

**Protokolle zur Liturgie**  
Band 10 | 2022/2023



# Protokolle zur Liturgie

Veröffentlichungen der  
Liturgiewissenschaftlichen  
Gesellschaft Klosterneuburg

*herausgegeben vom  
Pius-Parsch-Institut*

Band 10 | 2022/2023

echter

Die Reihe »Protokolle zur Liturgie. Veröffentlichungen der  
Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg«  
wurde begründet von:

**Rudolf Pacik  
und Andreas Redtenbacher**

Gefördert durch:

**WISSENSCHAFT • FORSCHUNG  
NIEDERÖSTERREICH**



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen  
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über  
<<http://dnb.d-nb.de>> abrufbar.

© 2023 Echter Verlag GmbH, Würzburg  
[www.echter-verlag.de](http://www.echter-verlag.de)  
Druck und Bindung: Pressel, Remshalden  
ISBN 978-3-429-05866-1

# Inhalt

|                                |    |
|--------------------------------|----|
| Geleitwort .....               | 7  |
| Vorwort des Herausgebers ..... | 11 |

## TEIL I

### *Liturgiewissenschaft*

|                                                                                                                                                             |    |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| <i>Ewald Volgger</i> : »Nicht wie Außenstehende und stumme Zuschauer«. Angelo G. Roncalli (Johannes XXIII.) als ein Pionier der Liturgischen Bewegung ..... | 15 |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|

|                                                                                                                                             |    |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| <i>Andrea Ackermann / Rudolf Pacik</i> : Von der ersten »liturgischen Messe« in Klosterneuburg zur Betsingmesse im Diözesangesangbuch ..... | 69 |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|

|                                                                                    |     |
|------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Lukas Gangoly</i> : Die Tagebücher von Pius Parsch. Eine Bestandsaufnahme ..... | 107 |
|------------------------------------------------------------------------------------|-----|

|                                                                                                                                                                                        |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Stefan Geiger</i> : Begegnung als Sinngestalt der Liturgie. Lothar Lies' Relecture der Mysterientheologie Odo Casels als Anregung zu einer liturgietheologischen Grundkategorie ... | 116 |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|

|                                                                                                           |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Daniel Seper</i> : Lebendig und lebenslang. Liturgische Bildung im Anschluss an Papst Franziskus ..... | 135 |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|

## TEIL II

### *Liturgie in Kontexten*

|                                                                                                                                                                               |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Johann Pock</i> : Liturgie des Volkes – Liturgie der Zukunft. Festvortrag am 25. Mai 2022 in Klosterneuburg anlässlich 100 Jahre Liturgische Bewegung in Klosterneuburg .. | 165 |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|

|                                                                                                                                              |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Marco Benini</i> : Mut zu mehr Präsenz! Theologische und<br>ästhetische Aspekte liturgischen Feierns in und nach Corona . . .             | 177 |
| <i>Peter Planyavsky</i> : »Verstehst du auch [selbst],<br>was du da [vor-]liest?« (Apg 8,30b). Leseklippen im Lektionar . .                  | 197 |
| <i>Frank Ewerszumrode</i> : Totengebet und Rosenkranz<br>einmal anders . . . . .                                                             | 209 |
| <i>Johannes Kittler</i> : Die Eucharistiefeier als Zusammenfassung<br>der Auferstehungserzählungen und Wegweiser der Pastoral . . . .        | 217 |
| <i>Jan-Heiner Tück</i> : Brachliegende Schätze heben.<br>»Unterwegs zum Geheimnis« in Zeiten der Krise –<br>ein Lob der Sakramente . . . . . | 228 |

#### ANHANG

|                                                          |     |
|----------------------------------------------------------|-----|
| Register zu den Bänden 1–10 (nach Autor:innen) . . . . . | 238 |
|----------------------------------------------------------|-----|

## Geleitwort

Mit der vorliegenden Ausgabe der »Protokolle zur Liturgie« werden gleich zwei Jubiläen begangen: Zum einen ist es der zehnte Band dieser Veröffentlichungen der »Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg« (LWG), und zum anderen hält der Band einen Rückblick auf die 100-Jahr-Feierlichkeiten der ersten volksliturgischen Messe in St. Gertrud am Fest Christi Himmelfahrt 1922.

Dieser Gottesdienst am 25. Mai 1922 war der Anfang jener Messform, die als sogenannte Betsingmesse schon 1933, also nur elf Jahre später, durch den gesamtdeutschen Katholikentag in Schönbrunn mit 250 000 TeilnehmerInnen international bekannt wurde. Der damalige Wiener Erzbischof, Kardinal Theodor Innitzer, schrieb sie bereits ab diesem Zeitpunkt seinen Pfarrgemeinden zumindest einmal im Monat verbindlich vor.<sup>1</sup> Und er war stolz darauf, dass die Betsingmesse von Wien aus ihren Siegeszug in die ganze Welt angetreten hat.

Pius Parschs Messformen hatten große Auswirkungen auf das Zweite Vatikanische Konzil und dessen Entscheidungen zur Liturgie. Parschs Werke wurden in 17 Sprachen übersetzt. Der Wiener Kardinal König sagte einmal, es habe kaum einen Konzilsvater gegeben, der nicht zumindest eines der Werke des Klosterneuburger Chorchern gelesen habe. Das sei einer der Gründe gewesen, weshalb das Thema Liturgiereform so rasch und einmütig beschlossen und unverzüglich umgesetzt werden konnte. Parsch selbst wäre vermutlich darüber erstaunt gewesen.

Er sah es als seine Lebensaufgabe an, dafür zu sorgen, dass die Bibel wieder Volks- und Priesterbuch werden müsse – und dass das Volk die Liturgie von innen her verstehen und aktiv vollziehen könne, eine Lebensaufgabe, die niemals abgeschlossen ist.

Darum ist, wie es auch in der Festpredigt am 25. Mai 2022 in St. Gertrud angeklungen ist, eine Hinführung zur Liturgie, die Mystagogie, so wichtig: die Hinführung zum »Geheimnis des Glaubens«.

---

<sup>1</sup> Vgl. auch den Beitrag von A. Ackermann und R. Pacik im vorliegenden Band.

Pius Parsch und die nachfolgende Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils wollten zum Pascha-Mysterium hinführen, zum Ostergeheimnis vom Leiden und Tod, von der Auferstehung und Himmelfahrt Christi. – Vierzig Tage hindurch ist Christus nach der Auferstehung seinen Jüngern erschienen. Das bedeutet auch: Die Jünger konnten es nicht von heute auf morgen glauben, sie brauchten Zeit. Es dauerte mindestens vierzig Tage, in denen der Auferstandene ihnen immer wieder erschienen ist, bis sie überzeugt waren, dass Christus lebendig ist – ob sie ihn nun sahen oder nicht. Die Hinführung zum Geheimnis, die Mystagogie, führt uns ja letztlich zum Geheimnis einer Person: zu Jesus Christus.

Das hundertjährige Jubiläum der ersten volksliturgischen Messe in St. Gertrud gibt *Anlass* daran zu erinnern und dafür zu danken, dass Pius Parschs Wirken den Weg zu einer lebendigen Feier der Eucharistie eröffnet hat. Diese Pionierleistungen auf dem Gebiet der Liturgie und der Bibelpastoral leben noch heute weiter.

Inzwischen ist Pius Parsch, ist die Liturgische Bewegung als solche selbst Gegenstand der Forschung geworden. So widmet sich das Pius-Parsch-Institut der besseren Kenntnis ihres Namensgebers und dem Kontext, in dem er steht. Die vielfältige Arbeit der LWG und des Instituts dokumentiert das 2007 erstmals erschienene Jahrbuch »Protokolle zur Liturgie«. Hier werden Studien und Vorträge aus dem Bereich der Liturgiewissenschaft, aber auch Beiträge zu liturgie- und bibelpastoralen Fragen aus den Reihen der LWG und ihres Umfeldes publiziert. Was als Jahresgabe für die Vereinsmitglieder begann, ist heute, wenn wir das Erscheinen des zehnten Bandes feiern, zu einem weit über Klosterneuburg hinaus bekannten Fachperiodikum geworden.

Vor Ort führt heute die im Parsch-Gedenkjahr 2004 gegründete »Liturgiewissenschaftliche Gesellschaft Klosterneuburg« mit ihrem wissenschaftlichen Zentrum, dem Pius-Parsch-Institut, Parschs volksliturgisches und mystagogisches Wirken fort: in der Feier der Liturgie in St. Gertrud, aber auch in sie erschließenden Vorträgen und Publikationen – ganz im Sinne des Apostolischen Schreibens *Desiderio Desideravi* über die Liturgische Bildung des Volkes Gottes (2022).<sup>2</sup> Mein Wunsch zum Jubiläum ist, dass das Pius-Parsch-Institut weiterhin mit

---

<sup>2</sup> Vgl. dazu auch den Beitrag von D. Seper im vorliegenden Band.



Frische und Tiefe die liturgische Bildung vorantreibt, und zwar im doppelten Sinne, ganz so wie Papst Franziskus es ausdrückt: »die Bildung zur Liturgie hin und die Bildung von der Liturgie her« (ebd., Nr. 34).

St. Pölten, im Dezember 2022



+ Anton Leichfried

Weihbischof von St. Pölten  
Vorsitzender der Liturgischen Kommission für Österreich



## Vorwort des Herausgebers

Die »Protokolle zur Liturgie« (PzL) feiern ihren zehnten Band. Begründet im Jahr 2007 als Dokumentation der wissenschaftlichen Arbeit der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg, hat sich PzL inzwischen als liturgiewissenschaftliches Fachperiodikum etabliert. Aus diesem Anlass ist dem Band ein Gesamtregister (nach Autor:innen) über PzL 1–10 angefügt. Eine elektronische Version, auch nach Bänden, steht auf der Homepage des Pius-Parsch-Instituts unter <http://www.pius-parsch-institut.at/publikationen/protokolle> zur Verfügung.

Auch inhaltlich ist der zehnte ein Jubiläumsband, denn er versammelt die Vorträge anlässlich des 100. Jahrestages von Pius Parschs erster volksliturgischer Messe in St. Gertrud am 25. Mai 1922. Die Festveranstaltung anlässlich des Jubiläums hatte regen Zuspruch erfahren und nicht zuletzt im medialen Bereich auch noch Monate danach ein breites Echo gefunden.

Darüber hinaus enthält der Band folgende Beiträge:

*Lukas Gangoly* gibt unmittelbar einen Einblick in die Arbeit des Pius-Parsch-Instituts und stellt einige Schätze des PPI-Archivs vor: die handschriftlichen Tagebücher Pius Parschs. *Ewald Volgger* widmet sich einem italienischen »Pionier der Liturgischen Bewegung«, dem späteren Papst Johannes XXIII., der bereits vor und während des Ersten Weltkriegs entsprechende Ideen entwickelt und auch publiziert hatte. Mit einem deutschen Vertreter der Liturgischen Erneuerung, dem Laacher Benediktiner Odo Casel, und einer späteren Relecture seiner Mysterientheologie durch den Innsbrucker Dogmatiker Lothar Lies beschäftigt sich *Stefan Geiger*. *Daniel Seper* stellt schließlich zentrale Gedanken von Papst Franziskus aus seinem Apostolischen Schreiben *Desiderio Desideravi* (2022) vor.

Im zweiten Teil des Bandes, »Liturgie in Kontexten«, ermuntert *Marco Benini* nach der Pandemie zu mehr Präsenzgottesdiensten. *Peter Planyavsky* gibt ganz praktische Ratschläge für eines der Kernelemente des Gottesdienstes, nämlich die Wortverkündigung. Und *Frank Ewerszumrode* stellt eine von ihm entwickelte und erfolgreich erprobte neue Gottesdienstform vor, bei der die Wortverkündigung eine

wichtige Rolle spielt: ein Totengebet, das die Hoffnung auf Auferstehung ins Zentrum stellt. Mit den biblischen Auferstehungserzählungen beschäftigt sich auch *Helmut Kittler*, der sie als Wegweiser für die Pastoral liest. *Jan-Heiner Tück* schließlich liest Goethes »Dichtung und Wahrheit« als »Lob auf die sieben Sakramente der katholischen Kirche«. – Allen Autor:innen gilt mein herzlichster Dank, besonders auch Weihbischof Dr. Anton Leichtfried, der diesem Jubiläumsband ein Geleitwort gewidmet hat.

Mit diesem Band wechselt die redaktionelle Verantwortung für die »Protokolle zur Liturgie« von Frau *Dipl.-theol. Andrea Ackermann* zu Herrn *Mag. Lukas Gangoly MA*. Daher sei an dieser Stelle Frau Ackermann ein besonderer Dank für ihre sorgfältige und engagierte Arbeit ausgesprochen. Durch sie hat das Periodikum wesentlich an Profil gewonnen!

Klosterneuburg, im Dezember 2022     *Andreas Redtenbacher*  
Direktor des Pius-Parsch-Instituts

Teil I

*Liturgiewissenschaft*



»Nicht wie Außenstehende und stumme  
Zuschauer« – Angelo G. Roncalli (Johannes XXIII.)  
als ein Pionier der Liturgischen Bewegung\*

*Der Verfasser ist Professor für Liturgiewissenschaft und Sakramenten-  
theologie an der Katholischen Privat-Universität Linz und Professor  
für Sakramententheologie an der Philosophisch-Theologischen Hoch-  
schule der Diözese Bozen-Brixen. Er gehört dem Deutschen Orden  
(Provinz Südtirol) an.*

Der vielbeachtete theologische Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie *Sacrosanctum Concilium* von Reiner Kaczynski<sup>1</sup> bespricht in wertvoller Weise die Grundlagen und Voraussetzungen zur Erarbeitung des Konzilsdokumentes zum Verständnis und zur Erneuerung der Liturgie mit den entsprechenden Arbeitsaufträgen. Ein ganz entscheidender Aspekt ist dabei die *aktive Teilnahme der Gläubigen* – *participatio actiosa*, welche als Postulat der Liturgischen Bewegung zum Prinzip der nachkonziliaren Neubearbeitung der liturgischen Bücher erklärt worden war und wozu alle Getauften das Recht und die Pflicht (*officium* / *Amt*) haben (vgl. SC 14). Herman Schmidt spricht in seinem Kommentar vom »Kehrvers« der Konstitution, denn »so oft wiederholt die Konstitution die Notwendigkeit einer Teilnahme aller Gläubigen an der Liturgie«; in mindestens 23 Artikeln des Konzilstextes wird von der *aktiven, vollen, bewussten, innerlichen* und *äußerlichen, gemeinschaftlichen*, einer *aus ganzem Herzen* erfolgenden *Teilnahme der Gläubigen* gesprochen.<sup>2</sup>

\* Erstveröffentlichung in: S. J. Lederhilger / E. Volgger (Hg.), *Contra spem sperare. Aspekte der Hoffnung*, FS Ludwig Schwarz, Regensburg 2015, 377–427.

<sup>1</sup> Vgl. R. Kaczynski, *Theologischer Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie Sacrosanctum Concilium* (HThKVatII 2), Freiburg i. Br. u. a. 2004 (Sonderausgabe 2009), 1–227.

<sup>2</sup> Vgl. H. Schmidt, *Die Konstitution über die heilige Liturgie. Text – Vorgeschichte – Kommentar* (HerBü 218), Freiburg i. Br. 1965, 202f.

In ihrem Hirtenbrief an die Gläubigen der deutschsprachigen Diözesen drückten die Bischöfe unmittelbar nach Verabschiedung des Konzilsdokumentes im Dezember 1963 die Hoffnung aus, dass die Erneuerung der Kirche Erfolg haben werde, wenn sie sich auf die Gegenwart des auferstandenen Herrn verlasse und ihrer Kraft in den Menschen traue. Mit Blick auf das neugewonnene Verständnis der Liturgie nehmen sie vorweg, »dass die Gläubigen am ›Geheimnis des Glaubens‹ nicht wie Außenstehende und stumme Zuschauer teilnehmen; sie sollen vielmehr die heilige Handlung bewusst, fromm und tätig mitfeiern«<sup>3</sup>. Zukunftsbetont und hoffnungsvoll haben auch die österreichischen Bischöfe in ihrem *Fastenhirtenbrief über die heilige Liturgie* im Februar 1964 festgehalten:

Wir leben in einer großen Zeit. Die Kirche steht vor gewaltigen Aufgaben. Sie hat keine Angst, weder vor diesen Aufgaben noch vor den Gefahren, die sie bedrohen. Durch die Kraft Gottes, die in ihr lebt, wird sie ihre Sendung erfüllen, auch in dem neuen Zeitalter, das heraufsteigt, und in einer gewandelten Welt. Das schönste Werk aber, das sie zu erfüllen hat, wird auch weiterhin bleiben: die Menschen zusammenzurufen, um Gott den Herrn in einem würdigen Gottesdienst zu verherrlichen. [...] Diese unsere Liturgie wollen wir lieben, wollen aktiv an ihr teilnehmen und an ihrer Hand das Ziel, die innere Heilung, erreichen.<sup>4</sup>

Johannes XXIII. hatte das Konzil einberufen und in seiner programmatischen Rede zur Eröffnung erklärt, die Kirchenversammlung solle sich einem *aggiornamento* stellen, eine pastorale Zielsetzung verfolgen, die den Menschen im Blick habe mit dessen Lebensverhältnissen und -formen in der Welt von heute. Er vertraue einem neuen Pfingsten, durch das ein Sprung vorwärts möglich werde, um mit Eifer und ohne Furcht sich der Aufgabe zu widmen, die die Zeit erfordere.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Hirtenbrief der deutschen Bischöfe zur Veröffentlichung der Konstitution des II. Vatikanischen Ökumenischen Konzils »Über die heilige Liturgie«, in: Die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie. Lateinisch-deutscher Text mit einem Kommentar von E.J. Lengeling (RLGD 5/6), Münster i. W. 1964, 13\*–16\*.

<sup>4</sup> Fastenhirtenbrief der österreichischen Bischöfe über die heilige Liturgie, vom 3. Februar 1964, in: ebd., 25\*–31\*, hier: 31\*.

<sup>5</sup> Vgl. L. Kaufmann / N. Klein, Johannes XXIII. Prophetie im Vermächtnis, Fribourg 1990, 107–150: Drittes Kapitel: Johannes XXIII.: »Gaudet mater ecclesia ...« Die Konzilseröffnungsrede und ihre Entstehung.



Es war den Konzilsvätern in ihren ersten Beratungen die Liturgie betreffend rasch und hinlänglich deutlich geworden – der pastoralen Zielsetzung entsprechend (vgl. SC 1 und 2) –, dass diejenigen, welche die Liturgie feiern, nicht mehr nur »wie Außenstehende oder stumme Zuschauer« dabei sein dürfen, und daher halten sie in der Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* fest:

48. So richtet die Kirche ihre ganze Sorge darauf, dass die Christen diesem Geheimnis des Glaubens nicht wie Außenstehende und stumme Zuschauer bewohnen; sie sollen vielmehr durch die Riten und Gebete dieses Mysterium wohl verstehen lernen und so die heilige Handlung bewusst, fromm und tätig mitfeiern, sich durch das Wort Gottes formen lassen, am Tisch des Herrenleibes Stärkung finden. Sie sollen Gott danksagen und die unbefleckte Opfergabe darbringen nicht nur durch die Hände des Priesters, sondern auch gemeinsam mit ihm und dadurch sich selber darbringen lernen. So sollen sie durch Christus, den Mittler<sup>6</sup>, von Tag zu Tag zu immer vollerer Einheit mit Gott und untereinander gelangen, damit schließlich Gott alles in allem sei.

In den theologischen Kommentaren wird darauf hingewiesen, dass die Forderung »nicht wie Außenstehende und stumme Zuschauer« (*non tamquam extranei vel muti spectatores*) zugunsten der bewussten, frommen und tätigen Teilnahme bereits in der Apostolischen Konstitution Pius' XI. *Divini Cultus*<sup>7</sup> vom 20. Dezember 1928 zum Ausdruck gebracht wird.<sup>8</sup> Es werden hier jedoch nicht jene genannt, die diese Erkenntnisse und Überzeugungen formulierten, verbreiteten, weitertrugen und zur allgemeinen Überzeugung führten, nämlich die

<sup>6</sup> Vgl. Cyrillus von Alex., *Commentarium in Ioannis Evangelium*, lib. XI., capp. XI–XII: PG 74, 557–564. [= Fußnote im Original].

<sup>7</sup> Vgl. AAS 21 (1929) 40: »IX. Quo autem actuosius fideles divinum cultum participant, cantus gregorianus, in iis quae ad populum spectant, in usum populi restituatur. Ac revera perneccesse est ut fideles, non tamquam extranei vel muti spectatores, sed penitus liturgiae pulchritudine affecti, sic caerimoniis sacris intersint – tum etiam cum pompae seu processiones, quas vocant, instructo cleri ac sodalitatum agmine, aguntur – ut vocem suam sacerdotis vel scholae vocibus, ad praescriptas normas, alternent; quod si auspicio contingat, iam non illud eveniet ut populus aut nequaquam, aut levi quodam demissoque murmure communibus precibus, liturgica vulgarive lingua propositis, vix respondeat.« Vgl. auch [http://w2.vatican.va/content/pius-xi/la/apost\\_constitutions/documents/hf\\_p-xi\\_apc\\_19281220\\_divini-cultus-sanctitatem.html](http://w2.vatican.va/content/pius-xi/la/apost_constitutions/documents/hf_p-xi_apc_19281220_divini-cultus-sanctitatem.html).

<sup>8</sup> Vgl. Die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie (s. Anm. 3), 108; oder im Kommentar von J. A. Jungmann SJ in: LThK<sup>2</sup>, Bd. 12, 52; ebenso bei R. Kaczynski, Kommentar (s. Anm. 1), 121f.; vgl. auch *Constitutio de sacra Liturgia cum commentario* (BEL.Pa 2), Roma 1964, 110.

Proponenten der frühen Liturgischen Bewegung im ausgehenden 19. und am Beginn des 20. Jahrhunderts. Als nach bereits intensiven Jahren der Debatte im Jahre 1914 die italienische Zeitschrift *Rivista Liturgica* ins Leben gerufen wurde, stellt der Herausgeber fest, die Zeitschrift habe die Aufgabe, Zweck und Sinn der Liturgie zu vermitteln und damit die Frömmigkeit der Gläubigen zu stärken. Angelo Roncalli, Redakteur der im Jahre 1909 begründeten *Rivista La Vita Diocesana*, erläutert in seinem Beitrag zur aktiven Teilnahme der Gläubigen in der Liturgie im Jahr 1914, »dass die Handlungen des christlichen Kultes – zumindest in ihrer Mehrheit – nicht einfach mit den Aufführungen im Theater verglichen werden können, wo das Publikum *Zuschauer* ist – bewusst, aufmerksam, bewegt, so viel man will ... aber eben einfacher Zuschauer –, sondern es sind Handlungen, bei denen das Volk als *Handelnder* auftreten muss: auch ihm steht eine Rolle zu: es hat somit das Recht und die Pflicht, diese wahrzunehmen.«<sup>9</sup>

Nun war das Prinzip der Beteiligung der Gläubigen an der Liturgie nicht neu. Vielmehr findet es »sich schon beim italienischen Historiker Ludovico Antonio Muratori (1672–1750), unter dessen Einfluss die Synode von Pistoia 1786 von der Liturgie als einer ›dem Priester und dem Volk gemeinsamen Handlung‹ gesprochen hat.«<sup>10</sup> Diesem Prinzip der Liturgischen Bewegung fügt Angelo Roncalli in seinem 1914 erschienenen Beitrag *La partecipazione dei fedeli alla sacra liturgia* in der *La Vita Diocesana*, zu dessen Redakteur Roncalli von Anfang an bestellt worden war,<sup>11</sup> ein weiteres Motiv hinzu, indem er die praktische, äußere und amtliche Teilnahme der Gläubigen am Kultakt der Kirche einmahnt, als Ideal vor Augen stellt und meint, dass die Kenntnis all dessen, was Liturgie ausmacht, die wesentliche Voraussetzung dafür sei. Der 33-jährige Roncalli fasst das Anliegen der Liturgischen Bewegung zusammen und fragt:

<sup>9</sup> *Rivista* »La Vita diocesana« 1914, 322.

<sup>10</sup> A. Gerhards, Die Synode von Pistoia 1786 und ihre Reform des Gottesdienstes, in: M. Klöckener / B. Kranemann (Hg.), Liturgiereformen. Historische Studien zu einem Grundzug des christlichen Gottesdienstes. 1: Biblische Modelle und Liturgiereformen von der Frühzeit bis zur Aufklärung; 2: Liturgiereformen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart (LQF 88/1–2), Münster 2002, 1, 496–510, hier: 501f.; vgl. F. Kohlschein, Liturgiereform und deutscher Aufklärungskatholizismus, in: ebd. 1, 518.

<sup>11</sup> Vgl. L. Capovilla, Johannes XXIII. Papst des Konzils, der Einheit und des Friedens, Nürnberg – Eichstätt 1963, 263.

Was beabsichtigen die Vertreter der Liturgischen Bewegung?

Sie beabsichtigen nicht, die Liturgie zu verändern, wie sie von der Kirche Anwendung findet, aber sie beabsichtigen, diese Liturgie in direkten Kontakt mit dem Verstand, dem Herzen, dem Leben des christlichen Volkes zu setzen, um so die Liebe und die Bewunderung für die Riten, die Formeln, die Gesänge zu entzünden und wachsen zu lassen, damit die Gläubigen in inniger Einheit mit der Mutter Kirche Gott ihren Kult entgegenbringen. Sie erhoffen, in einem Wort gesagt, *in die Frömmigkeit, die Lebenskraft und den wahren katholischen Geist der Religion einzuwurzeln, wofür die Liturgie Vehikel und Instrument ist*.<sup>12</sup>

Am Anfang von allem steht die Kenntnis: wenn das Volk die Liturgie versteht, kann es nicht mehr anders, als diese zu lieben und zu verkosten, liebend und verkostend wird es sie leben; und soweit sie Teil des Lebens sein wird, wird sie auch Früchte des geistlichen Fortschritts bringen.<sup>13</sup>

In meinen Recherchen zur Entwicklung der Liturgischen Bewegung und der nachkonziliaren Liturgie konnte ich die bewegende Entdeckung machen, dass sich Angelo Roncalli als Redakteur der Rivista *La Vita Diocesana* auf dem Hintergrund der Zeitereignisse intensiv mit Fragestellungen der *Liturgischen Bewegung* beschäftigte und den Klerus und die Gläubigen seiner Diözese damit konfrontierte.

#### ANGELO G. RONCALLI – PIONIER DER LITURGISCHEN BEWEGUNG

Eine von Giuseppe Ormenese vorgelegte ausführliche Studie über die spirituelle und liturgische Formung von Angelo Giuseppe Roncalli liefert viele wertvolle Einsichten in den intellektuellen Werdegang der späteren Papstpersönlichkeit.<sup>14</sup> Mir scheint dieses Werk auch deswegen von großer Bedeutung zu sein, weil es einen weiteren ergiebigen Beitrag zur Frage leistet, warum Angelo Roncalli als Papst Johannes XXIII. bereits am 25. Januar 1959 ein Konzil ausrufen konnte, nachdem er erst am 28. Oktober 1958 zum Papst gewählt worden war. Auch wenn er selbst berichtet, nie vorher an ein Konzil gedacht

<sup>12</sup> Rivista Liturgica [RL] 1 (1914) 5.

<sup>13</sup> Vgl. La Vita Diocesana [VD] (1914) 321f. Übersetzung angefertigt vom Verfasser.

<sup>14</sup> G. Ormenese, Vita virtuosa e partecipazione liturgica. La formazione spirituale e intellettuale di Angelo Giuseppe Roncalli, Torino 2012. Vgl. dazu die Rezension von E. Bolis, in: Joannes XXIII. Annali della Fondazione Papa Giovanni XXIII 1 (2013) 121–123.

zu haben, so können die Inhalte, mit denen sich Roncalli in seinen Forschungen, in seiner Lehre und in seiner publizistischen Tätigkeit als junger Priester und Lehrer der Theologie beschäftigte, nicht außer Acht gelassen werden.<sup>15</sup> Die beachtlichen Ergebnisse der italienischsprachigen Roncalli-Forschung, vorangetrieben vor allem von der *Fondazione Papa Giovanni XXIII* in Bergamo,<sup>16</sup> werden im deutschen Sprachraum, wie ich meine, wenig rezipiert. Ezio Bolis bezeichnet den jungen Angelo Roncalli nach Studium der Publikation von G. Ormenese als »einen Pionier der Liturgischen Bewegung in Italien«<sup>17</sup>.

Daher ist es mir ein Anliegen, einige Aspekte seines doch auch bahnbrechenden liturgischen Schaffens darzulegen, ausgewählte Zitate und Texte in deutscher Übersetzung einzubinden und schließlich den wichtigsten Text von Angelo Roncalli zur Liturgischen Bewegung im Originaltext und in deutscher Übersetzung vorzustellen, um deutlich zu machen, dass der junge Roncalli sich intensiv mit jenen Fragen be-

<sup>15</sup> Am 15. September 1962 blickt Johannes XXIII. mit einem Eintrag in sein Tagebuch auf jene Tage der Inspiration für dieses Konzil zurück: »Ohne daran gedacht zu haben, habe ich in meinem ersten Gespräch mit meinem Staatssekretär am 20. Januar 1959 die Worte: Ökumenisches Konzil, Diözesansynode und Neufassung des kirchlichen Rechtsbuches ausgesprochen, ohne je zuvor daran gedacht zu haben und entgegen allen meinen Ahnungen und Vorstellungen über diesen Punkt. Der erste, der von diesem meinem Vorschlag überrascht wurde, war ich selbst, denn niemals hatte mir jemand einen Hinweis dazu gegeben. Und ich muss sagen, dass mir dann alles in der unmittelbaren und kontinuierlichen Entwicklung ganz selbstverständlich erschien. Nach drei Jahren gewiss mühevoller, aber auch glücklicher und ruhiger Vorbereitung sind wir nun am Fuße des heiligen Berges angelangt. Der Herr möge helfen, um alles zu einem guten Ende zu führen.« In einer weiteren Notiz aus dem Jahre 1959 wies Roncalli darauf hin, dass es müßig sei, andere Gründe zu suchen. Er habe immer die Worte Gregors von Nazianz wiederholt: *Voluntas tua pax nostra – Dein Wille, Herr, ist unser Friede*. Dieselbe Bedeutung hätten auch die Worte *Oboedientia et pax*, an die er sich stets gehalten habe. In: Johannes XXIII., Geistliches Tagebuch. Mit einem Nachwort von Hannah Arendt (HerBü 304f.), Freiburg i.Br. <sup>11</sup>1968, 349f. 391.

<sup>16</sup> Ezio Bolis, der Direktor der *Fondazione*, stellt in der ersten Ausgabe der *Annali della Fondazione* die Einrichtung, ihre Intention und ihre Aufgaben vor: E. Bolis, *La Fondazione Papa Giovanni XXIII. si presenta*, in: Joannes XXIII. (s. Anm. 14), 75–77. In Bergamo am Sitz der *Fondazione* befindet sich auch das Archiv zu Johannes XXIII., welches sich zur Aufgabe gemacht hat, die Schriften Roncallis zu sammeln.

<sup>17</sup> E. Bolis (s. Anm. 14), 122: »Dai libri consultati, dai saggi pubblicati, dalle lezioni tenute, emerge quanto il giovane prete Roncalli sia sensibile alla storia e ai suoi metodi specifici, aperto a distanze culturali nuove tanto da poter essere considerato uno dei pionieri del Movimento Liturgico in Italia.«

schäftigte, deren Beantwortung aufgrund unterschiedlicher Umstände erst am Konzil 1963 für die ganze Kirche zum prägenden Auftrag werden konnte. In einem kurzen Überblick soll das liturgische Bemühen von A. Roncalli skizziert und dieses ins Verhältnis gesetzt werden zu den Vorgängen vor allem in Frankreich, Belgien und Deutschland. Wenige Hinweise werden auch zur Liturgischen Bewegung in Österreich erfolgen.

