *conscius* / „bewusst“ im Zusammenhang mit *participatio* (vgl. SC 11, 14, 48, 79) nicht nur „wissend“ und „informiert“ bedeutet, sondern auch „betroffen“ (vgl. HÄUSSING: Geist der Liturgie, 380).

²⁴ Wenn beispielsweise der Religionsunterricht der Ort sein kann, an dem vor bzw. nach der Feier des Gottesdienstes eine mystagogische Erschließung ermöglicht werden kann, kann die spannungsreiche Konfrontation mit vermeintlich komplexen bzw. fremden Gottesdienstformen konstruktiv aufgegriffen werden.

²⁵ Bei einer sehr heterogenen Fei ergemeinde wäre beispielsweise die Feier der Eucharistie eher ghettoisierend, weil sie einen nicht geringen Teil der Feiernden an der vertieften Teilnahme ausschließen würde. Hier darf sich Kirche – das gilt sowohl für den Kontext Schule wie in gleichem Maß auch für die gemeindliche verfasste Kirche – als lernende Gemeinschaft verstehen, die nach weiteren und neuen Gottesdienstformen suchen muss, damit die Menschen von heute sich darin existenziell artikulieren können.

²⁶ Vgl. BURKARD: Mitgestaltung, 18.

²⁷ Vgl. SCHILSON: Liturgie, 231.

5.2 Der Gottesdienstraum als Anders-Ort

Die Auswahl und Gestaltung des Ortes bzw. des Raumes für Gottesdienste an der Schule ist bedeutsam, prägt doch der Feierraum als eigenständiger „Liturge“ das liturgische Geschehen nicht unerheblich mit. Vor allem wird durch den Raumwechsel wiederum die Andersartigkeit des Gottesdienstes angezeigt: Der Feierraum wird zum Anders-Ort. Neben kirchlichen Räumen können auch innerschulische Orte wie eine Aula, Aufenthaltsräume, Schulhof etc. in Frage kommen, natürlich auch das Klassenzimmer, ist es doch der Raum, in dem tägliche Begegnung sowie Lebens- und Glaubenskommunikation stattfinden, die im Gottesdienst in verdichteter Weise artikuliert werden. Es empfiehlt sich dabei allerdings, die Einrichtung des Raumes auf ein gottesdienstliches Setting hin zu verändern (z. B. Änderung der Sitzordnung, Zuhängen der Tafel etc.).²⁸

Findet der Gottesdienst in einer Kirche oder einem dafür gestalteten Raum statt, so sind die liturgischen Symbol- und Funktionsorte (z. B. Ambo als Ort der Wortverkündigung) entsprechend zu gestalten und zu nutzen. Von großer Bedeutung ist zudem, durch die Bespielung des Raumes und die Orientierung beim Gebet deutlich zu machen, dass die schulspezifischen Rollenzuschreibungen im Gottesdienst aufgebrochen sind und alle Feiernden gemeinsam und gleichberechtigt vor Gott stehen. Elemente im Gottesdienst, in denen die Leitung der Feiergemeinde gegenüber steht und diese direkt anspricht, sollen daher auf das nötige Minimum reduziert werden.

Des Weiteren soll sich das Agieren im Gottesdienstraum erkennbar von dem im Klassenzimmer unterscheiden (z. B. hinsichtlich Gestik, Sprache und Sprechen etc.), ohne dass es aufgesetzt wirkt. Hierfür kann es auch ein Vorteil sein, dass die liturgischen Dienste (insbesondere der Leitungsdienst) ein liturgisches Gewand tragen, welches die andere Rolle im gottesdienstlichen Setting hervorhebt und nonverbal anzeigt.

5.3 Leitung von Gottesdiensten durch Lehrerinnen und Lehrer als rollenspezifische Herausforderung

Die Verantwortung für die Vorbereitung, Organisation und Leitung gottesdienstlicher Feiern liegt in der Regel bei den Religionslehrerinnen und -lehrern. Damit wird ihnen nicht nur eine fachliche oder seelsorgliche Kompetenz, sondern auch eine liturgisch-rituelle Handlungskompetenz zugestanden.²⁹ Für die Ausübung gottesdienstlicher Leitung im Kontext Schule müssen sich die verantwortlichen Personen oder Personengruppen allerdings des Rollenwechsels bewusst sein, den sie durch die Übernahme des liturgischen Leitungsdienstes übernehmen.

Schule schreibt feste Rollen vor und setzt sie für ihren Ablauf entsprechend voraus. Lehrkräfte verfügen über Wissensvorsprung sowie Macht- und Autoritätsüberhang.³⁰ Auch wenn im Religionsunterricht neben ausdifferenzierten Sachthemen die umfängliche Persönlich-

²⁸ Vgl. INSTITUT FÜR RELIGIONSPÄDAGOGIK: Schulgottesdienste, 50 f.

²⁹ Es stellt sich hier allerdings die Frage, wo und wie die liturgiepraktische Aus- und Fortbildung im Studium bzw. in der späteren beruflichen Tätigkeit verortet und gestaltet ist. Vgl. hierzu z. B. INSTITUT FÜR RELIGIONSPÄDAGOGIK: Schulgottesdienste, 5. Aus evangelischer Perspektive vgl. LINDNER: Um Gottes Willen!

³⁰ Vgl. BURKARD: Mitgestaltung, 17.

keitsbildung der Schülerinnen und Schüler steht, so ist der Unterricht als ordentliches Lehrfach auch in das Notengebungssystem der Schule eingebunden.

Gottesdienstliches Feiern folgt jedoch einer anderen Rollen-Logik, auch wenn die beteiligten Personen dieselben sind. Die innerschulischen Rollenzuschreibungen und -verhältnisse werden im Gottesdienst aufgebrochen und entgrenzt. Schülerinnen und Schüler sowie Lehrkräfte stehen einander nicht mehr gegenüber, sondern stehen gemeinsam vor Gott (vgl. Gal 3,28), stellen sich unter sein Leben spendendes Wort und antworten auf seine Zuwendung im gemeinsamen Gebet. Sie definieren sich in der Liturgie nicht vorrangig über ihre schulinternen Rollen, sondern erleben sich als Personen mit individueller Lebensgeschichte. Lehrerinnen und Lehrer, die den Leitungsdienst übernehmen, müssen sich der möglichen intra- und interpersonellen Rollenkonflikte bewusst sein, sich den daraus resultierenden Spannungen stellen „und sich in diesem Geflecht mit Ambiguitätstoleranz bewegen“³¹.

Mögliche Rollenkonflikte können dadurch entschärft werden, indem weitere Personen (Schüler/innen sowie Lehrer/innen) durch die Übernahme liturgischer Dienste mit in die Verantwortung eingebunden werden (z. B. Lektoren, Sprecherinnen, Musik etc.). Dadurch kann deutlicher werden, dass der Gottesdienst gerade keine Verlängerung des Religionsunterrichts in den Kirchenraum unter der Leitung der Religionslehrerin bzw. des -lehrers ist, sondern eine gemeinschaftliche Feier aller Beteiligten.³²

6 Fazit: Von den Rändern in die Mitte des Lebens und Glaubens

Die Anfangsfrage nach Schulgottesdiensten als „Gottesdiensten an den Rändern“ hat gezeigt, dass dortige Gottesdienste – sowie kirchliches Engagement insgesamt – gerade keine Randfrage ist. Vielmehr ist die Schule zu einem Zentrum des Lebens und damit auch des Glaubens geworden. Nimmt man die ekklesiologischen Entfaltungen von Medard Kehl ernst, die in diesem Beitrag ausgeführt wurden, dann *ereignet* sich Kirche auch in der Schule – und dies prominent, aber nicht ausschließlich in der Gestalt von Gottesdiensten.

Die Ermöglichung vertiefter Teilnahme der Menschen an der Feier ist theologisch nichts (mehr) Neues, aber von bleibendem Anspruch. Dies verschärft sich mit Blick auf den Kontext Schule. Es gilt dort nicht nur, Kirche pluraler zu denken und zu gestalten, sondern vor allem unter dem Anspruch zeitgenössischer Situationsgerechtigkeit Gottesdienst in Wort und Zeichen pluraler zu gestalten. Wo dies gelingt, können Schülerinnen und Schüler sowie weitere Beteiligte des Lebensraums Schule mit dem Geheimnis Gottes in Berührung und Beziehung gebracht werden. Möglicherweise kann ein solches Verständnis von Liturgie auch für das liturgische Leben von Pfarrgemeinden eine kritisch-konstruktive Perspektive bereitstellen.

Literatur

BISCHÖFliches ORDINARIAT ROTTENBURG (u. a.) (Hg.): Religiöse Feiern im multireligiösen Kontext der Schule. Eine Handreichung für die Fachkonferenzen Evangelische und Katholische Religionslehre und Schulleitungen aller Schularten, 2018.

³¹ Vgl. BURKARD: Mitgestaltung, 17 f.

³² Dies gilt auch für die Vorbereitung des Gottesdienstes, in der die Gottesdienstleitung auch den Prozess der Vorbereitung der Feier moderierend leitet.

- BLEISTEIN, Roman: Jugend und Schule, in: Gabriele RÜTTIGER (Hg.): Schulpastoral. München 1992, 27–32.
- BURKARD, Joachim: Die Mitgestaltung der Schulkultur als Aufgabe der Kirche, in: DERS./WEHRLE, Paul (Hg.): Schulkultur mitgestalten. Pastorale Anregungen und Modelle. Freiburg 2005, 10–34.
- BURKHARD, Joachim/WEHRLE, Paul (Hg.): Schulkultur mitgestalten. Pastorale Anregungen und Modelle. Freiburg 2005.
- DEMMEHUBER, Helmut: Sozialarbeit und Seelsorge in der Schule – Neue Wege der Kirche. Oberried 1999.
- DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE. KOMMISSION FÜR ERZIEHUNG UND SCHULE (Hg.): Schulpastoral – Der Dienst der Kirche an den Menschen im Handlungsfeld Schule. Bonn 1996.
- ERZBISCHÖFliches ORDINARIAT FREIBURG (Hg.): Schulpastoral in der Erzdiözese Freiburg. Freiburg 1998 (Freiburger Texte 30).
- ERZBISCHÖFliches ORDINARIAT FREIBURG (Hg.): Verbindlicher Rahmen Schulpastoral, 2006 (einsehbar unter <https://www.ordinariat-freiburg.de/html/schulpastoral551.html> [Zugriff: 13.10.2018]).
- HÄUSSLING, Angelus: Art. Gottesdienst. III. Liturgiegeschichtlich, in: LThK³ IV. 1995, 891–901.
- DERS.: Der Geist der Liturgie. Zu Joseph Ratzingers gleichnamiger Publikation, in: Archiv für Liturgiewissenschaft 43/44. 2001/02, 362–395.
- HAUSREITHER, Johann/DURSUM, Sule: Schulkultur authentisch leben. Nichtchristen im Schulgottesdienst, in: Gottesdienst 50. 2016, 93–95.
- INSTITUT FÜR RELIGIONSPÄDAGOGIK DER ERZDIÖZESE FREIBURG (Hg.): Schulgottesdienste und gottesdienstliche Feiern in der Schule. Ein Leitfaden für die Praxis. Freiburg 2011.
- JEGGLE-MERZ, Birgit: Tätige Teilnahme in Sacrosanctum Concilium. Stolperstein oder Impulsgeber für gottesdienstliches Feiern heute?, in: Liturgisches Jahrbuch 63. 2013, 153–166.
- KEHL, Medard: Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie. Würzburg 1992.
- LEHMANN, Karl: Was ist eine christliche Gemeinde? Theologische Grundstrukturen, in: Internationale Katholische Zeitschrift Communio 1. 1972, 481–497.
- LINDNER, Heike: Um Gottes Willen! Ein Plädoyer für liturgische Kompetenz in der Schule, in: Theo-Web 5. 2006, 284–294.
- MÜHL, Matthias: Abschiedsgottesdienst für Abiturienten, in: Joachim Kittel (Hg.): Werkbuch Schulpastoral. Methoden, Modelle und Ideen für die Praxis. Freiburg 2011, 80–82.
- MÜLLER, Rainer-Matthias: Gemeinschaftsstiftend – Gemeindebildend? Schulpastoral im Spannungsfeld von Bezeugung des Glaubens und der Versuchung, Schule mit Gemeinde zu verwechseln, in: BURKARD, Joachim/WEHRLE, Paul (Hg.): Schulkultur mitgestalten. Pastorale Anregungen und Modelle. Freiburg 2005, 167–182.
- SCHERMANN, Josef: Schulgottesdienste als Herausforderung an die Liturgiewissenschaft, in: Heiliger Dienst 67. 2013, 201–208.
- SCHILSON, Arno: Liturgie und Menschsein. Überlegungen zur Liturgiefähigkeit des Menschen am Ende des 20. Jahrhunderts, in: Liturgisches Jahrbuch 39. 1989, 206–227.

Stefan Gugerel, Wiener Neustadt

Von der Diözesansynode zur Feldandacht

Militärseelsorge ist nicht gebietsmäßig verfasst, sondern personell über die Zugehörigkeit von Menschen zum Militär. Das hat Auswirkungen auf Vorbereitung und Feier von Sakramenten und Sakramentalien. Der Beitrag gibt einen Überblick über das Spektrum an Feiern und stellt die spezifischen Schwierigkeiten und Optionen dieser Form der kategorialen Seelsorge vor: die tägliche Nähe zu den Menschen sowie die Relevanz von Liturgie angesichts – auch Leben bedrohender – Einsatzsituationen. (Redaktion)

Zur Grundlage der Militärseelsorge

Die katholische Militärseelsorge, ist durch ihren Bischof Teil der Österreichischen Bischofskonferenz,¹ aber aufgrund ihrer personalen Bezogenheit global

agierend (wo immer österreichische Soldaten tätig sind). Sie ist eingespannt zwischen die gesamtkirchlichen liturgischen Normen und die – durchaus sehr spezifischen – Bedürfnisse und Nöte der ihr speziell anvertrauten Menschen.

Historisch gesehen diente institutionalisierte Militärseelsorge vor allem ab der Zeit der stehenden Heere vor allem zur liturgischen „Versorgung“ der Soldaten und Zivilbediensteten, entweder, weil diese die Kasernen nicht verlassen konnten, oder weil sie im Einsatz nicht auf die regulären Seelsorgestrukturen zurückgreifen konnten (durch ethnische, sprachliche, religiöse oder auch sicherheitspolitische Barrieren). Bis zur Konstitution von 1986 war gerade die Frage der Jurisdiktion, der seelsorglichen und – über Taufe, Firmung, Trauung und Beichte – vor allem liturgischen Betreuung ein oft ausgefochtener Streit zwischen ‚zivilen‘ und militärseelsorglichen Strukturen.

In der jetzigen Regelung – Soldaten sind frei, die kumulativ zuständige Militärseelsorge überall zu nützen – kann man eine Chance sehen, die territorial gedachten Ortskirchen mit ihrem klaren Pfarrsystem der Zugehörigkeit durch Wohnsitz mit einer mehr entgegengehenden Pastoral zu kontrastieren/ergänzen (?).

In den kommenden kurzen Ausführungen soll das Spektrum liturgischer Feiern innerhalb des Österreichischen Bundesheeres bzw. der katholischen Militärseelsorge überblicksmäßig dargestellt werden.

MMAG. STEFAN GUGEREL

ist Leiter des Instituts für Religion und Frieden, Militärseelsorger an der Heeresunteroffiziersakademie und der Theresianischen Militärakademie, Rektor der Georgskathedrale eingesetzt sowie Vertreter des Militärordinariates in der Liturgischen Kommission für Österreich.

¹ Rechtliche Grundlagen sind die Konzilskonstitution Christus Dominus Nr. 43, CIC 1983 can. 569 und die Militärseelsorgekonstitution Papst Johannes Pauls II. vom 21. April 1986 *Spirituali militum curae*, sowie speziell für Österreich das Konkordat zwischen dem Heiligen Stuhl und der Republik Österreich von 1933/34, die von Rom approbierten Statuten des Militärordinariates für die Republik Österreich vom 21. März 1989 und die im Gefolge der Diözesansynode von 2013 durch Militärbischof Christian Werner veröffentlichten Pastoralen Leitlinien.

Davor möge erwähnt sein, dass im Folgenden von ‚Militärordinariat‘ die Rede sein wird. Damit ist der strukturelle Rahmen der Militärseelsorge genannt (analog zum Verhältnis von Diözese zu Pastoral). Der umgangssprachlich verwendete Ausdruck ‚Militär-diözese‘ entspricht nicht ganz den kirchenrechtlichen Vorgaben, denn Diözesen sind immer territorial verfasst (salopp gesprochen, die Gesamtheit aller Gläubigen, die im Zuständigkeitsbereich eines Bischofs ihren Hauptwohnsitz haben), das Militärordinariat hat aber gerade keine räumliche Begrenzung, weil es sich auf alle Soldaten und Zivilbediensteten des Österreichischen Bundesheeres bezieht, egal wo sie sich faktisch aufhalten. Analog gibt es im Kirchenrecht daher auch „Militärkapläne“ keine „Militärpfarrer“, die für den jeweils umrissenen Personenkreis innerhalb des Militärordinariates die Rechte von Pfarrern ausüben, ohne deren Verpflichtungen (Residenz und Applikation der Messe an Sonn- und Feiertagen) zu haben. Was hier wie eine kirchenrechtliche Haarspalterei klingt, ist insofern wichtig, als es schon von Anfang an deutlich macht, dass die übliche Definition der militärseelsorglichen Einheiten nicht notwendig über die Sonntagseucharistie bestimmt gelingt. Die äußere Umfassung hat also sofort liturgische und liturgierechtliche Auswirkungen.

Diözesanliturgie – Synode, Chrisammesse, Ordinationen

Zu den hervorragenden liturgischen Feiern jeder Diözese gehört das höchste Beratungsgremium des Bischofs, die Diözesansynode. Das österreichische Militärordinariat feierte zuletzt im Jahr 2013 ein solches Zusammenkommen von Klerikern und Laien der ganzen Diözese. Die im kirchlichen Gesetzbuch und nachfolgenden Bestimmungen festgelegten Rahmenbedingungen einer Diözesansynode mussten für den Bereich des Militärordinariates entsprechend adaptiert werden. Zwar ist die Hauptkirche, die Georgskathedrale in der Theresianischen Militärakademie in Wiener Neustadt, Ort der Kathedra des Militärbischofs, ihre ‚exzentrische‘ Lage auf die Gesamtheit Österreichs machte sie aber zu einem weniger geeigneten Ort für die Versammlungen.

So wählte Bischof Christian Werner nach Anhörung des Priesterrates die Kirche der Walser Schwarzenbergkaserne in Salzburg als Ort der Feier der Diözesansynode. Erst die als Frucht der Beratungen von ihm herausgegebenen Pastoralen Leitlinien wurden in der Georgskathedrale dem Militärordinariat und dem Apostolischen Nuntius zur Weiterleitung nach Rom übergeben.

Der Diözesansynode folgte die jährliche Feier der Chrisammesse als weitere Kristallisationsliturgie des Militärordinariates als Ganzem.

Gegenwärtig sind es vor allem die Ordinationen, die den Ordinariatsklerus an die Hauptkirche binden, sind doch alle Priester und Diakone des Ordinariates in der Georgskathedrale in Wiener Neustadt geweiht worden.

Herkömmliche Liturgien mit besonderen Menschen

Nicht anders als außerhalb des Militärs ist es für viele weniger bis nicht mehr kirchlich sozialisierte Menschen schwer und schwerer, selbst den häufigeren Kasualgottesdiensten wie der Taufe, Firmung oder Hochzeit zu folgen, geschweige denn aktiv an ihnen zu partizipieren. Allerdings bietet die Militärseelsorge eine Chance, die vielen zivilen Diakonen, Priestern und Bischöfen seltener offen steht: der unmittelbare Kontakt mit denen, die um ein Sakrament bit-

ten, auch schon *vor* der letzten Phase der Feiervorbereitung. Das tägliche gemeinsame Leben in Kasernen, auf Übungsplätzen und in Einsatzräumen erschließt einen Kontakt zum Seelsorger, der über die Anmeldung zu Taufe und Trauung und ein einmaliges Gespräch hinausgeht. Das eröffnet einerseits direktere biographische Bezüge, die in Predigten auch mystagogisch auf das hin ausgelegt werden können, was das jeweilige Sakrament bedeutet.

Die größte Chance aber besteht darin, dass es – wie schon der militärische Begriff ‚Sakrament‘/Fahneneid² bezeugt – zahlreiche Parallelen in der rituellen Lebensgestaltung durch die Kirche und das Militär gibt. So steht in beiden Systemen ein ‚Ruf‘ dem Individuum gegenüber. Dieser Ruf realisiert sich in einer Gemeinschaft, die durch diesen Ruf (Gottes/der Regierung) konstituiert wird. Auch Schwellenrituale und die Notwendigkeit von Vorbereitung/Bildung ist in beiden Systemen plausibel – mehr als vielen Zivilisten, die einer Sakramentenvorbereitung, die über die Auswahl von Liedern hinausgeht, oft mit weniger Verständnis gegenüberstehen.

Gerade der Blick auf die Taufe und die Analogie der Aufnahme in eine Körperschaft ist augenfällig, sogar der Wechsel des Gewandes, der Anrede (Taufwerber/Getaufter – Wehrpflichtiger/Soldat), das Versprechen (Glaubensbekenntnis/Angelobungsformel), das nicht der Wiedergabe von Wissen, sondern der Selbstverpflichtung dient, sind offensichtlich.

Das ist allerdings wenig verwunderlich, entspringen viele Ideen der Sakramentenpraxis ja dem antiken Leitideal einer mündigen, von der zuständigen Autorität zum Handeln zusammengerufenen Gemeinschaft. In der Militärseelsorge wird diese ursprüngliche Kopie säkularer Motive deutlicher. Dieses komplexe Erbe sollte nicht leichtfertig verzweckt, andererseits aber auch nicht ohne Not ungenützt gelassen werden.

Durch die Bitte um kirchliche Sakramente wird aber zugleich deutlich, dass trotz mancher nationalistischer Beschwörungsformeln Katholizismus und Österreichertum nicht dekungs-gleich sind (was der Fall wäre, wenn Mitgliedschaft in der Kirche durch Geburt gegeben wäre): Denn nicht alle Soldaten sind katholisch oder wollen es werden; wie umgekehrt die katholische Kirche globaler denkt als Österreichs Gesellschaft und Politik.

Ein Ort, das zu erfahren, ist die jährlich auf Einladung der französischen Militärseelsorge durchgeführte Internationale Militärwallfahrt nach Lourdes, die katholische Soldatinnen und Soldaten der ganzen Welt zum gemeinsamen Gebet um Frieden zusammenholt. Diese ursprünglich zur Aussöhnung begonnene Initiative der französischen und deutschen Katholiken nach dem Zweiten Weltkrieg, ist inzwischen internationalisiert und dient neben dem Gebet um Frieden auch der vertieften Kenntnis der unterschiedlichen liturgischen Verständnisse und Praktiken der katholischen Kirche aller fünf Kontinente.

Das ‚Feld‘ als liturgischer Ort

Jenseits der klassischen kirchlichen Orte der Militärseelsorge – Sakramentenfeiern und Wallfahrten – stellen Gottesdienste unter besonderen räumlichen Bedingungen ein traditionelles Proprium dar. Während Berg- und sonstigen „Freiluft“-Gottesdienste im zivilen Bereich oft dem Wunsch nach Abwechslung, besonderer Erfahrung oder einer Platzknappheit in Kir-

² Vgl. statt anderer BERGER: Pastoralliturgisches Handlexikon, 455: „Insonderheit werden von den Kirchenvätern Taufe und Eucharistie als sacramenta bezeichnet, wobei die profane Bedeutung des Wortes als ‚Fahneneid‘ durchaus eine Rolle gespielt haben mag. Vor allem von *Augustinus* wird der zeichenhafte Charakter der so verstandenen Sakramente herausgearbeitet.“

chenräumen folgen, waren Feldgottesdienste der klassische Ort der Militärseelsorge, die oft aus Not keine geeigneten (Kirchen-)Räume zur Verfügung hatte.

Dabei muss die Gestalt dieser Gottesdienste dem veränderten Gottesdienstverständnis folgen. Während der Zeit des Ersten und Zweiten Weltkriegs wurden nach dem damals verbreiteten Verständnis die Messen von einem Priester (und einem Ministranten) *vor* der versammelten Einheit gefeiert; heute ist es unumgänglich, geeignete Gottesdienste *mit* den Versammelten zu feiern. Diese Problematik lässt nicht nur Gräben aufbrechen (Traditionalisten/Progressisten), sie verschärft auch die Frage nach dem Gottesdienstverständnis (der Priester und übrigen Feiernden) überhaupt. So sehen die einen im liturgischen Handeln den Beitrag, den die Spezialisten „Liturgen“ so zum militärischen Leben stellen, wie die Militärmusik das mit Musikstücken tut; andere verlangen, dass alle Teilnehmenden in voller Form an komplexen Liturgien teilnehmen, die eine längere Praxis und Einführung voraussetzen (etwa die Feier der Hohen Woche).

Das Feld bot auch früher schon Orte, an denen nicht einfach „eine Messe“ gefeiert wurde, sondern auch spezifische Andachten und Segnungen, die weit mehr den konkreten Anliegen der Soldaten entsprechen konnten als die starre Form der Messliturgie mit ihren vorgegebenen Formularen. Nicht verschwiegen werden soll auch die lange Tradition der (zum Teil in großer Zahl durchzuführenden) Begräbnis- und Totengedächtnisriten, die im militärischen Kontext des Gedächtnisses der Verstorbenen der eigenen Einheit eine sehr konkrete Form der Memoria ist.

Die Feldandacht – um einen umfassenden Begriff zu gebrauchen – macht die Präsenz Gottes an jedem Ort deutlich; sie macht auch klar, dass der Anspruch, den die Heilige Schrift stellt, nicht in einen Kirchenraum gesperrt oder abgeschoben werden kann. Gerade angesichts bevorstehenden militärischen Handelns in Übung und Einsatz ist die Frage nach Gott und seiner Autorität im Verhältnis zu den irdischen Autoritäten ein spannungsvoller, prophetischer Ansatz – der allerdings im schlechtesten Fall entweder zu einer unreflektierten göttlichen (Schein-)Legitimierung irdischer Autoritätsausübungen missbraucht („Gott will es“) oder zur pseudoprophetischen Selbstdarstellung des Liturgen („Ich habe keine Schuld am Blut dieser Gerechten“) missbraucht werden kann.

Die multireligiöse Situation und die säkulare Infragestellung

Auch wenn die Mehrheit der österreichischen Soldaten römisch-katholisch getauft ist, gibt es fünf weitere etablierte Militärseelsorgen und darüber hinaus das Grundrecht auf Religions- und Weltanschauungsfreiheit des Einzelnen. Die etablierten Militärseelsorgen (Alevitisch, Evangelisch, Islamisch, Israelitisch und Orthodox) wirken in ihren je spezifischen Möglichkeiten und inneren Vorgaben im militärischen Betrieb mit. Sie bieten für ihre Gläubigen Gottesdienste und Unterricht, Begleitung und Beratung an.

Eine zunehmend deutlicher wahrnehmbare Frage ist die nach „gemeinsamen“ Gottesdiensten oder Mitwirkungen anlässlich militärischer Ereignisse wie Ausbildungen, Angelobungen, Übungen, Einsätzen und deren Nachbereitung. Das kann vom Auslandseinsatz bis zur Katastrophenhilfe im Inland gehen.

Diese Herausforderung, die sich abgemildert auch im Bereich anderer kategorialer Seelsorgen (Gefängnis, Krankenhaus und anderer Pflegeeinrichtungen, Schule) zeigt, wird oft über die Köpfe (und das innere Verständnis) der Religionsgemeinschaften durch möglichst neutral

gestaltete ökumenische, heute vermehrt auch interreligiöse Gebete zu lösen versucht. Nicht unproblematisch erwecken solche Feierbestandteile doch eher den Eindruck des unverbundenen Religionsproporzes und haben für keinen der teilnehmenden Gläubigen einen Wiedererkennungswert, für den Religionslosen aber immer noch zu sehr „Gottesdienstzwang“. Es wird hoher Sensibilität auf Seiten der militärisch Verantwortlichen und der Religionsvertreter/innen bedürfen, die allesamt auch auf die Stimme der ihnen aus militärischen bzw. religiösen Gründen Anvertrauten hören sollten.

Eine wenig wünschenswerte Alternative ist die politisch korrekte aber rein dekorative Ver zweckung der Präsenz verschiedener Religionsvertreter, um einen (scheinbaren) gesellschaftlichen Gleichklang darzustellen, wie eine zwanghafte Ausblendung des Religiösen aus der Öffentlichkeit, die dem umfassenden Verständnis der meisten Religionen (und auch der Religionsfreiheit garantierenden Verfassung) widerspricht.