#### DIE LITURGISCHE BEWEGUNG: URSPRUNG UND ENTWICKLUNG

Es bedarf dazu der Hinweise zur Liturgischen Bewegung, deren Erforschung und Darstellung bei weitem noch nicht abgeschlossen ist.<sup>18</sup> Vor allem die Quellen, wie sie die Hirtenbriefe der Bischöfe, die diözesanen Mitteilungsblätter und Publikationsorgane, die Rezeption in den Pfarrgemeinden u. Ä. darstellen, bedürfen des intensiven Studiums, um die Entwicklung in den Diözesen nicht nur in Italien umfassend darstellen zu können. A. Catella bemerkt, dass vor allem die 1914 gegründete Zeitschrift *Rivista Liturgica* unter diesem Gesichtspunkt aufzuarbeiten wäre; damit ist ein Zeitpunkt genannt, an dem Roncalli sich mit seinem grundlegenden Beitrag zur aktiven Beteiligung der Gläubigen an der Liturgie in seiner Diözese äußert.<sup>19</sup> Liturgie ist stets in Veränderung begriffen, auch wenn sie zugleich der Festlegungen und Regelungen bedarf.<sup>20</sup> Das Konzil von Trient hatte eine Liturgiereform veranlasst, die mit den anschließend erarbeiteten liturgischen Büchern und der Ritenkongregation, welche im Jahre 1592 eingerichtet worden war, eine für die römisch-katholische Kirche einheitliche Disziplin im Verständnis und in der Feierform der Sakramente und aller

<sup>18</sup> Vgl. zum folgenden Abschnitt die zusammenfassenden Darstellungen von B. Neunheuser (A. Triacca), *Movimento liturgico*, in: D. Sartore / A. M. Triacca / C. Cibien (Hg.), *Liturgia* (I Dizionari San Paolo), Milano 2001, 1279–1293; A. Catella, *Il Movimento Liturgico in Italia*, in: ebd., 1293–1300, hier sind auch wichtige Literaturangaben zu finden; *Il »Movimento Liturgico«*, in: *Celebrare il Mistero di Cristo. Manuale di Liturgia 1: La celebrazione. Introduzione alla liturgia cristiana*, Roma 1993, 206–220; vgl. auch F. Kolbe, *Die Liturgische Bewegung* (CiW 9. Ser. 4), Aschaffenburg 1964; H. Schmidt, *Konstitution* (s. Anm. 2).

<sup>19</sup> Vgl. A. Catella, *Movimento Liturgico* (s. Anm. 18), 1295.

<sup>20</sup> Vgl. dazu die reichhaltigen und erhellenden Beiträge in: M. Klöckener / B. Krane-mann (Hg.), *Liturgiereformen* (s. Anm. 10).

rituellen Vollzüge der Kirche einforderte und umsetzte. Bei gleichzeitiger Diversität aufgrund der Privilegien, die das Konzil zugestanden hatte, verfolgte das Liturgieverständnis des Trienter Konzils doch im Wesentlichen eine Unveränderbarkeit auch in Bezug auf die fehlende Teilnahme der Gläubigen, die Ermöglichung der Feier in der Muttersprache, die Anpassung an die Zeitverhältnisse, die bessere Einbindung des Wortes Gottes, die Vermittlung und Erklärung der liturgischen Zeichen- und Symbolvollzüge u. Ä.<sup>21</sup>

Erste wirkliche Vorstellungen über eine Liturgiereform wurden in der Aufklärungszeit geäußert, nachdem die Reformatoren mit den oben genannten und ähnlichen Anliegen auf katholischer Seite nicht beachtet worden waren.<sup>22</sup> Auch hier hat, ähnlich wie in der Gegenreformation, die Restaurationsbewegung einen Aufbruch verhindert. Eine Ausnahme bildet die Synode von Pistoia (Toskana), die im Jahre 1786 ein bemerkenswertes Ereignis der Liturgiegeschichte darstellt und deren Umsetzung heute gerade erst begonnen hat, wie A. Gerhards feststellt.<sup>23</sup> Bischof Ricci hatte einen ausführlichen Reformplan<sup>24</sup> vorgelegt. Im selben Jahr fand in Österreich der von Kaiser Joseph II. einberufene Kongress in Ems statt – Kaiser Joseph II. war der Bruder Leopolds, des Großherzogs der Toskana; auch diese mehr oder weniger identen Reformansätze und -einforderungen wurden von der kirchlichen Hierarchie gestoppt bzw. unterbunden, wenngleich einiges umgesetzt werden konnte, z. B. der deutsche Messgesang, und anderes im Bewusstsein geblieben ist, z. B. die Einforderung der Muttersprache, Kommunion für alle Gläubigen nach der des Priesters u. Ä.<sup>25</sup>

<sup>21</sup> Vgl. W. Haunerland, Einheitlichkeit als Weg der Erneuerung. Das Konzil von Trient und die nachtridentinische Reform der Liturgie, in: M. Klöckener / B. Kranemann (Hg.), Liturgiereformen (s. Anm. 10) 1, 436–465; vgl. auch die in diesem Band beschriebenen Umsetzungen der tridentinischen Liturgiereform im Bistum Münster.

<sup>22</sup> Vgl. F. Kohlschein, Liturgiereform und deutscher Aufklärungskatholizismus, in: M. Klöckener / B. Kranemann (Hg.), Liturgiereformen (s. Anm. 10) 1, 511–533.

<sup>23</sup> Vgl. Atti e decreti del concilio diocesano di Pistoia dell'anno 1786, Firenze 1788. Die päpstliche Konstitution *Auctorem fidei* von Pius VI. verurteilt die Aussagen der Synode; in dieser verurteilenden Form sind sie teilweise in DS 2600–2700 dokumentiert; vgl. A. Gerhards, Synode von Pistoia (s. Anm. 10).

<sup>24</sup> Eine Zusammenfassung der Inhalte findet sich in F. Kolbe, Liturgische Bewegung (s. Anm. 18), 14.

<sup>25</sup> Vgl. dazu H. Hollerweger, Die Reform des Gottesdienstes zur Zeit des Josephinismus in Österreich (StPaLi 1), Regensburg 1976; E. Kovács (Hg.), Katholische Aufklärung und Josephinismus, München 1979.

Weitere Bemühungen dieser Zeit sind zu nennen mit den neogallikanischen Liturgiebüchern, der Tätigkeit von Ludovico Antonio Muratori (1672–1750), Begründerpersönlichkeit der italienischen Geschichtsschreibung, mit seinen Veröffentlichungen auch zum frühen Christentum sowie die Bewegung um Johann Michael Sailer (1741–1832) in Deutschland, die besonders für die Muttersprache in der Liturgie warb, aber auch mit den Ansätzen von Kardinal Wiseman (1802–1865) in England, wo ebenfalls die Muttersprache im Sinne der direkten Anteilnahme am Gebet der Kirche eingefordert wurde.

Die restaurative und zugleich aufbruchsgeprägte Mönchsbewegung verstand sich als eine Wiederherstellung bzw. Verlebendigung des Mönchskonventes als wahren Ortes von Kirche und der Verherrlichung Gottes in der Liturgie; ihr sei alle Aufmerksamkeit zu widmen, nichts sei dem Gebet vorzuziehen, war einer der Grundsätze. Als bedeutendster Vertreter dieser Bewegung ist der Benediktinerabt Dom Prosper Guéranger (1805–1875) zu nennen, dem die Neubegründung des benediktinischen Mönchskonventes in Solesmes in Frankreich gelang und damit eine Begeisterungswelle auslöste, die vor allem in Belgien mit den Klöstern Maredsous und Mont-César und in Deutschland mit den Klöstern Beuron und Maria Laach eine Fortführung erfuhr. Guérangers wichtigstes Werk in 16 Bänden zum Kirchenjahr wurde in alle bedeutenden europäischen Sprachen übersetzt und zu Hunderttausenden verkauft. Unzählige Theologen beschäftigten sich damit und teilten mit ihm die Überzeugung, die Liturgie aufs Vollkommenste feiern zu wollen und dem gregorianischen Choral seine ästhetische Bedeutung zurückzugeben. Zugleich wurde die Liturgie mit ihren Textfassungen als die wahre Poesie zur Verherrlichung Gottes gerühmt und als großartiges Schauspiel beschrieben mit seinen geheimnisvollen Schönheiten und himmlischen Harmonien, die der Heilige Geist über die Formen des göttlichen Kultes ausgebreitet habe.

In Beuron wurde 1875 eine Schrift begründet mit dem vielsagenden Titel *Choralgesang und Liturgie*, welche hauptsächlich das liturgische Gebet als Auftrag der Kirche zum Gegenstand hatte. Einer der bedeutenden Mönche, Pater Maurus Wolter, arbeitete gemeinsam mit seinem leiblichen Bruder Placidus über zwanzig Jahre an der Auslegung des Psalteriums in fünf stattlichen Bänden und umriss bereits mit dem Titel *Psallite sapienter* das Anliegen, mit den Texten der Kirchenväter die reichhaltige aszetische, homiletische und liturgische Bedeutung der

Psalmen vor allem im Vollzug der Tagzeitenliturgie besser zu erfassen. Zugleich wurde an allen diesen Orten auch die Überzeugung geteilt und gefördert, dass das asketische Leben der Mönche als eine Teilnahme am Erlösungsoffer Christi aufgefasst werden könne, die täglich durch die Feier der Eucharistie erneuert werde. Gegen eine einseitige starre Einbindung des Chorals wandte sich der 1868 gegründete *Cäcilien-Verband* und weitete die restaurative Idealsicht der Liturgie hin auf die Nachahmung der Musik Palestrinas. Jede Form irgendwie gearteter »Unterhaltungsdimension« der Musik im Gottesdienst wurde abgelehnt.

In der wissenschaftlichen Tätigkeit erwachsen in dieser Zeit auch die großen Publikationen zu den Kirchenvätern, vorangetrieben von Jacques Paul Migne (1800–1875) in Paris oder die Werke von Louis Marie Olivier Duchesne (1843–1922) über *Die Ursprünge des christlichen Kults* (1888) oder *Die klassische Geschichte der Liturgie bis zur Karolingerzeit* (1889). Diese Publikationen verstanden sich als ein wichtiger Schritt in der Liturgiegeschichte, weil damit der Blick über das Mittelalter zurück in das gesamte erste Jahrtausend der liturgischen Tradition eröffnet wurde und deren Schwerpunkte zur Darstellung kamen. Fernand Cabrol (1855–1937), französischer Benediktiner, kurzfristig Prior von Solesmes, seit 1903 Abt von Saint Michael's Abbey in Farnborough, veröffentlichte 1906 den Überblick zu den Ursprüngen der Liturgie, nachdem er 1903 bereits das *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* (DACL), erschienen in 15 Bänden, begründet hatte. Diese Vertreter der liturgischen Forschung erkannten in der Liturgie ein historisches Phänomen, weniger jedoch eine von der schöpferischen Kraft der Kirche geprägte Größe, die in ihrer stets gewordenen und zugleich werdenden Gestalt mit deren pastoraler Dimension für die Gläubigen bedacht werden sollte. Die neugotische Kunst und deren Kirchbau und schließlich auch noch die weiteren Neo-Stile sprechen eine beredte Sprache davon, wie wenig kreativ aus sich heraus diese neu gefundenen Formen kirchlichen Ausdrucks waren. Daher war auch der Blick über die römisch-katholische Tradition hinaus, vorab zu den Ostkirchen, (noch) nicht angestrebt und auch nicht bewerkstelligt. Zugleich blühten in dieser Zeit die Volksandachten, nicht zuletzt auch die unterschiedlichen eucharistischen Andachtsformen, da die Gläubigen auch noch nicht als mündige Glieder der Kirche zur aktiven und sich beteiligenden Feier der Litur-



gie hingeführt wurden. Die lateinische Sprache, die als Liturgiesprache und Sprache der Kirche hoch gepriesen wurde, verhinderte zudem ein solches Anliegen.

Am Beginn des 20. Jahrhunderts tritt die Liturgische Bewegung in ihre klassische Phase ein, welche hier allerdings nicht ausführlich dargestellt werden kann, lediglich die Anfänge, um den Beitrag von Angelo G. Roncalli entsprechend einordnen zu können. Während Papst Pius X. eine schroffe Ablehnung nach außen pflegte und theologische Aufbrüche zu verhindern suchte, u. a. durch den Antimodernisteneid und durch die moralische Verfolgung der Vertreter des Erneuerungsbemühens, zeichnet sich dieser Papst unmittelbar nach Antritt des Petrusamtes zugleich aus durch das *Motu proprio Tra le sollecitudini* vom 22. November 1903 zur Kirchenmusik, in dem er neue und wichtige Akzente der liturgischen Erneuerung programmatisch für die Zukunft vorgab:

Da es nun Unser lebhaftester Wunsch ist, daß der wahrhaft christliche Geist in jeder Hinsicht aufblühe und bei allen Gläubigen erhalten bleibe, müssen Wir zuallererst für die Heiligkeit und Würde des Gotteshauses sorgen; denn dort versammeln sich ja die Gläubigen, um diesen Geist aus seiner ersten und unentbehrlichen Quelle zu schöpfen: aus der tätigen Teilnahme an den hochheiligen Mysterien und am öffentlichen feierlichen Gebet der Kirche.<sup>26</sup>

Das erste Mal taucht in einem kirchenamtlichen Dokument die Formulierung mit einer gewissen Selbstverständlichkeit auf, dass die Gläubigen aktiv an den liturgischen Feiern teilnehmen können (sollten), um aus dieser unersetzlichen Quelle den wahren christlichen Geist zu schöpfen. Angelo Roncalli befand sich zu dieser Zeit zum Studium in Rom und stand unmittelbar vor der Diakonenweihe, die er am 18. Dezember desselben Jahres erhalten sollte, und seine Dokto-

---

<sup>26</sup> Übersetzung: H. B. Meyer / R. Pacik (Hg.), *Dokumente zur Kirchenmusik*. Unter besonderer Berücksichtigung des deutschen Sprachgebietes, Regensburg 1981, 25; vgl. *Motu proprio zur Kirchenmusik Tra le sollecitudini* vom 22. November 1903, in: ASS 36 (1903/1904) 329–332. »Essendo, infatti, Nostro vivissimo desiderio che il vero spirito cristiano rifiorisca per ogni modo e si mantenga nei fedeli tutti, è necessario provvedere prima di ogni altra cosa alla santità e dignità del tempio, dove appunto i fedeli si radunano per attingere tale spirito dalla sua prima ed indispensabile fonte, che è la partecipazione attiva ai sacrosanti misteri e alla preghiera pubblica e solenne della Chiesa.« Vgl. [http://w2.vatican.va/content/pius-x/it/motu\\_proprio/documents/hf\\_p-x\\_motu-proprio\\_19031122\\_sollecitudini.html](http://w2.vatican.va/content/pius-x/it/motu_proprio/documents/hf_p-x_motu-proprio_19031122_sollecitudini.html).

ratsstudien gingen dem Ende entgegen, welche mit dem schriftlichen Examen am 18. Juli 1904 beendet wurden. Während dieser Zeit konnte er auch dem Papst persönlich begegnen, wovon er in seinem *Geistlichen Tagebuch* berichtet, wobei das *Motu proprio* in seinen Notizen keinen Niederschlag gefunden hat.<sup>27</sup>

1905 folgte – im Zusammenhang mit dem in Rom tagenden ersten Eucharistischen Weltkongress – das Dekret Pius' X. über den täglichen Empfang der Eucharistie, nachdem die Anregungen zur Kirchenmusik bereits in Angriff genommen waren. Messfeier und Kommunionempfang wurden allerdings noch als zwei unterschiedliche Vollzüge gesehen, da ja außerhalb der Messfeier kommuniziert wurde. 1910 reichte Pius X. das Dekret *Quam singulari* zur Zulassung der Kinder zum Eucharistieempfang nach Erlangung des Vernunftgebrauchs und Erreichen der Unterscheidungsjahre nach.<sup>28</sup> Derselbe Papst erkannte schließlich auch, dass die Liturgie selbst ebenfalls der Reform bedürfe, und ordnete 1911 eine neue Verteilung des Psalters im Breviarium an durch eine eigens dazu einzuberufende Kommission, welche erste Ergebnisse mit der Neuausgabe des römischen Breviers 1914 vorlegen konnte. Dem Papst war auch das Wort Gottes ein besonderes Anliegen, die Errichtung des römischen Bibelinstitutes *Biblicum* geht auf seine Initiative zurück.

Der Papst griff hier Anliegen auf, welche in Belgien und der dort sich entfaltenden benediktinischen Bewegung ihren Ursprung haben. Der Benediktinerpater Dom Gerard van Caloen (1853–1932) veröffentlicht 1882 das erste Volksmissale *Missel des fidèles* dieser Art, eine französische Übersetzung des Messbuches, wenngleich noch ohne Kanon und weitere Ordinariumsteile, die besonders dem Priester an-

<sup>27</sup> Vgl. Johannes XXIII., Tagebuch (s. Anm. 15), 191f. Angelo Roncalli berichtet davon in seinen Aufzeichnungen während der Exerzitien zur Vorbereitung auf die Priesterweihe vom 1. bis zum 10. August 1904.

<sup>28</sup> Vgl. Dekret *Quam singulari* vom 8. August 1910, in: AAS 2 (1910) 577–583. Im Abschnitt V des Dekretes wird auch für die Kinder die häufige, ja tägliche Kommunion angeraten: »Die Personen, welchen die Sorge für die Kinder obliegt, sollen sich alle Mühe geben, die Kinder nach der ersten Kommunion öfter zum Tisch des Herrn zu führen, möglichst alle Tage, wie Jesus Christus selbst und die Kirche es sehnlich wünschen. Die Kinder sollen dies mit der ihrem Alter entsprechenden Andacht verrichten. Ferner haben diejenigen eingedenk ihrer ihnen obliegenden überaus wichtigen Pflicht dafür zu sorgen, daß die Kinder den Besuch des gemeinsamen Katechismusunterrichts fortsetzen, oder daß sie auf eine andere Weise den erforderlichen religiösen Unterricht erhalten.«

vertraut erschienen; 1884 folgte die erste Ausgabe des *Messbuches* in deutscher Sprache durch Pater Anselm Schott in Beuron. 1883 wurde durch Dom Gerard van Caloen auf dem Eucharistischen Kongress in Lüttich die Kommunion innerhalb der Messfeier gefordert. Die von ihm gegründete und erste liturgische Zeitschrift *Revue bénédictine* erfreute sich großen Zuspruchs. Getragen wurde die Bewegung von den Klöstern Maredsous und Mont-César (Löwen). Im letzteren war Dom Lambert Beauduin (1873–1960)<sup>29</sup>, Sohn eines belgischen Großindustriellen, beheimatet, der sich insbesondere mit der engagierten katholischen Laienwelt verbunden wusste und als Initiator der belgischen Liturgischen Bewegung gilt. Er war zunächst Mitglied einer Gemeinschaft, die sich der Arbeiterseelsorge verschrieben hatte, trat dann aber ins Benediktinerkloster ein, wo er 1906 die Profess ablegte. Aus seiner Noviziatszeit stammt die Notiz: »Wir Benediktiner sind die Aristokraten der Liturgie, aber die ganze Welt müßte sich davon nähren, auch die einfachsten Leute. Man müßte die Liturgie demokratisieren.«<sup>30</sup> Pater Beauduin erhielt am Liturgischen Kongress in Mecheln<sup>31</sup> im Jahre 1909 durch den dort residierenden Erzbischof Désiré Kardinal Mercier (1851–1926)<sup>32</sup> die Möglichkeit, seine liturgischen Anliegen zu vertreten. Gemeinsam mit dem Direktor des Belgischen Historischen Instituts in Rom, Prof. Gottfried Kurth, wurden seine Überlegungen vor den Kongress getragen. Kurth hielt als engagierter und angesehener katholischer Laie ein flammendes Plädoyer für die liturgische Erneuerung und formulierte Visionen, die von Teilnehmenden berichtet werden:

An dem Tag, an dem das heilige Buch auf dem Altar aufgehört haben wird, für die Menge ein unverständliches Buch zu sein, am Tag, an dem alle wieder in ihm den Schlüssel zu dem finden, was der Priester am Altar Gott vorträgt, an jenem Tag wird ein großer Teil derer, welche die Gotteshäuser verlassen haben, zurückkehren.<sup>33</sup>

<sup>29</sup> Vgl. A. Haquin, Dom Lambert Beauduin et le renouveau liturgique (RSSR.H 1), Gembloux 1970; L. Bouyer, Dom Lambert Beauduin. Un homme d'Église, [Tournai] 1964.

<sup>30</sup> F. Kolbe, Liturgische Bewegung (s. Anm. 18), 33.

<sup>31</sup> Vgl. B. Fischer, Das »Mechelner Ereignis« vom 23. September 1909. Ein Beitrag zur Geschichte der Liturgischen Bewegung, in: LJ 9 (1959) 203–219. Hier findet sich jeweils ein Lebensbild zu Kurth und Beauduin.

<sup>32</sup> Zur Bedeutung Merciers vgl. B. Fischer, »Mechelner Ereignis« (s. Anm. 31), 210f.

<sup>33</sup> Ebd., 207f.; vgl. auch F. Kolbe, Liturgische Bewegung (s. Anm. 18), 34.

Die Rede von Dom Lambert Beauduin ist ebenso wenig erhalten geblieben wie die von Prof. Kurth. Eine ausführliche Zusammenfassung der auf dem Kongress verhandelten Inhalte bietet jedoch einen guten Einblick in die Anliegen und Impulse, die Beauduin vorgetragen hatte. Er spricht darin u. a. die Notwendigkeit der Erneuerung der Liturgie an, bezeichnet die Liturgie als Quelle für das geistliche Leben, erinnert an die Wesensbeschreibung der Liturgie als Gebet aller Gläubigen, mahnt für die Tagzeitenliturgie die *hora competens* (die entsprechende Tagzeit [EV]) ein und stellt die Liturgie als Schule des Gebets vor. Er betont die Notwendigkeit der Gemeinschaft und des gemeinschaftlichen Tuns in der Eucharistiefeier, erläutert den katechetischen und lehrhaften Charakter der Liturgie, fordert die häufige Kommunion aller und den volkssprachlichen Zugang zum Wort Gottes. Um diese Ziele zu erreichen schlägt er vor, den Gläubigen die zweisprachigen Texte der Messfeier an die Hand zu geben, damit die Gläubigen nicht ihren privaten Gebeten nachgingen, sondern vielmehr am Gebet der Kirche teilnehmen, und dies auch für das Stundengebet zu tun. Schließlich bat er den Kongress um den Beschluss, die Messe jeden Sonntag ergänzt zumindest mit der Vesper in beide Sprachen zu übersetzen und den Gläubigen verfügbar zu machen sowie die Frömmigkeit der Gläubigen liturgischer zu gestalten z. B. durch die Komplet als Abendgebet der Gläubigen, Messfeier und Vesper am Sonntag, Kommunion und Teilnahme an den Gebeten der Messfeier und zuletzt die Wiederherstellung der liturgischen Traditionen in den Familien.<sup>34</sup> Unschwer sind hier Aspekte und Prinzipien zu erkennen, welche auch auf der Synode von Pistoia verhandelt und gefordert worden waren.<sup>35</sup> Der Kongress in Mecheln 1909 wird in der Forschung als der eigentliche Durchbruch und Beginn der Liturgischen Bewegung erkannt. Grundlegender Gedanke war der Hinweis von Dom Lambert Beauduin, dass »die Liturgie das wahre Gebet der Gläubigen sei; sie ist das kräftige Band der Einheit und eine vollständige religiöse Unterweisung«<sup>36</sup>. Um dieses Ziel zu erreichen, so meint er, müsse man den Gläubigen die Texte der Liturgie in wörtlicher Übersetzung in die Hand geben, damit die Gläubigen auf das Verrichten der privaten Ge-

<sup>34</sup> Vgl. dazu L. Beauduin, Das eigentliche Gebet der Kirche, in: LJ 9 (1959) 198–202.

<sup>35</sup> Vgl. dazu A. Gerhards, Synode von Pistoia (s. Anm. 10).

<sup>36</sup> L. Beauduin, Gebet (s. Anm. 34), 202.

bete verzichten könnten. Darüber hinaus formulierte er den Wunsch, dass die Gläubigen sich dem großen priesterlichen Lobgebet des Breviers anschließen.<sup>37</sup> Im Mai 1914 schreibt L. Beauduin *La piété de l'église. Principes et faits, Louvain-Maredsous*, einen Impuls, der zu intensiven polemischen Diskussionen führte, wobei der Erste Weltkrieg die Energie der Auseinandersetzung wieder zurücknahm. Beauduin sollte für Roncalli bedeutsam werden, wie wir weiter unten sehen werden. Beauduin gründete das Unionskloster Amay an der Maas, das 1939 nach Chevetogne im Bistum Namur übersiedelte; mit der Zeitschrift *Irénikon* schuf er 1926 ein Organ für seine ökumenischen Bestrebungen. In Bulgarien lässt sich Roncalli diese von Beauduin redigierte Zeitschrift zuschicken und nimmt damit auch an den Schwierigkeiten teil, die der Redakteur mit seinen Anliegen auf sich nehmen musste. Roncalli konnte den »Patriarchen der Liturgischen Bewegung«, wie Beauduin genannt wurde, 1957 rehabilitieren, indem er auf dem Unionskongress in Palermo die bahnbrechende Arbeit für die Einheit der Kirche hervorhob und als Papst Johannes XXIII. 1959 in einem Brief zum 50-jährigen Jubiläum des Mechelner Ereignisses durch Staatssekretär Tardini die Arbeit »des Pioniers der Liturgischen Bewegung« würdigte.<sup>38</sup>

Nicht unerheblich ist die Tatsache, dass Bischof Radini Tedeschi guten Kontakt mit dem Primas der belgischen Kirche Mercier hielt. Noch im Jahre 1960 erinnerte sich der inzwischen zum Papst gewählte Johannes XXIII., dass Kardinal Mercier seine Diözesanzeitschrift *La Vie Diocésaine* seinem bischöflichen Freund in Bergamo schickte; auch habe er Kardinal Mercier 1906 bei einem Besuch in Bergamo persönlich kennengelernt. Die Ausführungen in der belgischen Zeitschrift haben Roncallis Beiträge in der bergamaskischen Kirchenzeitung wesentlich beeinflusst. Kardinal Mercier war mit Lambert Beauduin eng verbunden, der in *La Vie Diocésaine* liturgische Beiträge publizierte. Die Verbindung Mercier / Beauduin in Belgien ist ebenso wichtig wie die Verbindung Radini / Roncalli in Bergamo. Beauduin war, wie wir bereits gesehen haben, wesentlich beteiligt am Aufbruchsgeschehen der Liturgischen Bewegung in Belgien und war überzeugt, dass in ers-

<sup>37</sup> Vgl. F. Kolbe, Liturgische Bewegung (s. Anm. 18), 34.

<sup>38</sup> Der Brief ist abgedruckt in deutscher Übersetzung als Schreiben des Päpstlichen Staatssekretariates zum 50-jährigen Jubiläum der Liturgischen Bewegung, in: LJ 9 (1959) 195–197; Vgl. dazu auch L. Kaufmann / N. Klein, Johannes XXIII. (s. Anm. 5), 33.

ter Linie der Klerus gewonnen und in den Inhalten und Zielsetzungen unterrichtet werden müsse, um Gesang und Liturgie erneuern zu können. Vordergründig erkannten diese Proponenten der Liturgischen Bewegung, dass die Gläubigen Anteil erhalten und Anteil nehmen sollten an der Liturgie als dem christlichen Gebet der Gläubigen. So meinten sie, ein außerordentliches pädagogisches Instrument zur Verfügung zu haben, das in den Fernstehenden wie in den Praktizierenden den Glauben verlebendigen könne im Hinblick auf die Wiedergewinnung jener christlichen Werte, die für die soziale Ordnung von grundlegender Bedeutung seien.<sup>39</sup>

#### RONCALLI UND SEIN SCHRIFTTUM ZUR LITURGISCHEN BEWEGUNG

Auf dem Hintergrund des bisher Dargestellten kann die Beschäftigung Roncallis mit den Themen der Liturgischen Bewegung verstanden und eingeordnet werden. Giuseppe Ormenese hat nach aufwendiger Arbeit gezeigt, mit welchen Autoren sich Roncalli auseinandersetzt, um für den Klerus seiner Diözese konstruktive und ausgewogene Beiträge zu verfassen, die das Anliegen der Liturgischen Bewegung weiterbringen wollten.

Der junge Roncalli steht in der theologischen Spannung der Kirche seiner Zeit. Als Redakteur der diözesanen Zeitschrift *La Vita Diocesana* von Bergamo musste er sich unwillkürlich mit den Strömungen, Positionen und Entwicklungen auseinandersetzen, selbstverständlich auch in Absprache mit seinem Bischof Radini Tedeschi. Dabei wurde auch er nicht von antimodernistischen Vorwürfen verschont, wogegen er sich in einem Schreiben nach Rom zur Wehr setzte und beteuerte, dass er sich nicht zu den Modernisten zählen ließe. Es war ihm aber sehr wohl an einer moderaten Form der Erneuerung gelegen. Er fühlte sich seinem Grundsatz »Wahrheit und Liebe« nach dem Vorbild des hl. Franz von Sales verpflichtet und sprach sich gegen die Methoden des antimodernistischen Journalismus aus.

Ormenese kann an die 120 Texte und Beiträge zu liturgischen Themen im roncallischen Schrifttum bis 1921 ausmachen.<sup>40</sup> Besonders hervor-

<sup>39</sup> Vgl. G. Ormenese, *Vita virtuosa* (s. Anm 14), 221f.

<sup>40</sup> Vgl. das Kapitel »Roncalli e la divulgazione storico-liturgica«, in: ebd., 209–296.

zuheben sind sein ausführlicher Beitrag in fünf Teilen zum *Römischen Brevier* in 1908, ein weiterführender Beitrag dazu 1909 in *La Vita Dio-cesana* und der Abschluss dieser Studien ebendort 1912.<sup>41</sup> Wie Ormenese zeigen kann, beschäftigt sich Roncalli aufgrund nicht vorhandener italienischer Literatur mit den französischen Experten wie Batiffol und Duchesne, aber auch Möhler, Baudot und Bäumer, Morin, Delahaye, Luc D'Achery, Mabillon, Biron u. a., wobei er die deutschen Autoren in französischer Übersetzung studierte.<sup>42</sup> Roncalli zeichnet in seinen Beiträgen die Geschichte des römischen Breviers in großen Zügen nach und greift die Anliegen der Erneuerung auf. Er beschreibt die Entwicklung desselben im Mittelalter und tritt für dessen Reform ein, weil er einen Zusammenhang erkennt zwischen Entwicklung, Erneuerung und Perioden religiösen Wiedererwachens. Er folgt dem Prinzip Entwicklung – Kontinuität und meint, das Ursprungsmoment in den geschichtlichen Vorgängen verborgen zu sehen. Damit wandte er sich gegen die kritische Schule der Liberalen in Deutschland, die einen Verlust der Wahrheit des Ursprungs in den historischen Entwicklungsprozessen zu erkennen meinen.

In diesen Ansichten folgt Roncalli dem englischen Theologen John Henry Newman, welcher diese 1845 mit dem Titel *An Essay on the Development of Christian Doctrine* veröffentlichte. Ormenese beschreibt, wie Roncalli zu seinen Überzeugungen fand, und eruiert deren Quellen. Aufgrund seiner Auseinandersetzung mit Fernand Cabrol und dem Axiom *lex orandi – lex credendi* des Prosper von Aquitanien sowie mit der Dogmenentwicklung kommt der belesene Kirchengeschichtspräsident zur Überzeugung, dass es zu unterscheiden gelte zwischen der Unveränderbarkeit des Wesentlichen und der Vielfalt in der äußeren Gestalt (*l'immutabilità della sostanza – evoluzione della sua veste*). Es war für Roncalli eine wertvolle Erkenntnis, im Studium der frühkirchlichen Quellen und der patristischen Texte die liturgische Vielfalt in den Kirchen des Ostens und Westens kennenzulernen. Im Studium von Baudot, der seinerseits F. Cabrol zitiert, über-

<sup>41</sup> Vgl. ebd., 213. Hier befinden sich auch die Publikationsorte.

<sup>42</sup> Ormenese kann nachweisen, dass sich Roncalli zur Vorbereitung auf den Beitrag zum Römischen Brevier in der Seminarbibliothek die Werke von Duchesne, *Églises séparées* und *Les Origines du culte chrétien*; Möhler, *Histoire de l'Église*; Baudot, *Le Bréviaire Romain, ses origines, son histoire*; Batiffol, *Histoire du Bréviaire Romain* ausgeliehen hat.

nimmt Roncalli die wichtige Erkenntnis der Anteilnahme des Volkes an der Liturgie:

Das Volk, auch wenn es roh und unwissend erscheint, empfand zutiefst, was es glaubte, es verstand, was es sang und hörte, und war nicht einfach nur passiver Zuschauer; das Stundengebet, das das Volk vollzog, war nicht ein monotones Klagelied oder eine Anhäufung von unverständlichen und unverhältnismäßigen Gesängen, vielmehr ein integrierender Teil, gemeinsam mit der eucharistischen Liturgie, der Seele und dem religiösen Leben des Volkes.<sup>43</sup>

Solche und ähnliche Überlegungen führten am Beginn des vergangenen Jahrhunderts zur Überzeugung, dass das Tagzeitengebet und die liturgischen Feiern ihrem eigenen Charakter entsprechend und entgegen der gewachsenen Praxis erneuert werden müssten. Roncalli beschreibt in seinen Beiträgen die geschichtliche Entwicklung des Breviers und hat dabei Reformanliegen im Blick, die er auch noch im Alter vor Augen haben musste, als er der großen Liturgiereform der Kirche ihren Weg eröffnete durch das von ihm einberufene Zweite Vatikanische Konzil. Der siebte Beitrag zum Stundengebet erschien im Januar 1912, nachdem Pius X. 1911 ein überarbeitetes Brevier vorgelegt hatte, dessen Orientierungspunkte eine Aufwertung des Psalteriums, die aktive Teilnahme der Gläubigen sowie der Gesang als Ausdruck der Frömmigkeit und Heiligkeit der Betenden waren.<sup>44</sup> Der Grundton auch im Beitrag des inzwischen schon in Kritik geratenen Kirchengeschichtsprofessors Roncalli waren die Aufwertung der Volksfrömmigkeit und die Erneuerung des christlichen Lebens.

Als weiteres Ergebnis seiner liturgischen Studien erschien zunächst der Beitrag zur *Liturgie der Quadragese*<sup>45</sup>, worin er sich auf die Ausführungen von Dom Guéranger zum Kirchenjahr berief und beson-

<sup>43</sup> Zitiert nach G. Ormenese, *Vita virtuosa* (s. Anm 14), 240. Baudot bezieht sich auf das Werk von F. Cabrol, *Les Églises de Jérusalem, la discipline et la liturgie au IV<sup>e</sup> siècle* (Étude sur la *Peregrinatio Silviae*), Paris 1895.

<sup>44</sup> Vgl. dazu: Das Motuproprio »Quod Patribus Concilii« Papst Pius' X. (1911). Der Beginn der Liturgiereformen des 20. Jahrhunderts. Liturgische Quellentexte lateinisch-deutsch 4, in: A. A. Häußling, *Tagzeitenliturgie in Geschichte und Gegenwart. Historische und theologische Studien*. Hg. von M. Klöckener (LQF 100), Münster i. W. 2012, 282–289; siehe auch R. Taft, *The Liturgy of the Hours in East and West. The Origins of the Divine Office and its Meaning for Today*, Collegeville, MN 1986; A. Elberti, *La Liturgia delle Ore in occidente. Storia e teologia* (Teologia liturgica), Roma 1998, 460–465.

<sup>45</sup> *La liturgia della Quaresima*, in: VD 2 (1910) 65–68.



ders die Bedeutung von Ps 90[91] als Rahmenpsalm der Quadragese (1. Quadragesima-Sonntag – Karfreitag)<sup>46</sup> unterstrich. Hier bemerkt er, dass Priester und Gläubige den Geist der Liturgie erfassen mögen, damit er ins Herz eingehe. Im zweiten Beitrag zum österlichen *Halleluja-Ruf*<sup>47</sup> übersetzt er Inhalte aus Kap. V *Les acclamations et invocations liturgiques* von Fernand Cabrol, *Le livre de la prière antique*, Tours 1902. An den Schluss setzt er einen Passus aus der Darstellung der Messe zur Ostervigil aus Guérangers *Année Liturgique*. Die teilweise zitierte und übersetzte Publikation von Fernand Cabrol wurde in der ersten Nummer der *Rivista Liturgica* 1914 als einer der prägendsten Texte der Pioniere der italienischen Liturgischen Bewegung bezeichnet. Damit erweist sich Cabrol als einer der wesentlichen Inspiratoren für das liturgische Schrifttum Italiens dieser Zeit.<sup>48</sup>

Der dritte Beitrag des Jahres 1910 stellte eine neu entdeckte Quelle der Liturgie der größeren Öffentlichkeit vor, die *Didachè als eine ursprüngliche eucharistische Liturgie*<sup>49</sup>, wobei der fehlende Einsetzungsbericht Befremden auslöste; zugleich äußerte er aber auch seine Bewunderung über die Art des frühchristlichen eucharistischen Gebets. Er konnte sich durchaus vorstellen, ein solches Gebet wieder zu praktizieren. Schließlich erschienen noch im selben Jahr, immer in *La Vita Diocesana*, die Ausführungen zur weihnachtlichen Antiphon *Parvulus natus est nobis ... (Is. IX). Brevi note di esegesi biblica*.<sup>50</sup> Hier setzt sich Roncalli mit dem Verhältnis von Schrift und Liturgie auseinander, um festzustellen, dass die rationalistischen Exegeten den Offenbarungsgehalt der prophetischen Texte zu wenig respektierten, und fordert mehr Zuwendung zur Exegese der Hebräischen Bibel. In seinem *Geistlichen Tagebuch* erwähnt er während der Exerzitien im September 1909 seine Neigung zum Bibelstudium, das ihn fasziniere und als Quelle auch für die liturgischen Studien wichtig erscheine.<sup>51</sup> Nachdem er in Rom als Modernist angeschwärzt worden war, rechtfertigte sich Prof. Roncalli

<sup>46</sup> Vgl. dazu den späteren Beitrag von B. Fischer, *Conculcabis leonem et draconem*. Eine deutungsgeschichtliche Studie zur Verwendung von Ps 91 (90) in der Quadragesima, in: ders., *Die Psalmen als Stimme der Kirche. Gesammelte Studien zur christlichen Psalmenfrömmigkeit*. Hg. von A. Heinz, Trier 1982, 73–83.

<sup>47</sup> *L'Alleluia pasquale*, in: VD 2 (1910) 115–116.

<sup>48</sup> Vgl. G. Ormenese, *Vita virtuosa* (s. Anm. 14), 267.

<sup>49</sup> *Una pagina di liturgia eucaristica primitiva*, in: VD 2 (1910) 161–163.

<sup>50</sup> Siehe VD 2 (1910) 437–441.

<sup>51</sup> Vgl. G. Ormenese, *Vita virtuosa* (s. Anm. 14), 273–278.

umgehend, wobei er in seiner ersten mündlichen Reaktion gegenüber Kardinal De Lai in Rom seine »Achtsamkeit und Weisheit in der Vermittlung der Heiligen Schrift« hervorstrich, um dann in der schriftlichen Rechtfertigung zu sagen, dass er sich nie mit der Hl. Schrift [im Sinne der Lehre] auseinanderzusetzen hatte, sehr wohl aber mit Apologetik, Kirchengeschichte und Patrologie.<sup>52</sup>

In diese Zeit fallen einige Beiträge Roncallis, in denen er Rubriken der neu erschienenen Liturgiebücher (Messbuch, Taufrituale, Brevier) bespricht und sich auch zu deren liturgischem Inhalt äußert.<sup>53</sup> 1914 starb Pius X., und es wurde Benedikt XV. gewählt. In dieses Jahr fällt Roncallis entschiedenes Plädoyer zur Bedeutung der *aktiven Teilnahme aller Gläubigen an der Liturgie*<sup>54</sup>, auch als »Manifest« bezeichnet.<sup>55</sup> Mehr oder weniger zeitgleich erschien Roncallis Beitrag mit dem des Salesianerpaters Eusebio Maria Vismara, der mit dem analogen Titel *La partecipazione del popolo alla liturgia* in der *Rivista di Apologia Cristiana*, erschienen in Vicenza, das Hauptanliegen der Liturgischen Bewegung beschreibt und entfaltet, nachdem er 1912 auf dem Liturgischen Kongress in Maredsous teilgenommen hatte und anschließend im Piemont die Liturgische Bewegung zum Blühen brachte.<sup>56</sup>

#### AKTIVE TEILNAHME UND MESSA DIALOGATA

Auch über das Episkopat von Radini Tedeschi hinaus verfolgte Roncalli die liturgischen Anliegen, ebenso nach der Einberufung zum Kriegsdienst während des Ersten Weltkrieges in Bergamo. Er organisiert in Bergamo eine regelmäßige Soldatenmesse und koordiniert die Militärseelsorge, wird 1916 Feldkaplan des Reservelazaretts Bergamo und anderer Lazarette und eröffnet 1917 ein sogenanntes »Haus des Soldaten«.<sup>57</sup> Im Januar 1919 ist ein Gespräch mit Padre Gemelli wäh-

<sup>52</sup> Vgl. G. Zizola, L'utopia di papa Giovanni, Assisi 2000, 411.

<sup>53</sup> Vgl. G. Ormenese, Vita virtuosa (s. Anm. 14), 279f.

<sup>54</sup> La partecipazione dei fedeli alla sacra liturgia, in: VD 6 (1914) 319–322.

<sup>55</sup> G. Ormenese, Vita virtuosa (s. Anm. 14), 279.

<sup>56</sup> Im Jahre 1919 veröffentlichte Vismara seinen wichtigsten Beitrag im Sinne des liturgischen Bemühens: La liturgia cristiana e la partecipazione del popolo. Opera di propaganda per la ristorazione liturgica in mezzo ai fedeli. Vgl. G. Ormenese, Vita virtuosa (s. Anm. 14), 281.

<sup>57</sup> Vgl. L. Capovilla, Johannes XXIII. (s. Anm. 11), 238f.

rend des Besuchs der *Casa dello studente* dokumentiert, in dem Roncalli bemerkt, dass die lebendigere Teilnahme des Volkes an der Liturgie gefördert werden müsse. Der Professor für Kirchengeschichte Roncalli ist in dieser Zeit verantwortlich für das 1918 eröffnete Studentenheim *Casa degli Studenti San Salvatore*, wo er als einer der Ersten in der Diözese Bergamo die *Messa dialogata* mit Studierenden feiert und experimentiert und damit zeigt, dass seine Überlegungen von 1914 durchaus programmatisch gedacht waren.<sup>58</sup>

In einer nunmehr zugänglichen Notiz beschreibt der Priester Simone Bottani, gemeinsam mit anderen Alumnus regelmäßig zur Studentenmesse gegangen zu sein, welche das religiös-liturgische Ausbildungsprogramm vervollständigte, da dies im Seminar nicht möglich war. Im Einverständnis mit Padre Righi, dem Prior an der Dominikanerkirche San Bartolomeo in Borgo, feierte Don Angelo Roncalli jeden Sonntag diese feierliche Messe mit seinen Studenten und interessierten Gläubigen. Bottani bemerkt, dass Roncalli damit die Praxis der sog. Soldatenmesse (*Messa del soldato*) vertiefen konnte, die er bereits während seines Präsenzdienstes praktiziert hatte. Es war die *Messa dialogata* für die Studenten ebenso wie für das Volk.

Prof. Roncalli habe für die Jugend diese große Überraschung angeboten, das erste Mal in Bergamo; die Mitfeiernden bekamen ein Begleitheft zur Hand. »Diese *Messa dialogata*, schon des längeren in Praxis, hat in den Kirchen der Diözese Bergamo wirklich eine Erneuerung mit weitreichenden Folgen gebracht und dabei den Geschmack der aktiven Beteiligung am Heiligen Opfer geschenkt, sodass nicht wieder Rückschläge zu erwarten waren«, so Bottani.<sup>59</sup>

<sup>58</sup> Vgl. G. Ormenese, *Vita virtuosa* (s. Anm. 14), 212.

<sup>59</sup> Vgl. dazu die Hinweise und Belege bei G. Ormenese, *Vita virtuosa* (s. Anm. 14), 212f. Der unveröffentlichte Text von Bottani: »Accenneremo alla Messa dello Studente. Questa doveva in parte completare quel programma religioso-liturgico che non era possibile in via S. Salvatore. D'accordo con Rev. P. Righi, priore dei Domenicani, la geniale trovata veniva eseguita ogni domenica in modo solenne nella bella e centralissima chiesa di S. Bartolomeo in Borgo. Qui don Angelo poté perfezionare quella Messa del soldato che già aveva organizzato durante il servizio militare. Fu la Messa dialogata per i giovani e lo fu per il popolo. Il prof. Roncalli, per la prima volta in Bergamo, con un libretto-guida in mano, aveva fatto alla gioventù la grande sorpresa. Quella Messa dialogata, osservata a tanta distanza di tempo, aveva davvero portato nelle chiese una innovazione di grande successo, donando il gusto della partecipazione attiva al Divin Sacrificio; innovazione così studiata nella giustezza delle proporzioni, da non lasciar desiderare ritocchi!«

In den Jahren 1915–1920 erscheinen weitere Artikel zu liturgischen Themen in der Diözesanzeitschrift *La Vita Diocesana*, allerdings nicht persönlich von Roncalli gezeichnet, wobei jedoch die Autorschaft auf ihn zurückzuführen ist, so Ormenese. Unmittelbar nachdem das »Manifest« zur aktiven Teilnahme publiziert war, erschien 1915 unter demselben Titel ein weiterer Beitrag, in welchem er zum Verhältnis *öffentliches Gebet – privates Gebet* Stellung bezog, den Vorzug des öffentlichen Gebets vor dem privaten beschrieb und schließlich mit einem Wunschbild idealer Praxis schloss.<sup>60</sup> In Frankreich und Deutschland war nämlich eine durchaus polemische Diskussion zwischen Jesuiten und Benediktinern ausgebrochen, da Erstere darauf hinwiesen, wie wichtig und wertvoll das private Gebet für die Gläubigen im Sinne der ignatianischen Spiritualität sei. Die Benediktiner hielten dagegen, indem sie die Bedeutung des öffentlichen Gebets der Kirche als gemeinschaftlichen Akt darlegten.<sup>61</sup> Dazu meinte Roncalli, dass es ihm fernliege, die Bedeutung, die Notwendigkeit und die Wirkung des privaten Gebets in Frage zu stellen, es wäre sogar ein großer Fehler, dies zu tun, allerdings sei es durchaus notwendig, darauf hinzuweisen, dass das öffentliche Gebet den Vorrang vor dem privaten haben müsse.<sup>62</sup> Er folgt dabei Vismara<sup>63</sup>, der in seinem Beitrag in der *Rivista di Apologia Cristiana* drei Gründe angibt, warum dem öffentlichen Gebet der Vorzug zu geben sei. Erstens ergäbe sich dies aus der Natur der Religion selbst und der katholischen Kirche, welche eine soziale Größe sei, zweitens aus der ausdrücklichen Absicht der Kirche und schließlich aus der äußeren Gestalt der liturgischen Feier, welche für das Volk geschaffen ist, auf das sie hingeeordnet ist und von dem sie die (aktive) Teilnahme erwartet. Da der Mensch mit Leib und Seele geschaffen sei, habe er sein

<sup>60</sup> Vgl. La partecipazione dei fedeli alla liturgia. Continuazione vedi Num. di Novembre 1914, II°, in: VD 7 (1915) 16–19.

<sup>61</sup> Vgl. A. Girolimetto, Liturgia e vita spirituale: il dibattito sorto negli anni 1913–1914, in: F. Brovelli (Hg.), Liturgia: temi e autori. Saggi di studio sul movimento liturgico (BEL.S 53), Roma 1990, 211–274.

<sup>62</sup> Vgl. G. Ormenese, Vita virtuosa (s. Anm. 14), 291.

<sup>63</sup> Eusebio Maria Vismara (1880–1945) war Salesianerpater. Nachdem er 1912 an der liturgischen Woche der Benediktiner in Maredsous teilgenommen hatte, war er ein glühender Verfechter der liturgischen Erneuerung im Piemont geworden, getragen und gestützt vom Bischof von Ivrea, Matteo Filippello. 1919 veröffentlichte er in Vicenza seinen wichtigsten Beitrag für die Liturgische Bewegung: *La liturgia cristiana e la partecipazione del popolo. Opera di propaganda per la ristorazione liturgica in mezzo ai fedeli*.

Verhältnis zu Gott auch im externen Kult (im äußeren Vollzug der Liturgie) zu verdeutlichen. So erweist sich, dass der soziale Charakter der Liturgie nicht nur isoliert und individuell sein kann, vielmehr gemeinschaftlich und von sozialer Natur: »und nie werden die Kultakte von dieser Natur sein, wenn nicht das christliche Volk aktiv und bewusst an ihnen teilnimmt«<sup>64</sup>. Damit übernimmt und propagiert Roncalli den wichtigen Gedanken von der *bewussten* Teilnahme der Gläubigen, der in sieben Artikeln der Liturgiekonstitution ausdrücklich Niederschlag gefunden hat.<sup>65</sup>

Auch den *sozialen* (gemeint: *gemeinschaftlichen*) Charakter der Liturgie begründet Roncalli mit Ausführungen Vismaras, der meint, wenn wir Kinder der Kirche sein wollen, wenn wir Christen sein wollen auch in unserem Gebet, dann müssen wir, soweit möglich, auch beten, wie die Kirche betet, eindringen in ihre Gedanken, aus demselben Geist leben und ihr treu folgen, wie es uns in den liturgischen Feiern bezeugt ist. Geschichte und Struktur der liturgischen Feiern fordern die Notwendigkeit, dass die Gläubigen aktiv an ihnen teilnehmen, um so deren natürliche Beschaffenheit zu respektieren, die darin zu finden ist, dass diese ständig die Antwort und den Einsatz des Volkes einfordern, auch wenn historische Vorgänge dies verdunkelt haben.<sup>66</sup> Es seien vor allem die vielen dialogischen Teile der Liturgie, welche die Notwendigkeit der Teilnahme des ganzen Volkes erweisen:

Es reicht, um diese Aussage mit Beispielen zu belegen, die sogenannten dialogischen Teile der Messfeier zu beachten. Der Dialog findet derzeit lediglich zwischen dem Priester und dem Messdiener (*l'insergente*) statt: Aber der Messdiener ist Repräsentant des Volkes, der Messdiener ist nur ein Individuum, während der Priester aber im Plural spricht: *Der Herr sei mit euch; Lasset uns beten, Brüder; Lasst uns danken; Der Friede sei mit euch; Es segne euch*. Ausdrücklich wendet sich der Priester an die Versammlung der Gläubigen und nicht nur an den Messdiener: und ihre Teilnahme an der Liturgie ist gefordert, um dem Tun und den Worten des Priesters seinen natürlichen Dialogcharakter (*naturale corrispondenza*) zu verleihen.<sup>67</sup>

<sup>64</sup> Vgl. Partecipazione (s. Anm. 60), in: VD 7 (1915) 16f.: »[...] e non saranno mai di tale natura gli atti del culto se non quando il popolo cristiano parteciperà ad essi in modo attivo e cosciente.«

<sup>65</sup> Vgl. SC 11, 14. 48. 79. 86. 121. 127.

<sup>66</sup> Vgl. VD 7 (1915) 17f.

<sup>67</sup> Vgl. Vismara, La partecipazione del popolo alla liturgia, in: Rivista di Apologia Cristiana 49 (1913) 18. Diese Ausführungen hat Roncalli wörtlich von Vismara übernommen; vgl. G. Ormenese, Vita virtuosa (s. Anm. 14), 293.

Ein weiteres Mal erscheint ein Beitrag mit demselben Titel, der die aktive Teilnahme der Gläubigen benennt, konzipiert als dritten Teil,<sup>68</sup> in welchem Roncalli den Bericht von Vismara einfließen lässt über seinen Besuch der Tagung bei den Benediktinern in Maredsous mit dem Titel *La frazione del pane* (*Das Brotbrechen*). Auf dieser Tagung ging es um die Eucharistie als »Sakrament der Einheit«.<sup>69</sup> Vismara berichtet von diesem Ereignis, Roncalli übernimmt den Bericht wiederum wörtlich in seinen Beitrag und kann feststellen:

Wenn nun in der Messfeier alles von Einheit spricht, so ist nichts unvorteilhafter und befremdlicher als die Trennung und die Ausgrenzung der Gläubigen. Wenn dieser Ruf nach Einheit nicht mehr von den Gläubigen ausgeht, muss man sagen, dass diese nichts mehr von der Liturgie der Messe erwarten.<sup>70</sup>

Im Dezember 1920 wurde A. Roncalli nach Rom gerufen, er trat im Januar 1921 in den Dienst der *Propaganda fide*.<sup>71</sup> Bis zu diesem Zeitpunkt erschien in der diözesanen Zeitschrift eine Reihe weiterer Artikel zu liturgisch-spirituellen Themen, die aller Wahrscheinlichkeit nach von ihm geschrieben bzw. inspiriert sind. Der Professor für Kirchengeschichte war während der Kriegsjahre als Kaplan im Priesterseminar in Bergamo stationiert, das zum Militärspital umfunktioniert worden war, anschließend lebte er im Studentenheim (*casa dello studente*). Von beiden Orten aus konnte er diese Beiträge bewerkstelligen, wie Ormenese bestätigt.<sup>72</sup> Im Jahre 1919 sind die Begegnungen mit dem Priester Gemelli und mit Armida Barelli bekannt. Letztere war Vorsitzende der weiblichen Jugendorganisation der *Azione Cattolica* und überzeugte Vertreterin der Anliegen der Liturgischen Bewe-

<sup>68</sup> Vgl. Partecipazione (s. Anm. 60), 37–42.

<sup>69</sup> Vgl. SC 26. Die Gedanken gehen zurück auf den Benediktinerpater G. Morin, *L'idéal monastique et la vie chrétienne des premiers jours*, Maredsous – Paris 1914.

<sup>70</sup> Vgl. Partecipazione (s. Anm. 60), 37. Der Gedanke der Einheit wurde in *Sacrosanctum Concilium* mehrmals verankert. SC 1 spricht von der Zielsetzung des Konzils, alles zu fördern, was zur Einheit beiträgt; SC 2 beschreibt die Kirche als Zeichen für die Völker, die alle Menschen zur Einheit sammeln hilft, in SC 26 wird dieser Gedanke unterstrichen und die Kirche als Sakrament der Einheit beschrieben. Schließlich wird in SC 47 von der eucharistischen Feier als Zeichen der Einheit und Band der Liebe gesprochen und in SC 48 wird deutlich gemacht, dass die Gläubigen, die nicht wie Außenstehende und stumme Zuschauer beiwohnen, durch Christus, den Mittler, von Tag zu Tag zu immer vollerer Einheit mit Gott und untereinander gelangen.

<sup>71</sup> Vgl. L. Capovilla, *Johannes XXIII.* (s. Anm. 11), 239.

<sup>72</sup> Vgl. G. Ormenese, *Vita virtuosa* (s. Anm. 14), 294.

gung.<sup>73</sup> Im Sinne der nachhaltigen Wirkung kann man auch verweisen auf einige Schüler und Mitarbeiter von Roncalli, namentlich Manfredo Baronchelli, Pier Mauro Valotti, Giuseppe Cavagna, welche die liturgische Erneuerung in den dreißiger Jahren in der Diözese Bergamo weitergetragen haben, nicht zuletzt auch mit einschlägigen Publikationen.<sup>74</sup>

#### MITGLIED IM CÄCILIIENVEREIN

Von nicht unerheblicher Bedeutung für die Konsequenz, mit der Roncalli das liturgische Anliegen verfolgte, ist seine Mitgliedschaft in der *Società diocesana di Santa Cecilia per la musica sacra* (Cäcilienverein). Hier wird er 1908 in die Leitung gewählt und 1911 in dieser Funktion bestätigt.<sup>75</sup> Roncalli hatte sich das Anliegen von Bischof Radini Tedeschi zu eigen gemacht, dem die *Musica sacra* im Sinne von Pius X. sehr am Herzen lag. 1907 fand in Bergamo ein Kongress statt, auf dem der Bischof »die Überzeugung von der Notwendigkeit, das Volk zu einer größeren Teilnahme an den liturgischen Feiern zurückzurufen«<sup>76</sup>, zum Ausdruck brachte. Dies sollte durch die Wiederbelebung des gregorianischen Chorals, durch die Einführung von *Scholae Cantorum*, die Ausbildung von Organisten und durch weiterführende Aktivitäten geschehen. Diese Anliegen hatte Roncalli im *Bollettino del Segretariato*, der Vorgängerzeitschrift von *La Vita Diocesana*, schriftlich verbreitet. Als letztere 1909 zum ersten Mal erschien, war Roncalli bereits in der Leitung des Vereins vertreten. Damit beginnt auch eine ganze Serie von Beiträgen in diesem Anliegen, die allesamt nicht firmiert sind. Sie sind aber deswegen von besonderer Bedeutung, weil das neu aufkeimende Bemühen um die Musik und den Gesang in der Liturgie für viele das Mitgestalten an der Liturgischen Bewegung bedeutete. Nachdem Don Angelo Roncalli im April 1912 am 10. Nationalen Kongress

<sup>73</sup> Vgl. C. Bianchessi, *Formazione alla Liturgia: l'attività della Gioventù Femminile di Azione Cattolica dal 1918 al 1943 sotto la presidenza di Armida Barelli*, in: F. Brovelli (Hg.), *Ritorno alla liturgia. Saggi di studio sul Movimento liturgico* (BEL.S 47), Roma 1989, 139–163.

<sup>74</sup> Vgl. G. Ormenese, *Vita virtuosa* (s. Anm. 14), 296.

<sup>75</sup> Vgl. ebd., 213.

<sup>76</sup> Ebd., 298.

zur *Musica sacra* in Rom teilgenommen hatte und davon berichtete, stiegen auch die Mitgliederzahlen des Cäcilienvereins. Roncalli nahm die Liturgie an der Kathedralkirche Santa Maria Maggiore in Kritik und wünschte eine bessere v. a. musikalische Gestaltung, auch die Tagzeitenliturgie betreffend; dabei verzichtete er nicht auf Spannungen mit dem Leiter der Dommusik, sparte aber auch nicht mit Lob über die erzielten Fortschritte. Anlässlich der Trauermetten merkte er an:

Die guten Gläubigen, welche Verstand haben und die verborgenen Harmonien des sakralen Gesanges zu verkosten wissen, werden morgen wiederkehren, um die Basilika erneut zu bevölkern, um sich in eine viel reinere Atmosphäre emporgehoben zu empfinden, um wenigstens einige Augenblicke das Leben des Geistes zu erleben, der sich in der Kontemplation der himmlischen Dinge eröffnet, um sich mit dem Übernatürlichen zu verbinden und sich zum Gebet animiert zu fühlen, zum Guten, zur Tugend.<sup>77</sup>

1909 veröffentlichte Roncalli einen Beitrag, mit dem er motivieren wollte, die Lesung im feierlichen Hochamt in einem eigenen Ton zu singen. Auch beruft er sich auf Semeria<sup>78</sup> und seine Darstellungen zur Geschichte der Messfeier.<sup>79</sup> Den Zurückhaltenden sagte er, dass es reiche, dies zu versuchen, um zu verstehen, um welches Anliegen es dabei ginge. Er verwies auf die Ausstattung des altkirchlichen Gottesdienstes mit mehreren Lesungen, auf die Hörbereitschaft der Gläubigen und die Kultur, mit der dem Wort Gottes in der liturgischen Feier Raum gegeben wurde, und brachte das Bedauern darüber zum Ausdruck, dass vieles davon verloren gegangen sei:

Tatsächlich, das *Deo gratias* – *Dank sei Gott* am Schluss der Lesung und das *Laus tibi, Christe* – *Lob dir, Christus* nach dem Evangelium, das die Ministranten mit verhaltener Stimme murmeln, mitunter doch mit lauter Stimme verkünden, aber ohne Ausdruck, dieser Dank an Gott, der uns seine Wahrheit durch den Mund der Propheten und Apostel spüren lässt, der auch heute noch zu uns spricht in seinem Evangelium, sie entspringen nicht mehr, gestehen wir es ruhig ein, dem Herzen des Volkes.<sup>80</sup>

Er beschreibt die Rubriken des *Graduale Romanum*, das den *tonus constitutus* – *vorgesehenen Ton* erklärt, um abschließend zu wünschen,

<sup>77</sup> La Capella Musicale di S. Maria Maggiore, in: VD 2 (1910) 99f.

<sup>78</sup> G. Semeria, *La messa nella sua storia e nei suoi simboli*, Roma 1904; <sup>2</sup>1907.

<sup>79</sup> Vgl. *Il canto dell'Epistola nella Messa solenne*, in: VD 1 (1909) 385–387.

<sup>80</sup> Ebd., 385f.



dass in allen Kirchen der Diözese, wobei von den großen, von denen auch das gute Beispiel ausgehen müsse, bis zu den kleinen dieser Gesang der Epistel möglichst bald eingeführt werde gemäß den liturgischen Vorschriften. Über die Erfüllung eines deutlichen Gebots durch die Priester hinaus wird dieser Gesang, wenn er gut durchgeführt wird, zu einem erhabeneren Erleben der feierlichen Messe führen; er wird sicherlich auch die Erbauung der Gläubigen fördern.<sup>81</sup>

Ormenese meint, dass in einem solchen Text von Roncalli gut seine Haltung sichtbar wird: Auf der einen Seite teilt er die Meinung der Reformisten, dass das Volk sich in einer wachsenden Distanz zu den liturgischen Feiern befinde, auf der anderen Seite sichert er sich mit den Rubriken ab und beschreibt, was durch deren Erfüllung ermöglicht wird. 1910 äußert er das erste Mal den Gedanken, dass es auch eigene liturgische Vorschriften für die Priester geben müsse, um der Erneuerung der Liturgie zu genügen.<sup>82</sup>

Angelo Roncalli problematisierte immer wieder die lateinische Sprache, welche nicht mehr verständlich sei für das Volk, und verwies auf die Ausführungen Semerias, der einerseits das Ideal der altkirchlichen Messe beschrieb, andererseits bedauerte, dass viele Riten, Gesten, Texte und Vollzüge heute nicht mehr verstanden würden und der Erklärung bedürften. Semeria bezog sich auf die Publikationen von Duchesne, Cabrol und Magani, welche gemeinsam forderten, zur alten Tradition zurückzukehren. Die Reform der liturgischen Bücher nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil kam diesem Anliegen nach und legte, wenngleich angepasst an die neuen Zeitverhältnisse, Feiern vor, die dem Ideal der Alten Kirche sehr nahe kommen und dem Anliegen »*ad fontes – zurück zu den Quellen*« folgen. Die Einführungen in die liturgischen Bücher weisen darauf hin.<sup>83</sup>

<sup>81</sup> Il canto dell'Epistola nella Messa solenne (s. Anm. 79), 385f.: »[...] che in tutte le chiese della diocesi, dalle maggiori donde deve scendere più efficace l'esempio, alle più piccole, si introduca presto il buon uso di questo Canto dell'Epistola secondo le prescrizioni rituali. Oltreché compimento di un preciso dovere da parte dei sacerdoti, questo canto ben fatto riuscirà a maggior decoro della Messa solenne, e contribuirà certamente alla edificazione dei fedeli.« Vgl. G. Ormenese, Vita virtuosa (s. Anm. 14), 307.

<sup>82</sup> Vgl. ebd., 308.