Aussichten

Der Bereich der (katholischen) Militärseelsorge ist mit allen zeitgenössischen Herausforderungen an Liturgie und Liturgen genauso konfrontiert wie jede Form „ziviler“ Seelsorge. Der hier vorgelegte Aufsatz sollte in groben Strichen die spezifischen Schwierigkeiten und Optionen dieser Form der kategorialen Seelsorge vorstellen. Die tägliche Nähe zu den Menschen, die Analogien von Liturgie und Militärzeremoniell sowie die Relevanz der (Leben verheißenden) Liturgie angesichts (Leben bedrohender) Einsatzsituationen sind dabei positiv zu würdigen. Historische Lasten, politischer Druck und die Häufigkeit formaler Gottesdienstteilnahme wie die Frage nach der ökumenisch-interreligiösen liturgischen Kooperation (angesichts atheistischer Präsenz) stellen die größten spezifischen Herausforderungen dar.

Literatur

BERGER, Rupert: Pastoralliturgisches Handlexikon (Stichwort „Sakrament“). Freiburg/Basel/Wien 1999, 455–458.

[Dokumente zur Erneuerung der Liturgie 3 =] KLÖCKENER, Martin (Hg.): Dokumente zur Erneuerung der Liturgie. Band 3: Dokumente des Apostolischen Stuhls 4.12.1983–3.12.1993 mit Supplementum zu Band 1 und 2. Freiburg/Kevelaer 2001.

Edina Kiss / Elisabeth Birnbaum, Wien

Berichte und Notizen zu Liturgie(wissenschaft) & Bibel

Jahrestagung der AKL in Wien

Die Arbeitsgemeinschaft katholischer Liturgiewissenschaftlerinnen und -wissenschaftler e.V. widmete ihre Jahrestagung, die von 3.–7. September 2018 im Kardinal König, Wien, stattfand, dem Thema „Ex oriente lux? Ostkirchliche Liturgien und westliche Kultur“. In Diskussionen und Vorträgen wurde u. a. der Stellenwert der ostkirchlichen Liturgien, Formen ihrer Latinisierung und De-Latinisierung sowie deren Verhältnis zur Ökumene und ihre Forschungsgeschichte in der westlichen Liturgie reflektiert. Im Rahmen der Tagung hatten Promovierende und Post-Docs die Möglichkeit, ihre Forschungsprojekte vorzustellen und den Austausch darüber mit Fachkolleginnen und -kollegen zu suchen. Gemeinsame Gottesdienste und Exkursionen in ostkirchliche Gemeinden Wiens (Armenier, Griechen, Syrer, Kopten, Serben, Russen) haben die Tagung bereichert und deren Liturgie erlebbar gemacht.

Neue Lektionare ab dem 1. Adventsonntag 2018

Mit dem 1. Adventsonntag 2018 wird die neue Bibelübersetzung auch in die Liturgie übernommen. Die revidierte Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift ist seit Dezember 2016 verfügbar. Da diese Neufassung der Einheitsübersetzung künftig anstelle der bisherigen Fassung als offizieller katholischer Bibeltext in deutscher Sprache genutzt wird, steht auch ihre Übernahme in die liturgischen Bücher an, vorrangig in die Messlektionare. Der erste überarbeitete Band ist das Lektionar für die Sonn- und Festtage im Lesejahr C. Die neue Ausgabe ist ab Ende Oktober 2018 erhältlich. Weitere Bände der achtbändigen Messlektionar-Reihe folgen. Bereits in revidierter Übersetzung erhältlich ist „Die Feier der Kindertaufe“. Die Neuausgaben der Lektionare werden mit einer hochwertigen Einbandgestaltung ausgestattet: Das Motiv erinnert an Schallwellen, lässt aber auch Raum für Assoziationen zum Stellenwert der Heiligen Schrift in der Feier der Liturgie. Das Österreichische Liturgische Institut hat in Zusammenarbeit mit dem Österreichischen Katholischen Bibelwerk Gottesdienstvorschläge für die Feier des Ersten Adventsonntags mit Elementen zur Begrüßung des Wortes Gottes in der Gestalt der neuen Lektionare erarbeitet. Die Gottesdienstvorschläge stehen zum Download bereit unter: www.liturgie.at/service.

Jahre der Bibel

In Österreich beginnen mit dem neuen Kirchenjahr drei Jahre der Bibel: „BIBEL – Hören. Lesen. Leben“ ist das Motto dieser besonderen Zeit. Und seit Kurzem gibt es dazu auch eine eigene Homepage: www.jahrederbibel.at gibt einen Überblick zu österreichweiten Veranstaltungen und Initiativen in den Bibeljahren. Hier finden Sie Bildungsangebote von Studenta-

gen bis Einzelvorträgen, hilfreiche Materialien, Informationen zu Ausstellungen, Reisen oder Veranstaltungen am Schnittpunkt von Bibel und Kunst/Kultur.
www.jahrederbibel.at.

Neu: „Ordinariat für die Gläubigen der katholischen Ostkirchen in Österreich“

Kardinal Christoph Schönborn ist nach dem auf den 26. Juli 2018 datierten Dekret der vatikanischen Ostkirchenkongregation seit dem 1. Oktober d. J. für die rund 10.000 Mitglieder der 22 katholischen (unierten) Ostkirchen in Österreich zuständig. Bereits bisher war der jeweilige Erzbischof von Wien als Ordinarius letztverantwortlich für die Gläubigen der byzantinischen Ostkirchen. Neu ist nun die Zuständigkeit auch für die unierten Christen aus dem Nahen Osten und aus Indien. Aufgrund der andauernden Kriege sind in den letzten Jahren sehr viele Christen aus diesen Konfliktgebieten nach Österreich gekommen. Das bisherige byzantinische Ordinariat wurde zum „Ordinariat für die Gläubigen der katholischen Ostkirchen in Österreich“ erweitert. Im Ordinariat arbeiten derzeit 44 Priester. Wie Generalvikar Erzpriester Yuriy Kolasa gegenüber „Kathpress“ betonte, liegt der Gottesdienstbesuch in den unierten Gemeinden durchschnittlich bei rund 25 Prozent.

50 Jahre katholische Bibelübersetzung in Kroatien

In Zagreb fand Ende September 2018 ein Symposium anlässlich des 50. Jahrestags der katholischen Gesamtübersetzung der Bibel ins Kroatische statt. Die „Zagrebacka Biblija“ wurde 1966–1968 unter der Leitung des Franziskaners Bonaventura Duda und des Theologen Jure Kastelan in Zusammenarbeit mit Bibelwissenschaftlern, renommierten Schriftstellern und Sprachwissenschaftlern erarbeitet. Sie stützten sich dabei auf die besonders texttreue französische „Bible de Jérusalem“ aus dem Jahr 1955. Die „Zagrebacka Biblija“ war die erste kroatische Übersetzung der gesamten Bibel, die auch in Kroatien gedruckt wurde. Sie ist die für die katholische Liturgie approbierte kroatische Übersetzung.

Erstes inklusives Kindergebetbuch

Zur Frankfurter Buchmesse 2018 ist mithilfe der Unterstützung der Deutschen Bischofskonferenz ein Kindergebetbuch mit dem Titel: „Dir kann ich alles sagen“ für Kinder mit und ohne Behinderung erschienen. Die Autoren des Buches, Diakon Dr. Christoph Beuers und Jochen Straub, haben Zitate, Gebete, Bibelerzählungen in einer einfachen Sprache zusammengestellt. Dem Buch ist eine CD beigelegt, so können auch sehbehinderte Kinder das Werk als Hörbuch nutzen. Die Lieder wurden für das Projekt komponiert. Das Buch liefert Gebetsimpulse sowie Bausteine für Liturgie und Sakramentenvorbereitung zu verschiedenen Anlässen. Das Buch sei das erste seiner Art, das umfänglich inklusiv genutzt werden könne, teilte die Deutsche Bischofskonferenz in ihrer Pressemeldung mit. (Beuers, Christoph/Straub, Jochen: Dir kann ich alles sagen. Kevelaer: Butzon & Bercker 2018. ISBN 978-3-7666-2287-7.)

Jahrestagung der ArgeAss 2018

Wie verortet sich die Bibelwissenschaft zwischen politischer Theologie und antiker Literaturwissenschaft? Am Beispiel des Themas „Migration – Wie nah ist uns das Fremde?“ ist die

Jahrestagung der Arbeitsgemeinschaft der Assistentinnen und Assistenten an bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich (ArgeAss) vom 24.–26. September 2018 in Graz Fragen wie dieser nachgegangen. Der Alttestamentler Franz Böhmisch schärfte mit seinem Praxisbericht aus der Flüchtlingsarbeit den Blick für das Politische, andere Vorträge stellten Erzählfiguren der Bibel mit Migrationshintergrund vor, wie Abraham und Rut, gingen den nicht genannten fremden Frauen in den Gesetzestexten der Tora nach oder beschäftigten sich mit erzählten Räumen, Grenzen und Bewegungen. Immer wieder ging es dabei um Erfahrungen von Fremdheit oder um Identität, nicht nur in der Bibel.

Eines der Ergebnisse lautet: „Eine als genuin migratorisch verfasste christliche Identität kann nicht als Bollwerk gegen konstruierte Fremde und Andere verwendet werden.“ Eine ausführliche Zusammenfassung findet sich unter www.argeass.at oder www.bibelwerk.at.

Ausstellungstipp: Stille Nacht? – Geburt in der Bibel

Die Geburt Jesu war alles andere als eine stille Nacht: Gebären war damals mit hohem gesundheitlichem Risiko und vielen kulturellen Eigenarten verbunden. Die „Bibelwelt Salzburg“ lädt ein, in die verborgene Welt der Hebammen, in die religiösen Reinheitsvorschriften, Beschneidungsrituale und Auslösungsoffer der Erstgeborenen einzutauchen und verstehen zu lernen, welch tiefes Vertrauen Frauen der Bibel auf Gott setzten, wenn sie um eine glückliche Geburt beteten.

Die altorientalische Vorstellungswelt zum Thema Geburt wird in dieser neuen Sonderausstellung der Bibelwelt Salzburg umfassend erschlossen: vom „Weben“ Gottes im Mutterleib bis zum Gebärstein, von der „Schmach“ der Kinderlosigkeit bis zur stillenden Gottesmutter, vom Mutterschoß Gottes, der das Erbarmen Gottes bedeutet, bis zu den Hebammen Pua und Schiffra, die sich dem Pharao widersetzen.

Ausstellung in der Bibelwelt Salzburg, Plainstrasse 42A, 5020 Salzburg

Mo, Do–Sa 10.00–18.00 Uhr, So und Feiertag 11.00–18.00 Uhr

Weitere Informationen: www.bibelwelt.at

Buchbesprechungen

KOPP, Stefan: Volkssprachliche Verkündigung. Die Modellreden in den Diözesanritualien des deutschen Sprachgebietes. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 2016 (Studien zur Pastoralliturgie 42). 513 S., kt. 49,95 € ISBN 978-3-7917-2838-4

Über mehrere Jahrhunderte hinweg haben die Diözesanritualien das liturgische Leben maßgeblich geprägt und dabei eine Vielfalt an Feierformen ermöglicht, die in der Rückschau immer noch überraschen kann. Auf der einen Seite zeigen die Bücher, dass man in den Bistümern für einen würdigen Vollzug der zentralen Feiern der Kirche, allen voran der Sakramente, einen großen Aufwand betrieb. Auf der anderen Seite können die Ritualien als ein Beleg dafür gelten, dass lokale Umstände einen erheblichen Einfluss auf die Feierkultur besaßen. In weiten Teilen der Liturgiegeschichte waren laufende Anpassungen und situationsbedingte Überarbeitungen üblich. Dank der umfangreichen liturgiehistorischen Arbeit der letzten Jahre sind wir über diese Zusammenhänge gut informiert. Von der Forschung bisher weitgehend unbeachtet geblieben ist jedoch der Umstand, dass viele Diözesanritualien nicht nur die Gebete und Zeichen regeln, sondern auch ausdrücklich eine Predigt vorsehen. Um die Priester bei ihrem Verkündigungsdienst zu unterstützen, stellt eine ganze Reihe dieser Bücher Modellansprachen zur Verfügung, die vom Priester auf den jeweiligen Einzelfall übertragen und entsprechend modifiziert werden konnten.

Dass Predigten eine aufschlussreiche Quelle der Liturgiegeschichte sind, hat leider bisher noch nicht die wissenschaftliche Aufmerksamkeit gefunden, die man sich wünscht. Umso dankbarer nimmt man die Studie des Paderborner Liturgiewissenschaftlers zur Hand, dem es hier gelungen ist, die

Modellansprachen in ihrem gottesdienstlichen Zusammenhang zu lesen und auf ihre theologischen Schwerpunkte hin zu befragen. Ist allein schon die immense Präzision vorbildlich, mit der die Studie die weit verzweigten Quellen zusammenträgt und sichtet, besticht auch die differenzierte Auswertung der Mustertexte. Schritt für Schritt stellt der Autor zunächst die speziellen Charakteristika dieser Buchgattung vor und fasst den Forschungsstand im deutschen Sprachgebiet zusammen. Bei der anschließenden ausführlichen Auswertung kommt in den Blick, dass zwischen dem ausgehenden 15. bis zur Wende zum 20. Jahrhundert viele Bistümer ihre Ritualien immer wieder überarbeitet und im Licht der jeweiligen Zeit neu konzipiert haben. Kontinuität und Variabilität zugleich prägen das Bild, das sich aus der Beobachterperspektive darbietet: Bereits das älteste Zeugnis im Salzburger Diözesanrituale von 1496 sieht eine kurze Ansprache bei der Trauung vor, was als Beleg dafür gewertet werden kann, dass schon vor der Reformation großes Interesse daran bestand, den Mitfeiernden die geistliche Bedeutung des Ritus möglichst verständlich und fruchtbar nahezubringen. Was hier heranwuchs, erreichte in der katholischen Reform des 16. Jahrhunderts eine Blüte, druckten doch die Quellen aus vielen Bistümern Beispielpredigten ab. In Anbetracht der stark an pastoralen Fragen interessierten katholischen Aufklärung zu Beginn des 19. Jahrhunderts kann es nicht verwundern, dass die geistliche und theologische Vermittlung zwischen den Zeichen und Texten des Feierguschens und dem Alltagsleben der Gläubigen weiter an Bedeutung zunahm. In dieser Epoche wurde ein Niveau erreicht, das bis zum Ende der Diözesanritualien Mitte des 20. Jahrhunderts nicht mehr unterschritten werden sollte. Überblickt man die Quellentexte und

betrachtet sie im Zusammenhang der Feiern, kommt eine erstaunliche Beweglichkeit des liturgischen Lebens zum Vorschein, die erneut die lange Zeit vertretene These widerlegt, die Jahrhunderte vor dem II. Vatikanum seien eine Epoche der ‚ehernen Einheitsliturgie‘ ohne nennenswerte Veränderungen gewesen. Im Gegenteil besaßen sowohl die liturgischen Vollzüge als auch die Verkündigungspraxis eine beachtliche Sensibilität für situationsspezifische Feiern zu Anlässen im Jahresverlauf, darunter das Begräbnis oder Segnungen – bekanntlich seelsorglich wie theologisch herausfordernde Situationen.

Der Autor nimmt die Ritualien mit ihren Ansprachen nicht nur aus diachroner Perspektive in den Blick, sondern untersucht die Quellen auch aus synchroner Perspektive. Dieser Zugang ist insofern gewinnbringend, als er die spezifischen Absichten und Ziele offen legen kann, die in den verschiedenen Epochen mit den Predigten verbunden waren. Hier gelingt es dem Autor, aus der Fülle des Materials vier Hauptschwerpunkte herauszufiltern, die sich ungeachtet ihrer Entstehungszeit auch als Predigtgattungen verstehen lassen: Eine ganze Reihe von Ansprachen legt den Akzent auf die Erschließung der liturgischen Feierelemente im engeren Sinne. Vor allem die Musteransprachen im Rahmen der Sakramente folgen einem mystagogisch-katechetischen Stil. Auf moralische und kirchenrechtliche Zusammenhänge und Voraussetzungen machen hingegen die Predigten aufmerksam, die für die Vorbereitung auf den Kommunionempfang sowie als eine mahnende Anrede an die Brautleute bei der Trauung vorgesehen waren. Wieder andere Texte behandeln theologische Fragen und wollen dogmatische Themenbereiche, allen voran im Hinblick auf den besonderen Stellenwert der Eucharistie, den Gläubigen auf eine verständliche Weise nahebringen. Eine eigene Gattung bilden schließlich die Predigten, die anlässlich der Feier der Kran-

kenssakramente und beim Begräbnis aus der österlichen Hoffnung schöpfen und den Betroffenen in ihrem Schmerz Trost und Zuversicht zu vermitteln suchten. Nimmt man die thematisch und methodisch facettenreichen Musteransprachen in den Diözesanritualien zusammen, ist unübersehbar, dass die Feier der Liturgie und die Verkündigung des Glaubens Hand in Hand gingen. So zeitbedingt die einzelnen Predigten aus heutiger Perspektive auch sind: Was in der Geschichte an Modellen entstanden ist, gilt es heute vor dem Hintergrund gegenwärtiger Herausforderungen weiterzuentwickeln.

Leider kommt der Autor nicht auf das hermeneutisch gesehen alles andere als unbedeutende Problem zu sprechen, inwieweit die Modellansprachen tatsächlich in der abgedruckten Form verwendet worden sind. Welche inhaltlichen Veränderungen bzw. Anpassungen die Priester vorgenommen haben, ist gewiss nur sehr schwer zu rekonstruieren, aber für ein liturgiehistorisch umfassendes Bild keinesfalls unwichtig. Ebenso darf man mit Fug und Recht bezweifeln, ob die Zuhörenden all das, was die Ansprachen an geistlich-theologischen Themen entfalten, überhaupt als subjektiv nachvollziehbar wahrgenommen und mit innerer Aufmerksamkeit bedacht haben. Mit welcher Komplexität an dieser Stelle zu rechnen ist, haben Beiträge aus der Rezeptionsforschung aufgedeckt, die in der Studie leider nicht berücksichtigt werden. Um diesen Fragen nachgehen zu können, wird man weiteres Quellenmaterial hinzuziehen müssen, allen voran solche Dokumente, die gemeinhin als ‚graue Literatur‘ bezeichnet werden (z.B. Ego-Dokumente). In der Summe kann dieser Einwand den Gesamteindruck allerdings nicht trüben, sondern er ermutigt vielmehr die liturgiehistorische Forschung zu einer Weiterarbeit, die die liturgischen Bücher in einem größeren Zusammenhang liest. Dem Autor ist es gelungen, die Predigtmodelle der

Diözesanritualien aus ihrem liturgiehistorischen ‚Dornröschenschlaf‘ zu holen. Die weitere Forschung an den Diözesanritualien wird an dieser Studie nicht vorbeigehen können.

Stefan Böntert

Bochum

HOLLERWEGER, Hans: Den Dank vervielfachen. Warum Messe feiern? Heiligenkreuz 2017.

Die Feier der Eucharistie gilt als Mitte und Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens (vgl. etwa *Christus Dominus* 30, *Lumen Gentium* 11). Was aber bedeutet das für das konkrete Leben der Gläubigen? Weil diese Frage in der Verkündigung mitunter zu kurz kommen könne, hat es sich Hans Hollerweger zur Aufgabe gemacht, die Messfeier für Menschen zu erschließen, die sich fragen, wozu sie mitfeiern sollten und was sie davon hätten.

Als Ausgangspunkt wählt er die menschliche Existenz in ihrer Verdanktheit und Endlichkeit (17–29). Denn in diesem Zugang „von

unten“ werde offenkundig, „wie wunderbar Jesus durch die Stiftung des eucharistischen Gastmahles auf die Grundfragen des Menschen eine erlösende und befreiende Antwort gegeben hat“ (7), die im zweiten Abschnitt dargelegt wird (30–36) und in den Sakramenten der Kirche als Angebot *für* die Menschen zugänglich bleibt (Abschnitt 3, 45–55). Nach einem knappen Blick auf die Ursprünge der heutigen Feiargestalt (56–64) wird als Hauptteil des Büchleins die Messe ausgehend von den Vollzügen und in Bezug auf die menschlichen Grundfragen dargelegt (65–114).

Insgesamt geht es dem emeritierten Professor für Liturgiewissenschaft nicht primär um theologisches Faktenwissen, sondern um eine geistliche Vertiefung, damit Gläubige sich die Feier dieses Geheimnisses zu eigen machen können. Dabei wird die tief von Liturgie und Heiliger Schrift geprägte Spiritualität des Autors spürbar. Eine einfache Sprache, die ohne Fremdwörter auskommt, macht die Gedanken auch für Nichtfachleute gut lesbar und mitvollziehbar.

Christoph Freilinger

Linz/Salzburg

Büchereingang

EGENDER, Nikolaus: Vermächtnis Heiliges Land. Zu seinem 95. Geburtstag herausgegeben von BRAUN, Joachim/OPPEL, Katharina D./SCHNABEL, Nikodemus C. Münster 2018 (Jerusalem Theologisches Forum 30) Hardcover (320 S.) .

KOPP, Stefan / WERZ, Joachim (Hg.): Gebaute Ökumene. Botschaft und Auftrag für das 21. Jahrhundert? Freiburg; Basel; Wien 2018: Herder (Theologie im Dialog, 24). ISBN: 9783451381881. Broschur (S. 486).

IN KÜRZE ERHÄLTlich

Xavier Moll

Gotteslob Themenschlüssel

Ausgabe
für die (Erz-)Diözesen Österreichs

Herausgegeben von
der Österreichischen Bischofskonferenz,
vom Österreichischen Liturgischen Institut, Salzburg,
vom Deutschen Liturgischen Institut, Trier,
und dem Amt für Kirchenmusik der Diözese
Rottenburg-Stuttgart

Wien 2018

BESTELLUNGEN
Österreichisches Liturgisches Institut
Email: oeii@liturgie.at

Preis: Euro 29,90

4/2018
72. Jahrgang
ISSN 0017-9620

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

Weihnachten zwischen theologischem Anspruch und Populärkultur

Ein Salzburger Symposium, 9. November 2018

Largo. Missa von Fr. Kap. Gumbert.
 Viol. 
 1. Teil, du kriegst! du! - ge kriegst! du! du kriegst! du! du kriegst! du! du kriegst! du! du kriegst! du!
 2. Gellend! Gellend! O! wie kriegst! du! du kriegst! du! du kriegst! du! du kriegst! du!
 3. Du du kriegst! du! du kriegst! du! du kriegst! du! du kriegst! du!
 4. Du du kriegst! du! du kriegst! du! du kriegst! du! du kriegst! du!
 5. Du du kriegst! du! du kriegst! du! du kriegst! du! du kriegst! du!
 6. Du du kriegst! du! du kriegst! du! du kriegst! du! du kriegst! du!
 Gitarre 
 1. du kriegst! du! du kriegst! du! du kriegst! du! du kriegst! du!
 2. du kriegst! du! du kriegst! du! du kriegst! du! du kriegst! du!
 3. du kriegst! du! du kriegst! du! du kriegst! du! du kriegst! du!
 4. du kriegst! du! du kriegst! du! du kriegst! du! du kriegst! du!
 5. du kriegst! du! du kriegst! du! du kriegst! du! du kriegst! du!
 6. du kriegst! du! du kriegst! du! du kriegst! du! du kriegst! du!
 Bass 
 1. du kriegst! du! du kriegst! du! du kriegst! du! du kriegst! du!
 2. du kriegst! du! du kriegst! du! du kriegst! du! du kriegst! du!
 3. du kriegst! du! du kriegst! du! du kriegst! du! du kriegst! du!
 4. du kriegst! du! du kriegst! du! du kriegst! du! du kriegst! du!
 5. du kriegst! du! du kriegst! du! du kriegst! du! du kriegst! du!
 6. du kriegst! du! du kriegst! du! du kriegst! du! du kriegst! du!

Autorinnen und Autoren in diesem Heft:

P. Mag. Winfried BACHLER OSB, Österreichisches Liturgisches Institut, Sankt-Peter-Bezirk 5020 Salzburg; Univ.-Prof. Dr. Marlis GIELEN, Kath.-Theol. Fakultät der Universität Salzburg, Universitätsplatz 1, 5020 Salzburg; ao. Univ.-Prof. Dr. Thomas HOCHRADNER, Universität Mozarteum Salzburg, Mirabellplatz 1, 5020 Salzburg; Edina Erzsébet Kiss M.A, Stiftsplatz 8/3, 3400 Klosterneuburg; Dr. Barbara LUMESBERGER-LOISL, Österreichisches Katholisches Bibelwerk, Bräunerstraße 3/1, Stock, 1010 Wien; Prof. Andreas MARTI, Könizstraße 252, 3090 Liebefeld; Univ.-Prof. i. R. Dr. Rudolf PACIK, Karschweg 7 / A2, A 5026 Salzburg; Prälat Rudolf SCHWARZENBERGER (†); Prof. Dr. Stephan WAHLE, Platz der Universität 3, 79098 Freiburg im Breisgau; Univ.-Prof. Dr. theol. Alexander ZERFASS, Kath.-Theol. Fakultät der Universität Salzburg, Universitätsplatz 1, 5020 Salzburg.

BILD AUF DER TITELSEITE: Mohr-Autograph (um 1820) © Stille Nacht Gesellschaft

Mit kirchlicher Druckerlaubnis

HEILIGER DIENST erscheint bis auf weiteres viermal jährlich. – Preis: Einzelpreis pro Heft: € 7,50; Jahresabonnement: € 26,-; Abo für Studierende: € 16,- (zuzüglich Porto und Versandkosten). Ab Jahrgang 72 (2018) auch zugänglich über EBSCO Publishing.

ZAHLUNGEN: Postsparkassenkonto Wien, IBAN: AT 30 6000 0000 0715 8890; BIC OPSKATWW. ABBESTELLUNGEN nur schriftlich zum Jahresschluss, die Rücksendung von Heften kann nicht an eine Abbestellung anerkannt werden.

HERAUSGEBER: Österreichisches Liturgisches Institut, Salzburg, in Zusammenarbeit mit der Liturgischen Kommission für Österreich, dem Österreichischen Katholischen Bibelwerk und den universitären liturgiewissenschaftlichen Einrichtungen.

REDAKTIONSTEAM: Mag. P. Winfried Bachler OSB, Salzburg; Dr. Elisabeth Birnbaum, Wien; MMag. Albert Thaddäus Esterbauer, Salzburg; Mag. DDr. Ingrid Fischer, Wien; Dr. Christoph Freilinger, Salzburg; Dipl.-theol. Edina Kiss, Klosterneuburg; Univ.-Ass. PD Dr. Liborius Olaf Lumma, Innsbruck; Dr. Gabriele Max, Gmunden; Rektor Dr. Michael Max, Salzburg; Univ.-Prof. Dr. Rudolf Pacik, Salzburg; Univ.-Prof. Dr. Andreas Redtenbacher, Klosterneuburg / Vallendar; Univ.-Ass. Mag. Daniel Seper, Wien; Ass.-Prof. Dr. Frank Walz, Salzburg.

SCHRIFTLEITUNG: Mag. P. Winfried Bachler OSB zusammen mit Dr. Christoph Freilinger, Postfach 13, A-5010 Salzburg; Telefon: (0043) 662 84 45 76-84, Telefax: (0043) 662 84 45 76-85, E-Mail: oeli@liturgie.at, Internet: www.liturgie.at.

VERLEGER (Medieninhaber): Verlag St. Peter, Postfach 13, A-5010 Salzburg.

TITELGRAFIK: SAMT:GRAFIK:Glück, Salzburg.

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

INTERNATIONALE ZEITSCHRIFTENNUMMER (ISSN): 0017-9620

DVR-0029874 (047)

Alle Beiträge von HEILIGER DIENST durchlaufen ein PEER-REVIEW-VERFAHREN.

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

Hinweise für die Gestaltung von Manuskripten:
<http://www.liturgie.at/publikationen/heiliger-dienst>



Inhalt

Vorwort	242
Dokumentation des Symposions „Stille Nacht. Weihnachten zwischen theologischem Anspruch und Populärkultur“, Salzburg, 9.11.2018	
Alexander Zerfaß	
Zur Einführung	243
Marlis Gielen	
Stille Nacht?	246
Andreas Marti	
„... ein merkwürdiges Gebilde“	254
Stephan Wahle	
Weltbürgerliches Weihnachtslied oder christliches Glaubensbekenntnis?	259
Thomas Hochradner	
„Stille Nacht“: Rezeption zwischen Puzzle und Mobile	268
Winfried Bachler OSB	
Weihbischof Dr. Anton Leichtfried – neuer Referatsbischof für Liturgie und Kirchenmusik	277
Rudolf Pacik	
Nachruf auf Prälat Dr. Rudolf Schwarzenberger (1937–2018)	279
Rudolf Schwarzenberger (†)	
Desiderate für das Pontifikale	281
Edina Kiss/Barbara Lumesberger-Loisl	
Berichte zu Liturgie(wissenschaft) und Bibel	286

DANK FÜR DIE FINANZIELLE UNTERSTÜTZUNG

Die Herausgeber danken der Universität Salzburg für die großzügige finanzielle Beteiligung an den Herstellungskosten dieser Nummer der Zeitschrift HEILIGER DIENST.

Vorwort

Liebe Leserinnen, liebe Leser!

Mit einem ganz besonderen Themenheft vervollständigen wir diesen Jahrgang. Das Lied *Stille Nacht* gehört wohl zu den populärsten Kirchenliedern. Es wird teils geliebt, teils belächelt, in jedem Fall scheint es zum Inbegriff von Weihnachtsstimmung zu gehören.