<sup>83</sup> Vgl. z. B. Grundordnung des Römischen Messbuches 2002. Vorabpublikation im Deutschen Messbuch (3. Auflage), Bonn 2007, Nr. 8f.: »Heute hingegen ist jene ›Norm der Väter‹, welcher die Bearbeiter des Messbuches Pius' V. folgten, durch zahlreiche Arbeiten von Gelehrten reicher erschlossen. Nach der ersten gedruckten Aus-

Roncalli schreibt 1910 einen Beitrag zum liturgischen Gesang des Volkes. Dem allgemeinen Trend der Autoren der Liturgischen Bewegung folgend idealisiert auch er die Liturgie des ersten Jahrtausends und spricht von einer »goldenen Ära« im Sinne der aktiven Beteiligung der Gläubigen.<sup>84</sup> Bereits hier, nicht erst in seinem großen Beitrag 1914, spricht er von der Figur des Beteiligten bzw. des Zuschauers im Sinne einer guten bzw. einer schlechten liturgischen Teilnahme. In diesem Aufsatz geht es ihm aber vor allem um das verhinderte Verstehen, denn die fehlende Kenntnis der Liturgie ist bedingt durch die Tatsache, dass die Liturgie nicht mehr in der Volkssprache gefeiert wird. In seinem *Manifest* 1914 wird er hervorheben, wie wichtig es sei, dass die Gläubigen die Riten, den Sinn der Worte, den Wert der Feierformen verstünden. Der fehlende Glaube bei vielen Gläubigen führe sich zurück auf die Tatsache, so Roncalli, dass sie nicht direkt anteilnehmen an den liturgischen Funktionen. So fordern die Vertreter der Erneuerungsbewegung<sup>85</sup> konsequent, die Kirche solle die Sprache des Volkes

---

gabe des so genannten Gregorianischen Sakramentars vom Jahre 1571 wurden weitere alte römische und ambrosianische Sakramentare sowie auch sehr alte spanische und gallikanische liturgische Bücher in kritischen Ausgaben veröffentlicht. Auf diese Weise kamen sehr viele vorher unbekannte Gebete von nicht geringem geistlichem Wert in den Blick. Ebenso sind durch das Auffinden zahlreicher liturgischer Zeugnisse die Gebräuche der ersten Jahrhunderte, ehe die unterschiedlichen Riten des Ostens und des Westens entstanden sind, heute besser bekannt. Außerdem hat der Fortschritt in den patristischen Studien mit dem Licht der Lehre der hervorragendsten unter den Vätern des christlichen Altertums wie den heiligen Irenäus, den heiligen Ambrosius, den heiligen Cyrill von Jerusalem und den heiligen Johannes Chrysostomus die Theologie des eucharistischen Mysteriums erhellt.

9. Die »Norm der Väter« fordert also nicht nur, das zu bewahren, was die uns zeitlich am nächsten stehenden Vorfahren überlieferten; sie verlangt auch, alle vergangenen Zeiten der Kirche und alle Formen zu erfassen und tiefer zu erwägen, in denen die Kirche den einen Glauben in so unterschiedlichen menschlichen und sozialen Kulturen, wie sie in der semitischen, griechischen und lateinischen Welt herrschten, ausgedrückt hat. Dieser weitere Horizont erlaubt uns zu erkennen, wie der Heilige Geist dem Gottesvolk eine wunderbare Treue in der Bewahrung des unveränderlichen Glaubensgutes verleiht, mag auch die Verschiedenheit der Gebete und Riten sehr groß sein.«

<sup>84</sup> Vgl. *Il canto del Popolo in Chiesa*, in: VD 2 (1910) 39–42.

<sup>85</sup> Vgl. dazu die Entwicklung in Österreich durch die Bewegung um Pius Parsch in Klosterneuburg, gut und ausführlich dargestellt bei R. Pacik, *Volksgesang im Gottesdienst. Der Gesang bei der Messe in der Liturgischen Bewegung von Klosterneuburg* (SPPI 2), Klosterneuburg 1977.

in den liturgischen Feiern zulassen, »denn der Glaube sei ein göttliches Geschenk, das besser bewahrt werden könne, wenn man in Demut am öffentlichen Gebet der Kirche teilnehmen kann«<sup>86</sup>. Das gemeinsame Beten in der Volkssprache sei besser als das Verstehen der lateinischen Texte, denn das christliche Volk habe dann begonnen die Kirche zu verlassen, als an seine Stelle die bezahlten Musiker eingestellt wurden, um das Lob des Herrn zu singen, meint Roncalli und begibt sich damit auf einen Weg der Auseinandersetzung, der das erhöhte Interesse spüren lässt, alle Gläubigen wieder am Gesang der Liturgie zu beteiligen. Er erinnert an die Menschen, die das Latein nicht kennen und denen es trotzdem ermöglicht sein muss, in ihrer Muttersprache zu singen, z. B. die weiblichen Ordensgemeinschaften, viele gute und »einfache«, vom Glauben beseelte Gläubige, die Kinder, denen damit auch eine Spur der Berufung ins Herz gelegt werden könnte, die Menschen auf dem Lande. Wie sehr die Muttersprache den Glauben fördern könne, begründet Roncalli mit dem Hinweis, was verloren ginge, wenn z. B. der Kreuzweg von Gläubigen in lateinischer Sprache gebetet werden müsste.<sup>87</sup>

Großen Raum widmet Roncalli den musikgeschichtlichen Entwicklungen, um zu erklären, warum die Situation heute so sei, und um zugleich zu begründen, warum sich dies wieder zugunsten einer älteren und besseren Praxis ändern müsse. Er stimmt ein in die Überzeugung von Semeria, der bereits 1903 fordert, die Liturgie müsse wieder wirklich »des Volkes« werden, und zitiert ausführlich die grundlegende Publikation der Benediktinerpatres von Stanbrook *Grammaire de plain-chant*, in welcher behauptet wird, die goldene Ära des liturgischen Gesangs habe mit dem ersten Jahrtausend aufgehört, denn seit der Entwicklung der Musikschulen, angestoßen durch Leo IX. (1002–1054), und v. a. dem Musikstil der Renaissance wären die Gläubigen zu Zuschauern geworden.<sup>88</sup> Selbstverständlich bedeutet auf dem Hintergrund der (benediktinisch-restaurativen) Bewegung die Wiedergewin-

<sup>86</sup> Il canto del Popolo in Chiesa (s. Anm. 84), 39f.: »Ma quelli che parlano e scrivono in tal guisa, si sono evidentemente scordati che la fede è un dono di Dio e che questo dono soprannaturale si ottiene e si conserva assai meglio partecipando con umile spirito di pietà alle preghiere pubbliche della Chiesa, che non cercando di comprendere e di approfondire il significato dei testi sacri.«

<sup>87</sup> Vgl. ebd., 40; vgl. G. Ormenese, Vita virtuosa (s. Anm. 14), 310.

<sup>88</sup> Vgl. G. Ormenese, Vita virtuosa (s. Anm. 14), 311f.

nung des liturgischen Gesangs eine neue Hinwendung zum gregorianischen Choral, weshalb ja auch Pius X. als der »Gregor der Moderne« bezeichnet wurde. So ermuntert Roncalli mit den Worten:

Wenn sich das Volk in unseren Versammlungen nicht langweilen soll, dann ist es notwendig, dass wir es beschäftigen: Geben wir ihm etwas zu tun, vor allem aber, befähigen wir es zu singen.<sup>89</sup>

1911 erschien das *Proprium Bergomenese*, der gregorianische Gesang für das *Proprium für die Heiligen der Diözese von Bergamo*, an dessen Erstellung Roncalli von 1907 bis 1910 als Sekretär der Kommission mitwirken konnte. In der Folgezeit erschienen eine Reihe von Beiträgen, die dem Gesang der Gläubigen gewidmet sein sollten.

#### DER GESANG DER FRAUEN IN DER KIRCHE

Mit besonderem Augenmerk greift Roncalli, der seit 1906 Professor am Priesterseminar ist, die Frage der Frauen und ihrer tätigen Teilnahme in der Liturgie auf. Der nicht gezeichnete, aber eindeutig zugeordnete Beitrag in derselben diözesanen Zeitschrift widmet sich dem Volksgesang und dem Gesang der Frauen in der Kirche.<sup>90</sup> Im Motu proprio über die Erneuerung der Kirchenmusik *Tra le sollecitudini* vom 22. November 1903 hat Pius X. in Nr. 13 festgestellt,

daß die Sänger in der Kirche ein echtes liturgisches Amt ausüben und daß daher Frauen, die doch zu einem solchen Amt nicht fähig sind, zur Mitwirkung in der [Choral-]Schola oder im [mehrstimmigen] Chor nicht zugelassen werden dürfen. Will man Sopran- und Altstimmen verwenden, so haben nach uraltem Brauch der Kirche Knaben diese Aufgaben zu erfüllen.<sup>91</sup>

In einer Nachfrage zur Klärung dieser Frage unterstreicht die Ritenkongregation im Januar 1908 in einem Dekret, dass die Frauen außerhalb des Chores Teile der Messe und andere Lieder singen dürften, da-

<sup>89</sup> Il canto del Popolo in Chiesa (s. Anm. 84), 42; vgl. G. Ormenese, Vita virtuosa (s. Anm. 14), 313f.

<sup>90</sup> Vgl. Il canto sacro popolare e il canto delle donne in Chiesa, in: VD 5 (1913) 395–404; vgl. G. Ormenese, Vita virtuosa (s. Anm. 14), 315–328.

<sup>91</sup> Übersetzung: H. B. Meyer / R. Pacik (Hg.), Dokumente zur Kirchenmusik (s. Anm. 26), 31.

bei aber kein *munus vere liturgicum* ausübten. Dazu nimmt Roncalli in seinem Beitrag von 1913 Stellung, indem er zunächst auf die Bemühungen des Cäcilienvereins in der Diözese verweist und daran erinnert,

dass der Gesang in der Kirche nicht ein Privileg von wenigen, vielmehr eine Pflicht aller sei, um es ausdrücklich zu sagen. Alle Gläubigen also singen in der Kirche: auf die Stimme der Priester antworten die Stimmen der Gläubigen; und der Gesang des Volkes steigt an, steigt an.<sup>92</sup>

Um sich seiner Position zu vergewissern, nimmt Roncalli am Kongress vom 3. bis 5. Juni 1913 in Turin teil, auf dem der Kapellmeister der römischen *Capella Lateranense*, Raffaele Casimiri, referierte und sich auf Dokumente der Alten Kirche stützte. Aus diesen Beobachtungen und Reflexionen erwachsen Überlegungen, die Roncalli veranlassen, von zwei Formen des Gesangs zu sprechen, die wie zwei Blüten zu verstehen seien oder aber auch, wie es Casimiri zum Ausdruck brachte, zu vergleichen seien mit der Haltung von Marta und Maria im Evangelium. Die eine Form sei der gregorianische Choral durch die *Schola cantorum*, die andere der Volksgesang. Für Letzteren sammelt Roncalli eine Vielzahl an Beispielen aus den patristisch-liturgischen Quellen und nennt auch deren Autoren, um zum Schluss zu kommen:

*Unicuique suum*, also: das sind die wirklichen Gesänge des Volkes, leichte Gesänge, durch welche alle die goldene Einfachheit verkosten, die Sanftheit der Melodien, die genuine und sehr weise rhythmische Gestalt, mitunter die berührende Großartigkeit. Der *Schola*, dem Klerus, kommt zu der ausgeschmückte Gesang und der vom Rhythmus des Gebetes transzendenter, höhere, reinere, sicher auch freiere vom Inhalt, aber auch von der ästhetischen Intuition des Volkes entferntere und weniger zugänglichere. Und man vermeidet so die Unschicklichkeit, in Wirklichkeit bei uns selten, aber andernorts beobachtet, von gewissen unglücklichen Absichten geleitet, den gregorianischen Gesang in den Pfarreien einzuführen mit dem Anspruch, mit dem Volk das zu erreichen, was nicht zu erreichen ist und was auch niemals erreicht werden soll, nämlich das Volk – wie man es machen müsste, und das ist ganz schön, und an manchen Orten wird es gemacht – nicht die einfachen und leichten Gesänge ausführen zu lassen wie das *Kyrie*, das *Gloria*, das *Credo*, einen Hymnus, einen Psalm, eine Sequenz, sondern die ausgeschmückten und schwierigeren Gesänge eines *Gra-*

<sup>92</sup> Il canto sacro popolare e il canto delle donne in Chiesa (s. Anm. 90), 395: »Anzi, a vero dire, nella chiesa il canto non è privativa di pochi, ma è diritto di tutti. Tutti i fedeli infatti cantano nella Chiesa: alla voce dei sacerdoti rispondono i voci del popolo; e sale, e sale il canto del popolo.«

*duale*, des *Offertorium* etc. Ein wahres Unglück – rief Maestro Casimiri – ein wirklich prinzipieller Fehler, eine Verdrehung der sozialen Ordnung, wie er sagt: eine wirkliche liturgische Revolution.<sup>93</sup>

*Darum gebt dem Kaiser, was dem Kaiser gehört, und Gott, was Gott gehört* [Mk 12,17]: dem Volk den Volksgesang und dem Klerus und der Schola den ausgeschmückten Gesang.<sup>94</sup>

Roncalli unterscheidet allerdings noch eine weitere Art des Volksgesangs, nämlich den »außerliturgischen« oder »einfachen religiösen Gesang«, womit er sich von Casimiri absetzt. Unter Berücksichtigung der geschichtlichen Gewordenheit würdigt und rechtfertigt er diesen »neuen Gesang in der Volkssprache«, der sich – so seine Begründung – nicht zuletzt deswegen ausgeprägt habe, weil das Volk von den liturgischen Gesängen ausgeschlossen worden war. Den polyphonen Gesang der Chöre unterscheidet er dabei strikte vom Volksgesang und reklamiert, nicht den Fehler zu begehen, dem Volk Gesänge zuzuordnen oder diese von ihnen einzufordern, die es nicht zu singen vermag.<sup>95</sup>

Auf dem Hintergrund der politischen Wahlen scheint nun aber auch sein Engagement für die Frauen noch verständlicher. Es war ihm daran gelegen, mit diesen Argumentationslinien auch deutlich werden zu lassen, dass es selbstverständlich sei, wenn vom christlichen Volk die

<sup>93</sup> Il canto sacro popolare e il canto delle donne in Chiesa (s. Anm. 90), 397f.: »*Unicuique suum*, adunque: questi sono veri canti del popolo, cantici facili di cui tutti gustano l'aurea semplicità, la dolcezza melodica, la ingenua e pur sapiente disposizione ritmica, talora la grandiosità commovente. Alla *Schola*, al clero, rimanga il canto fiorito e più trascendentale dal ritmo oratorio più alto, più puro, più libero certamente dalla materia, ma anche più lontano e meno accessibile alla intuizione estetica del popolo. E si eviterà così l'inconveniente, in verità raro fra di noi, ma verificato altrove, di certi infelici tentativi di introdurre il canto gregoriano nelle parrocchie colla pretesa di ottenere dal popolo quello che non si otterrà e che non si deve ottenere mai, cioè facendo eseguire dal popolo non – come si deve, ed è tanto bello, e in molti luoghi si fa – i cantici facili e semplici di un *Kyrie*, di un *Gloria*, di un *Credo*, di un inno, di un salmo, di una sequenza, ma invece i canti fioriti e difficili di un *Graduale*, di un *Offertorio* ecc. Un vero disastro – esclama il m° Casimiri – un vero errore di principio, un vero sovvertimento di ordine, come egli dice, sociale: una vera rivoluzione liturgica.«

<sup>94</sup> F. Rainoldi, Sentieri della musica sacra. Dall'Ottocento al Concilio Vaticano II. Documentazione su ideologie e prassi (BELS 87), Roma 1996, 611: »Reddite ergo quae sunt Caesaris Caesaribus; et quae sunt Dei Deo: al popolo il canto popolare; al clero e alla Schola il canto fiorito [...]«.

<sup>95</sup> Vgl. G. Ormenese, Vita virtuosa (s. Anm. 14), 321–323.

Rede ist, die Frauen zu inkludieren und ihnen jene Rechte zukommen zu lassen, die ihnen im Sinne der christlichen Berufung zustehen. Seine ergiebigen Ausführungen fasst er mit einem Ausspruch von Giuseppe Verdi zusammen, den er bei Semeria gefunden hat und der es ihm ermöglicht, die Argumentation für die Frauen zu vertiefen: »Kehrt zum Alten zurück und es wird ein Fortschritt sein. Das ist wahrlich richtig, auch für die Musik der Kirche.«<sup>96</sup> Dabei war für Roncalli deutlich geworden, dass diese Rückkehr vor allem das Prinzip der aktiven Teilnahme des Volkes betrifft, die Liturgie selbst müsse aber die gegenwärtige sein.<sup>97</sup>

Ormenese erinnert daran, dass dieses von Vismara 1913 verschriftlichte und vom Professor in Bergamo übernommene Kriterium, nämlich *das Alte in Korrelation zu bringen mit den Erfahrungen der gegenwärtigen Zeit*, in der programmatischen Ansprache des Papstes zur Eröffnung des Konzils wiederkehre, wenn er

von einem Sprung nach vorwärts [spricht], der einem vertieften Glaubensverständnis und der Gewissensbildung zugutekommt. Dies soll zu je größerer Übereinstimmung mit dem authentischen Glaubensgut führen, indem es mit wissenschaftlichen Methoden erforscht und mit den sprachlichen Ausdrucksformen des modernen Denkens dargelegt wird. Denn eines ist die Substanz der tradierten Lehre, d. h. des *depositum fidei*; etwas anderes ist die Formulierung, in der sie dargelegt wird. Darauf ist – allenfalls braucht es Geduld – großes Gewicht zu legen, indem alles im Rahmen und mit den Mitteln eines Lehramtes von vorrangig pastoralem Charakter geprüft wird.<sup>98</sup>

Nun aber zurück zur Frage der Frauen und zum Gesang in der Liturgie, dem er den ganzen dritten Teil seines Beitrages zu dieser Frage widmet. Hier muss daran erinnert werden, dass Roncalli nach der Gründung der *Katholischen Frauenvereinigung (Azione Cattolica femminile)* im Januar 1910 als deren erster Geistlicher Assistent berufen worden war. Nach ersten, wie Ormenese bemerkt, nicht einfachen Begegnungen mit den Anliegen der Frauen, der Arbeiterinnenbewegung und deren sozialen, politischen und kirchlichen Bestrebungen erwachsen aus diesen aber auch bemerkenswerte geistliche Freund-

<sup>96</sup> Ebd., 324: »G. Verdi gridò un giorno al mondo dei musicisti: tornate all'antico e sarà un progresso. Tutto ciò è vero anche per la musica di chiesa.«

<sup>97</sup> Vgl. ebd., 324.

<sup>98</sup> L. Kaufmann / N. Klein, Johannes XXIII. (s. Anm. 5), 136.

schaften. Besonders hervorzuheben ist dabei die gut dokumentierte geistliche Beziehung mit Adelaide Coari, wohl eine der markantesten und bemerkenswertesten Persönlichkeiten des weiblichen Zweiges der *Azione Cattolica* in Italien. Diese Freundschaft dauerte bis zum Lebensende von Johannes XXIII. und fand Niederschlag in den Schriften des Papstes, nicht zuletzt auch in der Enzyklika *Pacem in terris*, wo er der Frauenfrage einen eigenen Abschnitt widmet und diese als *Zeichen der Zeit* markierte.<sup>99</sup>

Nun ging es dem für Frauen verantwortlichen Seelsorger im Sinne der Liturgischen Bewegung um die Frage, ob es den Frauen während der liturgischen Feiern zugestanden sei, in diesen auch mehrstimmig singen zu können, und dies als Beitrag zur aktiven Beteiligung an der Liturgie verstanden werden dürfe. Pius X. hatte in *Tra le sollecitudini* Kap. V Abs. 12 festgestellt, dass die Kirchensänger, auch wenn sie Laien sind, im eigentlichen Sinne die kirchliche Schola vertreten.<sup>100</sup> Damit war den Frauen der Zugang zur *Schola cantorum* verwehrt, ebenso zu den Chören. Roncalli erwähnt dazu auch die in seinen Augen strenge Regelung, welche er in einem Kommentar zum Motu proprio der Zeitschrift *Musica Sacra* von Mailand ebenso wie im Erlass *Regolamento per la Musica Sacra* der Diözese Turin erkundet hatte, dass Frauenchöre lediglich in weiblichen Ordensgemeinschaften mit eigener Kirche zugelassen seien. Damit wollte sich der mittlerweile in der Frauenfrage offene Roncalli nicht zufriedengeben und merkte zukunftsorientiert und wohl auch hoffnungsgeprägt an, um die Frauen als selbstverständlichen Teil der aktiven Gemeinde zu beschreiben:

Aber alles dies bedeutet nicht, dass die Frauen absolut zu schweigen hätten während der liturgischen Funktionen. Es war ihnen nämlich nicht verboten, ihre Stimmen mit dem ganzen Volk zu vereinen: es ist auch nicht verboten, ihnen einen speziellen Teil der liturgischen Gesänge mit volksgesanglichem Charakter anzuvertrauen, insbesondere wenn sie antiphonal gestaltet sind, wie es die Hymnen, Psalmen und Cantica sind. Schließlich könne man nicht aus-

<sup>99</sup> Vgl. E. Volgger, Die Prophetie des friedliebenden Menschen. Biografische und spirituelle Anstöße zur großen Friedenszyklika »Pacem in terris« und ihre bleibende Gültigkeit, in: ThPQ 161 (2013) 406–408; S. Zampa, A. G. Roncalli ed Adelaide Coari: una amicizia spirituale, in: G. Alberigo (Hg.), Giovanni XXIII. Transizione del Papato e della Chiesa, Roma 1988, 30–50. Weitere Literatur bei G. Ormenese, Vita virtuosa (s. Anm. 14), 326.

<sup>100</sup> Vgl. H. B. Meyer/R. Pacik (Hg.), Dokumente zur Kirchenmusik (s. Anm. 26), 30.



schließen, dass diese [die Frauen] nach gewisser Zeit nicht auch alleine die Gesänge mit Volkscharakter ausführen könnten, nötigenfalls, um die übrigen Gläubigen daran zu gewöhnen, auf diesem Wege den Gesang des Volkes zu verbessern oder ihn auch dort einzuführen, wo er nicht praktiziert wird.<sup>101</sup>

Der Vorbehalt Frauen gegenüber hält sich bis zum Konzil, wenngleich durchbrochen an experimentellen Orten.<sup>102</sup> Noch in der Instruktion der Ritenkongregation über die Kirchenmusik und die heilige Liturgie im Geiste der Enzykliken Papst Pius' XII. *Musicae sacrae disciplina* und *Mediator Dei* vom 3. September 1958 wird zwar die tätige Beteiligung der Laien an der Liturgie aufgrund des Taufcharakters<sup>103</sup> angemerkt (93 b), dennoch bleibt der eigentliche liturgische Dienst dem männlichen Geschlecht vorbehalten, selbst die Aufgabe einer Kommentatorin durfte noch nicht von einer Frau ausgeübt werden. Lediglich im Notfall dürfe eine Frau das Singen oder Beten der Gläubigen gewissermaßen anführen (vgl. 96 a). Ein Chor, in dem auch Frauen singen, müsste jedenfalls außerhalb des Chorraumes Platz nehmen und die beiden Geschlechter sollten streng getrennt sein.<sup>104</sup>

<sup>101</sup> Il canto sacro popolare e il canto delle donne in Chiesa (s. Anm. 90), 401f.: »Ma tutto questo non importa che le donne abbiano assolutamente da tacere durante le sacre funzioni. Non è mai stato loro vietato di unire le loro voci a quelle del rimanente popolo: non è neppure proibito di affidare loro anche una parte speciale dei canti liturgici d'indole popolare, specialmente se antifonici, come sono gli inni, i salmi, i cantici. Non sembrerebbe infine da escludere che esse possano per qualche tempo eseguire anche sole i canti di genere popolare all'uopo preciso di avvezzarvi gli altri fedeli, di correggere con questo mezzo il canto del popolo o anche di introdurlo là dove non esiste.«

<sup>102</sup> Es gibt in dieser Zeit wenige grundlegende Beiträge zur Frauenfrage in Bezug auf die Liturgie; in Deutschland wäre zu nennen: A. Wintersig, Liturgie und Frauenseele (EcOra 24), Freiburg i. Br. 1925; vgl. B. Jeggle-Merz, Athanasius Wintersig / Ludwig A. Winterswyl (1900–1942), in: B. Kranemann / K. Raschzok (Hg.), Gottesdienst als Feld theologischer Wissenschaft im 20. Jahrhundert. Deutschsprachige Liturgiewissenschaft in Einzelportraits 2 (LQF 98), Münster i. W. 2011, 1168–1179, hier: 1177.

<sup>103</sup> Wichtige Proponenten der Liturgischen Bewegung haben die Berufung der Laien zur bewussten und aktiven Teilnahme an der Liturgie mit der Taufberufung und den liturgietheologischen Aussagen der entsprechenden Feiern selbst begründet. In Österreich kann dafür prominent Pius Parsch genannt werden. Vgl. dazu P. Parsch, Volksliturgie. Ihr Sinn und Umfang (Unveränderter Nachdruck der 2.[.] erweiterten [...] Auflage Klosterneuburg 1952). Hg. von A. Redtenbacher (PPSt 1), Würzburg 2004: hier besonders das V. Kapitel: Die dogmatischen, liturgischen und kirchenrechtlichen Grundlagen der aktiven Teilnahme, 114–121.

<sup>104</sup> Vgl. H. B. Meyer / R. Pacik (Hg.), Dokumente zur Kirchenmusik (s. Anm. 26), 113–117: Nr. 93–103.

Die Geduld, von der Johannes XXIII. in seiner Eröffnungsrede zum Zweiten Vatikanischen Konzil spricht, hat sich gelohnt und die Hoffnung, welche er 1913 zum Ausdruck brachte, erfüllt, wenn die Väter des Konzils in der Konzilskonstitution *Sacrosanctum Concilium* Nr. 29 festhalten, dass »[a]uch die Ministranten, Lektoren, Kommentatoren und die Mitglieder der Kirchenchöre [...] einen wahrhaft liturgischen Dienst« vollziehen.<sup>105</sup> Und in der Instruktion über die Musik in der heiligen Liturgie *Musicam sacram* Nr. 22 vom 5. März 1967 hält die Ritenkongregation in Folge ausdrücklich fest: »Nach den bewährten Sitten der Völker und jeweiligen Gegebenheiten kann ein Sängerkhor entweder aus Männern und Knaben, oder allein aus Männern oder allein aus Knaben, oder aus Männern und Frauen, oder sogar, wo sich das aus den Umständen ergibt, allein aus Frauen bestehen.«<sup>106</sup> Erst mit und nach dem Konzil etabliert sich die Gleichstellung der beiden Geschlechter in den liturgischen Diensten,<sup>107</sup> wobei bezüglich der Ämter die Fragen nach wie vor offen sind.<sup>108</sup>

#### DIE FRAGE DER ERSTKOMMUNION UND NACH DER HÄUFIG(ER)EN KOMMUNION

Parallel zu den kirchenmusikalischen Entwicklungen hat Pius X. auch die Kommunionfrömmigkeit in Blick genommen und zu deren Förde-

<sup>105</sup> Übersetzung: ebd., 132.

<sup>106</sup> Übersetzung: ebd., 162. Pius XII. hat in seiner Enzyklika über die Kirchenmusik *Musicae sacrae disciplina* vom 25. Dezember 1955 gemeint: »Wo aber solche Sängerschulen nicht eingerichtet werden können oder sich die entsprechende Zahl von *Sängerknaben* nicht findet, ist es gestattet, daß »ein Chor von Männern und Frauen und Frauen oder Mädchen an einem nur für ihn bestimmten Platz außerhalb des Altarraumes im Hochamt die liturgischen Texte singen könne, vorausgesetzt, daß die Männer von den Frauen und Mädchen ganz getrennt sind, unter Vermeidung alles Unpassenden, wobei die Verantwortung dafür die Ordinarien trifft« [Ritenkongregation Dekr. Nr. 3964, 4201, 4231]« (Übersetzung: ebd., 76f.). Schließlich wird auch das Kirchliche Rechtsbuch von 1983 im Abschnitt über Pflichten und Rechte aller Gläubigen die Gleichheit von Würde und Tätigkeit unabhängig vom Geschlecht, aufgenommen die klerikalen Ämter, beschreiben; vgl. CIC, cann. 208–223.

<sup>107</sup> Vgl. das Themenheft, das sich auch als Bericht von der Studentagung 1978 der »Arbeitsgemeinschaft Katholischer Liturgiker im deutschen Sprachgebiet« zum Thema *Die liturgischen Dienste der Frau* versteht: LJ 28 (1978) 129–178.

<sup>108</sup> Vgl. die Zusammenschau der Fragestellung bei R. Goldie, Donna, in: Liturgia (s. Anm. 18), 603–617.

rung zwei Wege vorgeschlagen: Einerseits wollte er die Anbetungsfrömmigkeit der einzelnen Gläubigen vertiefen, wozu die Liturgischen Kongresse beitragen sollten, andererseits wollte er die häufige bzw. tägliche Kommunion der Gläubigen fördern und die durch die Pfarrer organisierte und katechetisch begleitete Erstkommunion motivieren. Roncalli hat dieses Anliegen in mehreren Beiträgen der Rivista *La Vita Diocesana* aufgegriffen und begleitet.<sup>109</sup> Mit dem Dekret *Quam singulari* setzte Pius X. 1910 neue Akzente, da er das Unterscheidungsalter und damit auch die Erstkommunion<sup>110</sup> auf etwa 7 Jahre festlegt und damit die Verpflichtung zur jährlichen Osterkommunion und Beichte auf die Kinder ausdehnt, nachdem bereits mit dem Dekret *Sacra Tridentina Synodus* vom Dezember 1905 eine »neue Epoche der eucharistischen Disziplin eröffnet worden war«, wie Roncalli anmerkt; auch hier ist das leitende Anliegen, »die Gläubigen zur liturgischen Praxis der frühen Christenheit zu führen«.<sup>111</sup> Prägender Gedanke in diesen Ausführungen ist auch hier das Prinzip, zum Alten zurückzukehren, um Neues zu gewinnen. Das Alte, nämlich die tägliche Praxis der Kommunion, sieht Roncalli nach dem Studium der altkirchlichen Quellen in den Publikationen von Cabrol vor allem in Apg 20,7, in der *Zwölf-Apostel-Lehre* begründet, denn wann immer die Menschen an der Eucharistie teilgenommen haben, hätten sie auch kommuniziert. Er zitiert eine Liste patristischer Autoren und kommt damit wohl auch seiner Aufgabe als Kirchengeschichtspräsident nach. Nach einem langen historischen Rückblick kommt Roncalli zur Erkenntnis:

Nach all diesem soll die eifrige Vermehrung der guten Seelen um den eucharistischen Tisch mit Freude begrüßt werden. Nicht weniger aber wird das Beharren in dieser Einladung wichtig sein, die der Papst für alle ausgesprochen hat

<sup>109</sup> Vgl. La prima Comunione dei fanciulli e il diritto dei Parroci, in: VD 1 (1909) 106–108; La comunione frequente e quotidiana, in: VD 1 (1909) 197–200. 250–254; Ancora la comunione frequente e quotidiana, in: VD 1 (1909) 250–254; Un miracolo eucaristico dimenticato, in: VD 3 (1911) 367–370. Vgl. dazu G. Ormenese, Vita virtuosa (s. Anm. 14), 353–372. Auch für diese Beiträge wird ihm die Autorenschaft zugesprochen, obwohl sie nicht gezeichnet sind; 1909 erschien bereits ein früherer Beitrag, der ihm aber nicht eindeutig zugeordnet werden kann.

<sup>110</sup> Vgl. dazu kurz und prägnant: Erstkommunion, in: R. Berger (Hg.), Neues Pastoral-liturgisches Handlexikon, Freiburg i. Br. 1999, 128f., mit entsprechenden Literaturangaben.

<sup>111</sup> G. Ormenese, Vita virtuosa (s. Anm. 14), 354.

im Hinblick auf die Rückkehr aller Gläubigen zur regelmäßigen hl. Kommunion, Gott möge geben, auch zur täglichen. Das feierliche Dokument hat viele ernste Formulierungen: *Pfarrer, Beichtväter und Prediger sollen nach der bewährten Lehre des Römischen Katechismus das christliche Volk häufig und nachdrücklich zu dieser frommen und heilsamen Sitte ermahnen*. Man muss also zum Alten zurückkehren: Von dieser Rückkehr wird die neue Ära für das christliche Leben geprägt sein, eröffnet und gesegnet vom Vater der Gläubigen.<sup>112</sup>

Roncalli fordert für die Eucharistie und ihre Praxis einen Aufbruch, eine Veränderung der Mentalität, welche durch eine erneuerte Erziehungspraxis diskret, aber entschieden bewerkstelligt werden sollen. Schließlich mahnt er den im päpstlichen Dekret verankerten Auftrag für alle Seelsorger ein, von den Gläubigen erwartet er den Stand der Gnade und die rechte Intention, »und dann« – so meint er – »*compelle intrare*: Das Heil ist dort, in der hl. Kommunion. An jedem Tag sollen die Gläubigen gesammelt werden zum Tisch des Vaters, einfach und ohne Anstrengung. Überlassen wir Gott die Sorge für alles Übrige.«<sup>113</sup> Ähnlich legt der Redakteur der diözesanen Zeitschrift auch in Bezug auf die persönliche eucharistische Frömmigkeit und die Anbetung außerhalb der Messfeier eine lange historische Begründung vor und kommt zur Erkenntnis, dass selbst ein Thomas von Aquin die tägliche Kommunion gefördert habe, dass aber Theologen in der Folgezeit aufgrund der Bedingungen ihrer Zeit diese ursprüngliche Praxis verdunkelt hätten, was sich schließlich auch in den Bestimmungen des Konzils von Trient niedergeschlagen habe.<sup>114</sup>

<sup>112</sup> La comunione frequente e quotidiana (s. Anm. 109), 198: »Per tutto ciò va salutato con gioia questo moltiplicarsi di fervore delle anime buone intorno alla Mensa eucaristica. Non sarà però meno importante l'insistere su questo invito che il Papa vuole fatto a tutti verso il ritorno di tutti i fedeli alla S. Comunione frequente e, Dio volesse, anche quotidiana. Il solenne documento ha espressioni molto gravi: *Parochi, confessori et concionatores, iuxta probatum Catechismi Romani doctrinam* (part. II, c. LXIII), *christianum populum ad hunc pium ac tam salutarem usum crebris admonitionibus multoque studio cohortentur*. Devesi dunque tornare all'antico: e da questo ritorno verrà caratterizzata l'era novella per la vita cristiana aperta e benedetta dal Padre dei fedeli.«

<sup>113</sup> La comunione frequente e quotidiana (s. Anm. 109), 200: »[...] poi: *compelle intrare*. La salute è là, nella S. Comunione. Si raccolgano tutti i giorni i figli alla mensa del Padre, semplicemente e senza sforzo. Lasciamo a Dio la cura del resto.« Vgl. G. Ormenese, Vita virtuosa (s. Anm. 14), 357f.

<sup>114</sup> Vgl. G. Ormenese, Vita virtuosa (s. Anm. 14), 358–362.

Es ist deutlich geworden, wie sehr Roncalli sich der Geschichte zuwendet, im ersten Jahrtausend das Ideal des christlichen Gottesdienstes abgebildet sieht und daher auch dessen idealisierte Form propagiert. Auf allen ihm erdenklich möglichen Ebenen setzt er sich für die Entwicklung und Umsetzung dieser Überlegungen ein; er wird dazu als Schriftleiter von *La Vita Diocesana* auch zu den Fragen der Jugend-erziehung und der katechetischen Möglichkeiten Stellung beziehen, er trat der Vereinigung *Sacerdoti Adoratori* [Priester der Anbetung] bei, engagierte sich für die diözesanen Eucharistischen Kongresse und prägte im Auftrag seines Bischofs Radini die *Preti del Sacro Cuore* [Priestervereinigung vom heiligsten Herzen Jesu] mit eucharistischer Frömmigkeit. Besondere Aufmerksamkeit aber, wie wir schon gesehen haben, sollte nach dem Ersten Weltkrieg die Jugend erhalten, da er zur Leitung der *Casa dello studente* bestimmt worden war. Nicht unerwähnt bleiben sollte seine Teilnahme am internationalen Eucharistischen Kongress in Wien im September 1912, auf dem er die Anwesenheit von Kaiser Franz Joseph besonders zu würdigen wusste. Zurückgekehrt nach Bergamo hielt er am 17. Juni 1913 auf dem diözesanen Eucharistischen Tag eine Grundsatzrede für die Liturgische Bewegung, in der er die Verbindung von Klerus und Laien betont und meint, dass man sich vor dem Tabernakel gegenseitig suchen müsse mit einem Mittel, das die Verbindung festige wie Zement. Im Mai 1914 begab er sich mit der Gesellschaft der Priester vom Herzen Jesu zum zweiten Eucharistischen Kongress der Diözese nach Grumello del Monte, wo er als Vorsitzender der 2. Sektion fungierte, welche die Anliegen der Frauen im Blick hatte.<sup>115</sup> Von der berühmten Präsidentin der *Vereinigung der Katholischen Frauen* Italiens, Angelica Ginammi, wurde ein Referat vorgetragen, das die eucharistische Spiritualität der Frauen zur Sprache brachte.<sup>116</sup> Auch diesen Ereignissen folgten Beiträ-

<sup>115</sup> Vgl. G. Ormenese, *Vita virtuosa* (s. Anm. 14), 367–370.

<sup>116</sup> Vgl. ebd., 371. Leider konnte ich mir im Rahmen der Erarbeitung dieses Beitrages diesen Text nicht verfügbar machen. Gerne hätte ich ihn auch im oben erläuterten Interesse der Frauenfrage ausgewertet. Das Programm des Kongresses weist ein Referat mit dem Titel *La pietà Eucharistica e le donne* aus; es wurde von der Sekretärin der genannten Organisation, Frau Bosis, vorgetragen, nachdem die Abwesenheit der Präsidentin betrauert worden war.

ge in *La Vita Diocesana*, die ein flammendes Plädoyer für die eucharistische Frömmigkeit zum Ausdruck brachten:

Auf den Eucharistischen Kongressen kommt der Glaube zum Glühen wie in einem Hochofen. Auf unsere Bevölkerung in diesen Versammlungen strahlt wie ein Zeichen und ein Programm die geweihte Hostie; sie wird sich ein vollständig christliches und reines Gewissen bilden, das heute so selten mehr zu finden ist sowohl in der Familie als auch in der Gesellschaft. Um zu gewinnen, muss man vereint, stark, bewaffnet sein. Es sind die Eucharistischen Kongresse, welche uns Einheit, Stärke und Waffen geben. Die Eucharistie ist Symbol, sie ist Schöpferin der Einheit. Sie führt nicht nur zusammen, sie zementiert die Seelen und die Herzen. Wie könnte man getrennt bleiben, wenn in allen ein höchstes Prinzip des Lebens herrscht? Nicht umsonst hat Jesus unmittelbar nach Einsetzung der Eucharistie sich im Gebet an seinen Vater gewandt und gesagt: *Heiliger Vater, bewahre sie in deinem Namen, den du mir gegeben hast, damit sie eins sind wie wir* (Joh 17,11). Andererseits wollen wir nicht vergessen, dass diese Einheit Ursprung und Kraft ist; diese wird uns in einer ganz neuen Ordnung vermittelt durch die Eucharistie: Sie ist dort, im Tabernakel, indem wir teilhaben an der Speise der Starken und am Brot der Erwählten, damit sich der Christ in einen Löwen verwandle [...]. Die Eucharistie des Christen ist ein Schild und eine unbesiegbare Waffe. Es ist daher gut, dass die Eucharistischen Kongresse abgehalten werden, auf denen der Geist sich stärkt und vorbereitet auf den Kampf, den der Glaube fordert und von jeder glaubenden Seele verlangt für den Triumph des idealen Christen auf Erden.<sup>117</sup>

---

<sup>117</sup> Per il II° Congresso Eucaristico diocesano, in: VD 6 (1914) 142–143: »Nei Congressi Eucaristici la fede verrà a temprarsi come l'acciaio; le nostre popolazioni in queste assemblee, sulle quali come segnacolo e programma splende l'Ostia benedetta, si formeranno una coscienza interamente e schiettamente cristiana che oggi si trova così manchevole tanto nella famiglia come nella grande società. Per vincere bisogna essere uniti, forti, armati. Sono i Congressi Eucaristici che ci danno l'unione, la forza, le armi. L'Eucaristia è simbolo, è fattore di unità. Essa non solo avvicina, ma cementa le anime e i cuori. Come rimanere divisi quando in tutti regna un unico e supremo principio di vita? Non per nulla Gesù fece subito dopo istituita l'Eucaristia, l'orazione al Padre, in cui, pregandolo, per i suoi discepoli, gli diceva: *Pater sancte, serva eos in nomine tuo, quos dedisti mihi, ut sint unum, sicut et nos* (Jo 18 sic! 17). D'altra parte non dimentichiamo che se la stessa unione è principio di forza: e questa in un ordine tutto nuovo ci viene comunicata dalla Eucaristia: è là, al Tabernacolo, partecipando del cibo dei forti e del pane degli eletti che il cristiano si trasforma in leone [...]; l'Eucaristia pel cristiano è scudo e arma invincibile. Bene vengano dunque i Congressi Eucaristici nei quali lo spirito si irrobustisce e si prepara alle lotte che la fede domanda ed esige da ogni anima credente, pel trionfo dell'ideale cristiano sulla terra.« Vgl. G. Ormene-se, *Vita virtuosa* (s. Anm. 14), 370f.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat in *Sacrosanctum Concilium* Nr. 43 die Überzeugung formuliert, dass die Förderung und Erneuerung der Liturgie ein Zeichen der Zeit sei, als ein Hindurchgehen des Geistes durch seine Kirche. Damit bestätigt es die Ansicht Roncallis, der bereits als junger Priester von diesen Gedanken geprägt wurde und erkannte, wie sehr die lebendige Anteilnahme an der Liturgie die Gläubigen in ihrem Glauben fördere. Auch Pius XII. hatte in seiner Grußbotschaft für den Liturgischen Kongress 1956 angemerkt, dass die Liturgische Bewegung ein *Zeichen der Zeit* sei. Bleibt die Hoffnung, dass dieses Zeichen der Zeit nicht seine Kraft verliert, denn immer noch gilt es, dieses wichtige Prinzip und Anliegen sowohl der Liturgischen Bewegung als auch der Konzilsaufträge in der Liturgie der wie auch immer gearteten Gemeinden *heute* zu verwirklichen. Dabei stehen im Vordergrund die Förderung der aktiven, bewussten und vollen Teilnahme aller Gläubigen, die Förderung der Tagzeitenliturgie, die weitere Aufwertung des Wortes Gottes, insbesondere der Psalmen, in allen gottesdienstlichen Formen und Feiern. Außerdem die Förderung der Taufberufung und aller sich daraus ergebenden Vorteile für das Verständnis liturgischen Feierns, das weitere Bemühen um eine Sprache, die den Menschen heute dient, ausgehend vom Wort Gottes in allen sakramentalen Feiern der Kirche das Leben zu deuten und die Gläubigen in der Gottes- und Christuserfahrung im Heiligen Geist zu bestärken. Dazu auch das Anliegen, Räume zu schaffen, die diesem Zweck dienen. Nicht übersehen werden dürfen die Hoffnung und die Vision von einer Menschheit, die nicht zuletzt aufgrund gemeinsamen Feierns zur Solidarität unter den Völkern und zur Einheit im Guten findet – getragen vom Gebet ihres Herrn und Meisters, der an der Brust des Vaters ruht und zugleich Bild seiner mütterlichen Eigenschaft, seiner Güte und Barmherzigkeit ist.

So steht zum Schluss dieses Beitrages das *Manifest* der Liturgischen Bewegung des Kirchengeschichtsprofessors aus Bergamo von 1914 in voller Länge,<sup>118</sup> der als Seelsorger der Frauenvereinigung, als Redakteur der diözesanen *Rivista* und Sekretär eines Bischofs, als Jugendseelsorger und Studentenpfarrer ebenso wie als Militärkaplan, aber

---

<sup>118</sup> Ich danke Don Ezio Bolis in Bergamo, dem Direktor der *Fondazione Giovanni XXIII*, er hat mich auf diesen Beitrag von Roncalli aufmerksam gemacht und mir die Unterlagen übermittelt.

auch als bischöflicher Diplomat und schließlich als oberster Hierarch der Kirche überzeugt war, dass die Liturgie ein bevorzugter Ort der Gottesbegegnung ist, in der die persönliche, aktive und bewusste Anteilnahme aller Gläubigen von entscheidender Bedeutung ist: Gläubige sind nicht stumme Zuschauer, vielmehr selbst Handelnde, sie haben kraft der Taufe das Recht und die Pflicht, Liturgie so zu tragen, dass dieses Ereignis je neu zur Quelle für ihr Leben wird, sodass sie von deren Kraft tief durchdrungen sein können, begleitet von den Verantwortlichen der Kirche, die nicht zuletzt auch die Lehrmeister der Liturgie sind.

LA PARTECIPAZIONE DEI FEDELI ALLA SACRA LITURGIA –  
DIE TEILNAHME DER GLÄUBIGEN AN DER HEILIGEN LITURGIE (1914)

Angelo Giuseppe Roncalli<sup>119</sup>

1. Che cosa è la sacra Liturgia. – 2. In qual modo i fedeli partecipavano alle funzioni liturgiche. – 3. Decadenza e conseguenze. – 4. Necessità di ricondurre il popolo cristiano alla partecipazione alla sacra Liturgia.

1. Un grande apostolo del movimento liturgico – il celebre Benedettino Don Guéranger, abate di Solesmes, – ha definito la Liturgia: *«il complesso dei simboli, dei canti e degli atti per mezzo dei quali la Chiesa esprime e manifesta la sua religione verso Dio»* e con acuta sintesi

1. Was ist die heilige Liturgie? – 2. Wie die Gläubigen an den Gottesdiensten teilnahmen. – 3. Niedergang und Folgen. – 4. Die Notwendigkeit, das christliche Volk wieder zur Teilnahme an der Heiligen Liturgie zu führen.

1. Ein großer Apostel der liturgischen Bewegung – der berühmte Benediktiner Dom Guéranger, Abt von Solesmes, – definierte die Liturgie als *»den Inbegriff der Symbole, Gesänge und Handlungen, mittels welcher die Kirche ihre Verehrung Gott gegenüber*

<sup>119</sup> VD 6 (1914) 319–322.



soggiunge che la Liturgia si può dire con tutta verità «*la preghiera considerata sotto il suo aspetto sociale*».

Perché è necessario riflettere che ogni membro della Chiesa e al tempo stesso un individuo privato, è un membro sociale della grande famiglia che ha per capo il Salvatore divino: Cristo Gesù.

Quindi ogni fedele ha il dovere di offrire al Signore non solo l'omaggio della sua preghiera privata ed individuale, ma altresì il *sacrificium laudis* della preghiera comune e pubblica, che è quasi il profumo vocale che dall'adunanza dei fedeli si innalza a Dio nei sacri templi.

Erede infallibile dello spirito del suo divino Fondatore, la Chiesa ha di questa preghiera pubblica determinato il tempo, il modo, le parole, l'ordine, i riti, i simboli, i cantici, i paramenti, gli

*ausdrückt und manifestiert*», und kurz und prägnant fügt er hinzu, dass die Liturgie in aller Wahrheit »*Gebet in sozialer Beziehung*«<sup>120</sup> genannt werden kann.

Daher bedarf es der Überlegung, dass jedes Mitglied der Kirche zur gleichen Zeit ein privates Individuum und ein soziales Mitglied der großen Familie ist, die als Haupt den göttlichen Retter hat: Jesus Christus.

So hat jeder Gläubige die Pflicht, dem Herrn als Gabe nicht nur sein privates und individuelles Gebet zu widmen, sondern auch das *sacrificium laudis* des gemeinschaftlichen und öffentlichen Gebets, welches so etwas wie der Duft der Stimmen ist, der aus der Versammlung der Gläubigen in den heiligen Tempeln zu Gott emporsteigt.

Als unfehlbare Erbin des Geistes ihres göttlichen Gründers hat die Kirche zu diesem öffentlichen Gebet Zeit, Art, Worte, Ordnung, Rituale, Symbole, Lieder, Ge-

<sup>120</sup> P. Guéranger, Liturgische Unterweisungen. 1,1: Die Geschichte der Liturgie von Christus bis zum Ende des sechzehnten Jahrhunderts enthaltend, Regensburg 1854, 24.

ornamenti, il numero dei ministri, il grado delle solennità: in una parola, ogni cosa fin nei più minuti particolari.

Nulla poi si potrebbe immaginare di più bello, di più penetrante, di più sublime di ciò che costituisce il *testo* della sacra Liturgia.

Lo Spirito Santo, che secondo la promessa del Salvatore divino, assiste la Chiesa e la assisterà fino al termine delle generazioni ed al tramonto dei secoli, la dirige così che anche i suoi canti, i suoi slanci, i suoi sospiri, i suoi pianti, sono opera di Lui che la ispira e la guida.

A questo proposito soggiunge con grande verità e bellezza il Guéranger: «*Sotto l'impulso di tale spirito che animò il divino Salmista ed i Profeti, la Chiesa ora trae dall'antico popolo i temi dei suoi canti: figlia e sorella dei Santi Apostoli, ora, intuona i cantici inseriti nella nuova Alleanza: or finalmente, risovvenendosi che essa pure ha ricevuta la tromba e l'arpa, si affida allo spirito che l'anima e canta a*

wänder, Ornamente, Anzahl der Zelebranten und Grad der Feierlichkeit geordnet, in einem Wort, alles bis in das kleinste Detail.

Nichts könnte man sich darüber hinaus Schöneres, Tiefergehendes, Erhabeneres vorstellen als das, was *der Text* der Heiligen Liturgie ausmacht.

Der Heilige Geist, welcher gemäß der Verheißung des göttlichen Retters der Kirche beisteht und diese bis zum Ende der Generationen und Jahrhunderte begleiten wird, er führt sie so, dass auch ihre Lieder, ihre Impulse, ihre Seufzer und ihre Tränen als Werk dessen erscheinen, der sie inspiriert und leitet.

In diesem Zusammenhang fügt Guéranger mit großer Wahrheit und Schönheit hinzu: »[Bald] unter dem Eindruck des Geistes, der schon die göttlichen Gesänge des Psalmisten und die Propheten beseelte, schöpft sie [die Kirche] in den Büchern des alten Volkes Gottes den Gegenstand ihrer Gesänge, bald als Tochter und Schwester der heiligen Apostel stimmt sie die Lieder

*sua volta un cantico nuovo.»*  
(Guéranger – *L'année liturgique* – Tom. I. *Préface générale*).

Da questa triplice fonte emana tutto l'elemento divino di canti, di preghiere, di simboli e di riti che formano il complesso della sacra Liturgia, per cui la preghiera della Chiesa è la più conforme ai voleri di Dio e la più gradita al suo cuore: per conseguenza è la preghiera più efficace.

Il Salvatore Divino, ammaestrandonci in quest'arte sublime del pregare, volle cancellato fin nella forma, ogni freddo e gretto egoismo e ci insegnò ad associare i nostri voti a quelli della Sua Sposa prediletta dicendo: *Padre nostro*: e non *Padre mio*: *dateci*, *rimetteteci*, *liberateci*, e non *datemi*, *rimettimi*, *liberami*, facendoci per tal modo abbracciare nella preghiera tutti i nostri fratelli, come Egli col suo

*an, die in den Büchern des neuen Bundes verzeichnet sind, bald endlich denkt sie daran, dass auch sie Posaune und Harfe erhalten, und sie lässt Raum dem Geiste, der sie beseelt und singt ein neues Lied (vgl. Ps 143).*«<sup>121</sup>

Aus dieser dreifachen Quelle strahlen alle göttlichen Elemente an Kirchenliedern, Gebeten, Symbolen und Ritualen, welche das Gesamte der Heiligen Liturgie bilden, wobei das Gebet der Kirche jenes ist, welches dem Willen Gottes am nächsten kommt und seinem Herzen das willkommenste ist: darum ist es das wirksamste Gebet.

Der Göttliche Retter wollte, indem er uns in der erhabenen Kunst des Betens unterweist, jeglichen kalten und engstirnigen Egoismus bis auf den Grund auslöschen und lehrte uns, unsere Stimmen mit jener seiner geliebten Braut zu vereinen, indem er sagt: *Vater unser*: und nicht *mein Vater*: *gib uns*, *vergib uns*, *erlöse uns*, und nicht *gib mir*, *vergib mir*, *erlöse mich*, sodass wir auf

<sup>121</sup> P. Guéranger, *Das Kirchenjahr. 1: Die heilige Adventszeit. Allgemeines Vorwort*, Mainz 21888, 2.

sacrificio redense tutti gli uomini.

2. Ed è in tal maniera che la Chiesa, per più di mille anni, pregò con la voce concorde di tutti; anche i più umili suoi figli: erano i popoli della terra che il Salmista aveva invitato a lodare il Signore, che si univano alla loro Madre comune e si cibavano così della manna deliziosa, nascosta sotto le parole ed i simboli della sacra Liturgia.

*«Iniziati in tal maniera – continua il Guéranger (l. c.) – al Ciclo divino dei sacri misteri dell'anno cristiano, i fedeli, sotto la guida dello Spirito Santo, approfondivano le eterne verità, e perciò, senz'altra preparazione di questa, un semplice laico veniva, non di rado, scelto dai Vescovi per farne d'un tratto un sacerdote od anche un Vescovo, già pronto a diffondere in mezzo al popolo cristiano i tesori di dottrina e di carità atinti alle più pure sorgenti.»*

diese Weise im Gebet all unsere Brüder umarmen, wie auch Er durch sein Opfer alle Menschen erlöste.

2. Und auf diese Weise betete die Kirche mehr als tausend Jahre lang mit einmütiger Stimme aller, auch der demütigsten unter ihren Kindern: es waren die Völker der Erde, die der Psalmist eingeladen hatte, den Herrn zu preisen, die sich ihrer gemeinsamen Mutter anschlossen und sich vom wertvollen Manna nährten, das in den Worten und Symbolen der heiligen Liturgie verborgen ist.

*»Eingeweiht in den göttlichen Kreislauf der Mysterien des christlichen Jahres« – so weiter Guéranger – »kannten die Gläubigen, die auf den Geist achteten, die Geheimnisse des ewigen Lebens, und ohne andere Vorbereitung wurde oft ein Mann von den Bischöfen ausgewählt, um Priester, selbst Bischof zu werden, damit er über das christliche Volk die Schätze des Glaubens und der Liebe ausbreite, die er an dieser Quelle geschöpft hatte.«<sup>122</sup>*

---

<sup>122</sup> Ebd., 3.

3. Ma sventuratamente questi secoli grandi e gloriosi per la storia della Chiesa sono per noi sperduti nelle ombre di un tempo che fu. I popoli cristiani preoccupati dei loro materiali interessi hanno a poco a poco lasciato in abbandono le sacre funzioni, quelle vogliamo dire nelle quali più solennemente e più propriamente si rivela il carattere pubblico e sociale della preghiera cristiana. Indagare le cause di questo decadimento sarebbe cosa complessa e forse superflua: basta il constatarlo.

Ma la constatazione stessa è un fatto per sé profondamente sconsolante. Osserviamo. Nelle nostre campagne, non solo, ma ancora – grazie a Dio – nelle città in linea generale, l'obbligo dell'assistenza al Santo Sacrificio della Messa nei giorni festivi riempie le nostre Chiese di un numero consolante di fedeli.

Ma se un bel giorno noi ci prendessimo il gusto di domandare a quelli che hanno ascoltato la Messa in una delle maggiori

3. Unglücklicherweise aber sind diese für die Geschichte der Kirche großen und glorreichen Jahrhunderte im Schatten vergangener Zeiten verloren gegangen. Die um ihre materiellen Interessen besorgten christlichen Völker haben nach und nach die heiligen Feiern vernachlässigt, jene, wie wir sagen möchten, in denen sich der öffentliche und soziale Charakter des christlichen Gebets am feierlichsten und wahrhaftigsten offenbart. Die Ursachen dieses Verfalls zu untersuchen, wäre komplex und vielleicht überflüssig; es reicht, dies einfach zu erkennen.

Aber die Erkenntnis selbst ist eine an und für sich zutiefst deprimierende Tatsache. Wir beobachten auf dem Land, aber nicht nur dort, sondern auch – Gott sei Dank – in den Städten im Allgemeinen, wie die Verpflichtung zum Beiwohnen am heiligen Messopfer an den Feiertagen unsere Kirchen mit einer großen Anzahl an Gläubigen füllt.

Aber wenn wir eines Tages Lust bekämen, jene zu fragen, welche in einer unserer größten Kirchen die Messe gehört

nostre Chiese: Perché il Sacerdote indossava i paramenti verdi, mentre domenica scorsa li portava di color bianco? Perché oggi ha recitato il *Gloria in excelsis Deo* e l'altra domenica no? E che significa quell'andare da una parte all'altra dell'altare: quell'alternare preghiere in canto o ad alta voce, con preci mormorate sommessamente? E perché quell'inchinarsi, quello stendere le mani in alto, quel congiungerle in attitudine di profondo raccoglimento? E perché il sacerdote si volge al popolo dicendo: *Dominus vobiscum; Orate fratres; Ite missa est?*

Domandiamoci francamente: Fatte rare eccezioni quali sarebbero le risposte a queste semplicissime domande?

E se domani un protestante od un israelita, – dopo aver assistito la prima volta ad una Messa, ad un Vespro, ad una Ordinazione, ad un Battesimo, – sotto l'impulso della curiosità indotta istintivamente dal fatto nuovo, domandasse ad uno dei nostri buoni fedeli il perché dei riti, il significato delle parole, il valore

haben: Warum trug der Priester heute grüne Gewänder, während er am vergangenen Sonntag sie in Weiß getragen hat? Warum hat er heute das *Gloria in Excelsis Deo* gesungen und am anderen Sonntag nicht? Und was bedeutet das von einer Seite des Altares zur anderen zu gehen, der Wechsel zwischen dem gesungenen, dem laut gesprochenen oder dem leise gemurmelten Gebet? Und warum die Verbeugungen, die nach oben gestreckten oder in tiefer Besinnung gefalteten Hände? Und warum wendet sich der Priester an das Volk mit den Worten: *Dominus Vobiscum; Orate fratres; Ite Missa est?*

Lasst uns doch ehrlich fragen: Von seltenen Ausnahmen abgesehen, welcher Art wären die Antworten auf diese einfachen Fragen?

Und wenn morgen ein Protestant oder ein Jude – nachdem er zum ersten Mal einer Messe, einer Vesper, einer Weihe, einer Taufe beigewohnt hat – unter dem Impuls der instinktiv von Neuem induzierten Neugier einen unserer guten Gläubigen nach dem Warum dieser Rituale,

delle cerimonie: quanti sarebbero in grado di rispondere almeno sufficientemente?

4. Sua Santità Pio X di felice memoria, nel *Motu proprio* per la riforma del canto sacro, diceva: «Essendo infatti nostro vivissimo desiderio che il vero spirito cristiano rifiorisca per ogni modo e si mantenga nei fedeli tutti, è necessario provvedere prima di ogni altra cosa alla santità e dignità del tempio, dove appunto i fedeli si radunano per attingere *tale spirito dalla sua prima ed indispensabile fonte, che è la partecipazione attiva ai sacrosanti misteri ed alla preghiera pubblica e solenne della Chiesa*».

E nel nuovo Catechismo (App. I) si legge:

«Le feste furono propriamente istituite per rendere a Dio in Comune, nei sacri templi, il cul-

der Bedeutung der Worte, dem Wert dieser Zeremonie fragen würde, wie viele könnten zumindest ausreichend antworten?

4. Seine Heiligkeit Papst Pius X., dem wir stets ein ehrendes Andenken bewahren, sagte im *Motu proprio* zur Reform des liturgischen Gesanges: »Da es nun Unser lebhaftester Wunsch ist, daß der wahrhaft christliche Geist in jeder Hinsicht aufblühe und bei allen Gläubigen erhalten bleibe, müssen Wir zuallererst für die Heiligkeit und Würde des Gotteshauses sorgen; denn dort versammeln sich ja die Gläubigen, *um diesen Geist aus seiner ersten und unentbehrlichen Quelle zu schöpfen: aus der tätigen Teilnahme an den hochheiligen Mysterien und am öffentlichen feierlichen Gebet der Kirche*.«<sup>123</sup>

Und im neuen Katechismus (App. I) liest man:

»Die Feiern entstanden eigentlich aus dem Wunsch, Gott als Gemeinschaft die

<sup>123</sup> Pius X., *Motu proprio* über die Erneuerung der Kirchenmusik *Tra le sollecitudini*, 22. November 1903; dt. Text hier zit. nach: H. B. Meyer/R. Pacik (Hg.), *Dokumente zur Kirchenmusik* (s. Anm. 26), 25.

to supremo di adorazione; ma in esse tutto fu così ben disposto e alle singole circostanze adattato, cerimonie, parole, canto e ogni altra esteriorità, da far penetrare profondamente nell'animo i misteri e le verità o i fatti celebrati e da muoverlo ad affetti e ad azioni corrispondenti. Se i fedeli fossero bene istruiti in proposito e celebrassero le feste con lo spirito voluto dalla Chiesa nell'istituirle, si otterrebbe una rinnovazione e un accrescimento notevole di fede, di pietà e d'istruzione religiosa e, per conseguenza, l'intera vita dei cristiani ne riuscirebbe rin vigorita e migliorata».

La parola del Sommo Pontefice è stata una semente preziosa e feconda, e si è iniziata quella ristorazione liturgica secondo la tradizione ecclesiastica, i cui frutti in molti luoghi appariscono già ubertosi e consolanti.

höchste Form der Anbetung in den heiligen Tempeln zu erbringen; in ihnen aber war alles so gut vorbereitet und den einzelnen Gegebenheiten angepasst, Zeremonien, Worte, Gesang und alle anderen Äußerlichkeiten, sodass die Mys-  
terien und die Wahrheiten oder die gefeierten Anlässe tief in den Geist eindringen und zu den entsprechenden Gefühlen und Taten bewegen konnten. Wenn die Gläubigen diesbezüglich gut eingeführt wären und die Feste mit jenem Geist feiern würden, den sich die Kirche bei deren Einrichtung gewünscht hatte, dann würde man eine Erneuerung und ein bemerkenswertes Wachstum des Glaubens, der Frömmigkeit und des religiösen Wissens erlangen und, in logischer Konsequenz, das gesamte Leben der Christen wäre neu gestärkt und verbessert.«

Das Wort des Heiligen Vaters war eine wertvolle und fruchtbare Saat und es begann jene liturgische Erneuerung der kirchlichen Tradition entsprechend, deren Früchte schon an vielen Orten fruchtbar und trostvoll zu erkennen sind.



A che cosa mirano i propagatori del movimento liturgico?

Essi non pretendono già di cambiare la Liturgia usata dalla Chiesa; ma desiderano di mettere questa Liturgia a diretto contatto con la mente, col cuore, con la vita del popolo cristiano, accendendo ed accrescendo l'amore e l'ammirazione per i riti, le formole, i cantici onde in una intima unione alla madre comune i fedeli rendono a Dio il loro culto; essi aspirano, in una parola, *a far penetrare nella pietà il succo vitale e veramente cattolico della religione, di cui la liturgia è il veicolo e lo strumento.* (*Rivista Liturgica*: 1. p. 5). Alla base di tutto sta la conoscenza: quando il popolo comprenderà la Liturgia, non potrà fare a meno di amarla e di gustarla: amandola e gustandola la vivrà; ossia ne farà parte della sua vita, traendone frutti di spirituale progresso.

Ma i ristoratori mirano ad un punto ancora più elevato; ad

Was beabsichtigen die Vertreter der Liturgischen Bewegung?

Sie beabsichtigen nicht, die Liturgie zu verändern, wie sie von der Kirche Anwendung findet, aber sie beabsichtigen diese Liturgie in direkten Kontakt mit dem Verstand, dem Herzen, dem Leben des christlichen Volkes zu setzen, um so die Liebe und die Bewunderung für die Riten, die Formeln, die Gesänge zu entzünden und wachsen zu lassen, damit die Gläubigen in inniger Einheit mit der Mutter Kirche Gott ihren Kult entgegenbringen. Sie erhoffen, in einem Wort gesagt, *in die Frömmigkeit den lebendigen und wahrhaft katholischen Gehalt der Religion einzuwurzeln, wofür die Liturgie Vehikel und Instrument ist.* Am Anfang von allem steht die Kenntnis: Wenn das Volk die Liturgie versteht, kann es nicht mehr anders, als diese zu lieben und zu verkosten, liebend und verkostend wird es sie leben; und soweit sie Teil des Lebens sein wird, wird sie auch Früchte des geistlichen Fortschritts bringen.

Die Erneuerer streben noch ein höheres Ziel an, nämlich

una partecipazione cioè pratica, esterna, ufficiale.