Zum 200-Jahr-Jubiläum der Entstehung dieses Liedes veranstalteten die Erzdiözese Salzburg und die Universität Salzburg ein Symposium, bei dem „aus unterschiedlichen Perspektiven ein neuer Blick auf den allseits vertrauten Gesang“ geworfen wurde (vgl. Einladung zur Tagung). Wir dokumentieren die Vorträge in unserem Themenheft.

Das Symposium wurde vom Salzburger Professor für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie, Alexander Zerfaß, zusammen mit dem Ökumenereferenten der Erzdiözese Salzburg, Mag. Matthias Hohla, inhaltlich vorbereitet und organisiert. Es fand am 9. November 2018, von 14:00 bis 17:00 Uhr, im Erzbischöflichen Palais in Salzburg statt. Der 9. November stellte sich als einzig möglicher Termin heraus, ist aber wegen der Novemberprogrome ein sensibles Datum. Darauf ging Alexander Zerfaß in seiner Einführung in besonderer Weise ein und stellte damit die inhaltliche Auseinandersetzung mit dem Weihnachtslied noch einmal in einen zusätzlichen Kontext.

Wir wünschen Ihnen eine fruchtbare Adventzeit
und eine gesegnete Feier der Heiligen Nacht!

Im Namen der gesamten Redaktion

P. Winfried Bachler OSB und Christoph Freilinger

Alexander Zerfaß, Salzburg

Zur Einführung

Am 24. Dezember 1818 erklang in Oberndorf erstmals das Lied „Stille Nacht“. Seither hat es eine beispiellose Erfolgsgeschichte geschrieben. Wohl kein anderes geistliches Lied

kann es an Bekanntheit mit ihm aufnehmen. Weltweit ist es in hunderten Sprachen zum Träger der Weihnachtsbotschaft geworden. „Stille Nacht“ entfaltet seine Wirkung nicht zuletzt auf der Ebene von Gefühl und Atmosphäre. Während es außerhalb des Salzburgischen nur allmählich Aufnahme in Gesangbücher fand, trat es schon bald seinen Siegeszug als vermeintliches Tiroler Volkslied an. Dabei blieben von den sechs ursprünglichen Strophen nur drei in jener allgemein gebräuchlichen Fassung, die heute alle Welt auswendig kennt. Der theologische Gehalt des Liedes trat dadurch hinter seine idyllischen Züge zurück. Nicht selten wird der Vorwurf erhoben, das Lied verflache das, was zu Weihnachten zu sagen sei; für manch einen steht es unter Kitschverdacht. Auf der anderen Seite dürfte unbestreitbar sein, dass auch die dreistrophige Version zahllosen Menschen viel bedeutet. „Das Geheimnis dieser Wirkung zu erklären: das ist die Herausforderung, vor der jede Analyse bestehen muß“¹, schreibt zu Recht der Germanist Hermann Kurzke.

Wenn heuer das 200-jährige Jubiläum von „Stille Nacht“ begangen wird, liegt der Fokus vielfach auf der Entstehung des Liedes, die schon früh manche Legenden gebildet hat. Die einschlägigen Ausstellungen an verschiedenen Orten, die zur Biographie des Dichters Joseph Mohr und des Komponisten Franz Xaver Gruber in Beziehung stehen, beleuchten die Urheber vor dem Hintergrund ihrer Zeit und ihrer Lebenskontexte. Ein Symposium im Kloster Michaelbeuern, veranstaltet von der Universität Mozarteum in Zusammenarbeit mit der Salzburger Bachgesellschaft, ordnete Ende September „Stille Nacht“ in die Entwicklung der Weihnachtslieddichtung ein und beleuchtete seine Rezeptionsgeschichte. Unsere heutige Veranstaltung setzt noch einmal einen etwas anderen Akzent. Sie will sich der von Hermann Kurzke beschriebenen Herausforderung stellen, indem sie das Lied selbst, seinen Text und seine Melodie, aus vier verschiedenen Perspektiven in den Blick nimmt. Marlis Gielen wird das Lied zunächst vor den Hintergrund der neutestamentlichen Weihnachtsgeschichte stellen. Nach diesem biblischen Zugang wird Andreas Marti das Lied mit den Methoden der Hymnologie, der Kirchenliedforschung, unter die Lupe nehmen. Nachdem „Stille Nacht“ auf diese Weise als Kunstwerk beschrieben ist, unternimmt es Stephan Wahle, das Lied theologisch einzuordnen. Schließlich wird Thomas Hochradner stärker die musikalische Seite gewichten und die ambivalenten Reaktionen auf das Lied im 19. Jahrhundert thematisieren. Wir hoffen, dass wir so dem von Hermann Kurzke angesprochenen „Geheimnis seiner Wirkung“ ein Stück weit auf die Spur kommen.

UNIV.-PROF. DR. ALEXANDER ZERFAß

ist Professor für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie an der Universität Salzburg. Er organisierte das Symposium zum Stille-Nacht-Jubiläum in Zusammenarbeit mit dem Ökumenereferenten der Erzdiözese Salzburg, Mag. Matthias HOHLA.

¹ KURZKE, Hermann: Stille Nacht, in: BECKER, Hansjakob [u. a.]: Geistliches Wunderhorn. Große deutsche Kirchenlieder. München 2. Aufl. 2003, 408–416, hier: 410.

Eine Besonderheit unseres Symposions, über die ich mich außerordentlich freue, ist die Verknüpfung mit der Eröffnung einer Ausstellung von Johann Weyringer. Bereits in der Vorweihnachtszeit des vergangenen Jahres hat Johann Weyringer einen Zyklus von sechs Bildern zum Stille-Nacht-Lied zusammengestellt, der in einem Sonderheft der Salzburger Nachrichten abgedruckt wurde.² Dieser Zyklus bildet den Kern der Ausstellung im Foyer des Erzbischöflichen Palais. Im benachbarten Rupertussaal ergänzen weitere Gemälde zu christlichen Motiven diesen Zyklus. Im Gespräch mit Andreas Bieringer wird der Künstler später selbst zu Wort kommen.³

Bevor wir in das Programm unserer Veranstaltung einsteigen, habe ich das Bedürfnis, auf eine Frage zu antworten, die Sie sich vielleicht auf dem Weg hierher gestellt haben. Kann man am 9. November ein Symposium zu „Stille Nacht“ veranstalten? Auf den Tag genau 80 Jahre nach der überhaupt nicht stillen Nacht des 9. November 1938, in der die Synagogen brannten und unzählige jüdische Geschäfte zerstört wurden? Auch in Salzburg wurde die Synagoge in der Lasserstraße durch eine Gruppe von an die 50 SA-Männern zerstört, ebenso die verbliebenen sieben Läden jüdischer Geschäftsleute. Auf den ersten Blick könnte die Wahl des Datums also zynisch erscheinen, was sie selbstverständlich nicht sein will. Lassen Sie mich zwei Gedanken dazu anschneiden.

Die Nacht vom 9. auf den 10. November 1938 ist eine einschneidende Station auf dem Weg des beispiellosen Menschheitsverbrechens und monströsen Zivilisationsbruchs der Judenvernichtung im Dritten Reich. Gegen das Vergessen, Verdrängen und Relativieren ist am 9. November der Reichspogromnacht zu gedenken, was hier in Salzburg heute Abend und heute Nacht in verschiedenen Veranstaltungen ausdrücklich geschehen wird. Wir alle sind zur Teilnahme daran eingeladen. Mit der Erinnerung an ein historisches Ereignis ist es freilich nicht getan – das war es nie, und das ist es in diesem Jahr vielleicht noch weniger als in den vergangenen Jahrzehnten. Ich spreche zu Ihnen als Deutscher. In meinem Heimatland ereignen sich Dinge, die ich noch vor wenigen Jahren für undenkbar gehalten hätte. Da wird über Auschwitzinsassen gerappt, und der Vorsitzende einer im Bundestag vertretenen Partei kann ungestraft und ohne politischen Schaden für ihn und seine Leute den Nationalsozialismus als Vogelschiss in der deutschen Geschichte bezeichnen. Da findet mein jüdischer Freund unter der Mesusa neben der Wohnungstür ein Hakenkreuz eingeritzt und verbirgt seine Kippa in der Öffentlichkeit unter einer Mütze. Da steigt heuer die Zahl gemeldeter antisemitischer Straftaten in Berlin um 10 Prozent, und es mehren sich die Berichte, dass „Du Jude“ schon auf dem Schulhof ein Schimpfwort ist. Unter diesen Umständen erweist sich politische Kultur im Umgang mit der Mahnung des 9. November realistisch betrachtet nicht daran, über welche Kirchenlieder man an diesem einen Tag im Jahr Symposien hält oder nicht hält. Sie bemisst sich vielmehr daran, wie man an 365 Tagen im Jahr mit jüdischem Leben in der Gegenwart umgeht.

Noch kurz ein zweiter Gedanke: Wir möchten den politischen Kontext des 9. November heute Nachmittag nicht verleugnen, sondern ihm das Lied durchaus bewusst aussetzen. Nicht selten haftet „Stille Nacht“ das Etikett „Gewogen und zu leicht befunden“ an. Tatsächlich gäbe

² Vgl. „Stille Nacht. Ein Lied für die Welt“, ein Magazin der „Salzburger Nachrichten“ vom 6. November 2017. Ebd., 115 sind die sechs Bilder mit Kurzerklärungen kleinformatig abgedruckt, ganzseitigen Abdrucke der einzelnen Bilder finden sich auf den Seiten 10. 44. 72. 92. 98. 112.

³ Vgl. ebd., 114: BIERINGER, Andreas: Gegen den Mainstream. Hans Weyringer ist kein Mann für faule Kompromisse. Für die S[alzburger]N[achrichten] setzte er seine Gedanken zu „Stille Nacht“ künstlerisch um.

es Lieder, auch Weihnachtslieder, die uns heute wohl leichter über die Lippen gingen: „Die Nacht ist vorgedrungen“ von Jochen Klepper etwa – ein Autor übrigens, der mit seiner Familie aufgrund seiner Ehe mit einer Jüdin selbst von den Nationalsozialisten bedrängt und schließlich 1942 in den Selbstmord getrieben wurde. „Noch manche Nacht wird fallen auf Menschenleid und -schuld“, heißt es in seinem Weihnachtslied. Das hält dem 9. November leichter stand als „einsam wacht nur das traute heilige Paar“. Nun ist aber „Stille Nacht“ durch seine faktische Rezeption zum Aushängeschild von Weihnachten geworden, das dieses Fest und seine Botschaft auch im säkularen Raum präsent hält. Diese Botschaft muss, wenn wir sie ernst nehmen, auch am heutigen Tag etwas zu sagen haben. Um es noch stärker zuzuspitzen: Die Botschaft von Weihnachten im Allgemeinen und von „Stille Nacht“ im Speziellen hat entweder auch heute etwas zu sagen, oder sie hat nichts zu sagen.

So wollen wir uns nun einlassen auf „Stille Nacht“ – im vollen Bewusstsein der Ambivalenzen, die sich mit dem Bild der Nacht verbinden, vor allem auch mit den historischen Erfahrungen dieser besonderen Nacht des 9. November.

Marlis Gielen, Salzburg

Stille Nacht?

Der Liedtext von Joseph Mohr im Licht der Erzählung von der Geburt Jesu im Lukasevangelium (Lk 2,1–20)

Nach einem Durchgang durch die lukanische Erzählung von der Geburt Jesu (Lk 2,1–20), bei dem das Hauptinteresse den zentralen theologischen Erzählmotiven gilt, wird aufgezeigt, welche Spuren diese Erzählung im Stille Nacht-Text hinterlassen hat und welche Akzentuierung Joseph Mohr vornahm.

Die Erzählung des Evangelisten Lukas von der Geburt Jesu Christi in einer Futterkrippe in Bethlehem, von der Verkündigung dieses Ereignisses an Hirten auf den nahegelegenen Feldern durch Himmelsboten und vom anschließenden Besuch dieser Hirten

bei dem Neugeborenen ist zahlreichen Menschen – selbst Kirchenfernern – von Kindesbeinen an vertraut. Sie gilt als *die* Weihnachtserzählung schlechthin. Ja, bei den allermeisten ruft sie Erinnerungen wach an Krippenspiele aus Kindergarten- und Schulzeit, lässt vor dem geistigen Auge Bilder entstehen von detailreich und liebevoll gestalteten Krippendarstellungen und verknüpft sich nicht zuletzt mit dem Weihnachtslied *par excellence* „Stille Nacht“, dessen zweihundertjähriges Jubiläum 2018 gefeiert wird. Doch wie verhält sich eigentlich der vom Salzburger Priester Joseph Mohr stammende Liedtext zum Text des lukanischen Weihnachtsevangeliums? Blicken wir zur Beantwortung dieser Frage zunächst auf das Lukasevangelium!¹

UNIV.-PROF. DR. MARLIS GIELEN

ist Professorin für Neutestamentliche Bibelwissenschaft an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Salzburg, Mitglied im Herausgeberkreis der Beiträge zur Wissenschaft des Alten und Neuen Testaments (BWANT) beim Kohlhammerverlag; Mitglied im Wissenschaftlichen Beirat der Theologischen Quartalschrift (ThQ).

1 Die Weihnachtserzählung (Lk 2,1–20) als ein Baustein in der Architektur der lukanischen Vorgeschichte (Lk 1,5–2,52)

Der bekannte Text der Weihnachtserzählung steht nicht für sich allein. Er ist vielmehr *ein Baustein* innerhalb der kunstvollen Architektur der Vorgeschichte des Lukasevangeliums. Denn in dieser Vorgeschichte, die von 1,5 bis 2,52 reicht, stellt Lukas in insgesamt 14 Erzählepisoden und summarischen Notizen eine Kindheitserzählung über Johannes den Täufer und eine Kindheitserzählung über Jesus von Nazaret einander gegenüber.² Diese Gegenüberstellung erfolgt nach dem Prinzip der überbietenden Parallelität. Dadurch wird Johannes dem Täufer unmissverständlich die Rolle als Wegbereiter Jesu von Nazaret zugewiesen (1,76) und diesem somit heilsgeschichtlich zu- und nachgeordnet. Die Verknüpfung beider Kindheitserzählungen erfolgt in der Episode von der Begegnung der beiden werdenden Mütter Maria und Elisabeth (1,39–56). Das Überbietungsprinzip findet hier Ausdruck dadurch, dass der

¹ Die Basis der Darlegungen zu Lk 2,1–20 bildet GIELEN: Geburt, 17–40.

² GIELEN: Geburt, 92–93.

noch ungeborene Täufer durch sein freudiges Hüpfen im Mutterleib dem noch ungeborenen Heiland bereits seine Reverenz erweist (1,44).

Allein schon die kunstvoll gestaltete Architektur der lukanischen Vorgeschichte lässt nun erahnen, dass der Evangelist hier keinen Bericht über exakt so stattgefundene historische Ereignisse bieten wollte. Vielmehr hat diese Vorgeschichte als Auftakt zum Lukasevangelium Anteil an der Eigenart, die dieses Evangelium insgesamt auszeichnet und die es zugleich mit den Evangelien nach Markus, Matthäus und Johannes teilt: Sie alle erzählen die Geschichte vom verkündigenden Wirken, vom Leiden und Sterben Jesu von Nazaret im Licht der Osterbotschaft, dass der Gekreuzigte nicht im Tod geblieben ist, sondern von Gott auferweckt und in eine himmlische Machtstellung zu seiner Rechten eingesetzt wurde. Auch die lukanische Vorgeschichte inklusive des vertrauten Textes der Weihnachtserzählung ist also aus dieser österlichen Perspektive geschrieben und will in ihrem Anspruch, die Bedeutung Jesu Christi aus dieser Perspektive *theologisch* zu erschließen, respektiert werden.

2 Aufbau und zentrale Erzählmotive von Lk 2,1–20

Die lukanische Erzählung von der Geburt des Christus/Messias und Retters in Betlehem gliedert sich in drei Episoden: An die Geburtserzählung im engeren Sinn (VV.1–7) schließt sich die Episode von der Verkündigung dieser Geburt und ihrer weltgeschichtlichen Bedeutung durch Engel an die Hirten auf Betlehems Feldern an (VV.8–14). Die dritte und letzte Episode erzählt schließlich von der Reaktion der Hirten auf die himmlische Botschaft mit ihrem Besuch des Neugeborenen in Betlehem (VV.15–20).

2.1 Die Erzählung von der Geburt Jesu (Lk 2,1–7)

Dem Ereignis der Geburt Jesu selbst widmet der Evangelist in der ersten Erzählepisode nur eine knappe Notiz (V.7a: „[...] und sie gebar ihren Sohn, den Erstgeborenen [...]“).³ Umso mehr ist er an den politischen Begleitumständen dieser Geburt interessiert, die er in Beziehung setzt zu einem Edikt des damals mächtigsten Mannes der Welt: Kaiser Augustus. Bereits am Beginn seiner langen Regierungszeit (31 v. Chr. bis 14 n. Chr.) war es Augustus gelungen, die blutigen Bürgerkriege zu beenden, die das römische Reich rund ein Jahrhundert erschüttert hatten. Mit ihm war der augusteische Frieden (*pax Augusta*) eingeleitet, und die Menschen, die so lange unter den Kriegswirren gelitten hatten, sahen in Kaiser Augustus ihren Retter / Heiland (*sotēr*). Ihre Dankbarkeit zeigten sie durch seine Verehrung als Gott, und alles, was mit seiner Person, seiner Familie und mit seinem Handeln verbunden war, konnten sie als *Freudenbotschaften* (*euaggelia*/Evangelien!) bezeichnen.⁴

Die laut Lk 2,1 f. von Kaiser Augustus per Edikt verfügte reichsweite Steuerschätzung während der Amtszeit des römischen Provinzstatthalters Quirinius in Syrien hat so historisch nie stattgefunden.⁵ Doch in der Perspektive, die sich durch die freie erzählerische Gestaltung

³ Zitate aus Lk 2,1–20 erfolgen in diesem Beitrag nach dem Text der revidierten Einheitsübersetzung von 2016.

⁴ Dies belegt in aller wünschenswerten Deutlichkeit ein amtliches Dokument aus der römischen Provinz Asia (= Westen der heutigen Türkei) aus dem Jahr 9 v. Chr. Diese sog. Kalenderinschrift von Priene findet sich abgedruckt bei LEIPOLDT / GRUNDMANN: Umwelt, 105–107.

⁵ WOLTER: Lukasevangelium, 120.

eröffnet, werden der mächtige römische Herrscher und sein Stellvertreter vor Ort zu Mario-netten im Heilsplan Gottes. Denn sie sorgen durch den Steuererlass und dessen Ausführungsbestimmungen unwissentlich dafür, dass Jesus als designierter endzeitlicher Herrscher auf dem Thron Davids (vgl. Lk 1,32 f.) standesgemäß in Betlehem, der Stadt Davids (V.11), geboren wird. Alles andere als standesgemäß ist allerdings die erste Unterkunft des neugeborenen Messias in einer Futterkrippe (V.7b). Und doch ist in diesem notdürftigen und ärmlichen Domizil der wirkliche Herr über die Welt zu finden und nicht in den prachtvollen augusteischen Residenzen, wo ihn alle Welt wähnt.⁶ Nicht mit Augustus, wie es die zeitgenössische Literatur auf mannigfaltige Weise betont, sondern mit diesem Neugeborenen beginnt ein neues, nämlich das Goldene Zeitalter.⁷ Damit intoniert die lukanische Vorgeschichte schon hier – mit einer Ouvertüre vergleichbar – die zentrale und zugleich paradoxe Botschaft des Evangeliums, dass der *Gekreuzigte* der Heilsbringer für die ganze Welt ist. Viele Krippendarstellungen veranschaulichen diese Paradoxie im Übrigen dadurch, dass das Jesuskind in der Krippe nur mit einem Lendenschurz bekleidet ist und seine Arme ausgebreitet hält. So wird schon im Krippenkind der Gekreuzigte sichtbar.

2.2 Die Erzählung von der Verkündigung der Geburt Jesu an die Hirten (Lk 2,8–14)

Mit der zweiten Episode in 2,8–14 verlässt die lukanische Erzählung zunächst den Ort der Geburt Jesu und begibt sich auf die bei Betlehem gelegenen Felder, wo Hirten während der Nacht ihre Schafherden bewachen (V.8). Sie sind es, die als erste von der Geburt des messianischen Kindes erfahren, dessen herausragende Rolle im göttlichen Heilsplan ihnen durch Engel – also durch Boten Gottes – offenbart wird (VV.11.14): Dieses Kind und nicht Kaiser Augustus ist der Retter (*sotēr*). Dieses Kind und nicht Kaiser Augustus ist der Herr (*kyrios*). Diesem Kind wird sich der Friede auf Erden verdanken, den das Engelsheer proklamiert (V.14), und nicht Kaiser Augustus, der den nach ihm benannten Frieden nur durch militärische Stärke durchsetzen kann. Durch den Messias/Christus aus dem Hause Davids kommt der Frieden, den Gott den „Menschen seines Wohlgefallens“ schenken will. Diese Gruppe bilden auf der Bühne der lukanischen Erzählung zunächst einmal direkt und unmittelbar die betlehemitischen Hirten. Dadurch, dass gerade sie die Erstadressaten der himmlischen Botschaft von der Geburt des Messias aus dem Hause Davids sind, zeigt sich einmal mehr in der lukanischen Vorgeschichte die Paradoxie des Evangeliums, das menschliche Maßstäbe auf den Kopf stellt. Denn Hirten zählten zu den sozial Schwachen. Zudem waren sie in den Kreisen frommer Juden auch religiös nicht geachtet, weil ihr Beruf sie daran hinderte, die zahlreichen rituellen Vorschriften zu beachten. Doch schon an David zeigte sich, dass Gott nach anderen Maßstäben misst. Denn er übte selbst den Hirtenberuf aus, als er gemäß göttlichem Willen von den bei Bethlehem gelegenen Feldern seines Vaters Isai gerufen und durch Samuel zum König Israels gesalbt wurde (vgl. 1Sam 16,1–13).

Dennoch bilden die Hirten für den Evangelisten Lukas nicht die elitäre Gruppe der Menschen des göttlichen Wohlgefallens. Vielmehr repräsentieren sie das ganze Gottesvolk (*laos*). Israel insgesamt also gilt die Engelsbotschaft vom Beginn eines neuen Kapitels im göttlichen Heilshandeln mit der Geburt des Messias in der Stadt Davids (VV.10 f.). Dieser deutliche *Israel*-bezug der Heilsbotschaft in der Hirtenszene der lukanischen Geburtserzählung, der bereits

⁶ Vgl. KÜGLER: Windeln, 22 f.

⁷ Vgl. SCHREIBER: Weihnachtspolitik, besonders 68–83.

zu Beginn in V.4 durch den Hinweis auf die davidische Abstammung Josefs und auf Betlehem als Stadt Davids eingespielt wurde, negiert jedoch keineswegs ihre *universale* Bedeutung. Sie klingt unüberhörbar im Engelchor (V.14) an, der den Frieden *auf Erden* proklamiert – also einen *globalen* Frieden, der Israel einschließt, jedoch kein exklusives Privileg Israels ist.⁸

2.3 Die Erzählung vom Besuch der Hirten beim neugeborenen Christus (Lk 2,15–20)

Die dritte und letzte Episode der lukanischen Geburtserzählung wendet sich der Reaktion der Hirten auf die ihnen durch Engel zuteilgewordene Offenbarung zu. So unerwartet wie diese Offenbarung in ihr Leben eingebrochen ist, so unerwartet reagieren sie nun darauf. Sie verlassen mitten in der Nacht ihre Tiere, überlassen sie schutzlos drohenden Gefahren durch Räuber oder wilde Tiere und setzen damit die eigene Existenzgrundlage aufs Spiel. Doch die Engelsbotschaft setzt sie in Bewegung. Es drängt sie nachzuschauen, ob sie „ein Kind finden, das, in Windeln gewickelt, in einer Krippe liegt“ – so, wie es ihnen der Himmelsbote als Zeichen in Aussicht gestellt hat (V.12). Und tatsächlich: Sie werden für ihre berufliche Waghalsigkeit und für ihren Mut, im Vertrauen auf Gott alles auf eine Karte zu setzen, reich belohnt. So finden sie in Betlehem alles in Übereinstimmung mit der Situationsbeschreibung des Engels vor (V.16). Solchermaßen in ihrem Vertrauen bestätigt, werden die Hirten zu ersten Multiplikatoren der Himmelsbotschaft, dass dieses Kind in der Futterkrippe niemand geringeres ist als der Retter, der Christus / Messias und der Herr (V.17; vgl. V.11).

Diese Botschaft aber gilt allen Menschen. Sie erreicht jene, die bereit sind zu hören und die fähig sind, sich immer aufs Neue auf Gottes überraschendes Handeln einzulassen, ohne sich an ihren eigenen, begrenzten Beurteilungsmaßstab zu klammern (V.18). An der Person Marias wird dies exemplarisch aufgezeigt: Sie nimmt nicht nur alle Worte der von den Hirten übermittelten Engelsbotschaft über ihren Sohn auf, sondern erwägt sie in ihrem Herzen (V.19). Sie setzt sich also mit dieser Botschaft innerlich auseinander und versucht, deren Tragweite und Bedeutung zu verstehen.

Mit V.20 endet der nächtliche Ausflug der Hirten nach Betlehem dort, wo er begonnen hatte. Sie kehren zurück zu ihren Tieren und Weideflächen außerhalb der Stadt. Doch auch wenn jetzt für sie die altbekannte berufliche Routine erneut beginnt, sind sie nicht mehr die „alten Hirten“ von zuvor. Vielmehr sind sie jetzt erfüllt von einer ganz neuen Hoffnung, die ihnen aus der Engelsbotschaft über den neugeborenen Messias erwächst. Denn diese Botschaft hat sich als glaubwürdig erwiesen. Davon konnten sie sich mit eigenen Augen überzeugen. Und diese Erfahrung lässt sie nun Gott rühmen und preisen.

3 Die Weihnachtserzählung (Lk 2,1–20) und der Liedtext „Stille Nacht“

Wie hat nun Joseph Mohr die lukanische Weihnachtserzählung (Lk 2,1–20) gelesen? Als sicher darf zunächst gelten, dass er im Unterschied zu den Erkenntnissen der modernen Exegese am Beginn des 21. Jahrhunderts diese Erzählung als einen authentischen Bericht über

⁸ Dies bestätigt wenig später in der lukanischen Vorgeschichte auch das Zeugnis des greisen Simeon, der in Jesus das Heil erkennt, „das du (Gott) vor allen Völkern bereitet hast, ein Licht, das die Heiden erleuchtet, und Herrlichkeit für dein Volk Israel“ (Lk 2,31 f.). Entsprechend bezieht sich auch die vom auferweckten Christus den Aposteln übertragene Zeugnisfunktion *universal* auf alle Völker (Lk 24,47 f.; Apg 1,8).

historische Ereignisse betrachtet hat. Wie aber hat er sie verstanden? Konkreter: Was gibt „Stille Nacht“ über sein Verständnis des lukanischen Textes zu erkennen? Bleibt Mohr mit seinem Liedtext beim vordergründigen Geschehensablauf stehen? Oder dringt er zur theologischen Tiefendimension des lukanischen Textes vor? Welche Motive greift er aus Lk 2,1-20 auf? Welche Aspekte dagegen vernachlässigt er?

Beginnen wir mit der letzten Frage, so belegt der sechsstrophige Liedtext⁹: Mohr interessiert sich nicht für die von Kaiser Augustus veranlasste und von seinem Statthalter Quirinius durchgeführte Steuerschätzung (Lk 2,1f.). Er blendet damit ein wichtiges Motiv des Lukastextes aus, das im Erzählkonzept des Evangelisten brisante politische Implikationen besaß. Mohr dagegen sieht in diesem Motiv wohl nur eine vernachlässigbare Schilderung äußerer Umstände. Ähnlich bewertet er offenbar die Reise von Josef und Maria nach Bethlehem (Lk 2,3-5) sowie die ungewöhnliche Unterbringung des neugeborenen Jesuskindes in einer Futterkrippe (Lk 2,7b). Auch die Schlussepisode der lukanischen Erzählung von der Geburt Jesu, die vom Besuch der Hirten beim Neugeborenen handelt (Lk 2,15-20), greift Mohr im Stille Nacht-Text nicht auf. Dieser Befund macht deutlich, dass ihm nicht an einer Nacherzählung des Lukastextes gelegen ist.

Stattdessen gönnt sich Mohr in der 1. Liedstrophe, die locker an Lk 2,6f. anschließt, ein wenig dichterische Freiheit und schmückt die Szenerie – wahrscheinlich unter Rückgriff auf ihm bekannte bildliche oder figürliche Darstellungen der weihnachtlichen Schrifttexte – aus. So wachen Maria und Josef als „das traute heilige Paar“ über den gerade geborenen Jesusknaben. Sie nehmen damit also ihre Verantwortung für das ihnen von Gott anvertraute Kind wahr, das in der Geborgenheit einer menschlichen Familie aufwachsen soll. Wurde Mohr vielleicht sogar von seiner eigenen Biographie zu diesen beiden Zeilen der 1. Liedstrophe angeregt, da er selbst als uneheliches Kind eine solche elterliche Geborgenheit von Mutter und Vater nie erlebt hatte?