Giova infatti notare che le azioni del culto cristiano – almeno nella maggior parte – non sono rappresentazioni simili a quelle dei teatri ove il pubblico è *spettatore* – cosciente, attento, commosso finché si vuole ... ma semplice spettatore – ma sono azioni nelle quali il popolo medesimo deve entrare come *attore*: a lui pure spetta la sua parte: ha quindi il diritto ed il dovere di eseguirla.

Le semplici e modeste note che incominciamo a pubblicare sotto un titolo che chiaramente ne dice lo scopo, sono indirizzate ad illustrare il contenuto del programma dei propagatori del movimento liturgico, ed a facilitarne la pratica ed efficace attuazione.

E perché i primi Apostoli di questo movimento devono essere i sacerdoti, ci piace riportare qui le belle ed opportune parole che su questo argomento indirizzava loro nel primo suo

eine praktische, externe, amtliche Teilnahme.

Es ist nützlich anzumerken, dass die Handlungen des christlichen Kultes – zumindest in ihrer Mehrheit – nicht einfach mit den Aufführungen im Theater verglichen werden können, wo das Publikum *Zuschauer* ist – bewusst, aufmerksam, bewegt, so viel man will... aber eben einfacher Zuschauer –, sondern es sind Handlungen, bei denen das Volk als *Handelnder* (Akteur, Schauspieler) auftreten muss: auch ihm steht eine Rolle zu: es hat somit das Recht und die Pflicht, diese wahrzunehmen.

Die einfachen und bescheidenen Nachrichten, die wir unter einem Titel zu veröffentlichen beginnen, der den Zweck klar verdeutlicht, wollen das Programm der Vertreter der Liturgischen Bewegung erläutern und dessen praktische und wirksame Umsetzung erleichtern.

Da die ersten Apostel dieser Bewegung die Priester sein sollen, möchten wir an dieser Stelle die schönen und nützlichen Worte anführen, die zu diesem Thema die *Rivista Li-*

numero la *Rivista Liturgica* (pagina 5):

«Rappresentanti di Gesù Cristo e partecipi del suo sacerdozio, essi, in forza del loro carattere, ogni giorno rinnovano il sacrificio del Calvario, ogni giorno innalzano a Dio il sacrificio di lode con quelle forme fisse e determinate che la Chiesa ha tolto dalla santa Scrittura, dalle opere dei Padri, o tratto dall'inesauribile ispirazione del suo cuore. Sono essi la voce pubblica e autorizzata della collettività dei fedeli che a Dio espone i bisogni della sua grande famiglia, presenta gli atti di culto con quei riti ed azioni delle quali essi sono gli agenti principali. Per adempiere degnamente a questo ufficio, devono investirsi dei sentimenti della Chiesa consegnati specialmente nel Messale e nel Breviario, devono penetrarne sempre più il significato, intimamente viverne, per poi essere in grado di comunicarlo ai fedeli, secondo l'esplicito comando del Concilio di Trento: *Mandat sancta Synodus pastoribus curam animarum gerentibus, ut frequenter inter Missarum celebrationem, vel per se, vel per alios ex ipsis quae in Missa leguntur aliquid exponant, atque inter caetera sanctissimi huius*

*turgica* in ihrer ersten Ausgabe (Seite 5) an diese gerichtet hat:

»Als Vertreter Jesu Christi und Teilhaber seines Priestertums erneuern sie, kraft ihres Charakters, täglich das Opfer des Kalvarienberges, erheben jeden Tag das Opfer des Lobes zu Gott, mit jenen festgelegten und bestimmten Gebeten, welche die Kirche aus der Heiligen Schrift, aus den Schriften der Väter oder aus der unerschöpflichen Inspiration ihres Herzens entnommen hat. Sie sind die öffentliche und autorisierte Stimme der Gesamtheit der Gläubigen, welche Gott die Bedürfnisse seiner großen Familie darlegen, jene Kultakte darbringt mit den Riten und Handlungen, von denen sie die ersten Handelnden sind. Um dieses Amt würdig erfüllen zu können, müssen sie sich die Empfindungen der Kirche zu eigen machen, welche besonders im Missale und im Brevier enthalten sind, sie sollen deren Sinn immer tiefer durchdringen, ihn immer innerlicher leben, um dann fähig zu sein, diesen den Gläubigen zu vermitteln, gemäß der ausdrücklichen Weisung des Konzils von Trient: *Das heili-*

*sacrificii mysterium aliquid declarent.* (Sess. XXII cap. VIII. De Sacrificio Missae)».

*ge Konzil gebietet den Hirten und allen, die für die Seelen Sorge tragen, während der Messfeier entweder selbst oder durch andere häufig etwas von dem, was in der Messe gelesen wird, zu erläutern und unter anderem ein Geheimnis dieses heiligsten Opfers zu erklären [...].«<sup>124</sup>*

---

<sup>124</sup> DH 1749: 22. Sitzung des Konzils von Trient, 17. September 1562: a) Lehre und Kanones über das Messopfer, Kap. 8: Ablehnung der Volkssprache in der Messe; Erklärung ihrer Geheimnisse.

## Von der ersten »liturgischen Messe« in Klosterneuburg zur Betsingmesse im Diözesangesangbuch\*

*Andrea Ackermann, Dipl.-Theol.<sup>in</sup>, ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Centre for Advanced Studies »Beyond Canon\_« an der Universität Regensburg. 2020–2022 war sie wissenschaftliche Assistentin am Pius-Parsch-Institut, Klosterneuburg. Ihre am Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft und Homiletik der Johannes Gutenberg-Universität Mainz betreute Dissertation behandelt die Innsbruck-Feldkircher Diözesangesangbücher des 20. Jahrhunderts.*

*Rudolf Pacik ist pensionierter Univ.-Professor für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Paris-Lodron-Universität Salzburg. Zu seinen Forschungsschwerpunkten zählen u. a. die Volksliturgische Bewegung von Klosterneuburg um Pius Parsch sowie Leben und Werk von Josef Andreas Jungmann. Pacik ist Gründungsmitglied der »Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg« und Mitglied des Wissenschaftlichen Beirats des Pius-Parsch-Instituts.*

### 1. DIE CHRISTI-HIMMELFAHRTS-MESSE 1922 UND IHRE VORGESCHICHTE

#### 1.1 Bibel und Liturgie: Vorbereitung der Gemeinde

Am Fest Christi Himmelfahrt 1922 feierte Pius Parsch (1884–1954) in der kleinen romanischen Kirche St. Gertrud in Klosterneuburg die erste – wie er es damals nannte – »liturgische Messe«.<sup>1</sup> Bei dieser wur-

\* Ausführliche Fassung des in stark gekürzter Form gehaltenen Vortrags beim Festakt zu »100 Jahre Liturgische Bewegung in Klosterneuburg« am 25. Mai 2022. – Die Abschnitte 1.2, 1.3 und Teil 5 wurden von A. Ackermann verfasst, die Teile 2-4 von R. Pacik und die Abschnitte 1.1, 1.4 sowie Teil 6 von beiden gemeinsam.

<sup>1</sup> P. Parsch, *Volksliturgie. Ihr Sinn und Umfang* (Unveränderter Nachdruck der 2.[.] erweiterten [...] Auflage Klosterneuburg 1952). Hg. von A. Redtenbacher (PPSt 1), Würzburg 2004, 20. – Zum Ganzen vgl. auch A. Ackermann, 100 Jahre volkslitur-

de im Wechsel zwischen Schola bzw. Vorbeter<sup>2</sup> und Gemeinde eine deutsche Übertragung der Messtexte gesungen und gesprochen, während der Priester leise auf Latein zelebrierte. Das große Experiment war natürlich lange vorbereitet; etwa durch die Wiederentdeckung der Bibel: »Die Bibel muß wieder Volks- und Priesterbuch werden und das Volk muß seinen Kult verstehen und aktiv vollziehen.«<sup>3</sup> Gemäß diesem Lebens-Motto, das er als Feldseelsorger im Ersten Weltkrieg erkannt hatte, hielt Pius Parsch seit 1919 in der Stiftspfarrkirche Klosterneuburg Bibelstunden. Zwei Jahre später begann er, demselben Publikum – etwa 100 Personen – die Messe zu erklären. 1922 sah er die Zeit für den nächsten Schritt gekommen:

Nun hatte ich ein Jahr lang die Messe nach ihrem Wesen und Gang erklärt; das sollte aber nicht bloße Theorie bleiben. Schon in der Abschlußstunde der Meßerklärung machte ich folgendes: ich erbaute im Saal einen Altar, zog die Meßkleider an und verrichtete die Zeremonien der Messe, indes ein Lektor die Gebete in deutscher Sprache vorlas. Es war keine wirkliche Messe, sondern das Volk sollte durch diesen Vorgang die Messe mit Gebet und Brauch verstehen lernen. Doch nach dieser Übung, über die man schließlich geteilter Meinung sein könnte, fragte ich mich, was nun? Soll ich das Volk wieder sich selbst überlassen?<sup>4</sup>

Der Theorie folgte schließlich die Praxis: Mit der Klosterneuburger Bibel- und Liturgie-Runde feierte Parsch in St. Gertrud am Christi-Himmelfahrts-Tag, dem 25. Mai 1922, die erste volksliturgische Messe – allerdings nicht, ohne dass auch diesem besonderen Gottesdienst ein Einführungsvortrag am Vorabend vorausgegangen wäre.<sup>5</sup> Aus der Bibel- und Liturgie-Gruppe entstand eine Personalgemeinde mit St. Gertrud als Zentrum. Parsch bezeichnete sie als »Wiege unserer ganzen Bewegung«<sup>6</sup>. Hier wurden die neuen Formen erprobt, und es

---

gische Messe in Klosterneuburg. Die österreichischen Wurzeln der Liturgiereform (URL: <https://www.katholisch.de/artikel/34331-die-oesterreichischen-wurzeln-der-liturgiereform>).

<sup>2</sup> In den Quellen werden nur die grammatikalisch maskulinen Formen (Vorbeter, Lektor) verwendet. Der Aufsatz schließt sich bei der Beschreibung der Formulare diesem historischen Sprachgebrauch an. Allerdings wurden diese Funktionen teilweise auch mit Frauen bzw. Mädchen besetzt (s. u. und Anm. 21).

<sup>3</sup> P. Parsch, Wo stehen wir?, in: BiLi 17 (1949/1950) 1–4, hier: 1.

<sup>4</sup> P. Parsch, Volksliturgie (s. Anm. 1), 19f.

<sup>5</sup> Vgl. P. Parsch, Meine Erfahrungen über die Chormesse, in: BiLi 1 (1926/1927) 215–220, hier: 216; ders., Volksliturgie (s. Anm. 1), 20.

<sup>6</sup> P. Parsch, Erfahrungen (s. Anm. 5), 216.

entwickelte sich ein reiches Gemeindeleben, sodass Parsch später von »Gottessiedlung« und »Familie« sprach.<sup>7</sup>

### 1.2 Volksmessandachten

Inspiziert wurde Parsch nicht nur durch seine Begegnungen mit den Ostkirchen in seiner Zeit als Feldkurat im Gebiet der heutigen Ukraine,<sup>8</sup> sondern wohl auch durch bereits bekannte Formen von Volksmessandachten, also Andachten, die die Gemeinde während der stillen Messe (*Missa lecta*) des Priesters betete.<sup>9</sup> Es gab beispielsweise Messandachten, die eine volkssprachige Übersetzung des Messtextes boten (allerdings bislang nur zum stillen Mitlesen); es gab solche, bei denen die Gemeinde Teile gemeinsam bzw. im Wechsel mit einem Vorbeter sprach (darunter auch Paraphrasen etwa der Ordinariumstexte); und es gab welche, in die Lieder eingeschaltet waren. Für die Soldaten hatte Parsch gegen Ende des Ersten Weltkriegs eine eigene Form der Messandacht improvisiert, die zeitlich parallel das Geschehen im Altarraum erschloss: »Im Feld aber pflegte ich schon folgenden Vorgang: Ich ersuchte hie und da einen anderen Geistlichen, die Messe zu feiern; ich aber erklärte während der Feier den Soldaten in Gebetsform die Messe.«<sup>10</sup>

### 1.3 Die *Missa recitata der Wiener »Neuländer«*

Nach dem Ersten Weltkrieg wurde noch eine Form der Mitfeier der Gemeinde bekannt: 1922 hatte Parsch »von einer *Missa recitata* ge-

<sup>7</sup> P. Parsch, *Volksliturgie* (s. Anm. 1), 19f. 30f. 282–285 (»Ich leite eine Gottessiedlung« [283]; »es ist eine Familie in des Wortes bester Bedeutung« [283f.]). Dazu N. Höslinger, *Die Liturgische Gemeinde St. Gertrud in Klosterneuburg*, in: ders./Th. Maas-Ewerd (Hg.), *Mit sanfter Zähigkeit. Pius Parsch und die biblisch-liturgische Erneuerung* (SPPI 4), Klosterneuburg 1979, 177–185.

<sup>8</sup> Vgl. D. Seper, *Von Kiew nach Klosterneuburg. Ostkirchliche Einflüsse auf Pius Parsch*, in: A. Redtenbacher/D. Seper (Hg.), *Die Liturgietheologie von Pius Parsch. Klosterneuburger Symposium 2021* (PPSt 18), Freiburg i. Br. 2022, 203–229.

<sup>9</sup> Auch Vertreter der Liturgischen Bewegung selbst stellten die Verbindung zur Volksmessandacht her. Der Klosterneuburger Chorherr und Mitstreiter Parschs, Norbert Stenta († 1939), beispielsweise sah die Chormesse »ganz in der Entwicklungslinie der deutschen liturgischen Volksandacht« (S. [= N. Stenta], *Rund um die deutsche Chormesse*, in: *BiLi* 1 [1926/1927] 212–215, hier: 212).

<sup>10</sup> P. Parsch, *Volksliturgie* (s. Anm. 1), 18.

hört«<sup>11</sup>, die »die Studentenbewegung unter Führung Dr. [Karl] Rudolfs in Wien begann« und »die sie von Maria Laach übernommen« hätten.<sup>12</sup> Mit der Wiener »Studentenbewegung« ist in erster Linie der »Bund Neuland« gemeint, der Gymnasiast:innen, Realschüler:innen, Studierende und junge Berufstätige umfasste.<sup>13</sup>

Darüber, wie die *Missa recitata* der »Neuländer« aussah, gibt der Behelf »Das Gebet der Gemeinschaft« mit Imprimatur vom 8. April 1924 Aufschluss, den der »Bund Neuland« herausgegeben und verlegt hatte. Für den Inhalt verantwortlich zeichnete »Neuland«-Gründer Michael Pfliegler,<sup>14</sup> der auch das Vorwort beigezeichnet hatte. In diesem

<sup>11</sup> Ebd., 20. – In Belgien wurde bereits vor dem Ersten Weltkrieg von einer *Missa recitata* berichtet (vgl. R. Pacik, Pius Parschs Modelle für die tätige Teilnahme des Volkes an der Messe, in: A. Redtenbacher [Hg.], Neue Beiträge zur Pius-Parsch-Forschung [PPSt 8], Würzburg 2014, 29–45, hier: 31 mit Anm. 10).

<sup>12</sup> P. Parsch, Erfahrungen (s. Anm. 5), 215. – Das Verhältnis der Wiener Form zur Laacher müsste eigens untersucht werden, denn die Wiener *Missa recitata* sieht im ältesten derzeit bekannten Behelf von 1924 schon mehr volkssprachige Elemente vor als das im selben Jahr erschienene älteste bekannte Laacher Heftchen. Unbekannt ist, ob in Wien von Anfang an eine etwas mehr in Richtung Volksliturgie tendierende Version gefeiert wurde oder ob dies erst eine Weiterentwicklung ist. – Bei der Laacher Chormesse sollte möglichst nichts auf Deutsch von einem Lektor vorgetragen werden; ein Vorbeter war nur als Notlösung für Propriumstexte gestattet, wenn die Gemeinde weder Latein verstand noch Volksmessbücher zur Hand hatte (laut Einführung des von Maria Laach herausgegebenen Behelfs, der von Athanasius Wintersig verantwortet wurde: Die Chormesse. Lateinisch und deutsch nach dem römischen Missale und Rituale [Liturgische Volksbüchlein 8]. Freiburg i. Br.: Herder & Co. G.m.b.H. 1924, 11–13). In der Praxis verwendete man wohl auch in Laach deutsche Texte, vor allem, wenn Gäste(gruppen) von auswärts an der Krypta-Messe teilnahmen. Vgl. M. Conrad, Die »Krypta-Messe« in der Abtei Maria Laach. Neue Untersuchungen zu Anfang, Gestaltungsformen und Wirkungsgeschichte, in: ALW 41 (1999) 1–40, hier: 23.

<sup>13</sup> Zum »Bund Neuland« siehe G. Seewann, Österreichische Jugendbewegung 1900 bis 1938. Die Entstehung der Deutschen Jugendbewegung in Österreich-Ungarn 1900 bis 1914 und die Fortsetzung in ihrem katholischen Zweig »Bund Neuland« von 1918 bis 1938 (Quellen und Beiträge zur Geschichte der Jugendbewegung 15), Frankfurt a. M. 1971.

<sup>14</sup> Michael Pfliegler (1891–1972), Priesterweihe 1915, gründete 1921 den »Bund Neuland«. Er war eine der führenden Gestalten der österreichischen Jugendbewegung, setzte sich für die Arbeiterseelsorge und Sozialreformen ein und wirkte nach Promotion 1922 und Habilitation 1935 ab 1938 als Privatdozent für Pastoral- und seit 1941 zusätzlich Moralthologie in Wien; nach dem Zweiten Weltkrieg wurde er ebendort Professor für Pastoraltheologie. (Vgl. J. Weißensteiner, Prälat Michael Pfliegler. Rufer über die Grenzen, in: J. Mikrut [Hg.], Faszinierende Gestalten der Kirche Österreichs 5, Wien 2002, 263–313; M. Pfliegler, Abverlangter Lebensbericht, in: 75 Jahre Verlag und Buchhandlung Herder in Wien 1886–1961, Wien 1961, 58–72).



berichtet Pfliegler von den »vor nicht ganz zwei Jahren [also: 1922] erschienenen ›Gemeinsamen Antworten und Gebete[n] bei der liturgischen Messe«, die nun aber »vergriffen« seien.<sup>15</sup> Für die Neuausgabe von 1924 hatte Karl Lechner<sup>16</sup> den Messteil verantwortet; im Vorwort bemerkt Pfliegler über ihn (und den Bearbeiter der übrigen Texte, Rudolf Hauser): »Auch das ist ein Zeichen der Zeit und eine Freude zu wissen, dass beide weder Theologen noch Priester sind.«<sup>17</sup>

Das Büchlein enthält unter der Überschrift »Die Chormesse« eine (wohl auf Lechner zurückgehende) Einführung und den für »Priester« – »Volk« eingerichteten lateinischen Messtext, bei dem die Gemeinde die sonst vom Ministranten oder Chor übernommenen Teile der Messe wieder selbst sprach, und zwar auf Latein:<sup>18</sup> »In alter Zeit hat das Volk dem Priester persönlich geantwortet. Diese Wechselgespräche

<sup>15</sup> M. Pfliegler, Vorbemerkung, in: Das Gebet der Gemeinschaft. Wien: »Neuland«, Älterenbund zu Jungösterreich (Verlags=Abteilung) 1924, 3f., hier: 3. – Bei den im Vorwort erwähnten »Antworten und Gebete[n]« handelt es sich vermutlich um die 1. Auflage des Neuland-Behelfs, die noch unter dem oben zitierten anderen Titel erschienen war. Die Ausgabe von 1924 (Umfang: 77 S.) enthält bereits Ergänzungen, die Pfliegler im Vorwort zur nun auf dem Titelblatt auch als solche bezeichneten 3. Auflage von 1925 (Tyrolia-Verlag, 122 S.) für die 2. Auflage nennt. – Pfliegler selbst datiert den Behelf in einem Lebensrückblick auf 1922, nennt allerdings Titel und Verlag der 3. Auflage: »Im Jahr 1922 kam ein vom Geist der liturgischen Bewegung getragenes kleines Gebetbuch für den Gemeinschaftsgottesdienst heraus: ›Das Gebet der Gemeinschaft‹ (Tyrolia, dritte Auflage 1925).« So in: M. Pfliegler, Lebensbericht (s. Anm. 14), 64. – A. A. Häußling, Das Missale deutsch. Materialien zur Rezeptionsgeschichte der lateinischen Meßliturgie im deutschen Sprachgebiet bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil. 1: Bibliographie der Übersetzungen in Handschriften und Drucken (LQF 66), Münster i. W. 1984, Nr. 1180–1182, hält wiederum »Das Gebet der Gemeinschaft«, Wien 1924, für die Erstauflage und nimmt vor der 3. Auflage 1925 (Tyrolia) eine zweite, nicht nachweisbare Auflage an. Die Vorworte der beiden erhaltenen Ausgaben von »Das Gebet der Gemeinschaft« legen jedoch nahe, dass die Erstauflage bereits 1922, aber noch unter anderem Titel erschienen war und dass es sich bei dem Wiener Heft von 1924 um die 2. Auflage handelt.

<sup>16</sup> Karl Lechner (1897–1975) hatte in Wien Geschichte studiert (Promotion 1920; Habilitation 1948). 1919–1921 absolvierte er einen zusätzlichen Ausbildungskurs in Historischen Wissenschaften am Institut für Österreichische Geschichtsforschung. Seit 1923 arbeitete er im Niederösterreichischen Landesarchiv, dessen Direktor er Anfang der 1940er Jahre wurde. Sein Forschungsschwerpunkt war die mittelalterliche Geschichte Niederösterreichs. (Vgl. H. Feigl, Lechner, Karl, in: NDB, Bd. 14, 30f.) – Lechner veröffentlichte in der Bundes-Zeitschrift »Neuland« Artikel zur Liturgie und setzte sich für die Einführung der »liturgischen Messe« in zwei Wiener Pfarren ein (vgl. G. Seewann, Österreichische Jugendbewegung [s. Anm. 13], 266. 274f.).

<sup>17</sup> M. Pfliegler, Vorbemerkung (s. Anm. 15), 4.

<sup>18</sup> Vgl. auch S. [= N. Stenta], Chormesse (s. Anm. 9), 213.

(auch die abschließenden Amen) werden in der Chormesse wieder aufgenommen.«<sup>19</sup> Außer den dialogischen Elementen der Messe wie beispielsweise dem Stufengebet, *Kyrie*, der Eröffnung des Hochgebets und dem die Orationen beschließenden »Amen« sprach die Gemeinde – mit dem Priester zusammen – das *Gloria*, *Credo*, *Sanctus* und Vater-unser.

In einer zweiten Spalte neben dem lateinischen Messtext ist als Verständnishilfe eine nicht für verschiedene Sprecher eingerichtete deutsche Übersetzung abgedruckt. Wie aus Lechners Einführung und einigen Regieanweisungen hervorgeht, wurden die Propriumstexte und einige Priestergebete jedoch von einem »Lektor in deutscher Sprache gelesen. Die übrigen Gläubigen aber beten im Geiste mit.«<sup>20</sup> Als Lektor bzw. Vorbeter wurden offenbar früh auch schon Frauen und Mädchen eingesetzt, was bei den Wiener Pastoralkonferenzen des Jahres 1924 teilweise auf Kritik stieß.<sup>21</sup> – Nach eigener Aussage ging Parsch jedoch »ganz unabhängig und ohne Verbindung« mit dieser Wiener Gruppe vor.<sup>22</sup>

#### 1.4 Pius Parschs »liturgische Messe«

Der Klosterneuburger Chorherr kombinierte nun verschiedene bereits bekannte Elemente in neuer Weise – und schuf dadurch neue Formen. Wie bei einer klassischen Volksmessandacht beruhten seine neuen Formen auf der *Missa lecta*, bei welcher der Priester alle Teile halblaut oder leise vollzog und die Gemeinde(mitglieder) unterdessen ihre eigene Andacht verrichtete(n). Die sogenannte stille Messe war »rechtsfreier Raum«<sup>23</sup>. Deren äußere Gestalt war ja – anders als das Hochamt – nicht geregelt. Die Gläubigen konnten sich fromm beschäftigen, wie sie wollten. Parschs Gottesdienstformen ermöglichten die Teilnahme der Gläubigen an der Liturgie selbst, ohne dass der gel-

<sup>19</sup> Die Chormesse, in: Das Gebet der Gemeinschaft 1924 (s. Anm. 15), 5f., hier: 6.

<sup>20</sup> Ebd.

<sup>21</sup> Ein Überblick über die etwa 50 bei der Diözese eingereichten schriftlichen Ausführungen zu den Pastoralkonferenzen des Jahres 1924 hält fest: »Es wurde unter anderem auch gesagt, es sei unpassend, bei der missa recitata Vorbeterinnen heranzuziehen« (Pastoralkonferenz 1924, in: Wiener Diözesanblatt 63 [1925] 7–9, hier: 7).

<sup>22</sup> P. Parsch, Erfahrungen (s. Anm. 5), 215f.

<sup>23</sup> A. Poschmann, Das Leipziger Oratorium. Liturgie als Mitte einer lebendigen Gemeinde (EThSt 81), Leipzig 2001, 111.

tende Ritus angetastet wurde (dazu gehört auch, dass der Priester die lateinische Sprache beibehält). »Wenn es nun erlaubt, ja sogar vorgeschrieben ist, während der Messe z. B. Rosenkranz zu beten, so wird es doch ebenso berechtigt sein, deutsche Gebete und Lieder zu verrichten, die sich möglichst an den liturgischen Text anschließen.«<sup>24</sup> Eines der Hauptanliegen Parschs war es, der Gemeinde die liturgischen Texte gleichsam zurückzugeben. Und so betete das Volk nun nicht mehr irgendwelche frommen Texte über die Messe, sondern die Messen selbst – allerdings nicht auf Latein wie bei der *Missa recitata*, sondern in volkssprachiger, möglichst wörtlicher Übersetzung, und dies laut und gemeinsam im Wechsel mit einem Vorbeter. In der Summe war das geradezu revolutionär.

Diese Revolution lag Anfang der 1920er Jahre wohl in der Luft, denn es gab – unabhängig von Parsch und ihm wohl unbekannt – ähnliche Versuche auch in Deutschland, etwa Guardinis »Meßandacht«<sup>25</sup> (so der Umschlagtitel) von 1920 oder die »Chormesse«<sup>26</sup> des Steyler Missionars Hermann Fischer (1921/1922). In Klosterneuburg ging man sogar noch einen Schritt weiter: Bereits bei der ersten »liturgischen Messe« in St. Gertrud wurden nicht nur gemeinsam in der Volkssprache liturgische Texte *gesprochen*, sondern sogar *gesungen* – auf Melodien, die stilistisch an den gregorianischen Choral angelehnt waren! Parsch berichtet über die berühmte Christi-Himmelfahrts-Messe von 1922:

[...] das Kyrie, Sanctus und Agnus Dei wurden deutsch gesungen; Professor Goller hatte uns einfache choralmäßige Melodien gegeben. Die Wechselgesänge, das Gloria, Credo sprachen die Gläubigen im Chor. Die Lesungen und Gebete las der Vorbeter vor. Wir hielten einen Opfergang und sogar der Friedenskuß wurde durch Handreichung angedeutet. Das war wohl die erste volksliturgische Feier der Messe im deutschen Sprachgebiet.<sup>27</sup>

<sup>24</sup> P. Parsch, Die Teilnahme des Volkes an der Messe, in: BiLi 1 (1926/1927) 311–317, hier: 315; vgl. ders., Die aktive Teilnahme des Volkes an der Messe, in: BiLi 3 (1928/1929) 27–33; 5 (1930/1931) 76–79. 106–110. 162–166, hier: 163.

<sup>25</sup> Gemeinschaftliche Andacht zur Feier der heiligen Messe. Von Dr. R[omano] Guardini. Düsseldorf: Schwann [1920]. – Das Imprimatur (hier verwendet: 2. Aufl.) datiert auf den 10. August 1920.

<sup>26</sup> Chormesse der Gläubigen. Gemeinschaftliche Meßandacht in den Gebeten der Kirche mit Kommunionempfang zum öffentlichen und privaten Gebrauch von P. Hermann Fischer S.V.D. Missionsdruckerei in Steyl, Post Kaldenkirchen (Rhld.) [1922]. – Mit Imprimatur vom 8. Dezember 1921 und 6. Januar 1922.

<sup>27</sup> P. Parsch, Volksliturgie (s. Anm. 1), 20.

Mit Vinzenz Goller (1873–1953) stand Parsch ein Kirchenmusiker zur Seite, der in liturgischer Hinsicht ähnliche Ansichten vertrat und den musikalischen Teil des volksliturgischen Programms übernahm. Ein solches Glück hatten andere nicht; dort blieb es zunächst bei rein gesprochenen Gemeinschaftsmessen, oder man fügte an einigen Stellen Kirchenlieder ein, die textlich aber oft nicht dem liturgischen Ideal entsprachen.

Bald erschienen in Klosterneuburg auch gedruckte Behelfe mit den neuen Formen (die meisten ohne Jahreszahl). Anfangs tragen sie den Titel »volksliturgische Messe«, später »Chormesse« (weil die Gemeinde gemeinsam – im Chor – spricht);<sup>28</sup> vor allem in Deutschland verwendete man die Bezeichnung »Gemeinschaftsmesse«.

Es geht hier nicht bloß um Pädagogik, sondern darum, ein theologisches Prinzip zu verwirklichen: das gemeinsame Priestertum aller Gläubigen. Dieses ist, sagt Parsch, »nicht ein Titel ohne Mittel; das Priestertum des Volkes verpflichtet und berechtigt zugleich zur aktiven Teilnahme an dem Kult«<sup>29</sup>. Im heiligen Spiel der Liturgie wirkt der Laie als »aktiver Mitspieler und Teilnehmer«<sup>30</sup>. – Die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils enthält eine ähnliche Aussage:

Die Mutter Kirche wünscht sehr, alle Gläubigen möchten zu der vollen, bewussten und tätigen Teilnahme an den liturgischen Feiern geführt werden, wie sie das Wesen der Liturgie selbst verlangt und zu der das christliche Volk, »das auserwählte Geschlecht, das königliche Priestertum, der heilige Stamm, das Eigentumsvolk« (1 *Petr* 2,9; vgl. 2,4–5) kraft der Taufe berechtigt und verpflichtet ist. (SC 14)

<sup>28</sup> Die volksliturgische Messe. (Typus: Klosterneuburg.); Die volksliturgische Messe. (Typus: Klosterneuburg.) 2. Auflage; Die volksliturgische Messe. (Typ: Klosterneuburg.) 3. Auflage; Die Klosterneuburger Chormesse. 5. Auflage; Die Klosterneuburger Chormesse. 6. Auflage. (Alle Auflagen ohne Jahresangabe.) Auf diesen Behelfen beruht hier die Beschreibung der ersten von Parsch entwickelten Formen. – Früheste datierte Ausgabe ist die 7. Auflage (1924).

<sup>29</sup> P. Parsch, *Christliche Renaissance*. Vortrag, gehalten am 1. deutschen liturgischen Kongreß in Frankfurt a. M., am 22. 6. 1950, in: *BiLi* 17 (1949/1950) 329–340, hier: 336.

<sup>30</sup> Ebd.

## 2. WIE LIEF EINE SOLCHE MESSE AB?

Vor allem brauchte es einen Dolmetsch – den Vorbeter (später »Lektor« genannt). Er trägt die Orationen und andere Priestergebete, die Schriftlesungen (außer dem Evangelium) sowie die Propriumsgesänge deutsch vor; außerdem leitet er das gemeinsame Gebet, führt auch manche Elemente im Wechsel mit dem Volk aus. (Das Stufengebet spricht in der frühen Phase der Lektor allein, später dialogisch mit dem Volk.) In der ersten Zeit wurden auch die Akklamationen (Gruß und Antwort) zwischen Vorbeter und Volk deutsch gesprochen; erst in späteren Versionen schaltet sich hier der Priester ein, sodass auf seinen Gruß »Dominus vobiscum« die ganze Gemeinde, nicht nur der Ministrant, mit »Et cum spiritu tuo« antwortet.

Auch Gebete, die der Priester immer (also auch im Hochamt) still vollzieht (z. B. zur Gabenbereitung, vor der Kommunion) werden laut vorgetragen (in späteren Versionen von allen). Während des Kanons deuten kurze Impulstexte die einzelnen Abschnitte an; die Anamnese nach den Einsetzungsworten sprechen Lektor oder alle gemeinsam. Manches läuft zwar der Aufgabenteilung zuwider, dient aber dazu, den Leuten möglichst viele Inhalte der Messe zu vermitteln.