Noch weniger Haftung am lukanischen Text als das Wache haltende „traute heilige Paar“ hat jedenfalls der „holde Knab im lockigen Haar“. Der Evangelist Lukas konzentriert sich mit einer knappen Bemerkung über die Windeln, in die der Knabe nach seiner Geburt von seinen Eltern gewickelt wurde (V.7) vielmehr auf ein Detail, das in Verbindung mit einem Neugeborenen zweifellos von größerem Realitätssinn zeugt¹⁰ als das „lockige Haar“, auf das Mohr eigens verweist. Eine Erklärung dieser also eher erstaunlichen Liedzeile bietet möglicherweise der *genius loci* von Mariapfarr. Dort wirkte Joseph Mohr zwischen 1815 und 1817, und dort entstand auch 1816 – also zwei Jahre vor seiner Vertonung durch Franz Xaver Gruber – der Text von „Stille Nacht“. Im Hochaltar der dortigen Pfarrkirche findet sich – heute

⁹ Zitiert nach Gotteslob 803 (Eigenteil der [Erz-]Diözesen Österreichs).

¹⁰ Allerdings wird man der Tiefendimension des Windelmotivs in der lukanischen Geburtserzählung nicht gerecht, wenn man die Windeln hier nur als sachgerechtes Accessoire eines Neugeborenen versteht. Dagegen spricht V.12, wo die Hirten durch den Engel auf die *Zeichenfunktion* der Windeln Jesu verwiesen werden, vgl. KÜGLER: Windeln, 20f. Vielmehr dient das Windelmotiv innerhalb der lukanischen Geburtserzählung dazu, die schon beobachtete Paradoxie zwischen der scheinbaren Niedrigkeit bzw. Hilflosigkeit des Neugeborenen (und des später Gekreuzigten) und seiner tatsächlichen, exklusiven Bedeutung als endzeitlicher, göttlicher Heilsbringer hervorzuheben, vgl. ebd. 27f. Religionsgeschichtlich kann Lukas mit diesem Motiv an konträre Vorgaben aus dem paganen und aus dem frühjüdischen Bereich anknüpfen, die er jedoch auf ganz eigene Weise neu gestaltet und einsetzt, vgl. ebd. 23-27.

¹¹ Vgl. HLAVAC: Joseph Mohr, 85.

in der unteren Hälfte des linken Flügels des Hochaltars¹² – eine Darstellung der Anbetung des Jesuskindes durch die Könige (nach Mt 2,11). Und dieses Jesuskind besitzt eine geradezu imposante golden-lockige Haarpracht.¹³ Und so liegt es nahe zu vermuten, dass Joseph Mohr die Darstellung vor Augen stand, als ihm der „holde Knab im lockigen Haar“ in die Feder floss.¹⁴

Mit der 2. Strophe der Originalfassung von „Stille Nacht“ leitet Mohr dann zu seiner theologischen Deutung der lukanischen Erzählung über. Gewiss lassen sich die beiden Zeilen „Gottes Sohn, o wie lacht / Lieb aus deinem göttlichen Mund“ noch in Rückbindung an das schlafende – und im Schlaf lächelnde – Jesuskind der 1. Strophe lesen, über das Maria und Josef wachen. Doch spiegelt sich im Lächeln und im Liebreiz dieses Kindes zugleich Gottes Liebe zu den Menschen wider. In den letzten Zeilen der 2. Strophe intoniert Mohr dann das Motiv des göttlichen Heilswillens, der mit der Geburt Jesu gleichsam Person wird: „[...] da uns schlägt die rettende Stund, Jesus in deiner Geburt“. In diesem Motiv der Rettung und des Heils sieht er offenbar die zentrale Aussage der lukanischen Geburtserzählung. Entsprechend vertieft er es in den Strophen 3–5 und macht dabei besonders den *universalen* Aspekt stark: „Uns“, die Gott Jesus als seiner „Gnaden Fülle lässt sehn“, entspricht die „Welt“, der die heilige Nacht durch die Geburt Jesu das Heil gebracht hat (Strophe 3). Jesus umschließt als „Bruder“ nicht ein einzelnes Volk, sondern „die Völker der Welt“ (Strophe 4). Dieser universale Heilswille Gottes geht zurück auf einen Ratschluss „in der Väter urgrauer Zeit“, als er „aller Welt Schonung verhieß“ (Strophe 5). Die letzte Strophe greift dann mit der Verkündigung der Engelsbotschaft an die Hirten den Mittelteil der lukanischen Geburtserzählung (Lk 2,8–14) auf und bietet in der Schlusszeile „Jesus, der Retter, ist da!“ ein knappes Resümee dessen, was im Zentrum der vorausgehenden Strophen stand.

Zugunsten seiner Fokussierung auf die *universale* Heilsfunktion Jesu Christi lässt Joseph Mohr den deutlichen *Israel-Bezug* des lukanischen Textes ganz in den Hintergrund treten. Das zeigt sich besonders prägnant in der 6. Strophe, wo er die himmlische Botschaft der lukanischen Erzählung reduziert auf die Zusammenfassung: „Jesus, der Retter, ist da!“ Andere Aspekte des Lukastextes, die den Israel-Bezug betreffen, blendet er dagegen aus. So bleibt etwa die Adressierung der Engelsbotschaft an das „ganze Volk“ (Israel) (V.10) ebenso unberücksichtigt wie die Geburt des Retters „in der Stadt Davids“ und seine Identifizierung als Christus / Messias (V.11). Dazu passt, dass Mohr auch die Reise von Josef und Maria (Lk 2,3–5) übergeht, die in einem ausdrücklichen Israel-Bezug steht. Denn sie ist ja laut Lukas dadurch bedingt, dass sich Josef als Sproß aus davidischem Geschlecht in der Davidsstadt Betlehem in die Steuerlisten eintragen lassen muss.

Ohne dass sich dies Joseph Mohr persönlich vorwerfen ließe, zeigt sich in dieser Ausblendung des Israel-Bezuges der lukanischen Geburtserzählung im Text von „Stille Nacht“, dass er wie selbstverständlich teilhatte an der Israel-Vergessenheit der christlich-kirchlichen Tradition. Doch wird man einen einfachen „Leutpriester“ am Beginn des 19. Jahrhunderts nicht am Maßstab theologischer Einsichten vermessen dürfen, denen sich die christliche Theologie

¹² Vom Betrachter bzw. von der Betrachterin aus gesehen. Zur Zeit von Joseph Mohr hing dieses Bild an der Wand über dem Sakristeiausgang (Mitteilung Michael NEUREITER, Präsident der Salzburger Stille Nacht Gesellschaft).

¹³ Da die Haarfarbe des Jesuskindes mit der des Nimbus seiner Mutter Maria übereinstimmt, das Jesuskind aber keinen eigenen Heiligenschein besitzt, übernimmt m. E. in dieser Darstellung des Mariapfarrer Hochaltars sein auffälliger Haarschopf eben diese Funktion des Nimbus. Dafür spricht auch die halbbrunde Anordnung des Haares um die Stirn des Jesuskindes.

¹⁴ So auch die Vermutung von HLAVAC: Joseph Mohr, 60; HOCHRADNER: Lied, 28.

fast die gesamte Kirchengeschichte hindurch verschlossen hatte¹⁵ und die sie sich angesichts der Gräueltaten der Shoa nach 1945 erst mühsam erarbeiten musste.¹⁶

Jenseits dessen verdient es aber beachtet und wertgeschätzt zu werden, dass Joseph Mohr sich gar nicht erst mit einer lyrischen Nacherzählung der vordergründigen Erzählebene des Lukastextes aufhält. Vielmehr stößt er nach einer wohl autobiographisch gefärbten Eingangsstrophe in die theologische Tiefendimension der lukanischen Geburtserzählung vor, indem er das Motiv des universalen Heilswillens Gottes immer wieder neu variiert.¹⁷ Seit der Geburt Jesu Christi hat dieser Heilswille aber eine menschliche Gestalt (Strophe 3), er besitzt ein lächelndes Antlitz (Strophe 2) und er lässt sich in personaler Nähe als Bruder erfahren (Strophe 4). Das alles fließt schließlich in der letzten Zeile des Stille Nacht-Textes zusammen: „Jesus, der Retter, ist da“.

Literatur

Die Bibel. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Vollständig durchgesehene und überarbeitete Ausgabe 2016. Stuttgart 2017.

GIelen, Marlis: Geburt und Kindheit Jesu. Biblische und außerbiblische Erzählungen. Mit Bibelarbeiten von Anneliese Hecht. Stuttgart 2008.

Gotteslob. Katholisches Gebet- und Gesangbuch. Ausgabe für die (Erz-)Diözesen Österreichs. Herausgegeben von den (Erz-)Bischöfen Deutschlands und Österreichs und dem Bischof von Bozen-Brixen. Stuttgart/Wien 2013.

HLAVAC, Dietlinde: Joseph Mohr (1792–1848). Das Leben des Stille Nacht-Dichters. Berchtesgaden 2015.

¹⁵ Vgl. dazu treffend OESTERREICHER: Einleitung, 425: „Von der christlichen Antike bis zum Vatikanum II hatte es kaum eine Entwicklung der kirchlichen Lehre hinsichtlich des Geheimnisses der jüdischen Existenz gegeben. [...] Das Problem war einfach das Stiefkind der Theologie.“ Ebenso deutlich SIEBENROCK: Kommentar, 620: „Die christliche Theologie hatte keine Antwort auf die Frage der Bedeutung des gegenwärtigen Judentums in der einen Heilsgeschichte.“

¹⁶ In der römisch-katholischen Kirche gelang der Durchbruch während des 2. Vatikanischen Konzils mit der 1965 verabschiedeten „Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra aetate*“. Vgl. dazu SIEBENROCK: Kommentar, 619, der den entscheidenden Schritt dieser Erklärung darin sieht, „dass die Kirche in ihrer Herkunft und damit in ihrer Identität unabweisbar an das Volk Israel verwiesen und das aktuelle Judentum als konstitutiver Gesprächspartner einbezogen wird.“

¹⁷ Dieser *universale* Aspekt des göttlichen Heilswillens tritt dagegen in der geläufigen dreistrophigen Kurzfassung von „Stille Nacht“ (Gotteslob 249) ganz an den Rand, da in dieser Kurzfassung die Strophen 3–5 der Originalfassung gestrichen sind. Stattdessen erweckt die Kurzfassung den Eindruck, sich etwas enger an den Aufbau von Lk 2,1–20 anzulehnen. So rückt die ursprünglich 2. Strophe an die Schlussposition und lässt sich in dieser neuen Anordnung als lockere Assoziation an den Besuch der Hirten beim Neugeborenen (Lk 2,15–20) verstehen: In der Begegnung mit dem lächelnden Jesuskind können alle, die heute „Stille Nacht“ singen, wie die Hirten damals, die rettende Bedeutung seiner Geburt erkennen. So bleibt auch in der Kurzfassung die soteriologische Fokussierung erhalten. Allerdings erweckt diese Fassung stärker den Eindruck einer freien Nacherzählung des Lukastextes, den Joseph Mohr offenbar eher vermeiden wollte, vgl. ähnlich auch HOCHRADNER: Lied, 18.

- HOCHRADNER, Thomas: „Stille Nacht! Heilige Nacht!“ Das Lied und seine Autoren, in: HOCHRADNER, Thomas/ NEUREITER, Michael (Hg.): Stille Nacht. Das Buch zum Lied. Salzburg 2018, 10–41.
- KÜGLER, Joachim: Die Windeln Jesu als Zeichen. Religionsgeschichtliche Anmerkungen zu ΣΠΑΡΤΑΝΟΩ in Lk 2, in: Biblische Notizen 77. 1995, 20–28.
- LEIPOLDT, Johannes/ GRUNDMANN, Walter: Umwelt des Urchristentums. Band II: Texte zum Neutestamentlichen Zeitalter. Leipzig ⁸1991.
- OESTERREICHER, Johannes: Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen. Kommentierende Einleitung, in: LThK² Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen Lateinisch und Deutsch. Kommentare Teil II 1967, 406–478.
- SCHREIBER, Stefan: Weihnachtspolitik. Lukas 1–2 und das Goldene Zeitalter. Göttingen 2009 (Novum Testamentum et orbis antiquus 82).
- SIEBENROCK, Roman A.: Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen Nostra aetate, in: HÜNERMANN, Peter/ HILBERATH, Bernd (Hg.): Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil Band 3. Freiburg/ Basel/ Wien 2009, 591–693.
- WOLTER, Michael: Das Lukasevangelium. Tübingen 2008 (Handbuch zum Neuen Testament 5).

Andreas Marti, Köniz bei Bern

„... ein merkwürdiges Gebilde“

„Stille Nacht“ in der hymnologischen Analyse

Das Lied wird mit der analytisch-phänomenologischen Methode untersucht, so auf die Strophenstruktur, das Verhältnis von Textmetrum und Melodierhythmus, Melodieführung und ausgewählte linguistische Textaspekte. Dadurch kann u. a. das Verhältnis der Original- zur rezipierten Fassung reflektiert werden.

Über „Stille Nacht“ ist schon derart viel geschrieben und gesagt worden, dass ich mir kaum zutrauen darf, noch irgendetwas Neues zu bieten. Als Ausweg habe ich mich ent-

schieden, eine fingierte Hymnologiestunde mit Ihnen abzuhalten. Vielleicht ergibt sich daraus der eine oder andere Gesichtspunkt, der in der Interpretation eine neue Nuance beiträgt oder einen besonderen Akzent setzt.

Ich habe im Laufe der Jahre in meinem Unterricht versucht, die Methodik der Hymnologie von der Dominanz des Historischen (oder schlimmer: von den legendenhaften „stories behind the hymns“, wie es sie ja auch zu „Stille Nacht!“ gibt) zu verschieben in Richtung auf eine phänomenologisch-analytische Arbeit. Diese bewegt sich zunächst auf der formalen Ebene und trifft *sine ira et studio* diverse Feststellungen. Deren Interpretation folgt erst danach und ist zugegebenermaßen keineswegs immer unabhängig von ästhetischen Prämissen, die zu reflektieren eine eigene hymnologische Aufgabe darstellt.

1 Die Textform

Der erste analytische Schritt ist die strophenübergreifende Betrachtung des Liedes als Ganzem. In unserem Fall haben wir eine Art Anfangsrefrain. Die Zeile „Stille Nacht! Heilige Nacht!“ eröffnet jede Strophe. Ebenso hängen die Strophenschlüsse der Strophen 2, 3, 4 und 6 (nach dem Original gezählt) durch den Namen „Jesus“ zusammen. In der rezipierten dreistrophigen Fassung ist der Jesusname durch „Christ“ ersetzt.

Die detailliertere formale Analyse beginnt mit dem Silben- und Akzentschema des Textes, zeilenweise ausgezählt. Da zeigt sich in unserem Fall schon das erste Problem: Wie sind eigentlich die Zeilen gegliedert? Der Anfang scheint aus zwei Kurzzeilen zu drei Silben zu bestehen, die Reimstellung der gesamten Strophe verweist aber auf eine sechssilbige Zeile mit Hebungsprall in der Mitte. Zählt man in den so gegliederten Zeilen Akzentsilben, kommt man auf das Schema 4 – 4 – 4 – 4 – 3 (– 3), wobei die Senkungen unterschiedlich gefüllt sind, und zwar mit

DR. ANDREAS MARTI

ist Kirchenmusiker und gibt Konzerte als Cembalist und Organist. Er war Dozent für kirchenmusikalische Theoriefächer (Liturgik, Hymnologie, Kirchenmusikgeschichte) an verschiedenen Universitäten und Musikhochschulen der deutsch- und der französischsprachigen Schweiz und bis 2014 Beauftragter für Liturgik und Hymnologie bei der Liturgie- und Gesangbuchkonferenz der evangelisch-reformierten Kirchen der deutschsprachigen Schweiz.

null (nämlich beim Hebungsprall), mit einer oder mit zwei Silben. Die Originalfassung zeigt in dieser Hinsicht eine konsequente Entwicklung durch die Strophe hindurch. In den Zeilen 1 und 2 gibt es nur einsilbige Senkungen, dazu in der Mitte den Hebungsprall. Die Zeilen 3 und 4 zeigen zuerst eine einsilbige und dann zwei zweisilbige Senkungen, die wiederholte letzte Zeile hat lauter zweisilbige Senkungen. Die unbetonten Silben nehmen also über die Strophe hinweg im Verhältnis zu den betonten ständig zu. Wolfgang Herbst hat vermutet, dass Mohr bei Abfassung des Textes noch gar nicht an eine Melodie gedacht habe, sodass für den Anfang durchaus eine Melodie im zweizeitigen Takt möglich gewesen wäre.

Im Lauf der Rezeption ist dieser klare Aufbau verloren gegangen. Wir haben in der allgemein verbreiteten Fassung ein kunterbuntes Durcheinander von trochäischen und daktylischen Bildungen, sodass die in der Hymnologie häufig angewandte Methode der Silbenzählung zu keinem klaren Ergebnis führt.

Vor allem der Anfang mit dem Hebungsprall erscheint ungewöhnlich, „merkwürdig“ eben, wie Wolfgang Herbst in seiner Monographie von 2008 feststellt,¹ und verweist – ebenso wie die planmäßige ursprüngliche Gestaltung der Senkungen – eher auf eine artifizielle Poetik als auf volksliedhafte Dichtung. Dort wäre eine mehr oder weniger zufällige Verteilung von Doppelsenkungen nichts Außergewöhnliches.

In ein gängiges Strophenschema lässt sich der Text jedenfalls nicht einordnen; er zeigt eine durchaus individuelle Formgestaltung, wiederum ein Merkmal eher der artifiziellen Dichtung – merkwürdig im alten Sinn des Wortes.

2 Die Melodie

Gehen wir vom Text zur Melodie über. Da gilt es als erstes, den Zusammenhang zwischen dem Textmetrum und dem Melodierhythmus zu untersuchen. Das ist hier relativ einfach, indem offensichtlich ein „quantitierender Rhythmus“ zur Anwendung kommt: Betonte Silben sind bei diesem Prinzip mit langen, unbetonte mit kurzen Noten vertont. Dies führt in einem zwischen betonten und unbetonten Silben alternierenden Textmetrum fast automatisch zu einem dreizeitigen Takt, wie wir ihn zum Beispiel aus den spätmittelalterlichen Cantionen kennen – zum Beispiel „puer nobis nascitur“. Wo die Senkungen doppelt gefüllt sind, haben diese beiden unbetonten Silben im dreizeitigen Takt gut Platz, und die Betonung wird durch eine Punktierungsfigur realisiert, so etwa bei „Schla-fe in [...]“ in den Schlusszeilen. Die Varianz der Senkungsfüllungen bietet auf diese Weise für den Melodierhythmus als Ganzen keine Probleme.

Bei der Melodieführung selbst ist zuerst der Ambitus, also der Tonumfang, festzustellen, und zwar einerseits derjenige der gesamten Melodie, andererseits bezogen auf die einzelnen Zeilen. Der Gesamtambitus ist im Original eine Dezime, in der heute üblichen Fassung eine Undezime, d. h. eine Oktave plus eine Quarte. Die Einzelzeilen umfassen nacheinander eine Quarte, eine Quinte, eine Sexte, wieder eine Sexte, eine Quarte (in der heute üblichen Fassung stattdessen eine verminderte Quinte) und zuletzt eine Oktave.

Oktavzeilen haben fast immer eine besondere formale Stellung. Hier ist es die Schlusszeile, die wie eine Zusammenfassung der Melodie wirkt – man vergleiche etwa die Melodien von „Ein feste Burg ist unser Gott“ oder „Vom Himmel hoch, da komm ich her“.

¹ HERBST: Stille Nacht, 9.

Die Einzelambitus bewegen sich im Rahmen des für Kirchenliedmelodien Üblichen, wobei die tendenzielle Steigerung durch die Strophe hin auffällt. Die ersten Zeilen bewegen sich in engen Tonräumen. Daraus resultiert ein mit Ausnahme des Schlusses flacher Melodieverlauf, entsprechend dem durch die ersten Textworte evozierten Affekt der Ruhe.

Der Gesamtambitus ist gemessen am Kirchenliedrepertoire außerordentlich groß. Interessanterweise hat aber noch nie jemand deswegen bei mir reklamiert, man müsse viel zu hohe Töne singen, was bei anderen Liedern durchaus dann und wann der Fall ist. Offensichtlich ist man in dieser Hinsicht (und auch in weiteren Punkten, etwa was den Textstil betrifft) deutlich toleranter, wenn man zu einem Lied eine emotionale und sicherlich auch biographisch fundierte Beziehung hat.

Nun ist aber festzuhalten, dass der Ambitus-Exzess im Original bekanntlich nicht vorlag und erst in der durch die Zillertaler Sängerguppe in Deutschland verbreiteten Fassung auftritt. Die zweitletzte Melodiezeile besteht im Original aus den Tönen *cis cis cis e d cis d fis*, die spätere Fassung aus: *e e g e cis d fis*.

Die Zillertaler Variante hat außer der Erweiterung des Ambitus vor allem eine merkliche Veränderung der Intervallcharakteristik zur Folge gehabt. Zur weitgehend linearen Melodieführung, die in der Originalfassung bis zum Schluss durchgehalten war, tritt in der veränderten zweitletzten Zeile eine Dreiklangsmelodik, konkret eine Akkordbrechung im Dominantseptakkord, die auf alpenländische Jodelmelodik verweist und die Meinung verstärkt hat, es handle sich um eine Volksliedmelodie.

3 Strukturelles zum Text

Wir kehren zur Textanalyse zurück. Auch hier beginne ich wieder eher formal und habe mir dazu aus der Linguistik einige Gesichtspunkte entlehnt, die sich in der Kirchenliedanalyse gut anwenden lassen.

Da ist einmal die Adressierung des Textes: Wer ist angesprochen? Zum größten Teil fehlt eine Adressierung. Nur der Schluss der ersten Strophe und die zweite Strophe (ohne die refrainhafte erste Zeile) sind adressiert, und zwar an Jesus, der in der ersten Strophe als „Knabe im lockigten Haar“, in der zweiten als „Gottes Sohn“ und mit dem Namen „Jesus“ angesprochen wird. Der Anfang der ersten und die Strophen 3 bis 6 bestehen aus Feststellungen. Der Name „Jesus“, zuerst als Adressierung formuliert, erscheint, wie bereits festgestellt, in weiteren Strophen im Kontext von Aussagen statt einer Anrede. An dieser Stelle ist ein Seitenblick auf die Rezeptionsgeschichte zu werfen: Statt „Jesus“ steht in den rezipierten Strophen „Christ“, zuerst als Anrede, dann als Aussage. Das hat einerseits formale Folgen: Weil ein zweisilbiges Wort durch ein einsilbiges ersetzt wird, geht der klare Aufbau der Senkungsfüllungen über die Strophe hin verloren. Andererseits muss auch gefragt werden, was dies inhaltlich, frömmigkeitsgeschichtlich bedeutet. Hier müsste näher untersucht werden, wo und wann die Jesus-Anrede in Gebet und Lied auftritt, so wie ja schon die Christus-Anrede selbst ihre Geschichte hat. „Jesus“-Lieder finden wir im mittelalterlichen Canticum-Repertoire („O Iesu parvule“), dann aber vor allem im Barock und im protestantischen Pietismus. Sie bedeutet tendenziell eine emotionale Nähe, eine persönliche Beziehung zu Gott in Gestalt des Menschen Jesus. Da erscheint die spätere Änderung in „Christ“ zunächst einmal als Reduktion von Emotionalität – ein eigenartiger Befund angesichts der offensichtlichen starken emotionalen Bindung vieler

Menschen an dieses Lied. Wir lassen die Frage im Moment offen und werden sie in einem anderen Kontext wieder aufnehmen.

Die syntaktische Struktur des Textes fügt sich gut in den etwas willkürlich erscheinenden Wechsel von der Anrede zur Aussage ein. Schauen wir uns die Fortführung der ersten Zeile jeder Strophe an. In Strophe 1, 2 und 6 steht sie asyndetisch außerhalb des Satzgefüges, während sie in den Strophen 3 und 4 mit Relativkonstruktionen weitergeführt wird: Die „Nacht, die der Welt Heil gebracht“ hat; die Nacht, in der (bzw. verkürzt „wo“) sich die göttliche „Liebe ergoss“; in Strophe 5 ist die Fortführung appositionell: die Nacht, (die) uns schon lange „zugedacht“ war.

Es sind nun genau die Strophen mit der asyndetischen ersten Zeile, die in die rezipierte dreistrophige Fassung übergegangen sind. Ebenso enthalten mindestens die ersten beiden, weniger deutlich auch die sechste, einen Zeilensprung, ein „Enjambement“ von der zweiten zur dritten Zeile. Stellen wir noch die von Hermann Kurzke beschriebene „Fragmentarisierung“² von Texten beim Singen in Rechnung – die Verstärkung der einzelnen Textelemente auf Kosten des syntaktischen Zusammenhangs – wird deutlich, dass der Text teilweise schon aus sich selbst und erst recht beim Singen in eine Kette von Feststellungen zerfällt, die wie Signalwörter wirken und Assoziationen im religiösen Sprachrepertoire der Singenden auslösen. Es sind also gerade die breiter rezipierten Strophen, die in stärkerem Maße die fragmentarisierte Rezeption begünstigen.

Das passt wiederum zu der These, dass ein Lied desto breiter rezipiert wird, je weniger spezifisch der Text formuliert ist und je offener er für Assoziationen gemäß den jeweils eigenen Glaubensvorstellungen der Menschen ist – die nicht rezipierten Strophen sind theologisch expliziter formuliert und durch die syntaktische Konstruktion auch etwas deutlicher argumentierend.

Der Wechsel von „Jesus“ zu „Christ“ in den Strophenschlüssen kann vielleicht auch in diesen Zusammenhang gebracht werden. Das abstraktere „Christ“ schafft etwas emotionale Distanz, und weil nicht die Vollform „Christus“ verwendet wird, die ja metrisch auch Platz gehabt hätte, werden in geringerem Maße Assoziationen an dogmatische Sätze hervorgerufen. Dies erleichtert die Rezeption auch bei weniger – wie man heute sagen würde – „hochverbundenen“ Menschen.

Ich komme zurück zu einigen Punkten meiner hymnologischen Checkliste. Als hilfreich erweist sich häufig das Auffinden von Isotopienketten, das heißt von Begriffen mit gemeinsamen semantischen Merkmalen.

Zunächst beginnt eine Reihe mit dem Wort „Stille“, daran schließen sich an „schläft“, „schlafe“, „Ruh“ – alle in der ersten Strophe. In den folgenden Strophen führt nur der Anfangsrefrain mit „Stille“ diese Kette fort. In der letzten Strophe gehört dann aber der Gegenbegriff „laut“ im erweiterten Sinne ebenfalls in diesen semantischen Zusammenhang und bildet im Kontrast mit dem Textbeginn einen geradezu raffinierten Rahmen: Die Stille der Heiligen Nacht schlägt um in den lauten Lobpreis.

Eine theologische Kette enthält die Begriffe „Liebe“, „rettend“, „Heil“, „Gnade“, „Liebe“, „huldvoll“, „vom Grimme befreit“, „Schonung“, „Retter“. Überwiegend finden sich diese theologisch gefüllten und eine dogmatische Argumentation assoziierenden Begriffe in den nicht breit rezipierten Strophen – eine Bestätigung der eben beschriebenen These zur Rezeption.

In der Literatur über unser Lied wurde mehrfach, unter anderem von Wolfgang Herbst, auf eine Isotopienkette maskuliner Personenbegriffe hingewiesen: „Knab“, „Sohn“, „väterlich“,

² KURZKE: Poetik und Metaphorik, 9.

„Bruder“, „Väter“, „Hirten“. Ein Weihnachtslied, noch dazu ein katholisches, in dem Maria, die Muttergottes, nicht genannt, sondern im „heiligen Paar“ lediglich mitgemeint ist ... Das fällt schon auf und ruft nach Interpretation. Herbst sieht eine Verbindung zur schwierigen Biographie des Autors, der vaterlos aufwuchs, aber die lange entbehrte „väterliche Liebe“ durch seinen Förderer, den Salzburger Domchorvikar Johann Nepomuk Hiernle erfuhr.³

Kommen wir zu einem weiteren Analysepunkt, der emotionalen Ladung der Wörter. An Wörtern, die mit positiven Emotionen konnotiert sind, fehlt es nicht: „Still“, „heilig“, „traut“, „hold“, „lacht“, „rettend“, „Heil“, „Himmel“, „golden“, „Fülle“, „Liebe“, „huldvoll“, „befreit“, „Schonung“, „Halleluja“ – um nur die offensichtlichen zu nennen. Negatives fehlt fast völlig – „Grimme“ ist das einzige negativ konnotierte Wort und wird anschließend durch „befreyt“ aufgehoben. Solche aufgehobenen Negativbegriffe finden sich in vielen anderen Weihnachtsliedern in erheblich größerer Zahl, man denke an Luthers „Vom Himmel kam der Engel Schar“. Die Dominanz der direkten Positivbegriffe hat wiederum Folgen für die Rezeption: Beim Singen handelt man sich gewissermaßen von einem emotional positiven Signal zum andern; eine korrigierende Bewegung vom Negativen zum Positiven ist mit der einen genannten Ausnahme nicht erforderlich.

Nicht alle Analysepunkte meiner hymnologischen Checkliste sind in jedem Fall ergiebig. So ist hier die Register-Analyse wenig zielführend, weil sie auf Kommunikationssituationen bezogen ist und vor allem in adressierten Texten etwas bringt. Auch die Frage nach Metaphern, nach der Bildhaftigkeit, führt nicht wesentlich weiter. Das ist theologisch durchaus schlüssig: Das Jesuskind, noch dazu in der barocken Vorstellung des „Knaben im lockigten Haar“, ist ja selbst bereits das Bild der göttlichen, der „väterlichen Liebe“, ganz im Sinne von 2 Kor 4,4 und Kol 1,15: Christus, auch und gerade „in Menschengestalt“, ist das Ebenbild Gottes.

Wir könnten noch über die Temporalität, die Zeitstufen im Text sprechen – das liegt aber bei Weihnachtsliedern mit ihrer aktualisierenden Vergegenwärtigung der Geburtserzählung ohnehin auf der Hand –, und die spannende Frage der Intertextualität, das Einbringen vorausliegender Textzusammenhänge durch Zitate und Anspielungen, ist das Thema des Beitrags von Marlies Gielen in vorliegender Publikation.

Eine Bilanz will ich mir versagen und überlasse es Ihnen, auf Grund der analytischen Befunde dieses „merkwürdige Gebilde“ vielleicht doch nicht ganz so merkwürdig zu finden – oder aber gerade erst recht?

Literatur

- HERBST, Wolfgang: Stille Nacht! Heilige Nacht! Die Erfolgsgeschichte eines Weihnachtsliedes. Zürich / Mainz 2002.
- HINTERMAIER, Ernst: Franz Xaver Gruber, Joseph Mohr. Weihnachtslied „Stille Nacht! Heilige Nacht!“. Die autographen Fassungen und die zeitgenössischen Überlieferungen. Bad Reichenhall 1987.
- HOCHRADNER, Thomas u. a. (Hg.): Stille Nacht. Die Autographen von Joseph Mohr und Franz Xaver Gruber. Mit Dokumenten zur Geschichte des Liedes. München 2008.
- KURZKE, Hermann: Poetik und Metaphorik in der Geschichte des Kirchenliedes, in: KURZKE, Hermann / ÜHLEIN, Hermann: Kirchenlied interdisziplinär. Frankfurt a. M. 1999, 9–26.

³ Vgl. HERBST: Stille Nacht, 27.

Stephan Wahle, Freiburg i. Br.

Weltbürgerliches Weihnachtslied oder christliches Glaubensbekenntnis?

Eine theologische Interpretation von „Stille Nacht“

Die nachhaltige Wirkung von *Stille Nacht* hängt zweifelsohne mit seiner besonderen Melodie zusammen. Dennoch lohnt ein theologischer Blick auf die ursprünglich sechs Strophen. Bei genauerer Analyse zeigen sich vielfache Analogien und Motivverknüpfungen zu den Texturen der römischen Weihnachtsliturgie.

Als sich im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts mit der Gründung des *Allgemeinen Cäcilienvereins* eine kirchenmusikalische Reformbewegung in der katholischen Kirche gebildet

hatte, gerieten viele Kompositionen der Klassik und Romantik unter den Generalverdacht der Verweltlichung und des der Liturgie unwürdigen musikalischen Stils. In den Sog dieser Kontroversen war auch das mittlerweile weit über das Salzburger Land hinaus bekannt und beliebt gewordene Weihnachtslied *Stille Nacht* verwickelt. So bezeichnete 1897 der Mainzer Domkapellmeister Georg Weber in der Zeitschrift *Musica Sacra* das Lied als ein weltliches „Schlummerlied“, das von ehrwürdigen Weihnachtsliedern aus der „gläubigen Vorzeit“¹ weit entfernt sei. Seine harsche Kritik machte er dabei neben der Melodie vor allem an der fehlenden theologischen Aussage fest, die der Popularisierung und Säkularisierung des Christgeburtstages Vorschub leisten würde. Ganz anders sah dies sein Eichstätter Kollege Wilhelm Widmann im Jahre 1902: Nach seiner Ansicht füge sich *Stille Nacht* kongenial in die Theologie der Weihnachtsliturgie ein, denn nahezu jeder Liedvers finde sich in den Texturen der Weihnachtsmessen und des Weihnachtsoffiziums wieder.²

Über einhundert Jahre später gibt es weiterhin keinen wissenschaftlichen Konsens über die theologische Bewertung von *Stille Nacht*. So konstatiert der Trierer Liturgiewissenschaftler Andreas Heinz in der *Liederkunde zum EG*, dass „das Lied auch hinsichtlich seines Verkündigungsgehalts besser sein dürfte als sein Ruf“³. Dabei verweist er auf den Grazer Kirchenhistoriker Karl Amon, für den das Lied eine „geradezu ausgezeichnete Zusammenfassung der biblischen Verkündigung von Christus [ist], von seinem Kommen in die Welt und vom Heil, das im göttlichen Kind der Welt geschenkt wurde“⁴. Weil aber das Lied im Laufe der Wirkungsgeschichte in „den Sog der Romantik“ gezogen wurde, so wiederum der Literaturwissenschaftler Hermann Kurzke, sei der „theologische Ernst der Inkarnation [...] der

PROF. DR. STEPHAN WAHLE

apl. Professor für Liturgiewissenschaft und Leiter der
Arbeitsstelle für Liturgie, Musik und Kultur an der Theologischen
Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg im Breisgau,
derzeit Lehrstuhlvertreter an der Katholisch-Theologischen
Fakultät der Eberhard-Karls-Universität Tübingen.

¹ Vgl. WEBER: Das ewig schöne Lied, 41f.; dazu HERBST: *Stille Nacht*, 196f.

² Vgl. die Hinweise bei WEINMANN: *Stille Nacht*, 33f.; dazu HERBST: *Stille Nacht*, 107.

³ HEINZ: *Stille Nacht*, 33.

⁴ AMON: *Stille Nacht*, 180.

ästhetischen Faszination eines locus amoenus gewichen. Nicht von der *Knechtsgestalt* dessen, der da *elend, nackt und bloß* in einer Futterkrippe liegt, ist hier die Rede, sondern von einem holden Knaben im lockigen Haar.⁵

Wer hat nun Recht? Ist *Stille Nacht* in seiner ursprünglich sechsstrophigen Fassung eine volkssprachliche Übertragung des Weihnachtsevangeliums in Form eines aufklärerischen Kunstliedes, das auf seine Weise zur Verkündigung der Geburt des Erlösers beiträgt? Wurde es erst durch den rezeptionsgeschichtlich frühen Ausfall der theologisch lehrhaften Strophen 3 bis 5 seines Verkündigungsgehaltes beraubt? Oder trägt das Lied auch in seiner reduzierten und romantisierten Form ein eigenes theologisches Profil in die Weihnachtsfeier ein? Ein Vergleich zu den zentralen Motiven der römisch-katholischen Weihnachtsliturgie soll im Folgenden den theologischen Gehalt von *Stille Nacht* erschließen.⁶

1 Die „stille Nacht“ und das „wahre Licht“

Mit der Eingangszeile „Stille Nacht, heil’ge Nacht“, die zu jedem Strophenanfang wiederkehrt, verortet der Autor Joseph Mohr (1792–1848) sein Gedicht nicht ohne Grund in eine nächtliche Atmosphäre von Schlaf und Stille, die sich in ein lautes Jubeln und in den österlichen Ruf des „Hallelujah“ verwandeln wird. Es ist wohl weniger die zeitgenössisch anhebende Aufwertung der Nacht durch die Romantiker, die den in der katholischen Spätaufklärung beheimateten Mohr zur Dichtung seine Stropheneingänge motiviert hat.⁷ Vielmehr verortet er damit sein Gedicht in die jüdische und christliche Tradition, das zentrale Heilshandeln Gottes als ein nächtlich-verborgenes, für den Menschen nicht intellektuell erfassbares und zeitlich fixierbares Geschehen zu begreifen. Mit dem Nacht-Motiv schwingen so bedeutende Heilsnächte wie die Pesachnacht in Ägypten (Ex 12,1–42), der nächtliche Durchzug der Israeliten durch das Rote Meer (Ex 14,15–15,1) und die Nacht der Auferstehung Jesu Christi (Mt 28,1; Mk 16,2; Lk 24,1; Joh 20,1) mit. Und auch die Geburt Jesu wird nach der lukanischen Weihnachtserzählung mit der Nacht verbunden; zumindest „lagerten Hirten auf freiem Feld und hielten Nachtwache bei ihrer Herde“ (Lk 2,8 f.).

Ausgehend von diesen und vielen weiteren Erzählkreisen hat sich in der Alten Kirche eine biblische und liturgische Theologie entwickelt, die in der Metapher der durch Christus, das „wahre Licht“ (Joh 1,9), erhellten Nacht eine eschatologische Grundüberzeugung christlichen Glaubens ausgemacht sieht: Als „Kinder des Lichtes“ bzw. als „Kinder des Tages“ (1 Thess 5,5; Joh 12,36) verstanden sich die frühen Christen inmitten einer oft so finsternen Welt und erwarteten hoffnungsvoll das Kommen jenes endgültigen Tages, auf den keine Nacht mehr folgen wird. Bei Mohr ist es das „traute heilige Paar“ (1,3), das „einsam wacht“ (1,2) und so wachend-erwartend – wie viele andere andere biblische Gestalten – sich auf das Kommen und Handeln Gottes in der Welt ausrichtet.⁸

⁵ KURZKE: *Stille Nacht*, 414; vgl. KURZKE: *Stille Nacht, heilige Nacht*.

⁶ Zitiert wird das Lied *Stille Nacht* nach dem Mohr-Autograph von 1822/23; abgedruckt in KURZKE: *Stille Nacht*, 409. Zitate werden im Text mit Angabe von Strophe und Vers in Klammern belegt. Zu Geschichte, Liturgie und Kultur des Weihnachtsfestes vgl. WAHLE: *Das Fest der Menschwerdung*, sowie WAHLE: *Die stillste Nacht*.

⁷ Vgl. KURZKE: *Stille Nacht, heilige Nacht*, 1048 f.

⁸ Vgl. HEINZ: *Stille Nacht*, 33. Zur Licht-Metaphorik in der Alten Kirche vgl. WALLRAFF: *Christus verus sol*.

So muss es nicht überraschen, dass das römische Geburtsfest zunächst noch als Tagesliturgie im 4. Jahrhundert seinen Anfang genommen, aber relativ rasch die Tradition der Jerusalemer Stationsliturgie zum Epiphaniestag übernommen hat.⁹ Mit der „historisierenden“ Aufladung der Weihnachtliturgie durch die Einführung einer *missa in nocte* im 5. Jahrhundert verband sich eine theologische Aussage, die sich in den eucharistischen Texten, also den verschiedenen Gebeten, der altrömischen Sakramentare niedergeschlagen hat und die bis heute die Feiergestalt der Christmette prägt, so herausragend durch die Oration: „Herr, unser Gott, in dieser hochheiligen Nacht [*hanc sacratissimam noctem*] ist uns das wahre Licht aufgestrahlt. Laß uns dieses Geheimnis im Glauben erfassen und bewahren, bis wir im Himmel den unverhüllten Glanz deiner Herrlichkeit schauen.“¹⁰

Diese Oration und zusammen mit ihr auch weitere Gesänge und Gebete der Christmette¹¹ lassen keinen Zweifel daran, dass das Erlösungsgeschehen in einer Nacht seinen Anfang genommen hat und im Übergang von einer Nacht zum Tag seinen Zielpunkt erreichen wird. Für Karl Amon erfüllt daher *Stille Nacht* als „Lobpreis der Christnacht“¹² eine vergleichbare Funktion wie das Exsultet der Osternacht. Zu Zeiten Mohrs dürfte die Symbolik der heiligen Nacht sogar noch stärker mit der Christnacht als mit der Osternacht im Bewusstsein der Gläubigen präsent gewesen sein, war sie doch die einzige Messe in der Nacht bzw. am frühen Morgen, die sich das gläubige Volk auch nicht durch obrigkeitstaatliche Anordnungen nehmen ließ, wie es das zeitweilige Verbot im Zeitalter der josephinistischen Aufklärung zeigt. Vielleicht wurde *Stille Nacht* 1818 nicht um Mitternacht, sondern am frühen Morgen an der Oberndorfer Krippe gesungen.¹³

Ob Mohr mit der Nachtmotivik eine Nähe zum biblischen und vor allem österlichen Heilshandeln Gottes herstellen wollte oder ob er vielmehr den Introitus am Sonntag in der Weihnachtsoktav im Ohr gehabt hat, kann angesichts der guten theologischen und besonders musikalischen Ausbildung nur vermutet, aber nicht nachgewiesen werden. Wenn jedoch in der dritten Strophe mit Worten aus dem Johannesprolog die stille, heilige Nacht gepriesen wird, die „der Welt Heil gebracht; aus des Himmels goldenen Höhn uns der Gnaden Fülle lässt seh'n“ (3,2–4),¹⁴ dann stehen diese Verse – bewusst oder unbewusst – auch auf einer Linie zu einer Verheißung im Buch der Weisheit: „Als alles still war und ruhte und eben Mitternacht war, fuhr dein mächtiges Wort vom Himmel herab, vom königlichen Thron.“ (Weish 18,14)¹⁵ Damit zeigt sich einmal mehr die potentielle Anschlussfähigkeit des Liedes an die biblisch und liturgisch tradierten Überzeugungen von der Inkarnation inmitten der „hochheiligen Nacht“. Im Gegensatz zu den biblischen und liturgischen Texten unterlässt Mohr zwar eine Rezeption der Licht-Metapher für Jesus, doch im Sehen der „Gnaden Fülle“ (3,4) oder im lauten und weltweiten Rufen der Hirten „Jesus der Retter ist da!“ (6,5–6) werden ebenso sinnliche,

⁹ Vgl. die Beschreibung der Jerusalemer Epiphanieliturgie bei EGERIA: Itinerarium 25,6–12.

¹⁰ Messbuch, 38. Die Oration ist belegt in GeV 5 und GrH 36; vgl. dazu STOCK: Orationen, 29–34; WINTER: Liturgie – Gottes Raum, 311–369.

¹¹ Vgl. WAHLE: Fest der Menschwerdung, 176–181.

¹² AMON: *Stille Nacht*, 180; so auch SCHWEMMER: Kleines kirchenmusikalisches Compendium, 298–303; HEINZ: *Stille Nacht*, 33.

¹³ Vgl. ORTNER: Die Kirche von Salzburg, 41. Dagegen spricht die Zeitangabe „24. Dezember 1818“ in der „Authentischen Veranlassung“ von Franz Xaver Gruber.

¹⁴ Vgl. Joh 1,14.16.

¹⁵ Der Vers wurde zu Zeiten Mohrs auch in der Magnifikat-Antiphon der Vesper in der Weihnachtsoktav gesungen. Weish 18,14 ist auch Eröffnungsvers der Christnachtfeier nach der Evangelischen Agende (1999).

erfahrungsbezogene Ausdrücke bemüht, die noch stärker als die abstrakten Begrifflichkeiten der altrömischen Orationen das Inkarnationsgeschehen als ein ästhetisches und dialektisches Erkenntnisgeschehen über das Mysterium des einen Gottes auszeichnen. In diesem Sinne ist auch Mohrs Nacht „eine lichte Nacht, sie leuchtet wie die christliche Weihnacht seit jeher“¹⁶.

2 „Jesus der Retter“ und die „Menschenliebe Gottes“

Der theologische Kern des Liedes findet im markanten Schlussvers eine eindeutige Spitzenaussage: „Jesus der Retter ist da!“ (6,5–6) Bereits in der zweiten Strophe wird die soteriologische Deutung der Geburt mit dem Motiv der „rettende[n] Stund“ (2,4), die „uns schlägt“ (2,4), eingeleitet und in der folgenden Strophe auf das „Heil“ (3,2) der ganzen Welt ausgeweitet. Im Gegensatz zu den Texten der Weihnachtsliturgie und vielen anderen Weihnachtsliedern bleibt in *Stille Nacht* allerdings relativ offen, worin die Rettung des Menschen und das Heil der Welt bestehen. In der dritten Strophe ist, wie erwähnt, mit theologischem Fachvokabular von der „Gnaden Fülle“ (3,4) die Rede, doch im Gegensatz zur narrativen Plastizität der Eingangs- und Schlusszene bleibt das theologische Lehrstück der Strophen 3 bis 5 relativ abstrakt. Und doch gibt der Priesterdichter eine Antwort auf die Frage *Cur Deus homo*, nur nicht im Sinne des Anselm von Canterbury (1033–1109).

Anselm selbst antwortete bekanntlich mit der Notwendigkeit der Inkarnation aufgrund der Sünde des Menschen, für die nach den Grundsätzen des Rechts entweder Genugtuung (*satisfactio*) oder Strafe (*poena*) geleistet werden muss – nicht primär zur Wiederherstellung der Ehre Gottes, sondern zur Wiederherstellung des gebrochenen Treueverhältnisses des Menschen mit Gott. Wie schon Tertullian (nach 150 – nach 220) folgerte Anselm: „Denn dazu war er Mensch, dass er stürbe.“¹⁷ In Mohrs Gedicht findet sich dagegen weder ein eindeutiges Eingeständnis menschlicher Sünde und Schuld noch die Einschreibung des Kreuzes in die Krippe. Mit der Rede vom „Grimme“ (5,3), vom Zorn Gottes, ist das Sündenmotiv etwas versteckt präsent; hier wird die Verschonung von der Strafe Gottes mit Gottes ewigem Willen zum Heil der Menschen begründet, nicht mit einer noch zu erbringenden Sühneleistung. Auch kann über den vier- bzw. achtmal erwähnten Eigennamen „Jesus“ (2,5–6; 3,5–6; 4,5–6; 6,5–6) durchaus eine Anspielung auf den Evangelisten Matthäus gesehen werden. So wie der Name mit „JWHW ist Rettung“ zu übersetzen ist, deutet ihn der Engel im Traum des Josef: „Sie [Maria] wird einen Sohn gebären; ihm sollst du den Namen Jesus geben; denn er wird sein Volk von seinen Sünden erlösen.“ (Mt 1,21) Doch der wiederholte Gebrauch des Namens Jesus, anstelle des Hoheitstitels Christus,¹⁸ dient wohl stärker zur Herausstellung der wahren Menschwerdung des Gottessohnes als zu einer sündentheologischen Begründung der Erlörschaft Jesu.

¹⁶ KURZKE: *Stille Nacht, heilige Nacht*, 1049.

¹⁷ ANSELM VON CANTERBURY: *Cur Deus homo*, 131 (Buch II, Kap. 16); vgl. WAHLE: *Fest der Menschwerdung*, 146–148.

¹⁸ In der Rezeptionsgeschichte wurde allerdings recht früh der Jesus-Name durch den Christus-Titel ersetzt. Dies geschah vor allem durch die Aufnahme des Liedes im protestantischen Milieu, in dem der „Herr Christ“ oder das „Christkind“ als Heiland der Welt bekannt wird, so in Martin Luthers „Vom Himmel hoch“. Die bekannte Fassung von *Stille Nacht* mit dem Schlussvers „Christ, in deiner Geburt“ ist spätestens seit Johann Hinrich Wicherns Liederbuch von 1844 gebräuchlich.

Nicht Schuld und Sünde, Sühne und Opfertod prägen das Gedicht, sondern die „väterliche[] Liebe“ (4,3), die sich in der heiligen Nacht machtvoll „ergoß“ (4,3).¹⁹ Mitunter darf an dieser Stelle das kenotische Konzept des Philipperhymnus’ herausgehört werden, wo der Name zum Synonym für die Erniedrigung und Erhöhung Jesu wird: „Darum hat ihn Gott über alle erhöht und ihm den Namen verliehen, der größer ist als alle Namen, damit alle im Himmel, auf der Erde und unter der Erde ihr Knie beugen vor dem Namen Jesu und jeder Mund bekennet: Jesus Christus ist der Herr zur Ehre Gottes, des Vaters.“ (Phil 2,9–11)

Karl Amon und Andreas Heinz sehen zudem in dem Vers „Lieb’ aus Deinem göttlichen Mund“ (2,3) eine Anspielung auf Ps 45 (44) – ein Psalm, der zu Zeiten Mohrs in der ersten Nokturn der Matutin von Weihnachten gebetet wurde.²⁰ Der dritte Psalmvers, der auch als Antiphon das Psalmgebet umrahmt, wird nach christlicher Lesart als Prophetie auf das göttliche Kind gedeutet: „Du bist der Schönste von allen Menschen, Anmut ist ausgegossen über deine Lippen; darum hat dich Gott für immer gesegnet.“ (Ps 45,3) Wenn man in der „Anmut“ die Liebe Gottes entdecken darf und Mohr die „Lippen“ in einen lächelnden „Mund“ (2,3) verwandelt hat, dann schlägt deshalb dem Menschen die „rettende Stund“ (2,4), weil ihm im „holden Knab“ (1,4), dem „Schönsten aller Menschen“, die unendlich große Liebe Gottes entgegenkommt. So verkündet es auch die Epistel der zweiten Weihnachtsmesse: „Erschienen ist die Güte und Menschenliebe Gottes, unseres Retters.“ (Tit 3,4) Mohr überträgt also mit seinen ersten beiden Strophen das den Klerikern vorbehaltene Stundengebet in die Sprache des Volkes und öffnet ihm damit den Erfahrungsschatz eines biblisch gesättigten Glaubens. In dieser Spur deutet er Inkarnation folgendermaßen: Nicht aufgrund der Sünde des Menschen, sondern aufgrund der Liebe Gottes zu den Menschen ist Gottes Sohn Mensch geworden. So einfach dieser theologische Gedanke auch klingen mag, so macht er nicht nur den theologischen Kern von *Stille Nacht*, sondern auch die Grundbotschaft des christlichen Glaubens aus. Die Rettung des Menschen beginnt bereits dort, wo „Lachen“ des Sohnes Gottes (2,2) vom Menschen wahrgenommen und mit Liebe beantwortet wird.

3 „Jesum im Menschengestalt“ und das Motiv des „wunderbaren Tauschs“

Auch wenn längst der schillerndste aller Verse von *Stille Nacht* durch die Forschung entzaubert worden ist, so wird die Beschreibung Jesu als „holder Knab’ im lockigten Haar“ (1,4) immer noch als Beleg für ein naives theologisches Profil des Liedes bemüht. Der Verweis auf die zeitgenössischen Darstellungen des Jesuskindes im Altarbild der Pfarrkirche von Mariapfarr, wo Mohr bei der Abfassung des Gedichts 1816 wirkte,²¹ kann den wirkungsgeschichtlich breit belegten Vorwurf des Kitsches nicht aus dem Weg räumen. Während Andreas Heinz auf die sprachliche Verwandtschaft von „hold“ und „Huld“ verweist und den „holden Knab“ (1,4) als Übersetzung des „speciosus prae filiis hominum“ aus Ps 45,3 interpretiert,²² erkennt Hermann Kurzke in diesen Wendungen „eine persönliche Glaubensnaivität“ und „einen Fundus

¹⁹ Inwieweit an dieser Stelle autobiografische Züge mitschwingen, kann nicht eindeutig ausgemacht werden. Die Tatsache, dass Mohr als „natürliches Kind“ (*filius naturalis*) aus einer unehelichen Beziehung stammt und ohne seinen Vater, den fahnenflüchtigen Soldaten Franz Mohr, aufgewachsen ist, verstärkt jedoch die Tragweite dieses Verses; vgl. HERBST: *Stille Nacht*, 22–34.

²⁰ Vgl. AMON: *Stille Nacht*, 180 f.; HEINZ: *Stille Nacht*, 34. Ps 45 (44) ist in der heutigen Tagzeitenliturgie der dritte Psalm der Lesehore vom Hochfest der Geburt des Herrn; vgl. Stundenbuch I, 187 f.

²¹ Vgl. HERBST: *Stille Nacht*, 35–41.

²² HEINZ: *Stille Nacht*, 34.

barocker Frömmigkeit“²³. Doch mitunter kann man in der lebensnahen und narrativen Darstellung des Sohnes Gottes, des „Jesum in Menschengestalt“ (3,5–6), Mohrs Interpretation des liturgischen Motivs *sacrum commercium* wiedererkennen.²⁴ Bei diesem Motiv spielen, wie auch im gesamten Lied, Maria und die Jungfrauengeburt zur Erklärung des Geburtsvorgangs keine Rolle. Im Gabengebet der Messe in der Heiligen Nacht betet die Kirche stattdessen mit Worten aus der spätantiken Gedankenwelt: „Allmächtiger Gott, in dieser heiligen Nacht bringen wir unsere Gaben dar. Nimm sie an und gib, daß wir durch den wunderbaren Tausch [*sacrosanctum commercium*] deinem Sohn gleichgestaltet werden, in dem unsere menschliche Natur mit deinem göttlichen Wesen vereint ist.“²⁵

Die Menschwerdung Gottes, sein Herabstieg „aus des Himmels goldenen Höhn“ (3,3), wird im Gebet mit einem „Geschäftsvorgang“ (*commercium*) ausgedrückt, an dem die Menschen Anteil haben werden. Das bedeutet: Gott selbst ergreift aus freiem Entschluss die Initiative zu seiner Menschwerdung. Er tauscht sein Gottsein, seine göttlichen Attribute der Macht und Unsterblichkeit, gegen das Menschsein ein und wird – in der Terminologie Mohrs – ein „Bruder“ (4,4). Die Umkehrbewegung fehlt allerdings in *Stille Nacht*. Gott wird Mensch, damit die Menschen „vergöttlicht“ werden – so lautet eine berühmte Kurzformel des Athanasius von Alexandria (293–373),²⁶ die diesem Gabengebet zugrunde liegt, die Mohr aber nicht in sein Gedicht integriert hat.

Die Lehre von der „Vergöttlichung des Menschen“ (*theosis*-Lehre) ist ein Wesenskern der östlichen Erlösungslehre, die von der Inkarnation aus denkt, Kreuz und Auferstehung aber immer einschließt. Der Sinn der Menschwerdung besteht nach dieser Lehre – und so auch nach dem genannten Gabengebet – in der Wiederherstellung der Gottebenbildlichkeit des Menschen und damit in der Erneuerung der Menschenwürde. Die Metapher *wunderbarer Tausch* findet daher im österlichen Himmelfahrtsgeschehen seinen Abschluss, indem durch die Erhöhung die weihnachtliche Annahme der menschlichen Natur durch den Sohn Gottes von Gott besiegelt wird. *Vergöttlichung* ist etwas ganz Personales: die von Gott selbst gewährte Teilhabe an seinem „Eigentum“, an sich selbst, an seinem Leben. Mohr lässt diesen Gedanken bei seiner starken Betonung der Menschengestalt Jesu beiseite.

4 „Jesus die Völker der Welt“ und die Verheißung des „wahren Friedens“

Als viertes Motiv spricht aus dem Gedicht eine tiefe Sehnsucht nach Frieden, Verbrüderung und Versöhnung der Völker, nach dem Ende von Krieg und Versagen der Menschen. Vor allem die vierte und fünfte Strophe stellen Jesus mit aufklärerischem Vokabular als „Bruder“ (4,3) heraus, der in seiner Geburt alle Völker der Welt „huldvoll umschloß“ (4,4).²⁷ Es wird

²³ KURZKE: *Stille Nacht*, 412.

²⁴ Zum Folgenden vgl. WAHLE: *Fest der Menschwerdung*, 181–183.

²⁵ Messbuch, 38. Das Gebet ist belegt in Ve 1249 und GrH 37; vgl. dazu WINTER: *Liturgie – Gottes Raum*, 369–373; zum Motiv „*Sacrum commercium*“ vgl. BRÜSKE: *Von der allherrschenden Sonne*, 122–126; HERZ: *Sacrum commercium*, 140–181.

²⁶ Vgl. ATHANASIUS, inc. 54,3 (SC 199, 458,13–20); dazu WAHLE: *Fest der Menschwerdung*, 142–144.

²⁷ Mohr rezipiert hier den liturgischen Topos „heute“ (*hodie*), der in den großen Festtagsliturgien die Gleichzeitigkeit der Liturgie feiernden Gemeinde zum erinnerten Heilsgeschehen sprachlich zum Ausdruck bringt. Allerdings verwendet er im Gegensatz zu den liturgischen Texten nicht das Präsens, sondern das Imperfekt. Damit belässt es der Dichter bei einer historisierenden Betrachtung des Heilsgeschehens aus einer distanzierten Entfernung, wie es in der josephinistischen Aufklärung typisch war; vgl. KURZKE: *Stille Nacht*, 411; zum liturgischen Topos „heute“ vgl. WAHLE: *Das Heute Gottes*.

auf das Ende der Sintflut angespielt, wenn vom „Grimme“ (5,3) die Rede ist, von der Gott abgesehen hatte, als er Noah und aller Tiere gedachte und versprach: „Ich werde den Erdboden wegen des Menschen nie mehr verfluchen“ (Gen 5,21). Auch schwingt die Erzählung vom Goldenen Kalb mit und die eindringliche Bitte des Mose, Gott möge doch von seinem Zorn ablassen (vgl. Ex 32,11–14).