*Kyrie* und *Sanctus* sang der Chor, beim *Agnus Dei* respondierte das Volk mit »Erbarme dich unser« und »Gib uns den Frieden«. An manchen Stellen – um längere Handlungen zu begleiten – konnten Gemeinde-Lieder eingefügt werden, doch immer zusätzlich zu den offiziellen Texten: während des Einzugs (nach dem vorgetragenen *Introitus*), nach dem *Graduale*, nach dem Offertoriumsvers während des Opfergangs, bei der Kommunionausteilung (nach der *Communio*), am Schluss der Messe. Später (ab der 6. Auflage) wurden auch die Propriumsteile dem Volk zugewiesen. Dies wurde möglich, weil Parsch für jeden Sonntag Handzettel mit Schriftlesungen, Gesangsteilen und Orationen herstellen ließ. Bald erweiterte man diese Blätter zu Heften; sie enthielten in der Reihenfolge das ganze Set aller gleichbleibenden und wechselnden Teile. Die Hefte konnten Laien einfacher handhaben als ein Volksmessbuch.<sup>31</sup> Diese »Klosterneuburger Messtexte« verbrei-

<sup>31</sup> Vgl. P. Parsch, *Volksliturgie* (s. Anm. 1), 20f. 41f. Als Vorbild dienten Parsch die von Wilhelm Schmidt SVD 1919 herausgegebenen »Hochamtshefte« (deren Erscheinen allerdings wegen des geringen Erfolgs bald eingestellt wurde); von dieser Idee hatte Schmidt schon 1918 bei einem Zusammentreffen mit Parsch in Kiew erzählt; vgl. ebd.

teten sich weit; zwischen 1927 und 1930 erreichte die Auflage 15 Millionen Exemplare.

### 3. ZWEI GRUNDMODELLE: CHORMESSE UND BETSINGMESSE

Nach Jahren des Versuchens festigten sich Anfang der Dreißigerjahre zwei Grundmodelle.<sup>32</sup> Der auffälligste Unterschied besteht in der musikalischen Gestalt:

- 1.) die anspruchsvollere – deshalb in St. Gertrud gepflegte – *Chormesse*. Die anfangs schlichte Form baute Parsch bald aus, sodass das Ordinarium lateinisch oder deutsch und das Proprium deutsch vollständig gesungen werden konnte. (Daneben gab es weiterhin eine einfache – ganz oder größtenteils gesprochene – Form.)
- 2.) die volkstümliche *Betsingmesse* mit Kirchenliedern. Um sie bemühte Parsch sich seit Anfang der 1930er Jahre besonders. Sie wurde in vielen Gemeinden zur Pfarrmesse schlechthin.

Ein weiterer Unterschied besteht in der Anzahl der liturgischen Texte, welche – wie schon in den Anfängen – die Gemeinde bzw. der Lektor spricht. In der Betsingmesse ist die Menge dieser Stücke verringert.

Für den Einsatz des *Gesangs* gelten zwei Prinzipien:

- 1.) Der Gesang richtet sich nach der Struktur der Feier. In der Messe soll deshalb nur an Stellen gesungen werden, die im Hochamt dafür vorgesehen sind (also Proprium und Ordinarium); hier ist Parsch also strenger als bei den Gebetsstücken.
- 2.) Inhaltlich wird Nähe zu den offiziellen Texten angestrebt.

---

18f. 38. – Zu Schmidt vgl. W. Glade, P. Wilhelm Schmidt SVD (1868–1954) und die Anfänge der liturgischen Erneuerung in Österreich, in: *verbum svd* 18 (1977) 127–157; Kurzfassung unter dem gleichen Titel in: *ALW* 19 (1977) 114–117.

<sup>32</sup> Ich beziehe mich auf zwei Behelfe: Klosterneuburger Chormesse. 14. Auflage (141.–190. Tausend) von Pius Parsch (Volksliturgische Andachten und Texte 8). Klosterneuburg: Volkslit. Apostolat 1933; Klosterneuburger Betsingmesse von Pius Parsch. (Volksliturgische Andachten und Texte 65). Klosterneuburg: Volksliturg. Apostolat 1933 [ohne Auflagenbezeichnung]. Siehe dazu das Kapitel »Begriffs- und Gestaltungswandel der Gemeinschaftsmesse« in: R. Pacik, Volksgesang im Gottesdienst. Der Gesang bei der Messe in der Liturgischen Bewegung von Klosterneuburg (SPPI 2), Klosterneuburg 1977, 75–93; zu den Propriumsnachdichtungen für die Betsingmesse: ebd., 97–152; zum von Vinzenz Goller geschaffenen Deutschen Choral: ebd., 155–216.

Für die *Chormesse* komponierte Vinzenz Goller seit 1925 freirhythmische einstimmige Proprien (von ihm »choralmäßig«, später »deutscher Choral« genannt) – zunächst zum Gebrauch der Liturgischen Gemeinde von St. Gertrud. Die Zeitschrift »Bibel und Liturgie« veröffentlichte zwischen 1928 und 1930 etliche dieser Vertonungen.

In der *Betsingmesse* ließen sich als Ordinarium Stücke aus Messliedreihen (z. B. der Schubert-Messe und der sogenannten Haydn-Messe) einsetzen. Man bevorzugte aber Gesänge, die dem Wortlaut des Messbuchs entsprachen; die ersten komponierte Vinzenz Goller 1922 (heute die »Leopold-Messe«, Gotteslob [GL] Nr. 137–139). Anstelle des Propriums verwendete man Lieder, die zum Anlass bzw. zur Kirchenjahrzeit passten (»Zeitlieder«), oft einzelne Strophen desselben Liedes über den Gottesdienst verteilt (was später als »Streubüchsenmethode« kritisiert wurde). Dabei blieb es aber nicht; Parsch erstrebte Lieder, deren Texte denjenigen des Messbuchs nahekamen. Schon beim Katholikentag 1933 hatte das Proprium Liedform (mit den Melodien von *Maria zu lieben* [GL Nr. 521] und dem damals beliebten Eucharistielied *Jesus, Jesus, komm zu mir*). Eine Sammlung solcher Gesänge, vom St. Pöltner Theologieprofessor Karl Borromäus Frank (1891–1961) gedichtet und bekannten Kirchenliedweisen unterlegt, erschien 1937: das »Meßsingbuch«<sup>33</sup>.

#### 4. »FEUERTAUFE« 1933

Mehr als andere Pioniere der Liturgischen Bewegung hat Parsch in die Breite gewirkt, durch die Zeitschriften »Bibel und Liturgie« (seit 1926) und »Lebe mit der Kirche« (seit 1928) sowie durch unzählige Behelfe und Kommentarwerke, die er in seinem 1925 gegründeten Verlag »Volksliturgisches Apostolat« vertrieb. Von seinen liturgischen Schriften sind die Mess-Modelle die wichtigsten. Die »Feuertaufe«<sup>34</sup> empfangen sie 1933 beim Allgemeinen Deutschen Katholikentag in Wien. Dessen Hauptgottesdienst, der am 10. September 1933 vor dem Schloss Schönbrunn stattfand, wurde mit mehr als 200 000 Teilneh-

<sup>33</sup> Meßsingbuch. Deutsche Gesänge für die Betsingmesse. Herausgegeben von Pius Parsch. Klosterneuburg: Volksliturgisches Apostolat 1937. – Hier ist auch die Katholikentags-Messe enthalten: 14. Sonntag nach Pfingsten, 224–227.

<sup>34</sup> P. Parsch, Volksliturgie (s. Anm. 1), 29.

menden als Betsingmesse begangen und (eine Premiere!) im Rundfunk übertragen. Dies machte die neue Form in kurzer Zeit noch bekannter, als sie schon war.<sup>35</sup>

Der Wiener Erzbischof Kardinal Innitzer war von der Katholikentags-Messe sehr angetan und sprach darüber bei der Klerus-Konferenz am 2. Oktober 1933:

Schönbrunn sagt uns, daß unser Volk reif geworden ist für jede echte liturgische Feier. Das Wagnis, von 250.000 Menschen eine Betsingmesse mitfeiern zu lassen, die keiner vorher gekannt und geübt hatte, schlägt alle Einwände, die bisher gegen die Einführung eines solchen Gemeinschafts=Gottesdienstes vorgebracht wurden.<sup>36</sup>

Innitzer verlangt: In allen Pfarr- und Klosterkirchen soll wenigstens einmal monatlich eine solche Betsingmesse stattfinden; das Kirchenlied, aber auch der Volks-Choral sollen gepflegt werden. Der Kardinal verweist auf das »von unserem hochverdienten Prof. Dr. Pius Parsch anlässlich des Katholikentages veröffentlichte Mindestprogramm der liturgischen Bewegung«<sup>37</sup>, hebt dessen Forderung hervor, die Kommunion innerhalb der Messe zu spenden. Schon im Fastenhirtenbrief vom Februar 1933 hatte Innitzer geschrieben: »Möge die sogenannte volksliturgische Feier des heiligen Opfers, die schon an vielen Orten geübt wird und so segensreich das Verständnis der heiligen Geheimnisse fördert, [...] auch in der letzten Dorfgemeinde heimisch werden!«<sup>38</sup>

---

<sup>35</sup> Vgl. P. Parsch, Volksliturgie (s. Anm. 1), 29.55.378f.; R. Henz, Vom Konzert zur Verkündigung im Rundfunk, in: SiKi 12 (1964/1965) 50f. – Die 14. Auflage der Klosterneuburger Chormesse von 1933 trägt den Zusatz »141.–190. Tausend«, die 4. Auflage der Klosterneuburger Betsingmesse von 1934: »101.–200. Tausend«.

<sup>36</sup> Th. Innitzer, Auswertung des Katholikentages. Weisungen des hochwürdigsten Oberhirten in der Klerus-Konferenz am 2. Oktober 1933, in: Wiener Diözesanblatt 71 (1933) 62–76, hier: 74.

<sup>37</sup> Ebd.

<sup>38</sup> Th. Innitzer. Hirtenbrief [Sonntag Septuagesima = 12.02.1933], in: Wiener Diözesanblatt 71 (1933) 9–12, hier: 11. Darauf beruft Parsch sich für seinen ersten Programmpunkt »Die Messe als Gemeinschaftsopfer und Opfermahl«, in: ders., Volksliturgie (s. Anm. 1), 141–143, hier: 142.



## 5. DIE BETSINGMESSE IN ÖSTERREICHISCHEN DIÖZESANGESANGBÜCHERN<sup>39</sup>

Der beste Weg, um die volksliturgischen Gottesdienstformen tatsächlich »auch in der letzten Dorfgemeinde« einzubürgern, war, solche Formulare ins offizielle Diözesangesangbuch aufzunehmen, denn das hatten viele Leute ohnehin, und es mussten keine separaten Behelfe angeschafft werden. Die im Auftrag des jeweiligen Bischofs herausgegebenen Bücher sind zugleich ein Spiegel dafür, wie es bei den einzelnen Bistumsleitungen um die Akzeptanz oder Förderung liturgisch bewegter Formen bestellt war.

Alle österreichischen Diözesen bekamen in der Zwischenkriegszeit bzw. in den frühen 1940er Jahren ein neues Gesang- und Gebetbuch oder zumindest eine überarbeitete Neuauflage – also genau zu der Zeit, in der die Klosterneuburger Modelle populär wurden. Doch wie sah es mit deren Rezeption, besonders der Betsingmesse, in den offiziellen österreichischen Diözesanbüchern aus?

### 5.1 *Wien*

Nachdem Kardinal Innitzer sich anlässlich des Katholikentages von 1933 so begeistert über die Klosterneuburger Betsingmesse geäußert hatte (s. o. unter 4.), verwundert es nicht, dass dieses Formular schon bald in einem Wiener Gesangbuch begegnet. Die Wiener Gesangbuchgeschichte zeichnet sich besonders dadurch aus, dass die Erzdiözese keine eigenen Gesangbücher in Auftrag gab, sondern zweimal zuvor privat herausgegebene Publikationen zum offiziellen Diözesanbuch erhob. 1912 hatte der Wiener Katechetenverein ein »Gebet= und Gesangbuch für die katholische Schuljugend der Erzdiözese Wien« erarbeitet; dessen Liedteil wurde dann 1915 als offizielles Diözesangesangbuch (also auch für die Erwachsenen) eingeführt.<sup>40</sup> – Nach dem Ersten Weltkrieg gab der Wiener Diözesanpriester Pfarrer Jakob Zegg

---

<sup>39</sup> Der folgende Abschnitt stellt – ohne Anspruch auf Vollständigkeit – erste Forschungsergebnisse eines 2021 am Pius-Parsch-Institut begonnenen Projekts (verantwortlich: Andrea Ackermann) vor, das die verschiedenen Modelle von Gemeinschaftsmessen im deutschen Sprachraum und ihre Rezeption untersucht.

<sup>40</sup> Zur Einführung als Diözesangesangbuch vgl.: Über den Gebrauch des neuen Gesangbuches, in: Wiener Diözesanblatt 1915, 137–139.

(1890–1967; seit 1918 Pfarrer von Falkenstein im Weinviertel) das Gebet- und Gesangbuch »Die betende Gemeinde« (1. Auflage 1926, noch ohne Noten) heraus, das im Advent 1939 schließlich zum offiziellen neuen Wiener Diözesangesangbuch wurde.<sup>41</sup> Über die zweite bis vierte Auflage ist bislang nichts bekannt, erst von der neu bearbeiteten, fünften Auflage (nun mit Noten) von 1936 sind Exemplare nachweisbar. In dieser Ausgabe findet sich bei den Messandachten unter der Überschrift »Dritte Meßandacht« auch die »Klosterneuburger Betsingmesse«<sup>42</sup>. Allerdings ist der Einleitungsdialog zur Präfation nur im Wechsel zwischen Priester und Volk vorgesehen (die Klosterneuburger Behelfe<sup>43</sup> hatten zusätzlich auch den deutschen Text für Lektor – Gemeinde eingerichtet). Als Alternative zu den im Formular selbst abgedruckten Gesängen (Gollers *Kyrie* und *Agnus Dei* von 1922 sowie das Lied zum *Gloria* und zum *Sanctus* aus der Schubert-Messe) bot der Anhang des Gesangbuchs zwei weitere Liedreihen, allerdings mit freieren Texten: eine mit *Gott Vater, auf dem höchsten Thron* beginnende, vertont von Goller, aus dem Klosterneuburger Heft »Kyrie. Gebet und Gesang beim Schulgottesdienst«, sowie die »Wiener Singmesse« von Josef Lechthaler (1891–1948). Alle Gesänge sind jedoch ohne jegliche Aufteilung abgedruckt; ob dennoch Teile (etwa des *Kyrie* und *Agnus Dei*) von Vorsänger:innen übernommen oder alles von der Gemeinde durchgesungen wurde, ist aus dem Notenbild nicht ersichtlich.

Nicht nur die Klosterneuburger Betsingmesse fand Aufnahme ins Wiener Gesangbuch, sondern – für fortgeschrittenere Gemeinden – als »Zweite Meßandacht« auch das Formular einer »Chormesse«, die weitgehend der Klosterneuburger Form entspricht. Einzige signifikante Abweichung: Vor dem Evangelium ist die in Klosterneuburger Behelfen nicht aufgenommene Akklamation »Dominus vobiscum« (Pr) – »Et cum spiritu tuo« (A) abgedruckt. Möglicherweise waren

<sup>41</sup> Vgl. den am 2. Adventsonntag 1939 zu verlesenden Einführungserlass Kardinal Innitzers: »Die betende Gemeinde«, amtliches Diözesangebetsbuch, in: Wiener Diözesanblatt 77 (1939) 160.

<sup>42</sup> Die betende Gemeinde. Katholisches Gebet- und Gesangbuch. Herausgegeben von Pfarrer Jakob Zeggli. 5. Auflage. Wien: Österreichischer Bundesverlag für Unterricht, Wissenschaft und Kunst 1936, 54–63 (Betsingmesse; Chormesse S. 28–53).

<sup>43</sup> Klosterneuburger Betsingmesse von Pius Parsch (Volksliturgische Andachten und Texte 65). Klosterneuburg: Volksliturg. Apostolat 1933–1937.

fortschrittliche Wiener Gemeinden und Gruppen den Dialog an dieser Stelle bereits gewohnt.<sup>44</sup>

Dass die Klosterneuburger Messformen ins Wiener Diözesangesangbuch aufgenommen worden waren, trug zu ihrer Verbreitung auch über die Diözesangrenzen hinweg bei: Im deutschsprachigen Anteil der Diözese Brunn (Brno), dem Generalvikariat Nikolsburg (Mikulov), entschied man sich 1940, da das Brünner Gesangbuch vergriffen war und kriegsbedingt nicht neu aufgelegt werden konnte, für die Übernahme der »Betenden Gemeinde« und damit der Klosterneuburger Messformen.<sup>45</sup> Parsch selbst trat als Referent über volksliturgische Themen bei monatlich stattfindenden Nikolsburger Priesterkonferenzen in Erscheinung.<sup>46</sup> Und im Oktober 1940 wurde »Die Betende Gemeinde« auch in der von Wien mitverwalteten Apostolischen Administratur Burgenland eingeführt.<sup>47</sup> Für beide Gebiete entstanden eigene Gesangbuchausgaben mit jeweils einem Anhang an regionalem Liedgut. Im Burgenland war die Einführung offenbar erfolgreich, denn das erste eigene Diözesangesangbuch von 1948 enthielt nicht nur Messformulare, die große Ähnlichkeit zu den Klosterneuburgern aufweisen (einschließlich der Gesänge bei der Betsingmesse<sup>48</sup>), sondern dem Kapitel ist auch ein vierseitiger »Grundriß der hl. Messe« von Parsch (»Meßerklärung«) vorangestellt.

<sup>44</sup> Etwa aus dem o. g. »Neuland«-Heft. – Es gibt auch Berichte, nach denen in den 1920er Jahren etwa mit Schülern Chormessen anhand anderer Behelfe, des Schott-Messbuchs oder der im Schulgebetbuch von 1912 abgedruckten lateinischen Messformulare eingeübt worden waren. Vgl. z. B. J. Schwacher, Wie ich zur erbaulichen Feier der »liturgischen Meßandacht (Studentenchormesse)« kam, in: Christlich-pädagogische Blätter 48 (1925) 53–55; J. Minichthaler, Schulgottesdienst im Geiste der liturgischen Bewegung, in: ebd., 205–213.

<sup>45</sup> Vgl. J. Zabel, Das Generalvikariat Nikolsburg 1938–1945, in: AKGBMS 5 (1978) 407–421, hier: 417.

<sup>46</sup> Vgl. ebd., 415.

<sup>47</sup> Vgl. »Die Betende Gemeinde.« Einführung, in: Amtliche Mitteilungen der Apostolischen Administratur Burgenland 1939, 148; Hirtenwort zum neuen Gebetbuch, in: ebd., 155.

<sup>48</sup> Lobgesang. Gebet- und Gesangbuch der Apostol. Administratur Burgenland. Eisenstadt: St. Martinsverlag 1948 (hier: <sup>3</sup>1952); in dieser Ausgabe sind zwar im Messformular nur die Texte abgedruckt, anhand der Neuausgabe von 1957 (hier: 1960), die dann auch innerhalb des Formulars die Noten beigibt, lässt sich jedoch ersehen, dass Gollers Ordinarium von 1922 (einschl. *Sanctus*) gemeint ist. Zum *Gloria* ist der Text des entsprechenden Schubert-Liedes abgedruckt.

## 5.2 (Graz-)Seckau

Die einzige weitere österreichische Diözese, die ausdrücklich die Klosterneuburger Betsingmesse in ihr Gesangbuch aufnahm, ist Seckau, allerdings erst relativ spät. Seckau hatte 1932 ein neues Diözesangesangbuch bekommen<sup>49</sup> – also genau ein Jahr vor dem Durchbruch der Klosterneuburger Betsingmesse. Den Gebetsteil hatte laut Vorwort der Augustinerchorherr Pius Fank (1891–1976), Bibliothekar und Stiftsdechant in Vorau,<sup>50</sup> erarbeitet. Darin war unter der Überschrift »Die Meßfeier« neben dem lateinischen Text »eine Übersetzung der Gebete des römischen Messbuchs« enthalten, die »zum Vorbeten und Antworten ([für] Gemeinschaftsmesse, Chormesse«) einge-teilt« war;<sup>51</sup> allerdings handelt es sich nicht um ein Klosterneuburger Formular. Der deutsche Text ist für Vorbeter – Alle, der lateinische für Priester – Messdiener eingerichtet. Einige Akklamationen (»Dominus vobiscum«; »Amen«) kommen jedoch nur in den Regieanweisungen und mit deutscher Übersetzung in Klammern vor. Ob nur der Messdiener antwortete oder die Gemeinde hier mit lateinischem Text beteiligt war, bleibt offen.

1941 erschien eine überarbeitete Neuauflage des Gesangbuchs, in die – laut Vorwort »auf vielfachen Wunsch«<sup>52</sup> und rubriziert als »Zweite Meßandacht« – nun »die ›Klosterneuburger Betsingmesse« hinzugenommen wurde. Wobei es inzwischen nicht mehr »die« Klosterneuburger Betsingmesse gab, sondern verschiedene Formen (Grundform, Kurzfassung, zur Schulmesse ...), und die Grundform ab der siebten Auflage erhebliche Änderungen erfahren hatte. Für das steirische Gesangbuch scheint man eine eigene Mischung aus neuer und alter Grundform gewählt zu haben, allerdings mit weiteren kleinen Modifikationen: So war bei *Kyrie* und *Gloria* auch eine zum Sprechen ein-

<sup>49</sup> Lobet den Herrn! Gebet= und Gesangbuch für die Diözese Seckau. Graz–Wien: Styria 1932 (Sonntagsmesse S. 74–109). – Laut Vorwort (S. Vf.) wurde das Buch ab 1929 erarbeitet; da das bischöfliche Geleitwort und Imprimatur auf November 1931 datieren, die Genehmigung des Unterrichtsministeriums auf Dezember 1931, dürfte das Buch Ende dieses Jahres fertig vorgelegen haben.

<sup>50</sup> Vgl. R. Kroisleitner / F. Hutz, Pius Fank (1891–1976), in: ZHVSt 87 (1996) 275–279.

<sup>51</sup> Lobet den Herrn (s. Anm. 49), 74.

<sup>52</sup> Lobet den Herrn. Gebet= und Gesangbuch für die Diözese Seckau. Sechste, neubearbeitete Auflage. Wien: Herder 1941, IXf. (Betsingmesse S. 74–89). – Geleitwort und Imprimatur datieren auf Oktober 1940.

gerichtete wörtliche Übersetzung abgedruckt, die statt der Gesänge verwendet werden konnte; beim *Sanctus* sollte die Gemeinde zuerst eine wörtliche Übersetzung rezitieren und danach noch das *Heilig* aus der Schubert-Messe singen. In der Betsingmesse selbst sind mit Noten nur Gollers *Kyrie* und *Agnus Dei* abgedruckt (verteilt auf »Vorsänger« – »Chor« – »Alle«), auf die anderen Stücke wird verwiesen. Zudem hatte man das Formular bezüglich der aktiven Teilnahme des Volkes etwas entschärft: Die Akklamationen für Priester und Volk sind neben dem lateinischen Text auch in deutscher Übersetzung für Vorbeter – Alle eingerichtet (während die Klosterneuburger Betsingmess-Behelfe hier nur die Übersetzung in Klammern hinzufügen), das heißt, Priester und Gemeinde mussten nicht unbedingt in den direkten Dialog treten.

### 5.3 St. Pölten

Die Dialoge zwischen Priester und Gemeinde waren offenbar ein Punkt, mit dem manche Diözesen sehr vorsichtig umgingen. St. Pölten hatte 1930 ein neues Orgelbuch bekommen (das dazugehörige Volksgesangbuch erschien ein Jahr später), das Gebetbuch kam jedoch erst 1935 heraus, da zuvor noch das Rituale und der Katechismus neu bearbeitet werden mussten.<sup>53</sup> Der Durchbruch der Klosterneuburger Betsingmesse erfolgte also genau zwischen dem Erscheinungstermin des Gesang- und des Gebetbuchs. Im St. Pöltner Gesangbuch von 1931 (verlegt vom Volksliturgischen Apostolat Klosterneuburg) ist ein deutsches Ordinarium von Goller enthalten, allerdings nicht die heutige »Leopold-Messe«, sondern eines, das Goller 1929 in seinem Büchlein »Kyrie« veröffentlicht hatte und das auch *Gloria* und *Credo* enthielt. Der Überschrift ist im St. Pöltner Gesangbuch in Klammern hinzugefügt: »Deutsche Chormesse«; eine solche erwarteten die Erarbeiter des Buches, Johann Pretzenberger (1898–1973) und Stephan Matzinger (1885–1976) dann offenbar im Gebetbuch; da Pretzenberger guten Kontakt zu Goller hatte, dachten sie vermutlich an das Klosterneuburger Formular.

<sup>53</sup> Vgl. zum Ganzen: A. Ackermann, »... wonach wir alle die Hände ringen, ist, das kirchliche Gesangbuch für das kleine Oesterreich ...« (Vinzenz Goller, 1924). Das St. Pöltner Diözesangesangbuch von 1931 im Kontext früher Bemühungen um ein (österreichisches) Einheitsgesangbuch, in: PzL 8 (2018/2019) 100–132.

Zwar wurden im St. Pöltner Diözesanblatt 1928 die Publikationen des Volksliturgischen Apostolats »unter der Leitung des unermüdlich schöpferischen Förderers der Bewegung des Herrn Dr. Pius Parsch« wärmstens empfohlen, da »diese handlichen billigen Texte« ein gutes Mittel seien, »ein tieferes Verständnis und eine würdige Mitfeier der hl. Messe in den einfachsten Schichten des Volkes zu erzielen«.<sup>54</sup> Auch das Vorwort zum 1935 erschienenen Diözesanbuch »Heiliges Volk« mit dem vom damaligen Spiritual des Priesterseminars, Johann Landlinger (1892–1970), erarbeiteten Gebetsteil verwies auf die »Schriften des Volksliturgischen Verlages Klosterneuburg«, durch die »der Gottesdienst der Pfarrgemeinde« eine »noch weitere Ausgestaltung« erfahren könne.<sup>55</sup> Im Gebetbuch selbst sind jedoch nicht die Klosterneuburger Formulare in Reinform abgedruckt, sondern man orientierte sich in erster Linie am Schott-Messbuch und kreierte für die Chormesse – wohl, um den Preis des Buches möglichst niedrig zu halten – eine Art Multifunktionsformular: Unter »Die Meßfeier nach dem römischen Meßbuch« ist der *Ordo missae* so abgedruckt, dass er gleichermaßen für »Hochamt oder Chormesse« verwendet werden kann, also zum stillen Mitlesen, zum lauten Mitbeten auf Latein (etwa in einer lateinischen Chormesse bzw. *Missa recitata*, s. o.) als auch zur Mitfeier einer überwiegend deutschsprachigen Chormesse parallel zu einer stillen Messe des Priesters. Was darin allerdings nicht vorkommt, sind gesungene Ordinariumsstücke, bei denen die »Deutsche Chormesse« aus dem zugehörigen Gesangbuch herangezogen werden könnte. – Ordinarium und dialogische Passagen sind zweisprachig, andere nur in deutscher Übersetzung wiedergegeben. Der lateinische Text ist für Priester – Alle, der deutsche für »Vorbeter – Alle« eingerichtet. Die Akklamation »Dominus vobiscum« – »Et cum spiritu tuo« ist in der volkssprachigen Übersetzung eingeklammert (außer bei der Präfation), das heißt, dass die Gemeinde an diesen Stellen wohl

<sup>54</sup> Liturgische Bewegung [Nr. 35], in: St. Pöltner Diözesanblatt 1928, 43. – Im Herbst 1938 heißt es in der Empfehlung für die nun nur noch monatlich erscheinende Klosterneuburger Zeitschrift »Lebe mit der Kirche«, die u. a. Einführungen in die jeweiligen Sonn- und Festtage bietet: »Hat für das religiöse Leben der Christen gerade in der Gegenwart eine besondere Mission zu erfüllen« (St. Pöltner Diözesanblatt 1938, 147 [unter Nr. 137: Literatur]).

<sup>55</sup> Heiliges Volk. Gebete und Gesänge zum Gottesdienst für das Bistum St. Pölten. St. Pölten: Kommissionsverlag der kath. Pressvereinsdruckerei 1935, Zur Einführung, 8f., hier: 9 (Chormesse S. 33–63, Betsingmesse S. 64–70).

auch in einer deutschen Chormesse auf Latein dem Priester respondieren sollte. Ein auffälliger Unterschied zur Klosterneuburger Chormesse ist, dass in der St. Pöltner Form beim Kanon von der Gemeinde nur stille Gebete verrichtet werden; in Klosterneuburg wurden die Mementos im Hochgebet durch vom Lektor gesprochene Impulstexte angedeutet. Während in Parschs Chormesse das Proprium stets wörtlich vorgesehen war (sei es vom Lektor vorgetragen, von der Schola gesungen oder von der Gemeinde im Wechsel mit Lektor oder Schola ausgeführt) und Kirchenlieder höchstens additiv hinzukamen (etwa, um einen länger dauernden Opfergang der Gemeinde zu begleiten), sind die St. Pöltner Anweisungen an den entsprechenden Stellen schwammig formuliert. Hier heißt es beispielsweise: »Introitus – Eingangsgesang wird aus dem Meßbuch vorgelesen; oder lies eine Strophe eines passenden Zeitliedes.«<sup>56</sup> Die einzelnen Liedstrophen werden dabei nach »Streubüchsenmethode« über die ganze Messe verteilt. Da die Aufforderung im Imperativ Singular erfolgt, ist es wohl so gedacht, dass in der Chormesse, wo ein Vorbeter vorhanden ist, dieser aus dem Messbuch den liturgischen Text vorliest, aber beim stillen Mitlesen eines lateinischen Hochamts die einzelnen Gemeindemitglieder statt der Propriumstexte (für die man zusätzlich zum Gesang auch ein Volksmessbuch oder die Klosterneuburger Messtexte dabei haben müsste) jeweils eine Strophe eines im Buch enthaltenen, selbst gewählten Liedes still für sich lesen. Allerdings kommt im anschließenden Formular für die nur in Gemeinschaft vollgezogene Betsingmesse auch ein Imperativ Singular vor, der sich offenbar an den Vorbeter richtet: »Kirchengebet aus dem Meßbuch (sonst bete): [...]« Es folgt ein exemplarischer Gebetstext, auf den die Gemeinde mit »Amen« antwortet. Es wird also auch mit der Möglichkeit gerechnet, dass der Vorbeter die Propriumstexte nicht zur Hand hat. Sollte dies bei einer Chormesse der Fall sein (bei der die Gebete und Lesungen einer Motivmesse abgedruckt waren), konnten statt der Propriumsge-sänge Liedstrophen vorgetragen werden. Durch die unklare Formulierung bestand allerdings die Gefahr, dass dies auch bei der eigentlich liturgisch hochstehenden Chormesse nicht nur als Notlösung eingesetzt wurde.

---

<sup>56</sup> Ebd., 37.