Die Forschung hat an dieser Stelle einmütig eine zeitgenössische Erfahrung Mohrs ausgemacht, der sein Gedicht bekanntlich 1816 und damit im ersten Friedensjahr nach einer langen Zeit der politischen Instabilität des Landes Salzburg und nach dem Untergang des ehemaligen Fürsterzbistums verfasst hat. Von einer wirtschaftlich und politisch stabilen Lage konnte noch lange nicht die Rede sein. Existenzielle Not, alltäglicher Hunger und vielfaches Leid prägten noch die kommenden Jahre und Jahrzehnte. Genau in diese Situation hinein greift Mohr den aufklärerischen Gedanken des Völkerbundes auf, der in gewisser Weise bereits in der lukianischen Weihnachtsgeschichte anhebt. Nicht nur der Hilfspriester Mohr, auch der Evangelist Lukas bezieht mit der idyllisch anmutenden Geburtsgeschichte sehr wohl kritisch Stellung zu den sozialen und politischen Realitäten seiner Zeit. Wie insbesondere der Bibelwissenschaftler Stefan Schreiber aufgezeigt hat, kann man bis heute von Lukas die weltpolitische Verantwortung von Christen lernen, sich – im Sinne einer *Pax Christiana* – entschieden und aktiv für Frieden und soziale Gerechtigkeit einzusetzen und gegen jede Form von Krieg vorzugehen. So wird eine Handlungsperspektive gesetzt: christliche Gemeinden als Orte des Friedens und der Gerechtigkeit.²⁸

Hermann Kurzke hat jedoch darauf hingewiesen, dass durch die idyllische Aufladung des Gedichts, vor allem in den narrativen Strophen und durch die musikalische Gestalt im Pastorellen-Stil, diese politische Dimension des Inkarnationsgeschehens „sentimentalisiert“²⁹ wurde. Dadurch kommt dem Lied zwar eine ungemein hohe Affektivität zu, die nur für einen Moment wirkungsvoll ist, wovon auf Dauer jedoch keine Folgen ausgehen. Aber genau dieser Widerspruch, so paradox es klingen mag, zeichnet die theologische Größe von *Stille Nacht* aus, nämlich trotz gegenteiliger Welterfahrung an der Friedensbotschaft Jesu Christi festzuhalten und ihn als „wunderbaren Ratgeber, starken Gott, Vater in Ewigkeit und Fürst des Friedens“ (Jes 9,5) allen kund zu machen. In gleicher Paradoxie wird daher in jeder sonn- und festäglichen Eucharistiefeier vom Frieden im *Gloria in excelsis Deo* gesungen, wird dieser Friede des Herrn im *Pax vobiscum* gegenseitig zugesichert und im *Agnus Dei* von Christus erneuert. Die Friedensthematik von *Stille Nacht*, die dem Lied aufgrund seiner Rezeption nicht ungebrochen innewohnt, erinnert an einen Grundzug eines inkarnatorischen Bekenntnisses, das Erlösung des einzelnen Menschen nicht ohne die Versöhnung mit Gott und untereinander zu denken vermag. In diesem Sinne ist der zweite, alternative Introitus der Christmette *Gaudeamus in Domino* zu hören: „Freut euch im Herrn, heute ist uns der Herr geboren. Heute ist uns der wahre Friede [*pax vera*] vom Himmel herabgestiegen.“³⁰

5 Fazit

Stille Nacht ist gerade in seinen utopischen Passagen und vielfachen Übersetzungen (vor allem der englischen mit der Zeile: *Sleep in heavenly peace*) ein „weltbürgerliche[s]

²⁸ Vgl. SCHREIBER: Weihnachtspolitik.

²⁹ KURZKE: *Stille Nacht*, 412.

³⁰ Messbuch, 38; vgl. WAHLE, *Fest der Menschwerdung*, 197–200.

Weihnachtslied³¹ und damit zugleich ein christliches Glaubensbekenntnis, wenn man die Realisierung der menschlichen Sehnsucht nach Frieden vom Werk der Erlösung nicht abhebt, sondern einschließt. In diesem Sinne singt der Kantor oder die Kantarin zu Beginn der Christmette im Weihnachtsmartyrologium: „[...] da Friede war in der ganzen Welt: da sandte Gott, der ewige Vater, seinen Sohn in die Welt, um sie durch seine rettende Ankunft zu heiligen[...]“.³² Dass inmitten einer friedlichen Nacht Jesus, der Retter geboren wurde, ist folglich nicht Ausdruck einer naturalistischen Idylle, sondern eine Deutung der Geburt als ein eschatologisches Ereignis: als Anbruch der nahe gekommenen Gottesherrschaft, in der Gott seine Schöpfung und das Leben der Menschen im Bund mit ihm endgültig und universal ratifiziert. Durch die Annahme der fleischlichen Natur erneuert Gott den Menschen, um ihn von der Todesverfallenheit im Kreuzestod zu erlösen sowie in das Reich der Liebe und des Friedens zu führen. Aus theologischer Perspektive ist der Ausfall der heilsgeschichtlichen Strophen ebenso zu bedauern wie seine Entpolitisierung und Transformation in eine beschauliche Familienidylle. Und doch übersetzt *Stille Nacht* auch in seiner reduzierten Gestalt viele Gedanken und Motive der Weihnachtsliturgie in eine erfahrungsgesättigte Sprache der Menschen seiner Zeit, an der auch die Gläubigen 200 Jahre später immer noch fruchtbar und mit geistlichem Gewinn Anteil haben dürfen.

Literaturverzeichnis

- AMON, Karl: „Stille Nacht! Heilige Nacht!“ Ein Plädoyer, in: Gottesdienst 8. 1974, 180 f.
- ANSELM VON CANTERBURY: Cur Deus homo. Lateinisch und deutsch, besorgt und übersetzt von Franciscus Salesius SCHMITT. Darmstadt 1956.
- ATHANASIUS VON ALEXANDRIA: Gegen die Heiden. Über die Menschwerdung des Wortes Gottes. Über die Beschlüsse der Synode von Nizäa. Aus dem Griechischen übersetzt und hg. von Uta HEIL. Frankfurt/M. 2008.
- BLAUMEISER, Heinz / BLIMINGER, Eva: Weihnachten als soziale Zeit. Ein Nachwort, in: DIES. (Hg.): Alle Jahre wieder ... Weihnachten zwischen Kaiserzeit und Wirtschaftswunder. Wien 1993 (Damit es nicht verloren geht ... 25), 275–314.
- BRÜSKE, Gunda: Von der allherrschenden Sonne zum alles beherrschenden Kommerz? Über die Wandlungen des Weihnachtsfests, in: KLÖCKENER, Martin / URBAN, Albert (Hg.): Liturgie in Wendezeiten. Zwischen konstantinischem Erbe und offene Zukunft. Trier 2009, 110–129.
- Egeria, Itinerarium (= Reisebericht). Mit Auszügen aus Petrus Diaconus De locis sanctis (= Die heiligen Stätten). Übersetzt und eingeleitet von Georg RÖWEKAMP. Freiburg i. Br. 1995 (Fontes Christiani 20).
- Gotteslob. Dienstebuch. Unter Mitarbeit von Winfried HAUNERLAND und Stephan STEGER hg. von Friedhelm HOFMANN. Trier 2015.
- HEINZ, Andreas: Stille Nacht, heilige Nacht!, in: HAHN, Gerhard / HENKYS, Jürgen (Hg.): Liederkunde zum Evangelischen Gesangbuch, Heft 13. Göttingen 2007, 28–35.

³¹ BLAUMEISER / BLIMINGER: Weihnachten als soziale Zeit 294; vgl. auch NEUREITER: Stille Nacht; HERBST: Stille, Nacht, 50–56.

³² Gotteslob. Dienstebuch, 37; zum Weihnachtsmartyrologium vgl. WAHLE: Fest der Menschwerdung, 184–188.

- HERBST, Wolfgang: Stille Nacht! Heilige Nacht! Die Erfolgsgeschichte eines Weihnachtsliedes. Mainz 2002.
- HERZ, Martin: *Sacrum commercium*. Eine begriffsgeschichtliche Studie zur Theologie der römischen Liturgiesprache. München 1958 (Münchener theologische Studien. System. Abt. 15).
- KURZKE, Hermann: Stille Nacht, in: BECKER, Hansjakob [u. a.] (Hg.): *Geistliches Wunderhorn*. Große deutsche Kirchenlieder. München 2009, 408–416.
- DERS.: Stille Nacht, heilige Nacht, in: FRANZ, Ansgar [u. a.] (Hg.): *Die Lieder des Gotteslobs*. Mit besonderer Berücksichtigung ausgewählter Lieder des Erzbistums Köln. Stuttgart 2017, 1046–1050.
- Messbuch. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Kleinausgabe. Das Meßbuch deutsch für alle Tage des Jahres. Freiburg i. Br. [u. a.] 1988 (Die Feier der Heiligen Messe).
- NEUREITER, Michael: „Stille Nacht! Heilige Nacht!“ – eine Hymne der Welt?, in: HOCHRADNER, Thomas (Hg.): *Salzburgs Hymnen von 1816 bis heute*. Dokumentation einer Tagung im Rahmen „Salzburg 20.16“ für den Arbeitsschwerpunkt Salzburger Musikgeschichte an der Universität Mozarteum Salzburg. Wien 2017 (Musikwissenschaft 25), 49–62.
- ORTNER, Franz: Die Kirche von Salzburg im Vormärz, in: HOCHRADNER, Thomas (Hg.): „Stille Nacht! Heilige Nacht!“ zwischen Nostalgie und Realität. Joseph Mohr – Franz Xaver Gruber – Ihre Zeit. Salzburg 2002 (Salzburger Studien. Forschungen zu Geschichte, Kunst und Kultur 4), 31–46.
- SCHREIBER, Stefan: *Weihnachtspolitik*. Lukas 1–2 und das Goldene Zeitalter. Göttingen 2009 (Novum Testamentum et Orbis Antiquus / Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 82).
- SCHWEMMER, Marius: *Kleines kirchenmusikalisches Kompendium*. Ein Begleiter für die kirchenmusikalisch-liturgische Ausbildung und Praxis. Marburg 2006.
- Stundenbuch. Für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Bd. 1. Advent und Weihnachtszeit. Einsiedeln [u. a.] 1978 (Die Feier des Stundengebets).
- STOCK, Alex: *Orationen*. Die Tagesgebete der Festzeiten neu übersetzt und erklärt. Regensburg 2014.
- WAHLE, Stephan: *Fest der Menschwerdung in Glaube, Kultur und Gesellschaft*. Freiburg i. Br. 2015.
- DERS.: Das Heute Gottes und das Heute der Menschen. Das liturgische hodie-Motiv in der Feierkultur von Weihnachten, in: *Bibel und Liturgie* 90. 2017, 117–126.
- DERS.: *Die stillste Nacht*. Das Fest der Geburt Jesu von den Anfängen bis heute. Freiburg i. Br. 2018.
- WALLRAFF, Martin: *Christus verus sol*. Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike. Münster 2001 (Jahrbuch für Antike und Christentum.E 32).
- WEBER, G[eorg]: Das ewig schöne Lied: „Stille Nacht, heilige Nacht“, in: *Musica Sacra* 30. 1897, 41–44.
- WEINMANN, Karl: „Stille Nacht, heilige Nacht“. Die Geschichte des Liedes zu seinem 100. Geburtstag. Regensburg 1918.
- WINTER, Stephan: *Liturgie – Gottes Raum*. Studien zu einer Theologie aus der *lex orandi*. Regensburg 2013 (Theologie der Liturgie 3).

Thomas Hochradner, Salzburg

Stille Nacht: Rezeption zwischen Puzzle und Mobile

The most beautiful thing we can experience is the mysterious. It is the source of all true art and science. He to whom the emotion is a stranger, who can no longer pause to wonder and stand wrapped in awe, is as good as dead – his eyes are closed. The insight into the mystery of life, coupled though it be with fear, has also given rise to religion. To know

what is impenetrable to us really exists, manifesting itself as the highest wisdom and the most radiant beauty, which our dull faculties can comprehend only in their most primitive forms – this knowledge, this feeling is at the center of true religiousness.
(Albert Einstein, *Living Philosophies*, Ams Press Inc. 1931)

Die von überraschenden Wendungen begleitete Rezeptionsgeschichte von *Stille Nacht* trägt Züge eines Vorboten der Globalisierung, treibt bisweilen auch bunte Blüten. Insoweit dabei christliches Gedankengut weitergetragen wird – sei es in Pfarrgemeinden, sei es in Familien – wird in folgendem Beitrag auseinandergesetzt.

1 Tante Lisi erzählt

Erste Einsprengsel des Fiktionalen geschahen innerhalb der Familie Gruber, genauer gesagt durch „Tante Lisi“, Franz Xaver Grubers Tochter Elisabeth (1832–1902), wenn nicht der Erinnerung des Komponisten selbst. Enkel Felix Gruber schreibt, nachdem er sich in einem Zeitungsbeitrag zunächst über

hinzugedichtete Unwahrheiten beklagt hat: „Also die Wahrheit. Ich lasse wieder ‚Tante Lisi‘ erzählen, wie sie es aus dem Munde ihres Vaters hörte: Unsere sonst ganz brave, wenn auch nicht mehr jugendliche Orgel in der Oberndorfer Kirche litt manchmal an verschiedenen kleinen Gebrechen, die ich aber meist leicht selbst beheben konnte, da ich das Instrument doch genau kannte und über die notwendigsten Werkzeuge verfügte. Aber diesmal fehlte es weiter und nur ein Fachmann konnte helfen. Der war aber nicht so schnell zu haben, war es doch der Orgelbauer aus dem Zillertal. Zu anderer Zeit wäre ja das Unheil nicht so arg gewesen. Aber ausgerechnet einige Tage vor dem hohen Weihnachtsfeste, das war schon sehr schlimm, wo sich doch alle Oberndorfer auf eine schöne ‚Metten‘ und ein feierliches Hoch-

AO. UNIV.-PROF. DR. THOMAS HOCHRADNER
ist Dozent für Historische Musikwissenschaft
an der Universität Mozarteum Salzburg, seit Oktober
2014 Leiter des Departments für Musikwissenschaft;
seit 2012 Leiter des „Arbeitsschwerpunktes Salzburger
Musikgeschichte“, Mitglied des „Instituts für Musikalische
Rezeptions- und Interpretationsgeschichte“
(Mitbegründer und erster Leiter 2006–2011).

amt freuten. Ich hatte auch mit meinem Kirchenchor schon allerlei Schönes vorbereitet. Und nun quietschte und piffte meine Orgel in allen Registern. [...].“¹

Zwar lässt sich nicht widerlegen, dass an der Orgel ein plötzlicher Schaden aufgetreten war, doch lässt sich eine Übertreibung vermuten – nirgends in den Quellen ist von einer Reparatur die Rede; erst sieben Jahre später, 1825, baute Karl Mauracher ein neues Instrument in St. Nicola. Andere Details scheinen unstimmig: Einige Tage vor Weihnachten hätte man Zeit gehabt zur Schadensbehebung einen Orgelbauer aus Salzburg kommen zu lassen, und an St. Nicola gab es damals wohl weder einen Kirchenchor noch Paramente und liturgische Geräte. Pfarrprovisor Joseph Kessler berichtet 1816 an das Konsistorium nach Salzburg: „Die Trennung von Laufen hat uns großen Schaden gebracht, die Bayern haben alles mitgenommen, was nicht festgenagelt war, die ganze Kircheneinrichtung und zuletzt auch die Musik. Jetzt ist alles still. Die Schiffer sind ein sehr musikalisches Volk und verlangen wieder Musik. Der Schullehrer ist unmusikalisches, die Behörden, der Pfarrer, der Pfleger, alles drängt darauf, daß ein musikalischer Schullehrer aufgenommen werde.“² Lakonisch fiel die Antwort aus; Kessler wurde beschieden: „In Betreff der Musik ist bisher noch nie etwas allda vorgekommen.“³ Das nimmt nicht wunder, war ja Musik an der Filialkirche St. Nicola bisher über die Laufener Kollegiatskirche besorgt worden. Im Seelsorgbericht seines Nachfolgers Georg Heinrich Nöstler heißt es dann für das Jahr 1820, [Musik gäbe es] „Einzig auf dem Chore! Die Schuljugend kann darin, weil der Lehrer unmusikalisches, nicht unterrichtet, und sohin auch kein Anfang mit dem Gesange gemacht werden. Ein Umstand, der täglich nach ein anderes geschickteres Lehrer-Individuum ruft!“⁴ Weil sich Coadjutor Joseph Mohr während der Mette aber nicht auf die Empore empfohlen haben kann, geht man heute davon aus, dass *Stille Nacht* am Ende der Mette vor der Oberndorfer Kirchenkrippe erstmals erklingen ist.

2 Puzzle und Mobile

Jener Forschergeist, den die Entstehungsgeschichte von *Stille Nacht* ab den 1880er Jahren weckte, schlug sich, beginnend mit dem Zentenarium der Erstaufführung, nicht nur in weiteren kleinen Berichten und legendenhaften Erzählungen nieder, sondern auch in zwei Monographien über das Lied, deren Autoren – Pfarrer Franz Peterlechner, Spross einer mit den Grubers über Jahrzehnte befreundeten Familie, und der Musikforscher Karl Weinmann⁵ – bei allem diesbezüglichen Bemühen Spreu und Weizen nicht mehr klar zu trennen vermochten. Doch allmählich – die Bücher bzw. Studien von Luis Grundner, Josef Gassner und Wolfgang Herbst sind besonders zu erwähnen⁶ – füllte sich der Rahmen, den Franz Xaver Gruber in seiner 1854 verfassten *Authentischen Veranlassung zur Composition des Weihnachtsliedes „Stille Nacht, heilige Nacht!“* vorgibt: „Es war am 24t. Dezember des Jahres 1818, als der damalige

¹ GRUBER: Wie „Stille Nacht“ entstand, 3.

² Zit. nach MÜHLMANN: Franz Xaver Gruber, 18 f.; die entsprechende Quelle konnte trotz entsprechender Nachforschungen nicht aufgefunden werden.

³ Landesarchiv Salzburg, General-Kreiskommissariat, Nr. 77–81.

⁴ Seelsorgbericht für die Pfarre St. Nicola in Oberndorf an das Dekanat St. Georgen von Pfarrer Georg Heinrich Nöstler, 1820. Archiv der Erzdiözese Salzburg, 6/43, St. Georgen, Dekanat, Fasz. 2: Seelsorgberichte.

⁵ PETERLECHNER: *Stille Nacht, Heilige Nacht*; WEINMANN: „Stille Nacht, heilige Nacht“.

⁶ GRUNDNER: *Stille Nacht, heilige Nacht*; GASSNER: Franz Xaver Grubers Autographen; HERBST: *Stille Nacht! Heilige Nacht!*

Hilfspriester Herr Josef Mohr bei der neu errichteten Pfarr St. Nicola in Oberndorf dem Organistendienst vertretenden Franz Gruber (damals zugleich auch Schullehrer in Armsdorf [Arnsdorf]) ein Gedicht überreichte, mit dem Ansuchen eine hierauf passende Melodie für 2 Solo-Stimmen sammt Chor und für eine Guitarre=Begleitung schreiben zu wollen. / Letztgenannter überbrachte am nämlichen Abend noch diesem Musikkundigen Geistlichen, gemäß Verlangen, so /: wie selbe in Abschrift dem Original ganz gleich beiliegt, seine einfache Composition, welche sogleich in der heiligen Nacht mit allen Beifall produziert wurde. / [...].“⁷

Die Wiederholung der Schlusszeile mag spontan geschehen sein. Obwohl Gruber darüber nichts schreibt, wurde immer – schon bei seinen unmittelbaren Nachfahren – davon ausgegangen, dass *Stille Nacht* am 24. Dezember 1818 sowohl gedichtet als auch vertont wurde. Als dann 1995 ein Autograph Joseph Mohrs auftauchte und durch den Hinweis, dass das Gedicht bereits 1816 in Mariapfarr entstanden war, erstaunte, war das zugleich eine Bestätigung für die Seriosität von Grubers Darstellung. Mit der Bemerkung „Da dieses Weihnachtslied durch einen bekannten Zillerthaler nach Tirol gekommen, dasselbe aber in einer Liedersammlung zu Leipzig etwas verändert erschienen ist, so beehrt sich der Verfasser dasselbe dem Originale gleichlautend beilegen zu dürfen“ enthält sie auch ein erstes Teilchen zum Puzzle der Verbreitung, der Niederschriften und Drucklegungen, das aus erhaltenen fünf Autographen der beiden Autoren, etlichen zeitgenössischen Abschriften sowie mehreren liedgeschichtlich bedeutsamen Drucken besteht.

Der Erstdruck des Liedtextes erschien zwischen 1827 und 1837 bei Joseph Greis in Steyr als viertes von *Vier schönen neuen Weihnachts=Liedern*, mit einigen Varianten in Details⁸ und als Ergebnis eines Streuungsprozesses über das Innviertel weiter ins heutige Oberösterreich hinein, der sich anhand von Liederhandschriften dokumentieren lässt.⁹ Ähnlich vollzog sich die Weitergabe im Salzburgischen. Immer wieder leicht divergierend, gibt es eine ältere Textschicht, erkennbar am Textincipit „Stille Nacht! Heil’ge Nacht!“ (so haben Mohr und Gruber 1818 zu singen begonnen), und eine auf Gruber zurückgehende jüngere, wenn er erstmals 1836 und danach stets „Heilige Nacht!“ schreibt. Außerdem sind anhand der Takte 5 und 7 eine Mohr’sche bzw. Gruber’sche ‚Lesart‘ der Melodie zu unterscheiden (die bei Mohr in der ersten, bei Gruber in der zweiten Takthälfte eine Punktierung enthält).

Katalysatorisch aber wirkte der Erstdruck des Liedes bei Robert August Friese in Dresden 1832¹⁰, nun in der Fassung der Zillertaler Sängerfamilie Strasser, die es, erstmals vermutlich 1831, auf der Leipziger Messe oder vor der kleinen katholischen Leipziger Gemeinde in der Schlosskapelle der Pleißenburg gesungen hatte. Der Autoren verlustig, erscheint *Stille Nacht* als „ächtes Tyroler-Lied“ für eine oder vier Singstimmen mit Begleitung des Klaviers, überdies in C-Dur und reduziert auf drei Strophen, die erste, zweite und sechste, die beiden letzteren in gestürzter Reihenfolge.¹¹ Dergestalt wird aus Mohrs Nachdichtung der biblischen Heilsbotschaft ein romantisch überwachsenes Krippenidyll, das sich perfekt in einen bürger-

⁷ Keltenmuseum Hallein, *Stille Nacht* Archiv.

⁸ Vgl. NEUREITER: „Holder Knabe im lockichten Haar“, 14 f.; EBELING: Die wahre Bedeutung, 17–20.

⁹ Vgl. HOCHRADNER: Gruber, Mohr, *Stille Nacht* und Oberösterreich.

¹⁰ Vgl. *Musikalisch-literarischer Monatsbericht neuer Musikalien, musikalischer Schriften und Abbildungen für das Jahr 1832*, Leipzig: Friedrich Hofmeister 1832, 81f. (nach freundlicher Mitteilung von Wolf-Dieter PROSINGER, Mariapfarr).

¹¹ *Vier ächte Tyroler-Lieder für Sopran-Solo oder für vier Stimmen mit willkürlicher Begleitung des Pianoforte. Gesungen von den Geschwistern Strasser aus dem Zillerthale. Treu diesen trefflichen Natursängern nachgeschrieben*, Dresden [1832], 5.

lich-familiären Rahmen fügen sollte.¹² Die Textvariante „hochheilige“ anstelle von „heilige Nacht“ dürfte Tiroler Überlieferung entstammen; sie begegnet mehrmals in dort überlieferten Hirtenliedern.¹³ Im Weiteren weicht die von Friese wiedergegebene Singweise in Takt 3 und 4 bzw. Takt 9 von den Fassungen Mohrs und Grubers deutlich ab und entspricht mit effektiverem Gestus einer Präsentation in öffentlichem Rahmen. Kürzlich erst beobachtete Peter Kusen, dass es sich dabei in Takt 9 um einen Transkriptionsfehler handeln könnte, indem die ursprüngliche Unterstimme nach oben gerutscht ist.¹⁴

Frieses Ausgabe erfuhr zwei Neuauflagen; 1834 erschien sie für eine Singstimme mit Begleitung von Gitarre oder Klavier, während der zweite Nachdruck nur aus einem Inserat bekannt ist.¹⁵ Sodann folgten weitere Drucklegungen in einer konfessionellen Weiche: einerseits als evangelisches Liedgut für pietistische Hausandachten, andernteils als Kirchenlied für zunächst katholische, dann auch evangelische Gemeinden. Stille Nacht findet sich in der von Carl August Abmeyer 1836 in Grimma publizierten *Sammlung zwei- und dreistimmiger Gesänge für Volksschulen*¹⁶ (wobei sich der manieristische Duktus in den Takten 3 und 4 verflüchtigt hat) und seit der dritten, spätestens vierten Auflage in der von Carl Abela herausgegebenen *Sammlung zwei-, drei- und vierstimmiger Lieder zum Gebrauche beim Gesangunterrichte in Schulen. Zunächst für die Schulen in Francke's Stiftungen*¹⁷, die für wertvoll erachtetes pädagogisches Grundlagenmaterial bereitstellte.¹⁸ Die ‚Zillertaler Variante‘ der Takte 3 und 4 kehrt hier wieder, und im *Musikalischen Hausschatz der Deutschen*, einer 1842 von Gottfried Wilhelm Fink veröffentlichten, weitverbreiteten Liedersammlung, wird sie sogar noch zugespielt.¹⁹

Solitär scheint eine 1838 gedruckte Übertragung des Stille Nacht-Liedes in 3/2-Takt zu sein, offenkundig unternommen, um durch längere Notenwerte den getragenen Charakter eines Kirchenliedes herauszuarbeiten.²⁰ Sie bliebe unerheblich, wäre nicht just diese Version in der Preußischen Hofmusikkapelle geläufig geworden und hätte so jene Anfrage nach dem Komponisten bewirkt, die 1854 an das Stift St. Peter gelangte und Franz Xaver Gruber zur *Authentischen Veranlassung* bewog. Doch war zwischenzeitlich eine definitive ‚Setzung‘ der Liedgestalt ohne Zutun des Komponisten, mit der Herausgabe des Liederheftes *Unsere Lieder* für das Rauhe Haus in Hamburg-Horn durch dessen Heimvorstand Johann Hinrich Wichern im Jahr 1844 erfolgt²¹; die betreffenden Takte werden vereinfacht, ferner wird in den zwei verblie-

¹² Vgl. dazu KURZKE: Stille Nacht.

¹³ Vgl. KOHL, Franz Ferdinand/REITER, Josef: *Echte Tiroler-Lieder im Volke gesammelt und für das Volk eingerichtet*, 2 Bände, Leipzig/Zürich 1913 bzw. 1915, Nr. 7 und Nr. 9.

¹⁴ KUSEN: Die „Zillertaler Fassung“.

¹⁵ *Vier ächte Tyroler Lieder für eine Singstimme mit Begleitung des Pianoforte oder der Guitarre*, Dresden und Leipzig [Spätsommer 1834]; HERBST: Stille Nacht! Heilige Nacht!, 80.

¹⁶ *Sammlung zwei- und dreistimmiger Gesänge für Volksschulen, enthaltend 125 Lieder und 16 Canons in zwei Abtheilungen*, hg. v. C[arl] A[ugust] Abmeyer, Grimma 1836, 2. Abt., Nr. 32, 30.

¹⁷ *Sammlung zwei-, drei- und vierstimmiger Lieder zum Gebrauche beim Gesangunterrichte in Schulen. Zunächst für die Schulen in Francke's Stiftungen*, hg. v. Carl Abela, Erstes Heft, Leipzig ³1837, ⁴1839, ⁶1845, dort 114.

¹⁸ Vgl. HERBST: Das Stille-Nacht-Lied, 21.

¹⁹ *Musikalischer Hausschatz der Deutschen. Eine Sammlung von über 1000 Liedern und Gesängen mit Singstimmen und Klavierbegleitung*, hg. v. Gottfried Wilhelm Fink, Leipzig 1843, 101.

²⁰ *Choral-Melodien zu dem katholischen Gesang- und Gebetbuche [...] im Königreiche Sachsen*, Leipzig 1838, 87.

²¹ *Unsere Lieder*, hg. v. Johann Hinrich Wichern für das Rauhe Haus Hamburg, Hamburg 1844, Nr. 111. Weitere Auflagen erschienen 1853, 1861, 1870 und 1877.

benen Folgestrophen ‚Jesus‘ durch ‚Christ‘ ersetzt – Wichern wechselt also vom Namen des Kindes zu seinem Auftrag. Schließlich fügt er alternativ eine – aus heutiger Sicht etwas banale – Neudichtung der ersten Strophe hinzu, die wiederum schon 1840 in New York gedruckt worden war²²; deutlicher könnte nicht werden, wie rasch sich *Stille Nacht* durch Auswanderer in die Vereinigten Staaten von Amerika verbreitete. Aber Wicherns Fassung schwappte auch – obgleich nicht mit dem alternativen Text – nach Süddeutschland und Österreich zurück. Als sie 1926 in einem Salzburger Liederbuch den Vorzug vor der Gruber’schen Melodieführung erhielt²³, kämpfte Franz Xaver Grubers Enkel Felix zusammen mit dem Volksliedforscher Otto Eberhard um die „Urform“ des Liedes²⁴ – die sich tatsächlich im Salzburgischen durchgehend halten konnte, nicht zuletzt aufgrund der diversen Reminiszenz-Aktivitäten des öffentlichen Lebens.

„Aber nicht allein die Länder deutscher Zungen hat sich das Lied von der ‚stillen, heiligen Nacht‘ erobert. Heute singen es christliche Neger Afrikas, die Indianer Amerikas. Durch die Missionäre drang es hinüber nach China, hinauf nach dem hohen Norden, so daß es mit vollem Recht auf das Beiwort ‚weltbekannt‘ Anspruch erheben darf“, schreibt Joseph Gottlieb aus Frankfurt am Main bereits 1909²⁵, bestätigt von Berichten wie etwa des Abtes von St. Peter, Petrus Klotz, in dessen *Was ich unter Palmen fand*²⁶, erstveröffentlicht 1911. Während im deutschsprachigen Raum gerade der Umstand, dass *Stille Nacht* als Volkslied aus den Alpen galt, und die Reduktion der Strophen eine ‚Familiarisierung‘²⁷ und damit breite Resonanz ermöglichten²⁸, die sich schließlich in Kriegsweihnachtsfeiern des Deutsch-Französischen Kriegs 1870/71 und des Ersten Weltkriegs niederschlug, trugen es parallel dazu Emigranten und vor allem die Missionsarbeit christlicher Konfessionen um den Erdkreis.

3 *Stille Nacht* in der Kritik

Die Pluralität nicht nur der Streuung von *Stille Nacht*, sondern auch der Liedgestalt auf der Folie eines ‚Templates‘ dürfte deutlich geworden sein. Indes dauerte es (bei wenigen Ausnahmen) geraume Zeit, bis amtskirchliche Stellen der Popularität des Liedes durch die Aufnahme in approbierte Gesangbücher konzedierte. In Salzburg geschah es 1866, übrigens mit allen sechs Strophen in der Fassung nach Grubers ‚Hornfassung‘ von ca. 1845, als *Katholische Kirchenlieder mit ihren Melodien* erstmals publiziert wurde²⁹, doch andernteils mit einem „lockigen“ statt „lockigten“ Knaben und mit der veränderten Schlusszeile „schlafe in süßester Ruh“ für die erste Strophe. Vermehrt lässt sich eine Aufnahme des Liedes in evangelische

²² Vgl. REITER: Ältester *Stille Nacht* Druck, 18. Woher Wichern diese alternative Fassung übernommen hatte, ist vorerst nicht erschlossen.

²³ *Sing’ mar oans! Salzburgerische Volksweisen [...] aus der Sammlung Otto Denggs und anderen Quellen für die Jugend ausgewählte und getreu nach der Volksüberlieferung*, hg. v. Curt Rotter, Wien/Leipzig/New York 1926, 9.

²⁴ EBERHARD: Urform; GRUBER: Urform.

²⁵ GOTTLIEB: „Stille Nacht, heilige Nacht!“, 212 f.

²⁶ KLOTZ: *Was ich unter Palmen fand*.

²⁷ Vgl. MITTERAUER: Zwischen Gemeinde und Familie, 74–89, zum Begriff der ‚Familiarisierung‘ ebenda 74 sowie 87, dort Anmerkung 2.

²⁸ Vgl. dazu die Einträge bei HOLZAPFEL: Liedverzeichnis, angekündigt für www.volksmusikarchiv.de, nach freundlicher Mitteilung des Verfassers.

²⁹ *Katholische Kirchenlieder mit ihren Melodien*, Salzburg 1866, 54 f. Die Zweitaufgabe von 1877 bringt S. 35 das Lied bereits in C-Dur, aber weiterhin in der Gruber’schen Melodieführung.

Gesangsbücher erst ab den 1880 Jahren feststellen³⁰, doch drang *Stille Nacht* offenbar – und nachgerade meist apokryph – auch in die Kirchenmusik katholischer Gemeinden ein. Stand doch dem Lied die restaurative Gesangbuchreform, wesentlich getragen durch den Jesuiten Joseph Hermann Mohr, ablehnend gegenüber³¹, obgleich es sich im Salzburger Restaurations-Gesangbuch *Alleluja. Gebet- und Gesangbuch für das Erzbistum Salzburg* aus dem Jahr 1884 findet – allerdings in C-Dur, mit vier Strophen, in der Wichern'schen Fassung und auch nicht im auf Mohrs Gesangbuch *Lasset uns beten!* (1881) beruhenden Hauptteil, sondern in einem regionale Tradition fortschreibenden Anhang.³² Auch aus den Kreisen des Allgemeinen Cäcilien-Verbandes (ACV, gegründet 1868) regte sich dagegen Widerstand³³, der in einem Beitrag des Mainzer Domkapellmeisters Georg Weber in der Zeitschrift *Musica sacra* gipfelt. Es heißt unter anderem: „Bei der ersten Strophe, in welcher auch nicht die leiseste Spur eines christlichen oder religiösen Gedankens zu entdecken ist und welche ihrem poetischen Werte nach gerade so hoch steht, wie ihrem christlichen Gehalte nach, weiß man nicht, was sie eigentlich will. Soll sie das göttliche Kind anbeten, begrüßen, oder will sie ein Schlummerlied sein? Was die einzelnen Ausdrücke betrifft, so verletzt es den gläubigen Sinn, die heilige Gottesmutter und den heiligen Nährvater ein ‚trautes Paar‘ genannt zu hören; wer aber für das neugeborene Kind keine bessere Bezeichnung kennt als ‚Knabe im lockigen Haar‘, der beweist damit mehr als zur Genüge, daß er weder fähig ist, das Weihnachtsgeheimnis zu erfassen, noch es auch zu besingen.“³⁴

Nach der Einforderung „moralischer Erwägungen und Forderungen“ wird auch an der Melodie kein gutes Haar gelassen; sie sei „äußerst monoton, ohne herzliche, feinere, interessante Wendung, voll plattester Fortschreitungen“, man habe kurz gesagt „eine völlig verfehlte Komposition vor sich“.³⁵ Zwar gab es auch Stimmen, die das Lied verteidigten³⁶, doch schwer wogen die Worte Franz Xaver Haberls, einflussreicher Kirchenmusiker und Herausgeber der *Musica sacra*: „Es ist sehr erfreulich, daß die richtigen Grundsätze in öffentlicher Kritik ausgesprochen wurden. Dagegen wird sich jeder wahre und mit den kirchlichen Vorschriften bekannte Freund der Kirchenmusik wehren müssen, daß man dieses Schlummerlied während des Gottesdienstes, wenn auch als Einlage, vortrage.“³⁷ Heute weiß man, dass der (recte) „lockigte“ (nicht: lockige) Knabe bei Mohr erscheint wie in der Anbetung der Könige des gotischen Flügelaltars in Mariapfarr, dass „traut“ und „hold“ bewusst von Mohr gewähltes altertümliches Vokabular darstellen, um die biblische Botschaft historisch zu verankern, dass Musikpsychologen in der Wiederholung einzelner melodischer Phrasen Wohlfühlwerte orten.³⁸ Das *Stille Nacht*-Lied hat alle die Anfechtungen des Cäcilianismus strenger Prägung

³⁰ HOLZAPFEL: Liedverzeichnis.

³¹ Nach Alexander ZERFASS: *Stille Nacht auf rauer See*, Referat beim Symposion „Wege zu *Stille Nacht*. Zur Vor- und Nachgeschichte einer ‚einfachen Composition‘“, veranstaltet vom Arbeitsschwerpunkt Salzburger Musikgeschichte an der Universität Mozarteum Salzburg in Kooperation mit der Salzburger Bachgesellschaft, Benediktinerabtei Michaelbeuern, 22. September 2018.

³² *Alleluja. Gebet- und Gesangbuch für das Erzbistum Salzburg*. Auf oberhirtliche Anordnung. Regensburg 1884, 721.

³³ Vgl. PETERLECHNER: *Stille Nacht, Heilige Nacht*, 20–26; GRUNDNER: *Stille Nacht*, 59–64.

³⁴ Zit. nach GRUNDNER: *Stille Nacht*, 60.

³⁵ Zit. nach GRUNDNER: *Stille Nacht*, 61.

³⁶ Vgl. PETERLECHNER: *Stille Nacht, Heilige Nacht*, 24 f.; GRUNDNER: *Stille Nacht*, 62 f.

³⁷ Franz Xaver Haberl im Kommentar zum Wiederabdruck von Webers Beitrag in *Musica sacra* 1897, zit. nach GRUNDNER: *Stille Nacht*, 61.

³⁸ Vgl. dazu Gunter Kreutz, Musikpsychologe, zit. bei PANAGL: *Die Bedeutung von Stille Nacht*, 48.

überstanden, die wohl auch von den zahlreichen romantisch überformten Schilderungen der Entstehungsgeschichte – eigentlich Schundroman-Geschichten – beeinflusst waren.³⁹

Ein Neufund kam damals der cäcilianistischen Auffassung entgegen, schien er doch, mit Abstrichen, das beliebte Lied für die Liturgie zu retten. Unter den Noten des Kirchenchores in Thurmansbang im Bayerischen Wald entdeckte man eine Komposition von Carl Seyler (1815–1882, Regens chori in Esztergom) auf den lateinischen Text *Alma nox, tacita nox*.⁴⁰ Mohr, so wurde daraufhin heuristisch vermutet, habe ein älteres lateinisches Kirchenlied ins Deutsche übersetzt und um drei Strophen ergänzt, Gruber das Ganze dann – wie vordem Seyler – neu vertont. Doch ließ sich diese These, von Anfang an bezweifelt, letzten Endes nicht lange halten; für seine Schrift über Joseph Mohr bemühte der Salzburger Domkapellmeister Hermann Spies einen Experten, den Münchner Hymnenforscher Klemens Blume, der sodann das *Alma nox* anhand von Mängeln in Wortwahl und Versmaß als reichlich plumpe Übersetzung des Mohr'schen Gedichtes entlarvte.⁴¹

Die Diskussion um den religiösen Stellenwert des *Stille Nacht*-Liedes brachte den seinerzeitigen Salzburger Domkapellmeister, Franz Xaver Gruber, in eine schwierige Lage. Der musikalisch besonders begabte, an der Regensburger Kirchenmusikschule ausgebildete Enkel des Komponisten hatte 1898 die Priesterweihe empfangen, war 1904 Regens chori in Meran und 1920 Domkapellmeister in Salzburg geworden. Er traf hier auf eine kirchenmusikalische Praxis, die aus streng cäcilianistischer Einstellung – der Salzburger Erzbischof Kardinal Johann Baptist Katschthaler (amtierend 1900–1914) war die zentrale Gestalt dieser Denkrichtung in Österreich gewesen – auf *Stille Nacht* im weihnachtlichen Gottesdienst verzichtete. Dass das Lied dort vordem durchaus Platz gefunden hatte, verrät eine Notiz in der *Salzburger Chronik* vom 23. September 1873, wo unter anderem zu lesen ist: „Sogar im Dom zu Salzburg verschmähte man es in f[r]üheren Jahren nicht, in der ‚heiligen Nacht‘ Mohr's ‚Stille Nacht‘ aufzuführen.“⁴² Ab 1905 setzte sich der Enkel in mehreren Artikeln mit der Geschichte des Liedes auseinander.⁴³ Um dem Weihnachtslied seines Großvaters den Weg zurück zu ebnen, es insbesondere wieder – selbstverständlich außerhalb der Liturgie – in der Mette zu verankern, betonte er in einer späteren Darstellung die einfache Faktur des „Liedchens“ und die besonderen Umstände seiner Entstehung, insbesondere, „daß [... es] an ein und demselben Tage gedichtet, vertont und aufgeführt [...] wurde. [...] Von zwei einfachen Männern aus dem Volke dem Volke geschenkt, ist es, ohne künstliche Anpreisung ganz unmittelbar begei-

³⁹ Abzulesen aus einer Meldung in der *Augsburger Postzeitung* 1897, zit. nach GRUNDNER: *Stille Nacht*, 63, wo unter anderem von „lindenduftendem Liebesgesäusel“ und der „süßen Schlummerweise, die Gruber seiner Herzliebsten gesungen“ hat, die Rede ist.

⁴⁰ *Augsburger Postzeitung*, Nr. 295 vom 28. Dezember 1898, 1.

⁴¹ Vgl. SPIES: Über Joseph Mohr, 140 f.

⁴² *Salzburger Chronik*, Nr. 114 vom 23. September 1873, 4, unter der Überschrift „Sprechsaal“. Einem Leserbrief von Sebastian Rußegger, damals Pfarrer in Neumarkt am Wallersee, der mit seinen Zeilen für die Autorschaft Joseph Mohrs an *Stille Nacht* eintritt, folgt als Anmerkung der Redaktion in vollem Wortlaut: „(Soeben erhalten wir auch eine mündliche Nachricht, welche Obiges vollkommen bestätigt. Es freut uns demnach konstatieren zu können, daß ein salzb. Diözesanpriester der Dichter und Compositeur jenes unvergleichlich wehevollen, kindlich rührenden Kirchen- und Volksliedes ist, das weit über die Grenzen seines Heimatlandes hinaus das Bürgerrecht erlangte und in der Hütte des Bauers ebenso unverfälscht gesungen wird, wie von [sic] wohlgeschulten Chor einer Stadtkirche. Sogar im Dom zu Salzburg verschmähte man es in f[r]üheren Jahren nicht, in der ‚heiligen Nacht‘ Mohr's ‚Stille Nacht‘ aufzuführen. D. Red.)“

⁴³ GRUBER: Wie das Weihnachtslied „Stille Nacht, heilige Nacht“ entstanden!

stert aufgenommen, heute zum Volksliede, ja zum Weltliede geworden.“⁴⁴ Wonach sich wiederum Tatsachen mit Fiktion verschränken. Denn dem Störfried Gitarre – das Instrument galt ja zu Beginn des 20. Jahrhunderts nach wie vor als für die Kirche gänzlich ungeeignet und stellte in den Worten des Enkels „gewiß eine kirchenmusikalische Seltsamkeit“ dar – ließ sich mit Tante Lisis Erinnerung begegnen: „Die Orgel der Pfarrkirche zu Oberndorf ‚streichte‘ gerade zu den Weihnachten 1818“ ...

Literatur

- EBELING, Horst: Die wahre Bedeutung der „Stille Nacht!“-Textdrucke aus Steyr, in: Blätter der Stille Nacht Gesellschaft 56. 2017, 17–20.
- EBERHARD, Otto: Urform oder volksläufige Form?, in: Der Männerchor 2. 1926, Heft 9, 1–3.
- GASSNER, Josef: Franz Xaver Grubers Autographen von Stille Nacht, heilige Nacht. Mit der Geschichte des Liedes. Oberndorf 1968.
- GOTTLIEB, Joseph: „Stille Nacht, heilige Nacht!“. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte unseres schönsten Weihnachtsliedes, in: Deutscher Hausschatz 35. 1909, 211–213.
- GRUBER, Felix: „Stille Nacht, heilige Nacht“. Urform oder volksläufige Form? Eine Antwort, in: Der Männerchor 2. 1926, Heft 10, 3 f.
- DERS.: Wie „Stille Nacht“ entstand, in: Linzer Tages-Post. Nr. 164 vom 20. Juli 1937, 3 f.
- GRUBER, Franz Xaver [Enkel]: Stille Nacht, heilige Nacht. Unser salzburgisches, zum „Weltliede“ gewordenes Weihnachtslied, in: ADRIAN, Karl: Unser Salzburg. Wien ²1923, 257–261.
- DERS.: Wie das Weihnachtslied „Stille Nacht, heilige Nacht“ entstanden!, in: Der Burggräfler. Meraner Anzeiger. Nr. 102 vom 23. Dezember 1905, 1 f. und Nr. 103 vom 28. Dezember 1905, 1–4, danach auch in: Salzburger Chronik. Nr. 296 vom 30. Dezember 1905, 1–3 und Nr. 1 vom 2. Jänner 1906, 1 f.
- GRUNDNER, Luis: Stille Nacht, heilige Nacht. Geschichte unseres Weihnachtsliedes. Wien 1933, neu bearb. als: Stille Nacht. Geschichte des Welt-Weihnachtsliedes. Salzburg ²1950.
- HERBST, Wolfgang: Das Stille-Nacht-Lied und die Franckeschen Stiftungen zu Halle, in: Frankke-Blätter. 2010, Nr. 3, 21.
- DERS.: Stille Nacht! Heilige Nacht! Die Erfolgsgeschichte eines Weihnachtsliedes. Zürich / Mainz Musikbuch 2002.
- HOCHRADNER, Thomas: Franz Xaver Gruber, Joseph Mohr, *Stille Nacht* und Oberösterreich, Beitrag für den Katalog zur Ausstellung „Weihnachtliches Singen – 200 Jahre ‚Stille Nacht! Heilige Nacht!‘ und 135 Jahre ‚Es wird scho glei dumper‘“ zur Geschichte der Weihnachtlichen Liedkultur in Oberösterreich im Schlossmuseum Linz (im Druck).
- KLOTZ, Petrus: Was ich unter Palmen fand. Freiburg i. Br. 1911, ebd. ⁵1922.
- KURZKE, Hermann: Stille Nacht, in: BECKER, Hansjakob [u. a.] (Hg.): Geistliches Wunderhorn. Große deutsche Kirchenlieder. München 2001, 408–416.
- KUSEN, Peter: Die „Zillertaler Fassung“ – das ‚falsche‘ *Stille Nacht?* Oder: Was geschah im neunten Takt?, in: Uni Art. Einblicke in die Universität Mozarteum, Ausgabe Herbst 2018 (im Druck).

⁴⁴ GRUBER: Stille Nacht, heilige Nacht, 257. Dieser Beitrag des Enkels hat in der zweiten Auflage des Buches eine schwülstige Erzählung ersetzt: RITZLE, Theodor: Stille Nacht, heilige Nacht, in: ADRIAN, Karl: Unser Salzburg, Wien: k. k. Schulbücherverlag 1916, 252–255.

- MITTERAUER, Michael: Zwischen Gemeinde und Familie. Das Weihnachtsfest im frühen 19. Jahrhundert, in: HOCHRADNER, Thomas / NEUREITER, Michael (Hg.): Stille Nacht. Das Buch zum Lied. Salzburg 2018, 74–89.
- MÜHLMANN, Josef: Franz Xaver Gruber. Sein Leben. Salzburg 1966.
- NEUREITER, Michael: „Holder Knabe im lockichten Haar“. Der erste Textdruck von Joseph Greis in Steyr?, in: Blätter der Stille Nacht Gesellschaft 55. 2016, 14f.
- PANAGL, Clemens: Die Bedeutung von Stille Nacht, in: SCHREGLMANN, Bernhard (Hg.): Stille Nacht. Ein Lied für die Welt. Magazin der Salzburger Nachrichten vom 6. November 2017, 46–49.
- PETERLECHNER, Franz: Stille Nacht, Heilige Nacht. Die Geschichte eines Volksliedes. Linz 1916.
- REITER, Martin: Ältester Stille Nacht Druck außerhalb Europas entdeckt, in: Blätter der Stille Nacht Gesellschaft 57. 2018, 18f.
- SPIES, Hermann: Über Joseph Mohr, den Dichter von „Stille Nacht, heilige Nacht“, in: Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde 84. 1944, 122–141.
- WEBER, Georg: Das ewig schöne Lied: „Stille Nacht, heilige Nacht“, in: Musica sacra 9.1897(4), 41–44, online verfügbar via <https://archive.org/details/musicasacramona07unkngoog/page/n53> (11.10.2018).
- WEINMANN, Karl: „Stille Nacht, heilige Nacht“. Die Geschichte des Liedes zu seinem 100. Geburtstag. Regensburg 1918, ²1919.

Winfried Bachler OSB, Salzburg

Weihbischof Dr. Anton Leichtfried – neuer Referatsbischof für Liturgie und Kirchenmusik



Foto: Diözese St. Pölten Weihbischof Dr. Anton Leichtfried

Bei ihrer Herbstvollversammlung von 5.–8. November 2018 ordneten die österreichischen Bischöfe die Zuständigkeiten für thematische Fachgebiete neu. Diese Veränderungen stehen in Zusammenhang mit der Emeritierung von Bischof DDr. Klaus Küng und der bisher von ihm wahrgenommenen Referate. Erzbischof Dr. Franz Lackner OFM folgt Küng als Bischof für „Ehe und Familie“ einschließlich der dazugehörigen Thematik „Lebensschutz“.

Im Zuge dessen löst der Weihbischof der Diözese Sankt Pölten, Dr. Anton Leichtfried, den Salzburger Oberhirten als „Liturgiebischof“ ab, eine Aufgabe, die Lackner seit 2014 innehatte.

Leichtfried, geboren 1967 in Scheibbs, maturierte am Stiftsgymnasium Seitenstetten, studierte Theologie in Rom (Lizentiat in Dogmatischer Theologie an der Gregoriana) und Freiburg und

wurde am 21. November 2006 von Papst Benedikt XVI. zum Weihbischof von St. Pölten ernannt (Bischofsweihe am 25. Februar 2007). Seit 1. Juli 2018 ist er Bischofsvikar für Priesterfortbildung und katholische Erwachsenenbildung.

Seit Herbst 2017 ist Weihbischof Leichtfried Mitglied der Liturgischen Kommission für Österreich [LKÖ] und übernimmt nun deren Vorsitz sowie den Vorsitz in der Österreichischen Kirchenmusikkommission. Als Leiter der LKÖ ist er auch Mitglied der erst kürzlich errichteten „Konferenz Liturgie der Kirche im deutschen Sprachgebiet“ [KLK], in der im Sprachraum länderübergreifend die Übersetzung und die Herausgabe liturgischer Bücher abgestimmt und verantwortet werden. Der jeweilige Vorsitzende der LKÖ vertritt außerdem die Österreichischen Bischöfe in der „Ständigen Kommission für die Herausgabe Liturgischer Bücher im deutschen Sprachgebiet“ [StäKo].

Weihbischof Leichtfried bleibt in der Österreichischen Bischofskonferenz weiterhin für das Österreichische Katholische Bibelwerk [ÖKB] zuständig. Damit wird die Verbindung von Bibel und Liturgie nunmehr auch auf bischöflicher Ebene gestärkt. Diese für das Leben der Kirche wesentliche Verbindung war in Österreich bereits ein Spezifikum der „Volksliturgischen Bewegung“ von Pius Parsch und hat seit gut einem Jahr – nicht zuletzt infolge der Einführung des neuen Mess-Lektionars – durch eine intensivierte Zusammenarbeit von Österreichischem Liturgischem Institut (als Sekretariat der LKÖ) und ÖKB neuen Schwung bekommen. In der Vorarbeit zum neuen Mess-Lektionar hat Leichtfried schon wichtige Akzente gesetzt,

indem er sich für gut singbare Kehrverse beim Antwortspalm stark machte, die so als geistliche Impulse über die Feier der Liturgie hinaus weiterklingen könnten.

Als Leiter des Österreichischen Liturgischen Instituts danke ich Erzbischof Dr. Franz Lackner im Namen der LKÖ für sein Wirken als Vorsitzender der LKÖ. In die Zeit seiner Vorsitzführung fielen Entscheidungen wichtiger Projekte wie etwa die Herausgabe der neuen Lektionare und die Neuaufstellung der internationalen Zusammenarbeit der liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet, die „Konferenz Liturgie der Kirche im deutschen Sprachgebiet“, deren Zweiter Vorsitzender er war. Lackner setzte sich ein für die Finanzierung des Liedkommentars zum Österreich-Eigenteil des Gotteslob, der zurzeit im Rahmen eines Forschungsprojektes an der Universität Salzburg (Prof. Alexander Zerfaß) erarbeitet wird, und für die Erstellung eines Themenschlüssels zum Gotteslob-Österreich, der im Dezember 2018 mit einem Vorwort von Erzbischof Lackner erscheinen wird.

Dankbar bin ich dem Salzburger Oberhirten für seine Ermutigung in der LKÖ, in Arbeitsgruppen und „Laboratorien“ liturgische Feierformen für aktuelle pastorale Herausforderungen weiterzuentwickeln, und für das Vertrauen, das er den Kommissionsmitgliedern entgegen brachte. Für uns im Österreichischen Liturgischen Institut war die Zusammenarbeit mit ihm und seinem Sekretariat sehr gut, begünstigt durch die räumliche Nähe.

Unseren neuen Vorsitzenden, Weihbischof Dr. Anton Leichtfried, St. Pölten, heiße ich herzlich willkommen. Ich freue mich und ich bin dankbar, dass er bereit ist, in der Nachfolge von Erzbischof Dr. Franz Lackner OFM diesen Dienst in der Kirche von Österreich zu übernehmen.

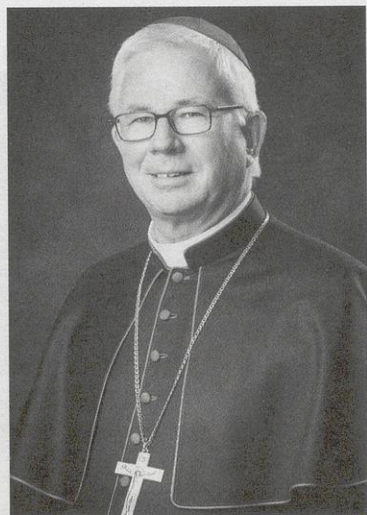


Foto: Sulzer

Erzbischof Dr. Franz Lackner OFM

Rudolf Pacik, Salzburg

Rudolf Schwarzenberger (1. März 1937 – 29. Oktober 2018)



Bild: Prälat Rudolf Schwarzenberger
kathbild.at / Franz Josef Rupprecht

Nach langer schwerer Krankheit ist Apostolischer Prototypar Prälat Dr. Rudolf Schwarzenberger am 29. Oktober 2018 81-jährig gestorben.

Rudolf Schwarzenberger wurde am 1. März 1937 in Wien geboren. Nach der Volksschule besuchte er das Hietzinger Gymnasium (Wien 13). (Ein Mitschüler war übrigens Dr. Heinz Fischer, Bundespräsident 2004–2016; sein Beileidsschreiben wurde bei Schwarzenbergers Beerdigung vorgelesen.) In der Heimatpfarre Hütteldorf engagierte sich Rudolf Schwarzenberger als Ministrant, Zeremoniär und Vorbeter. Dass er nach der Matura ins Wiener Priesterseminar eintrat und Theologie studierte, überraschte nicht. Am 29. Juni 1961 empfing er die Priesterweihe. Dann kam er als Kaplan nach Stockerau. 1963–1969 war er Vorsteher im Wiener Priesterseminar: zuerst Studienpräfekt, später Subregens. 1964 promovierte er an der Universität Wien zum Dr. theol. mit einer

bibelwissenschaftlichen Dissertation.¹ 1964–1966 arbeitete er auch als Assistent am Lehrstuhl für Altes Testament der Wiener Katholisch-Theologischen Fakultät.² Das Sabbatical 1969/1970 nützte er, seine Kompetenz in Liturgiewissenschaft zu vertiefen: Am Deutschen Liturgischen Institut Trier absolvierte er den Studienkurs, den er mit einer Arbeit über die gottesdienstliche Feier des Neujahrsfestes³ abschloss. Im Oktober 1970 kehrte Schwarzenberger an den Ort seines ersten Kaplans-Postens, nach Stockerau, zurück – nun als Pfarrer. Sein Programm fasste er im Pfarrblatt so zusammen: „Durch das Konzil und die Wiener Diözesansynode ist nachdrücklich die *gemeinsame Sorge der Christen* um das Heil aller ausgesprochen worden. Gemeinsame Sorge heißt *Mitdenken – Mitsprechen – Mithandeln* und auch Mitverantworten.“ Bestrebt, die vom Konzil angestoßene Liturgiereform zu verwirklichen, setzte er sich für die Umgestaltung des Altarbereichs in der Pfarrkirche ein. Den Prozess dieser Neuordnung – der die inhaltliche und spirituelle Vorbereitung der Gemeinde einschloss – hat Schwarzenberger 1981 in der Zeitschrift „Bibel und Liturgie“ beschrieben.⁴ Mit Herbst 1975

¹ SCHWARZENBERGER, Rudolf: Bedeutung und Geschichte der Beschneidung im AT. Mit besonderer Berücksichtigung der Forschungsergebnisse aus Ethnologie und alter Geschichte. (Theol. Dissertation [maschinschriftlich].) Wien 1964.

² Auf die Zusammenarbeit mit dem damaligen Lehrstuhlinhaber geht das Buch zurück: KORNFELD, Walter: Religion und Offenbarung in der Geschichte Israels. Mit einem Beitrag von SCHWARZENBERGER, Rudolf: Reflexionen Israels über die Anfänge (Die biblische Urgeschichte Gen 1–11). Innsbruck 1970.

³ SCHWARZENBERGER, Rudolf: Die liturgische Feier des 1. Januar. Geschichte und pastoralliturgische Desiderate, in: Liturgisches Jahrbuch 20. 1970, 216–230; vgl. DERS.: Die Liturgie ist für den Menschen da. Plädoyer für eine lebensnahe Liturgie am 1. Januar, in: Gottesdienst 4. 1970, 185–187.

⁴ SCHWARZENBERGER, Rudolf: Erneuerte Liturgiefeier in alten Kirchen, in: Bibel und Liturgie 54. 1981, Heft 1 (= Festnummer für Johannes H. Emminghaus zum 65. Geburtstag), 76–80.

wurde er zum Leiter des Erzbischöflichen Pastoralamtes ernannt; zugleich betreute er die Gemeinde Kordon (Wien 14). Aus dem Pastoralamt schied er 1987 – wohl auch enttäuscht über konservative Entwicklungen in der Wiener Erzdiözese. Er übernahm die Pfarre Mauer (Wien 23), die er bis August 2002 leitete. Danach wurde er Rektor der Wiener Hofburgkapelle. Diese Stelle musste er 2009 aufgeben, weil seine Gesundheit sich verschlechterte. Solange es ihm möglich war, wirkte er dann als Seelsorger im Pflege- und Sozialzentrum der Caritas Socialis Wien-Kalksburg.

Rudolf Schwarzenberger wäre sicher ein guter Professor geworden (und manchmal bedauerte er leise, sich nicht habilitiert zu haben). Ebenso aber war er ein Mann der Praxis. Die vielfältigen pastoralen Aufgaben hat er gerne angepackt und in der ihm eigenen gründlichen Art ausgeführt, stets geprägt von theologischer Sicht der Dinge. Rudolf Schwarzenbergers große Leidenschaften waren Bibel und Liturgie; der biblischen Predigt und der lebendigen, gemeindegerechten Feier des Gottesdienstes galt seine besondere Sorge. In der Erzdiözese Wien und darüber hinaus besaß er den Ruf eines exzellenten Liturgiefachmannes. Von 1971 bis 2001 gehörte er der LKÖ an. 1974–1999 stand er der Wiener Diözesankommission für Liturgie vor. Bei den Wiener Theologischen Kursen lehrte er 1967–1971 Altes Testament, 1971–2010 Liturgik; lange Jahre war er Mitglied des Kuratoriums. Schwarzenberger leitete auch die Arbeitsgruppen, welche die großen Gottesdienste bei den Wien-Besuchen von Papst Johannes Paul II. 1983 und 1988 vorbereiteten.⁵ – Ein Anliegen, das ihn immer wieder beschäftigte, war ein dem Neuen Testament gemäßes Priesterbild. In den Weihegebeten der erneuerten Ordinationsriten vermisste er eine entsprechende Theologie. Darüber hat er in den letzten Jahren einen Essay verfasst, der in diesem Heft abgedruckt ist (Seiten 281–285).

Rudolf Schwarzenberger wurde am 15. November 2018 am Friedhof in Hütteldorf (Wien 14) beigesetzt. Für Begräbnis und Requiem hatte er schon vor Jahren Verfügungen getroffen: „Der Liturgie galt von frühester Kindheit an mein Interesse und meine Liebe. Ich bin unendlich dankbar, an der Erneuerung der Liturgie nach dem II. Vaticanum mitgearbeitet zu haben. Deshalb ersuche ich meine Mitbrüder und alle Mitfeiernden um eine glaubwürdige, von österlicher Hoffnung geprägte Begräbnisliturgie. Als Lesungstexte erbitte ich Ijob 19,1.23–27a; Phil 3,14–21 und als Evangelium Lk 24,13–35.“

Abschließend eine persönliche Bemerkung: Coaching von Studierenden, zumal von Laientheologen, war früher nicht sehr verbreitet. Rudolf Schwarzenberger gehört zu den Personen, die mich ermutigten, die wissenschaftliche Laufbahn einzuschlagen – und trotz anderer Versuchungen dabei zu bleiben.

⁵ Vgl. dazu SCHWARZENBERGER, Rudolf: Die Vorbereitungen der gottesdienstlichen Feiern beim österreichischen Katholikentag 1983 und beim Besuch Papst Johannes Pauls II., in: Liturgisches Jahrbuch 34. 1984, 182–185.

Rudolf Schwarzenberger, Wien (†)

Desiderate für das Pontifikale

Zur Weihe des Bischofs, der Priester und der Diakone

Emil Joseph Lengeling (1916–1986), der um die Erneuerung der Liturgie am und nach dem II. Vaticanum überaus verdienstvolle Münsteraner Liturgiker, hat schon 1969 einen Artikel zum Fragenkreis „Theologie des Weihesakraments“ veröffentlicht.¹

PRÄLAT DR. RUDOLF SCHWARZENBERGER
war 1975–1987 Leiter des Pastoralamtes der Erzdiözese Wien und im Vorstand der Pastoralkommission Österreichs. Er leitete viele Jahre lang die Liturgiekommission der Erzdiözese Wien, war 30 Jahre lang Mitglied der Liturgischen Kommission für Österreich (ab 1971) und gehörte zu den führenden Liturgiefachleuten in Österreich.

Nach einem kurzen Streifzug durch die Theologiegeschichte – der auch die „Abwege“ in der Ordo-Theologie aufzeigt – führt Lengeling zum neuen Pontifikale. – Seit Pius XII. ist es verbürgte Lehre der Kirche, dass im dreistufigen Ordo jeweils die Handauflegung und die determinierenden Worte Materie und Form der Weihehandlung sind.²

Das neue Pontifikale (1968)

Mit der Apostolischen Konstitution vom 18. 6. 1968 *Pontificalis Romani*³ hat Paul VI. gemäß den Richtlinien des II. Vaticanums die neuen Ordinationsriten promulgiert. Der nun in Gebrauch befindliche Ordo für das deutsche Sprachgebiet *Die Weihe des Bischofs, der Priester und der Diakone* wurde in zweiter Auflage von der Kongregation für den Gottesdienst und für das Sakramentenrecht mit 29. 6. 1989 approbiert.

Eine Schwäche der vorkonziliaren Ordines bestand in der sacerdotalen Überbetonung des jeweiligen Amtes – eine Schwäche, die sich übrigens auch noch im neuen Missale bei den Messen für besondere Anliegen (Nr. 7: Der Priester für sich selbst⁴) findet. Das neutestamentliche und konziliare Bild vom priesterlichen Dienst kommt da sehr verkürzt vor.

Das Problem der Analogie

Lengeling kritisiert u. a. die stark betonte Analogie zwischen den christlichen Dienstämtern und den alttestamentlichen Kultämtern – nicht nur in den bisherigen, sondern auch in den neuen Riten.⁵

Im Blick auf die Bibel spricht man eher von Typologie. Sie findet sich ja schon in den biblischen Texten selbst. Es ist der Versuch, bestimmte Personen, Orte oder Vorgänge der Vergangenheit als Typen (Muster, Vorwegabbildungen) zur Deutung der Gegenwart darzustellen.

¹ LENGELING: Die Theologie des Weihesakramentes.

² PIUS XII.: *Sacramentum Ordinis* (30. 11. 1947). Vgl. LENGELING: Die Theologie des Weihesakramentes, 149 f.

³ PAUL VI.: *Pontificalis Romani* (18. 6. 1968).

⁴ *Messbuch*. Bd. 2, 1031–1034.

⁵ LENGELING: Die Theologie des Weihesakramentes, 158. 165.

Die typologische Sichtweise im Bezugfeld vom Alten zum Neuen Testament ist für liturgische Texte eine Selbstverständlichkeit.⁶

Soweit – so gut! Doch schafft dies auch Probleme. Nämlich dann, wenn der Typos bzw. das Analogon nur im Begriff gegeben ist, ohne jegliche *inhaltliche* Übereinstimmung mit dem Gemeinten.

Eine stimmige Typologie findet sich im österlichen Preisgesang, dem Exsultet. Seinem liturgischen Charakter nach ist es ebenso ein Weihegebet. Es enthält anamnetische, epikletische und interzessorische Elemente. Die Typologie von der altbundlichen Paschanacht und dem österlichen Geheimnis von Tod, Auferstehung Jesu und Taufe zieht sich wie ein roter Faden durch. Im Exsultet ist das Heilsgeschehen der Paschanacht Typos für das Mysterium Paschale des Neuen Bundes.

Diese bibeltheologisch verantwortbare typologische Sprechweise ist in den Weihegebeten der Ordines bei Priester- und Diakonenweihe nicht gegeben. Gerade in diesen Texten wird die von Lengeling kritisierte ungute Analogie deutlich. Das Neue Testament vermeidet bewusst sakrale bzw. sacerdotale Ausdrücke aus dem Alten Testament bzw. auch aus dem Heidentum. Nur in Bezug auf Jesus Christus wird (gemäß dem Hebräerbrief) vom Priester bzw. Hohenpriester gesprochen. Den priesterlichen oder diakonalen Dienst sacerdotal zu verstehen widerspricht dem neutestamentlichen Bild der Ämter, ebenso dem Dienst der Diakone heute.

Roland de Vaux schreibt: „Das Priestertum in Israel ist keine Berufung, es ist ein Amt. Die Texte sprechen beim Priester niemals von einem göttlichen Ruf oder einer göttlichen Wahl, wie sie es beim König oder Propheten tun.“⁷ Ebenso steht fest, dass es im Alten Israel keine ‚Priesterweihe‘ gab. „Sie [die Priester] traten das Amt an, ohne dass ein religiöser Ritus ihnen eine Gnade oder besondere Gewalt verliehen hätte.“⁸ Gleiches gilt für die Leviten. Jedenfalls zeigt sich, dass beide alttestamentliche „Dienstämter“ nicht einfach als „Vorläufer“ des neutestamentlichen Priester- und Diakonenamtes bezeichnet werden können.

Die Weihegebete

Bei der Priesterweihe⁹:

Im Alten Bund schon hast du Ämter und Dienste in heiligen Zeichen entfaltet: Mose und Aaron hast du bestellt, dein Volk zu leiten und zu heiligen. Zu ihrer Hilfe beim gemeinsamen Werk hast du Männer eines weiteren Dienstes und Amtes berufen. Auf dem Zug durch die Wüste hast du den sieben Ältesten vom Geist des Mose mitgeteilt, so dass er dein Volk mit ihrer Hilfe leichter zu führen vermochte. Den Söhnen Aarons hast du Anteil gegeben am hohen Amt ihres Vaters, damit die Zahl der Priester des Alten Bundes genügte für die Opfer im heiligen Zelt, die nur Schatten und Vorausbild waren des kommenden Heiles.

⁶ Vgl. HALL: Typologie.

⁷ DE VAUX: Das Alte Testament und seine Lebensordnungen. Bd. 2, 178.

⁸ Ebd., 180.

⁹ Die Weihe des Bischofs, der Priester und der Diakone, 115.

Bei der Diakonenweihe¹⁰:

Deinem Namen zu dienen, hast du das dreifache Dienstamt gestiftet und ausgestattet mit heiligen Gaben, wie du schon im Anfang die Söhne des Levi zum Dienst am ersten heiligen Zelt dir erwählt hast.

Interessant ist, dass die sogenannten Modellansprachen¹¹ sowohl für die Priester- wie für die Diakonenweihe keinen der alttestamentlichen Typoi aufgreifen, sondern die Aufgaben dieser beiden Dienstämter in durchaus postkonziliarer Sprache beschreiben.

Bei der Bischofsweihe¹² ist der einzige alttestamentliche Hinweis dieser: „Von Anfang an hast du das heilige Volk der Kinder Abrahams auserwählt; du hast Vorsteher und Priester eingesetzt und dein Heiligtum nie ohne Diener gelassen.“

Vorschlag eines neuen Weihegebetes für Priester

Anlässlich einer Priesterweihe in Innsbruck 1994 wurde dem zur Weihe eingeladenen Bischof ein wegen der oben aufgezeigten Sachverhalte neu formuliertes Weihegebet vorgelegt. Der Bischof hielt es für bedenkenswert; dennoch hat er jenes aus dem Pontifikale verwendet. – Zur Dokumentation sei es hier angeführt.

Steh uns bei, allmächtiger, ewiger Gott.

Du hast uns Menschen als Dein Gegenüber geschaffen. Seit Beginn der Schöpfung und schon vor unserer Geburt gehst Du auf uns zu und lädst uns ein, mit dir in Beziehung zu treten, bei Dir ist Halt und Befreiung zu suchen.

Auf vielfältige Weise durften wir bisher erfahren, wer Du bist: ein Gott, der sich an uns binden will, ein Gott, der uns anbietet, uns aufzurichten und zu begleiten auf dem Weg zu einem sinnvollen, erfüllten Leben.

Durch viele verschiedene Menschen hast du bisher zu uns gesprochen; im Alten Bund waren es Abraham, Mose, Propheten und Prophetinnen und viele andere Frauen und Männer. Viele Boten und Mittler hast du uns geschenkt, die durch ihr Leben Zeugnis gaben, dass durch Dich und in Dir und mit Dir das Leben stärker ist als der Tod, die Zuversicht kraftvoller als alle Angst und Besorgnis.

Am eindeutigsten und unüberbietbarsten hast Du zu uns gesprochen durch Jesus von Nazareth. In Ihm wurdest Du uns leibhaftig gegenwärtig.

Er wurde zum Urbild eines Priesters, von dem es heißt: „Wir haben ja nicht einen Hohenpriester, der nicht mitfühlen könnte mit unserer Schwäche, sondern einen, der in allem wie wir in Versuchung geführt worden ist, aber nicht gesündigt hat... (Hebr 4,15)

Er ist fähig, für die Unwissenden und Irrenden Verständnis aufzubringen, da auch er der Schwachheit unterworfen ist.“ (Hebr 5,2) So begannen die Menschen freier zu atmen, wenn sie sich von Jesus und seinem Geist anrühren ließen, andere wurden fähig, sich aufzurichten und das Haupt zu erheben, wieder andere bekamen die Kraft, umzukehren und neu anzufangen.

¹⁰ Ebd., 146.

¹¹ Ebd., 75 f. 127 f.

¹² Ebd., 42.

Zahlreiche Apostel, Männer und Frauen kehrten um und folgten Jesus nach. Jesus sandte sie aus, gab ihnen seinen Geist und machte sie so zu Priestern nach seinem Urbild: zu Botinnen und Zeugen, dass Du, Gott, in der Geschichte jedes Menschen und in der Geschichte der Welt bleibend da bist, uns halten und befreien willst.

Auf unterschiedliche Weise haben seither Christen versucht, dieses ihr Boten- und Zeugin-Sein zu leben. Unter diesen hast Du, Gott, immer wieder auch solche Menschen erwählt, die den Weg des besonderen Priestertums als ihren Weg der Nachfolge entdecken. Wie schon die Apostel manchen geisterfüllten Menschen die Hände auflegten, damit sie auf den ganzen Welt die Frohe Botschaft verkündeten, so geschieht dies auch in der Tradition der Kirche bis zum heutigen Tag in der sakramentalen Feier der Priesterweihe. Darum danken wir Dir, Herr, dass Du auch heute uns solche Menschen gibst. Wir bitten Dich: gib den beiden Kandidaten ... und ..., die sich für dieses Amt zur Verfügung stellen, die priesterliche Würde. Gib, dass sie festhalten an dem Amt, das sie aus Deiner Hand empfangen. Dem Volk Gottes seien sie wahrhaftige Mittler, damit Deine Halt und Befreiung gebende Botschaft auch heute lebhaft gehört, erfahren und gefeiert werden kann.

Das erbitten wir durch unseren auferstandenen Herrn und Bruder Jesus Christus, der mit Dir lebt und herrscht in der Einheit des Heiligen Geistes von Ewigkeit zu Ewigkeit.

Dazu ist zu bemerken: Dieses Weihegebet ist zwar „neuzeitlich“ formuliert, doch entspricht es nicht der Struktur eines solchen. Die anamnetischen Elemente sind sehr individuell und christologisch; aber das entscheidende epikletische Element wird so verkürzt, dass man es kaum erkennt. Die *Intercessio* fehlt ganz.

Zudem scheint eine Aussage absolut falsch zu sein: dass der Priester als Mittler bezeichnet wird. Denn nach Hebr 8,6; 9,15; 12,24 ist allein Jesus der Mittler!

Solche Versuche machen meines Erachtens eine theologisch korrekte und verkündigungs-gerechte Revision der bestehenden Weihegebete dringlich.

Resümee

Die Konstitution über die heilige Liturgie hat in Art. 21 gefordert, dass „Texte und Riten so geordnet werden, dass sie das Heilige, dem sie als Zeichen dienen, deutlicher zum Ausdruck bringen, und so, dass christliche Volk sie möglichst leicht erfassen [...] kann.“

Was bei der Revision der Riten erfolgt ist, steht m. E. in der Textierung der Weihegebete noch aus.

Literatur

HALL, Stuart George: Art. Typologie, in: Theologische Realenzyklopädie. Bd. 34. Berlin 2002, 208–224.

LENGELING, Emil Joseph: Die Theologie des Weihesakramentes nach dem Zeugnis des neuen Ritus, in: Liturgisches Jahrbuch 19. 1969, 142–166.

Messbuch. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Hg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs

und der Schweiz sowie der Bischöfe von Luxemburg, Bozen-Brixen und Lüttich. Teil 2: Das Messbuch deutsch für alle Tage des Jahres außer der Karwoche. Einsiedeln [u. a.] 1975 (Die Feier der Heiligen Messe).

PAUL VI.: Apostolische Konstitution *Pontificalis Romani* (18. 6. 1968), in: *Acta Apostolicae Sedis* 60. 1968, 569–573; deutsch: RENNINGS, Heinrich/Martin KLÖCKENER (Hg.): Dokumente zur Erneuerung der Liturgie. Bd. 1: Dokumente des Apostolischen Stuhls 1963–1973. Kevelaer 1983, Nr. 1080–1088.

PIUS XII.: Apostolische Konstitution *Sacramentum Ordinis* (30. 11. 1947), in: *Acta Apostolicae Sedis* 40. 1948, 5–7.

VAUX, Roland de: Das Alte Testament und seine Lebensordnungen. [Übertragen aus dem Französischen von Lothar HOLLERBACH.] Band 2: Heer und Kriegswesen. Die religiösen Lebensordnungen. Freiburg/Br. 1962.

Die Weihe des Bischofs, der Priester und der Diakone. Zweite Auflage: Hg: im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz sowie der (Erz-)Bischöfe von Bozen-Brixen, Lüttich, Luxemburg und Straßburg. Trier 1994 (Pontifikale. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Bd. 1).

Edina Kiss / Barbara Lumesberger-Loisl, Wien

Berichte und Notizen zu Liturgie(wissenschaft) & Bibel

Österreichischer Liturgiebischof Leichtfried präsentiert das neue Lektionar

Weihbischof Dr. Anton Leichtfried, seit Anfang November 2018 der neue Referatsbischof für Liturgie in Österreich, präsentierte das neue Lektionar im Rahmen einer Pressekonferenz am 15. November in Wien. „Es ist eine große Chance, mit der Einführung der Lektionare einiges zu überdenken, auch für die konkrete liturgische Praxis in einer Pfarrgemeinde. Auch etwas neu zu beginnen, damit der Stellenwert des Wortes Gottes hervorgehoben wird“, betonte der Weihbischof. Die revidierte Einheitsübersetzung und somit auch der dem neuen Lektionar zugrunde liegende Text sei nicht nur „auf neuestem Stand der Bibelwissenschaft, sachlich richtiger, konsequenter und achtsamer gegenüber dem Judentum“, sondern darüber hinaus auch eine „gut gelungene Aktualisierung“ des biblischen Textes in die Gegenwart hinein. Zugleich stelle die Neuübersetzung eine „wohltuende Irritation“ gerade auch für geübte Leserinnen und Leser, Lektorinnen und Lektoren gegen „liturgischen Halbschlaf“ dar. Man solle über die neu und anders übersetzte Texte „stolpern“ und sich dadurch erneut und intensiver mit dem Text befassen.

Das neue Lektionar wird am ersten Adventsonntag 2018 eingeführt. Für die konkrete Einführung des neuen Lektionars empfiehlt der österreichische Liturgiebischof den Pfarren ein eigenes Begrüßungsritual, durch welches der neue Text als „Wort des lebendigen Gottes“ gebührend in die Pfarre aufgenommen werden solle. „Ein besonderes Buch verlangt nach einem besonderen Ort und einer besonderen Einführung“ – so Weihbischof Leichtfried.

Das Österreichische Liturgische Institut und das Österreichische Katholische Bibelwerk bieten Vorschläge zur Gestaltung des Gottesdienstes bei der Einführung des neuen Lektionars unter: <https://www.liturgie.at/rund-um-das-neue-lektionar>.

Festliche Abschiedsvorlesung von Grazer Liturgieprofessor

Am 6. November 2018 hielt Univ.-Prof. Dr. Basilius J. Groen, Leiter des Instituts für Liturgiewissenschaft, Christliche Kunst und Hymnologie, unter dem Titel: „Streifzüge und Reise-segen. Liturgische, ökumenische und interkulturelle Perspektiven“ im Meerscheinschlössl in Graz seine festliche Abschiedsvorlesung. Vizerektor Peter Scherrer, Dekan Christoph Heil und zahlreiche Professorinnen und Professoren übermittelten in ihren Grußworten den Dank der Universität Graz, der Katholisch-Theologischen Fakultät bzw. der Diözese Graz-Seckau und würdigten das Wirken von Univ.-Prof. Basilius Groen. Prof. Groen betonte in seinem Dankeswort, dass er viele seiner bisherigen akademischen Tätigkeiten weiterführen werde, nicht nur in der Liturgiewissenschaft, Ostkirchenkunde, Ökumene und UNESCO-Arbeit, sondern auch in Bezug auf Griechenland und seine Kultur- und Literaturgeschichte. Am Ende des Abends präsentierte ao. Univ.-Prof. Dr. Peter Ebenbauer, der seit 1. Oktober 2018 auch die Institutsleitung übernommen hat, die in gedruckter Form vorliegende Abschieds-

vorlesung. Die Broschüre kann über das Institut für Liturgiewissenschaft, Christliche Kunst und Hymnologie bestellt werden.

Basilius (Bert) Jacobus Groen (geb. 1953 in den Niederlanden) wurde 2002 zum ordentlichen Universitätsprofessor für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie sowie zum Leiter des Instituts für Liturgiewissenschaft, Christliche Kunst und Hymnologie an der Karl-Franzens-Universität Graz ernannt. Im Jahr 2007 wurde er auch UNESCO-Professor für den interkulturellen und interreligiösen Dialog in Südosteuropa. Zudem ist er Gastprofessor am Pontificio Istituto Orientale in Rom. In seiner Forschung und seinen Publikationen beschäftigt er sich u. a. mit Ritualen für Kranke und Sterbende; Antijudaismus; Liturgiesprache und die Moderne; Orthodoxie und Ökumene; moderne griechische Literatur. (Quelle: Karl-Franzens-Universität Graz)

Auszeichnung der Bayrischen Benediktiner-Akademie für Bischof Kapellari

Im Rahmen der Jahrestagung der Bayrischen Benediktiner-Akademie e.V. am 10. November 2018 in Augsburg wurde der emeritierte Grazer Bischof, ehemaliger „Liturgiebischof“ und stellvertretender Vorsitzender der Österreichischen Bischofskonferenz Dr. Egon Kapellari als Ehrenmitglied der Akademie aufgenommen. Der Präsident der Akademie, Dr. Korbinian Birnbacher OSB, Erzabt der Salzburger Erzabtei St. Peter, betonte in seiner Laudatio – wie Kathpress auch berichtete – Kapellaris Wertschätzung für die Leistung der Orden insgesamt und der Benediktiner im Speziellen sowie seinen Einsatz für Europa, alles Anliegen, die auch die Bayrische Benediktiner-Akademie unterstütze. „Obwohl historisch kenntnisreich und gebildet, haben Sie dabei nie ein rückwärts gewandtes Welt- oder Menschenbild vertreten, sondern stets einen offenen Dialog mit der Gegenwart, mit den Menschen unserer Zeit und Welt gepflegt“ – so Erzabt Birnbacher.

Der Bayrischen Benediktiner-Akademie gehören 185 Mitglieder an. Bischof Kapellari wurde als siebtes Ehrenmitglied der Akademie aufgenommen.

„Nobelpreis der Theologie“ für Professorin der Universität Wien

Univ.-Prof. Dr. Marianne Schlosser, Professorin für Theologie der Spiritualität, erhielt am Samstag, 17. November 2018 den renommierten Preis der vatikanischen „Stiftung Joseph Ratzinger – Benedikt XVI.“, der auch als „Nobelpreis der Theologie“ bekannt ist. Wie Kathpress auch berichtete, bezeichnete Kurienkardinal Gianfranco Ravasi, Präsident des Päpstlichen Kulturrats und Mitglied des wissenschaftlichen Beirats der Stiftung, Prof. Schlosser bei der Bekanntgabe der Gewinner als herausragende Kennerin der frühkirchlichen und mittelalterlichen Theologie. Er hob Schlossers Forschungen zu Bonaventura (1221–1274) hervor, über den Joseph Ratzinger 1959 seine Habilitationsschrift vorgelegt hatte.

Seit 2004 leitet Frau Prof. Schlosser das Institut für Theologie der Spiritualität an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien. 2014 wurde sie von Papst Franziskus zum Mitglied der Internationalen Theologischen Kommission ernannt. Schlosser gehört auch der 2016 vom Papst einberufenen Kommission zur Geschichte des Frauendiakonats an. Sie ist Mitglied der Theologischen Kommission der Österreichischen Bischofskonferenz und Beraterin der Glaubenskommission der Deutschen Bischofskonferenz.

Frau Prof. Schlosser ist nach der Französin Anne-Marie Pelletier die zweite Frau, die diese renommierte theologische Auszeichnung erhält. Zweiter Ratzinger-Preisträger ist heuer der bekannte Schweizer Architekt Mario Botta, Mitglied der Päpstlichen Akademie der schönen Künste. Der Preis ist je mit 50.000 Euro dotiert.

BIBEL – Hören. Lesen. Leben

Die richtige Betonung biblischer Ortsbezeichnungen und Personennamen kann auch für erfahrene Bibelleser/innen bisweilen eine Herausforderung darstellen. Zwar haben die Deutsche Bischofskonferenz, der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland und die Deutsche Bibelgesellschaft im Zuge der gemeinsamen Arbeit an der Einheitsübersetzung (1980) eine Regelung zur Schreibung und Aussprache biblischer Eigennamen vereinbart, doch sind diese „Loccumer Richtlinien“ vielerorts nicht ausreichend bekannt. Wussten Sie zum Beispiel, dass die Betonung bei „Ahiram“ auf der ersten Silbe, also auf dem „A“, liegt, bei „Ahira“ jedoch auf der zweiten Silbe, also auf dem „i“?

Um die Sache – nicht nur für Lektor/innen! – zu vereinfachen, hat das Bibelwerk eine Handreichung erstellt, welche die Ausspracheregeln auf Basis der „Loccumer Richtlinien“ zusammenfasst und auf www.jahrederbibel.at als PDF-Dokument gratis zum Download bereitsteht.

Diese seit Herbst 2018 zugängliche Homepage zu den drei „Jahren der Bibel“ bietet noch viele weitere Hilfsmittel, Tipps und Materialien rund um die Arbeit mit der Bibel. Zugleich dient sie als zentrale Plattform zur Sichtbarmachung aller Veranstaltungen und Initiativen in den Bibeljahren in ganz Österreich. Hier finden Sie Bildungsangebote von Einzelvorträgen bis zu Lehrgängen, aber auch Informationen zu Ausstellungen, Reisen oder Veranstaltungen am Schnittpunkt von Bibel und Kunst/Kultur. Die Weiterbildungsmöglichkeiten sind breit gefächert und richten sich an Bibelinteressierte im Allgemeinen ebenso wie an Multiplikator/innen in Pfarren, Pastoral oder Bildungseinrichtungen im Speziellen.

Ein besonderer Schwerpunkt des Veranstaltungsangebots wird dabei auf den Lektorendienst gelegt, bringt doch die Einführung der revidierten Einheitsübersetzung hörbare Veränderungen im Gottesdienst mit sich, die einer guten Vorbereitung bedürfen. Das Bibelwerk und die Pastoralämter der österreichischen Diözesen bieten deshalb Lektorenschulungen in unterschiedlicher Länge und Intensität an und haben auch hilfreiche Begleitmaterialien erstellt.

Darüber hinaus finden Sie auf www.jahrederbibel.at dem Motto der Bibeljahre entsprechend Anregungen, Bibel zu hören, zu lesen und das eigene Leben davon berühren zu lassen. So hoffen wir, vielfältige Zugänge zum „Buch der Bücher“ aufzumachen, damit es neu als lebendige Grundlage kirchlicher und persönlicher Lebensvollzüge ins Bewusstsein komme.

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

Postfach 113

A-5010 Salzburg

Tel.: 0662/844576-84;

Fax: 0662/844576-85;

E-Mail: oeli@liturgie.at

oder:

Deutsches Liturgisches Institut

Postfach 2628

D-54216 Trier

Tel.: +49-651-94808-0

Fax: +49-651-94808-33

E-Mail: dli@liturgie.de

IN KÜRZE ERHÄLTlich

Xavier Moll

Gotteslob Themenschlüssel

Ausgabe
für die (Erz-)Diözesen Österreichs

Herausgegeben von
der Österreichischen Bischofskonferenz,
vom Österreichischen Liturgischen Institut, Salzburg,
vom Deutschen Liturgischen Institut, Trier,
und dem Amt für Kirchenmusik der Diözese
Rottenburg-Stuttgart

Wien 2018

BESTELLUNGEN
Österreichisches Liturgisches Institut
Email: oeli@liturgie.at

Preis: Euro 29,90