Gleich im Anschluss an dieses Formular bietet das St. Pöltner Gebetbuch unter der Überschrift »Meßandacht« auch eine »Bet-Singmesse«. Diese weist jedoch erhebliche Unterschiede zur Klosterneuburger Form auf; hier sollen nur kurz einige besonders signifikante benannt werden. In der St. Pöltner Betsingmesse fehlen die unmittelbaren Berührungspunkte zur Messe des Priesters, denn es finden überhaupt keine Dialoge zwischen Priester und Volk statt. Alles wird im Wechsel mit dem »Vorleser« gesprochen, der Einleitungsdialog zur Präfation entfällt ganz. Auch beim Einsatz von Lied und Gesang geht St. Pölten eigen(willig)e Wege: *Kyrie* und *Agnus Dei*, bei Parsch stets im Stile deutscher Gregorianik gesungen, sind hier nur als Sprechtexte abgedruckt ohne Hinweis darauf, dass man hier etwa auch die entsprechenden Teile des Goller-Ordinariums aus dem Gesangbuch von 1931 einsetzen könnte. Beim *Gloria* sieht die St. Pöltner Betsingmesse gar die Möglichkeit vor, ein »Meßlied oder Zeitlied (!)« zu singen, also auch einen Text, der gar keinen Bezug mehr zum liturgischen *Gloria* aufweist (anstelle von *Ehre sei Gott in der Höhe* könnte beispielsweise im Oktober gar *Rosenkranzkönigin* erklingen). Da der Einleitungsdialog zur Präfation vollständig fehlt, folgen das Lied »Zur Opferung« und »Zum Sanctus« (letzteres aus einer beliebigen Messliedreihe, immerhin nicht durch ein Zeitlied ersetzbar) unmittelbar aufeinander. Während Parsch bei der Wandlung Stille vorsah, sind in St. Pölten laute Gebete der Gemeinde beim Erheben des Brotes und des Kelches vorgesehen, wie es in nicht liturgisch bewegten Messandachten der Fall war. Auch die Texte dazu stammen aus älteren Andachten<sup>57</sup> und nicht aus dem Messbuch; so kommt etwa *Jesus, dir leb ich* vor. Offenbar ist in dieser Feier auch kein Kommunionempfang der Gemeinde vorgesehen, stattdessen ein gemeinsam laut zu sprechender Text mit der Überschrift »Geistliche Kommunion«.

<sup>57</sup> Die gleichen Anbetungstexte finden sich, nur etwas umgestellt, beispielsweise in der zum stillen Beten oder Vor- und Nachsprechen vorgesehenen ersten und in der vierten Messandacht (»Wenn bei der heiligen Messe der Rosenkranz gebetet oder wenn gesungen wird«) des vorigen St. Pöltner Gebetbuches (Katholisches Gebet- und Gesangbuch. Approbiert vom hochwürdigsten bischöflichen Ordinariate St. Pölten. Unveränderte Auflage. Wien – Leipzig: Österreichischer Bundesverlag für Unterricht, Wissenschaft und Kunst 1928, 45.77 [1. Auflage approbiert für Linz u. St. Pölten 1901; 1907 Anpassung an Rechtschreibreform von 1906]).



Die St. Pöltner Betsingmesse bleibt ganz auf der Ebene einer parallel zur Messe des Priesters gefeierten, sozusagen klassischen Volksmessandacht. Zwar wurden offenbar einige Elemente der Klosterneuburger Betsingmesse eingefügt (etwa die Gebete vor der Wandlung) und einige Messtexte in wörtlicher Übersetzung aufgenommen, doch viele Anliegen der Liturgischen Bewegung (aktive Teilnahme an der Messfeier des Priesters, Verwendung der liturgischen Texte, Kommunion innerhalb der Messfeier und nicht in separaten Kommunionandachten etc.) sind in dieser »Bet-Singmesse« nicht bzw. nicht vollständig umgesetzt. Liturgisch aufgeschlossene Kreise blieben also auf die Chormesse verwiesen – oder auf Klosterneuburger Behelfe.

Am St. Pöltner Diözesangebetsbuch lässt sich zudem schon früh eine Entwicklung beobachten, die sicher nicht im Sinne Parschs war: Liturgische Texte werden durch beliebige Kirchenlieder ersetzt, sodass das Volk doch wieder nur in der Messe (irgendwelche Texte) betet bzw. singt, statt die Messe selbst zu beten bzw. zu singen.

#### *5.4 Gurk(-Klagenfurt)*

In Klagenfurt arbeitete man seit Anfang der 1930er Jahre an der Herausgabe des ersten Gurker Diözesangesangbuchs. Wegen der (auch finanziellen) Repressalien des NS-Regimes gegen die Kirche nach dem »Anschluss Österreichs« konnte das Kärntner Gesangbuch jedoch nicht mehr gedruckt werden. Stattdessen entschloss man sich zur (deutlich kostengünstigeren) Übernahme des St. Pöltner Buches, und zwar sowohl des um einige Diözesanstücke vermehrten Lied- als auch des Gebetteils einschließlich des Titels (»Heiliges Volk«). Es sollte laut den Vorbemerkungen »Zur Einführung« insbesondere ein Behelf sein für einen Gemeinschaftsgottesdienst, in dem nach den heiligen Gesetzen der kirchlichen Liturgie Priester und Volk in Gebet und Gesang zum Lobe des Ewigen sich einen«. Diese Einheit war in den St. Pöltner Formularen allerdings nur teilweise gewährt (s. o.).

## 5.5 Linz

Ein weiteres Bistum, das 1939 das St. Pöltner Gesangbuch einführte, war Linz.<sup>58</sup> Im Gegensatz zu den Kärntnern beschränkten sich die Oberösterreicher allerdings auf einen gemeinsamen Gesangsteil und übernahmen nicht auch das St. Pöltner Gebetbuch, sondern machten ein eigenes, das den Titel des Linzer Gebetbuches von 1898 behielt: »Vater Unser«.

Der Linzer Bischof Johannes Maria Gföllner (1867–1941) wie auch Teile des Klerus betrachteten die Liturgische Erneuerung sehr skeptisch.<sup>59</sup> Im Linzer Diözesanblatt findet sich in den 1930er Jahren eine auffällig hohe Anzahl von Erlassen, die der Liturgischen Bewegung enge Grenzen setzten, immer wieder zum Gehorsam gegenüber Bischof und Ortspfarrer mahnnten und zur strikten Einhaltung römischer wie auch diözesaner Vorgaben aufforderten. (Dass der Bischof diese wiederholten Erlasse für nötig hielt, zeigt freilich, dass es in der Diözese Linz durchaus liturgisch bewegte Kreise gab, die auf diese Weise eingeeht werden sollten.) Die diözesanen Richtlinien waren mitunter sogar noch strenger als die römischen Entscheidungen. So hatte die Ritenkongregation am 30. November 1935 entschieden, dass die Gemeinde dem Priester bei stillen Messen respondieren wie auch die Ordinariumstexte mit ihm gemeinsam sprechen dürfe, und bezeichnete das sogar als »an sich lobenswert« (»per sé lodevole«), doch überließ sie es dem Ortsbischof zu beurteilen, ob diese Gepflogenheit im Einzelfall »unter Berücksichtigung aller Umstände [...] eine Störung mit sich bringe anstatt die Andacht zu fördern« (»importi disturbo anziché fomentare la devozione«).<sup>60</sup> Bischof Gföllner hielt die *Missa recitata* in seiner Diözese offenbar für generell störend, denn er verbot daraufhin »die Neueinführung oder Fortführung einer

<sup>58</sup> 1940 wurde es auch im seit dem Münchener Abkommen 1938 von Linz kirchlich mitverwalteten böhmischen Gebiet des Generalvikariats Hohenfurth (vormals Diözese Budweis [České Budějovice]) eingeführt (vgl. Diözesan-Gebet- und Gesangbuch »Vater Unser« [Nr. 32/7], in: Linzer Diözesanblatt 86 [1940] 43).

<sup>59</sup> Vgl. zum Ganzen auch: H. Hollerweger, Die Liturgische Bewegung in der NS-Zeit, in: R. Zinnhobler (Hg.), Das Bistum Linz im Dritten Reich (LPTR 11), Linz 1979, 393–414.

<sup>60</sup> Die sogenannte liturgische *Missa recitata* (vel dialogata) [Nr. 73], in: Linzer Diözesanblatt 82 (1936) 149f., hier: 149. (Die Akzente in den italienischen Zitaten wurden stillschweigend korrigiert.)

solchen *Missa recitata*« überhaupt; »in einem eventuellen Einzelfall« sei »die ausdrückliche Erlaubnis« für diese Feierform einzuholen.<sup>61</sup>

1937 erschien dann ein ausführlicher Erlass über »bedauerliche Abirungen« der Liturgischen Bewegung. Darin ist auch der Betsingmesse ein eigener Abschnitt gewidmet:

Die liturgische Bewegung darf nicht ausarten in eine subjektivistische und separatistische Liebhaberei, Tändelei und »liturgischen Sport« einzelner, sondern muß sich in den Dienst der Gesamt-Seelsorge eingliedern. [...] Ein bloß äußeres mechanistisches oder gar gewaltsames Aufzwingen der liturgischen Ideologie und Praxis wird wenig Nutzen erzielen, stößt innerlich ab, entfremdet das Volk dem gesunden und richtig verstandenen liturgischen Leben der Kirche und birgt geradezu die Gefahr separatistischer, um nicht zu sagen schismatischer Tendenzen in sich.

Dies gilt namentlich auch von den sogenannten Betsingmessen. Durch die immerwährende Wiederholung des gleichen oder nur in Worten verschiedenen Gebetes wird die Messe allmählich zur Schablone, was vielen Meßbesuchern bereits unerträglich zu werden beginnt und wie eine religiöse Vergewaltigung empfunden wird. Hie und da ist ja eine Betsingmesse ganz angezeigt; aber Sonntag für Sonntag oder gar bei jeder täglichen Messe bedeutet sie ein Übermaß, das abstumpft und jede persönliche Andacht untergräbt. »Gemeinschaftsgottesdienst« besteht nicht in der Aufnötigung liturgischer Lieblingstendenzen einzelner auf die Gesamtheit, und was einzelnen sogenannten liturgischen Gemeinden gefällt, darf nicht gewaltsam zum Pflichtgottesdienst für alle gemacht werden. Hier ist nicht Ausbau, sondern Abbau der liturgischen Bewegung am Platz.<sup>62</sup>

Im selben Erlass, der die Wiederholung von Texten bei der Betsingmesse heftig kritisiert, wird das von noch viel mehr Wiederholungen geprägte »heilige Rosenkranzgebet« als die »katholische Meßandacht« schlechthin empfohlen, die wie kaum eine andere »in so knapper, anschaulicher und populärer Weise das Wesen und die Bedeutung der heiligen Messe veranschaulicht und ausdrückt«.<sup>63</sup>

Einer der Orte, wo trotz allem bereits seit 1930 die Gemeinschaftsmesse gepflegt wurde, war ausgerechnet das Linzer Priesterseminar.

---

<sup>61</sup> Ebd., 150.

<sup>62</sup> Liturgische Bewegung [Nr. 87], in: Linzer Diözesanblatt 83 (1937) 114–116, hier: 115f.

<sup>63</sup> Ebd., 115.

Der Spiritual und Dozent für Liturgik, Josef Huber (1888–1978), hatte im August 1928 (ohne Wissen seines Bischofs) an der zweiten volksliturgischen Tagung in Klosterneuburg mit Pius Parsch und Vinzenz Goller teilgenommen,<sup>64</sup> die für ihn zur »wegweisenden ›Offenbarung‹«<sup>65</sup> wurde. Huber vermittelte Parschs Ideen an die Linzer Priesteramtskandidaten – und über die jungen Kleriker dann in die Gemeinden – weiter und versuchte diese Ideen »soweit das damals möglich war und unter nicht geringen Schwierigkeiten, zunächst im Priesterseminar allmählich zu realisieren«<sup>66</sup>. Es ist anzunehmen, dass die im Linzer Priesterseminar gefeierte Gemeinschaftsmesse auf der Klosterneuburger Chormesse basierte.<sup>67</sup> Allerdings mangelte es aus Sicht der Linzer liturgisch bewegten Kreise, zu denen auch die bekannten Kirchenmusiker Joseph und Hermann Kronsteiner gehörten, an wirklich für breite Massen geeigneten Formen und Texten: »Schott« und die »Klosterneuburger Texte« waren zu akademisch und zu sperrig.«<sup>68</sup> So übersetzten Huber und Gefährten die Messtexte neu, und die Brüder Kronsteiner sorgten für gemeindetaugliche Vertonungen. Verbreitet wurden die Linzer Texte über ein von Huber nach Klosterneuburger Vorbild ins Leben gerufenes Kleinschriften-Apostolat.

<sup>64</sup> Vgl. N. Höslinger, Der Lebenslauf von Pius Johann Parsch, in: ders. / Th. Maas-Ewerd (Hg.), *Mit sanfter Zähigkeit* (s. Anm. 7), 13–78, hier: 47 [nach mdl. Mitteilung Hubers]; ebd., 45f., auch das Tagungsprogramm. – Eine Kurzbiographie zu Huber bietet M. Würthinger, Die Professoren und Dozenten im 100. Studienjahr der Phil.-Theol. Lehranstalt im Priesterseminar Linz (1954), in: NAGDL 13 (1999/2000) 34–49, hier: 42.

<sup>65</sup> Chr. Freilinger, Das Konzil war nicht der Anfang. Zur Umsetzung der Liturgiereform in der Diözese Linz (Österreich), in: J. Bärsch/W. Haunerland (Hg.), *Liturgiereform vor Ort. Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in Bistum und Pfarrei* (StPaLi 25), Regensburg 2010, 145–170, hier: 146.

<sup>66</sup> Erinnerung des Linzer Diözesanpriesters und Wiener Pastoraltheologen Ferdinand Klostermann (1907–1982), zitiert in: N. Höslinger, Pius Parsch in der Sicht seiner Zeitgenossen. Eine Dokumentation, in: ders. / Th. Maas-Ewerd (Hg.), *Mit sanfter Zähigkeit* (s. Anm. 7), 281–296, hier: 295.

<sup>67</sup> H. Hollerweger, Die Liturgische Bewegung in Oberösterreich, in: SiKi 15 (1967/1968) 160–163, hier: 162, schreibt, dass die Gemeinschaftsmesse am Priesterseminar erst erlaubt wurde, nachdem Huber seinem Bischof nachgewiesen hatte, dass »die Form der Klosterneuburger Chormesse mit den römischen Vorschriften« vereinbar sei. Daher ist davon auszugehen, dass diese Form auch der im Linzer Priesterseminar gefeierten Gemeinschaftsmesse zugrunde lag.

<sup>68</sup> H. Kronsteiner, Monsignore Josef Huber. Ein Erzieher für Priester und Volk, in: *Jahrbuch für die Katholiken des Bistums Linz* 1977, 199–205, hier: 203.

Mit der Eingliederung Österreichs in das nationalsozialistische Deutsche Reich 1938 war das kirchliche Wirken bald fast ganz auf den Kirchenraum beschränkt. Dadurch gewann die Liturgische Bewegung stark an Bedeutung, besonders in der Jugendarbeit; das erkannte schließlich auch Bischof Gföllner.<sup>69</sup> Genau in diese Zeit fiel die Neuausgabe des Diözesangebetsbuches, die im Wesentlichen der Linzer Priester und Religionslehrer Karl Forstinger (1888–1960)<sup>70</sup> erarbeitet hatte; die Endredaktion des Buches lag beim damaligen Ordinariatssekretär Joseph Calasanz Fließner (1896–1960), der ein großer Förderer der Liturgischen Bewegung war. Im (nicht unterzeichneten) Vorwort wird »die liturgische Erneuerung, die [...] dem katholischen Volke wertvolle Formen für die Teilnahme am heiligen Meßopfer« erschlossen habe, ausdrücklich als ein Grund für die Neubearbeitung des Gebetsbuches genannt.<sup>71</sup> Es enthält bei den »Meßandachten« eine »Liturgische Betsingmesse« sowie eine »Meßfeier nach dem Messbuch der Kirche«, die auch zur Chormesse verwendet werden konnte; letzteres ist laut Einführungserslass aber nicht der Hauptzweck:

Das Formular dieser Meßfeier ist so eingerichtet, daß fast alles, was Priester und Ministrant am Altare beten, vom Vorbeter und vom Volke gesprochen werden kann. Diese Meßfeier wird wohl nur in den liturgisch sehr gut geschulten kleineren Gemeinschaften möglich sein, und auch da soll sie ganz selten verwendet werden. Diese Meßfeier dient vielmehr dem Privatgebrauch des einzelnen, namentlich während eines lateinischen Amtes. Eine sinngemäße Gemeinschaftsfeier gibt dem Volke nur jene Texte, die wirklich dem Volke zugehören. Ein Zuviel schadet eher der eigentlichen Mitfeier. Grundsätzlich soll bei jeder Gemeinschaftsmesse durch Pausen Gelegenheit zur Privatanacht gegeben sein.<sup>72</sup>

Obwohl die Chormesse eine seltene Ausnahme sein sollte, folgte das Formular über weite Strecken und bei allen Gemeinde-Antworten

<sup>69</sup> Vgl. H. Hollerweger, Liturgische Bewegung in Oberösterreich (s. Anm. 67), 162.

<sup>70</sup> Zu Forstinger vgl. A. Ackermann, St. Pöltner Diözesangesangbuch (s. Anm. 53), 118, Anm. 98.

<sup>71</sup> Vater unser. Gebet- und Gesangbuch der Diözese Linz. Herausgegeben und verlegt im Auftrage des Diözesanbischofes Dr. Johannes Maria Gföllner vom Bischöflichen Ordinariat Linz. Linz – Salzburg: Pustet 1939, Vorwort, III f., hier: III (Chormesse S. 21–44, Betsingmesse S. 56–61).

<sup>72</sup> Neues Diözesangebets- und Gesangbuch »Vater unser« [Nr. 175], in: Linzer Diözesanblatt 85 (1939) 155–163, hier: 158.

dem deutschen Einheitsmesstext von 1929,<sup>73</sup> sodass, wie der Einföhrungs-erlass hervorhebt, »bei der Chormesse und Betsingmesse neben Schott und den Klosterneuburger Texten auch das Diözesangebetsbuch benützt werden kann.«<sup>74</sup> Trotz aller Einschränkungen waren im Bistum Linz also Klosterneuburger Behelfe in Gebrauch. Ein Erlass von 1940 bestätigt, dass die Klosterneuburger Chormesse »in manchen Gemeinschaften in Verwendung« stehe.<sup>75</sup> Die Einföhrung zur »Meßfeier nach dem Meßbuch der Kirche« im Gebetsbuch empfiehlt für das Proprium, sei es zum stillen Mitlesen oder, bei Chormessen, zum Vorbeten, neben dem Schott-Messbuch auch die »Meßtexte von Klosterneuburg«<sup>76</sup>. Das Vorwort zum Diözesanbuch betont schließlich, dass dieses Buch nicht den Schott oder »die Meßtexte von Klosterneuburg ersetzen« wolle und könne; deshalb sei nur eine begrenzte Zahl von »Meßandachten« aufgenommen.

Trotz der Wertschätzung für Klosterneuburg und für den Einheitsmesstext als gemeinsamer Grundlage gibt es wichtige Unterschiede: Die in Klosterneuburg auf Priester und Gemeinde verteilten Dialoge

<sup>73</sup> Vgl. dazu A. A. Häußling, »Einheit in den deutschen liturgischen Texten«. Josef Könn und die Übersetzung des *Ordo missae* von 1929, in: ALW 22 (1980) 124–128; Th. Maas-Ewerdt, Zur Übersetzung des *Ordo Missae* von 1929. Die erfolgreiche Initiative des Kölner Pfarrers Dr. Josef Könn (1876–1960) unter Berücksichtigung späterer Versuche, in: FKTh 9 (1993) 97–116. – Auch Klosterneuburg hatte den Einheitstext übernommen. Nach wie vor ungeklärt ist jedoch, ob Parsch am Entstehen dieses Textes beteiligt war. Die entscheidende Sitzung fand im Juni 1929 in Köln statt. Parsch hatte im Mai desselben Jahres erst in Beuron den Schott-Herausgeber und kurze Zeit später in Köln auch Pfr. Könn, den Initiator des Einheitstextes, getroffen. Ob er mit letzterem darüber gesprochen hat, ist unbekannt. Zum Gespräch mit dem Schott-Herausgeber heißt es in »Meine Deutschlandsreise« (Typoskript nach einer stenografierten Mitschrift Paula Höfers zu einem Vortrag Parschs in St. Gertrud [S. 4]): »Dann sprach ich mit P. Biehlmeier [= Pius Bihlmeyer], Verfasser des Schott, über unsere Ausgaben und über das Ideal einer gemeinsamen Übersetzung, sodaß unsere Meßtexte mit dem Schott übereinstimmen würden. Ob das zustande kommen kann, ist nicht leicht zu entscheiden.« Möglicherweise denkt Parsch hier gar nicht an eine Einheitsübersetzung des *Ordo missae*, sondern an eine gemeinsame Proprien-Übersetzung von Schott und Klosterneuburg, falls er mit »Meßtexte« auf die »Klosterneuburger Meßtexte« Bezug nimmt; diese enthalten beides, Ordinarium und Proprium, sind aber v. a. als Proprien-Behelfe gedacht.

<sup>74</sup> Neues Diözesangebets- und Gesangbuch »Vater unser« [Nr. 175], in: Linzer Diözesanblatt 85 (1939) 155–163, hier: 158.

<sup>75</sup> Zur liturgischen Arbeit [Nr. 223], in: Linzer Diözesanblatt 86 (1940) 223–225, hier: 225.

<sup>76</sup> Vater unser, Linz 1939 (s. Anm. 71), 21.

sind in Linz nur auf Latein und nur in der Aufteilung Priester – Ministrant abgedruckt. Allerdings ist dem »Dominus vobiscum« auch keine deutsche Übersetzung für Vorbeter – Alle beigegeben. Der Gemeinde bleibt an diesen Stellen nur stilles Mitlesen. Das Ineinandergreifen von der Messe des Priesters und der Messandacht des Volkes beschränkt sich auf den Kommunionempfang. Ansonsten feiern beide zwar parallel, aber getrennt voneinander.

Besonders auffällig ist auch, dass das Linzer Formular gerade bei der Wandlung von Klosterneuburg und auch vom Schott-Messbuch (bzw. Einheitstext) abweicht: Die *Verba Testamenti* sind nicht vollständig abgedruckt und um die bereits aus dem St. Pöltner Gebetbuch bekannten Anbetungstexte angereichert. – Über den Einsatz von Liedern und Gesängen schweigt das Linzer Chormess-Formular.

Viele Gebete und Gebetsabschnitte, die Parsch der Gemeinde zuweist, übernimmt in Linz der Vorbeter, wohl, weil es sich um Gebete handelt, die der Priester (und nicht der Ministrant) spricht und somit, um es mit den oben zitierten Worten des Einführungserlasses zu sagen, nicht »dem Volke zugehören«.

Bezüglich der Chormesse war Bischof Gföllner sehr zurückhaltend. Nach der Einrichtung des Liturgischen Referats der Fuldaer Bischofskonferenz, auf der seit 1938 ja auch die österreichischen Diözesen vertreten waren, wurde diesem die Klosterneuburger Chormesse zur Begutachtung vorgelegt, »ehe die bischöfliche Approbation und offizielle Zulassung für den öffentlichen Gottesdienst in der Diözese Linz ausgesprochen werden« konnte.<sup>77</sup> Als diese Begutachtung positiv ausfiel, wurde Anfang 1941 die Chormesse auch in Linz approbiert, allerdings zunächst nur in »kleineren Gemeinschaften mit fortgeschrittener liturgischer Schulung«.<sup>78</sup> Das neue Gebetbuch war zu diesem Zeitpunkt allerdings schon gedruckt. Für die Durchführung gab man daher eigene Behelfe (»Opferfeier« für das Ordinarium, »Feierkarten« mit den Proprien) heraus. Zwar konnten bislang noch keine Exemplare dieser Behelfe ausfindig gemacht werden, doch ist anzunehmen,

---

<sup>77</sup> Zur liturgischen Arbeit [Nr. 223], in: Linzer Diözesanblatt 86 (1940) 223–225, hier: 225.

<sup>78</sup> Praktische Weisungen für die Mitfeier der hl. Messe seitens des Volkes [Nr. 44], in: Linzer Diözesanblatt 87 (1941) 29–32, hier: 31. – Vgl. auch A. Ackermann, Vom Gloria zum Ordinarium und zurück. Zur Entstehung von Josef Kronsteiners deutschem Gloria (GL2-Ö 724) und der Florian-Messe, in: SiKi 66 (2019) 216–221.

dass in dieser Form der Chormesse dann auch lateinische Dialoge zwischen Priester und Gemeinde vorgesehen waren.<sup>79</sup> Auch an den Propriumsgesängen (mit Ausnahme des *Graduale*) war die Gemeinde nun beteiligt; dabei übernahm sie offenbar die (zunächst gesprochenen) Antiphonen. Die Proprium-Übersetzungen seien allerdings erst einmal als »Provisorium« gedacht und müssten »erst im Laufe der nächsten Jahre durch die praktische Erprobung in den kleineren Gemeinschaften ausreifen«.<sup>80</sup> Zu diesem Ausreifen gehörte sicher auch die Sangbarkeit der Übersetzungen, denn in dem Arbeitskreis um Huber wirkten auch die Brüder Kronsteiner mit, die schon bald für die – im Erlass von 1941 als fehlend beklagten – gemeindetauglichen Vertonungen sorgten.

Während die Chormesse nur besonderen Gruppen vorbehalten bleiben sollte, war die im Linzer Gebetbuch ebenfalls enthaltene »Liturgische Betsingmesse unter Verwendung des Meßbuches der Kirche« die Form für die Pfarrgemeinden, allerdings auch dies mit Einschränkungen, wie der Einführungserlass von 1939 festhält: »Auch diese Messe soll nur dort regelmäßig gehalten werden, wo mehrere Got-

<sup>79</sup> Die Aufteilung dürfte entweder der Klosterneuburger Chormesse gefolgt sein oder der in Fließers »Epistola« (Linzer Diözesanblatt 90 [1944], Liturgische Pfingstbeilage) beschriebenen.

<sup>80</sup> Praktische Weisungen für die Mitfeier der hl. Messe seitens des Volkes [Nr. 44], in: Linzer Diözesanblatt 87 (1941) 29–32, hier: 31. – Der Einführungserlass zum Gesangbuch merkt zu den Psalmen an, die »nur in beschränktem Maße und in oft sehr freier Übersetzung oder Umschreibung« aufgenommen seien: »Volksfremde Bilder und Hebraismen wurden tunlichst vermieden.« (Neues Diözesangebet- und Gesangbuch »Vater unser« [Nr. 175], in: Linzer Diözesanblatt 85 [1939] 155–163, hier: 157). Es wäre genauer zu untersuchen, ob dies auch auf die Linzer Übersetzungen der vermutlich ebenfalls meist aus den Psalmen stammenden Propriumstexte auf den »Feierkarten« und darauf aufbauenden späteren Publikationen zutrifft. Im Gebetbuch von 1939 ist nur eine kleine Auswahl an Proprien für Motivmessen zum stillen Beten abgedruckt. Dabei fällt jedoch auf, dass beim Evangelium der Herz-Jesu-Messe die ersten Verse, die Bezug auf den Sabbat und Rüsttag nehmen, fehlen; und der Vers des *Intronus* zur Rorate-Messe wird Ps 84(85),2b (Vulgata: *avertisti captivitatem Jacob*; Schott 1937: »und Jakob heimgeführt aus der Gefangenschaft«) sehr frei umschrieben ist mit: »und unser Schicksal gewendet«. Der Name »Jakob« wird vermieden, der Stammvater als Sinnbild für das Volk Israel durch »uns« ersetzt und der Bezug auf die Babylonische »Gefangenschaft« verschleiert. (Für die Entwürfe der Liturgischen Kommission hat Lucia Scherzberg eine entsprechende Untersuchung vorgelegt, vgl. dies., Eliminierung von »Hebraismen«. Ein Beitrag zur Geschichte des Liturgischen Referats der Fuldaer Bischofskonferenz, in: PzL 9 [2020/2021] 85–109.)



tesdienste stattfinden und in verschiedener Art gefeiert werden.«<sup>81</sup> An den Orten, wo nur eine Messe am (Sonn-)Tag stattfand, sollte zwischen verschiedenen Formen (Betsingmesse, Singmesse, klassische Messandachten, persönliches stilles Gebet, Rosenkranz, ...) abgewechselt werden. Doch bereits Ende des gleichen Jahres mahnte ein weiterer Erlass, zumindest an einem der Adventsontage und an einem der Weihnachtsfeiertage eine Betsingmesse anzusetzen.<sup>82</sup> Und die im Anschluss abgedruckten Weisungen für die Jugendseelsorge sehen vor, dass einmal monatlich ein Jugendgottesdienst gehalten werden soll; in Gemeinden, wo das bislang noch nicht üblich sei, solle dieser »so gestaltet werden, daß die aktive Teilnahme der Jugend möglich ist (Betsingmesse, [aus dem] ›Vater unser‹)«<sup>83</sup>. Gföllner hatte erkannt, dass die liturgisch bewegten Feierformen einen wichtigen Beitrag für die auf den Kirchenraum beschränkte Jugendseelsorge leisteten und die junge Generation sich nach erlebter Altargemeinschaft und aktiver Teilnahme sehnte. 1940 wurde dann sogar beschlossen, die »Liturgische Betsingmesse« als Separatdruck herauszugeben.<sup>84</sup>

Die Linzer Betsingmesse weist erhebliche Unterschiede zur Klosterneuburger auf. Zwar stimmt der Text der Gemeindeteile mit Klosterneuburg überein (da beide den deutschen Einheitsmesstext verwenden), doch ist das Linzer Formular an vielen Stellen kürzer und einfacher. Besonders auffällig: In der Linzer Betsingmesse fehlen die Aklamationen im Dialog mit dem Priester völlig, sie sind weder auf Latein noch in deutscher Übersetzung abgedruckt und werden auch nicht vom Vorbeter übernommen. Es handelt sich also eher um eine mit Auszügen aus dem Messbuch gestaltete Volksmessandacht, die die Gemeinde während der Messe des Priesters feiert, als um eine Gemeinschaftsmesse. Einziger unmittelbarer Berührungspunkt mit der Messe des Priesters war auch hier der Kommunionempfang.

<sup>81</sup> Neues Diözesangebets- und Gesangbuch »Vater unser« [Nr. 175], in: Linzer Diözesanblatt 85 (1939) 155–163, hier: 158.

<sup>82</sup> Vgl. Zur Einführung des Diözesangebets- und Gesangbuches [Nr. 266], in: ebd., 237f., hier: 238.

<sup>83</sup> Weisungen für die nächsten Arbeiten in der Jugendseelsorge [Nr. 267], in: ebd., 238f., hier: 239.

<sup>84</sup> Vgl. Offizielle Einführung des »Vater unser« [Nr. 4], in: Linzer Diözesanblatt 86 (1940) 10–12, hier: 12.

Fast schon paradox mutet an, dass die Linzer Betsingmesse (theoretisch, möglicherweise auch praktisch) sogar ohne einen einzigen Gesang, also als reine Betmesse, gefeiert werden konnte, denn alle Gesangsstücke waren auch durch gesprochene Stücke ersetzbar: *Kyrie* und *Agnus Dei* sind nur als Sprechtexte vorgesehen; bei *Gloria* und *Sanctus* konnte entweder die wörtliche deutsche Übersetzung gesprochen oder ein Lied aus einer der Messliedreihen des Gesangbuchs gesungen werden; die Propriumsgesänge wurden entweder in wörtlicher Übersetzung aus dem Messbuch vorgelesen (was der Einführungserlass als die häufigere Version beschreibt), oder man sang ein Zeitlied; und vor der Kommunion der Gläubigen (also während der Kommunion des Priesters) war es möglich, entweder ein Kommunionlied zu singen oder stattdessen die Vorbereitungsgebete zur Kommunion aus der Chormesse zu sprechen bzw. still zu beten. Der Einführungserlass mahnte, dass nichts gedoppelt, also nicht die wörtliche Übersetzung gelesen und anschließend noch ein Lied gesungen werden sollte. – Allerdings gibt der Erlass auch eine Möglichkeit mit mehr Gesang an: So konnten alle Ordinariusstücke (einschließlich *Credo*) in wörtlicher Übertragung nach der im Gesangbuch enthaltenen »Deutschen Chormesse« von Goller gesungen werden oder an ihrer Stelle entsprechende Nummern einer Messliedreihe verwendet werden. Neben einer Betsingmesse ganz ohne Gesang war also auch eine »Liturgische Betsingmesse« denkbar, in der nicht ein einziger Ordinarius- und Propriumsgesang mit wörtlich übersetztem liturgischem Text vorkam, da all diese Positionen durch Kirchenlieder ersetzbar waren – auch Messlieder sind ja oft weit vom Messtext entfernt. Das Linzer Formular wollte »viele Abwechslungs- und Anpassungsmöglichkeiten«<sup>85</sup> an die jeweiligen Verhältnisse bieten, doch konnten gerade dadurch neue Einseitigkeiten entstehen.

Ein Erlass von 1941 nennt schließlich ein zweifaches Ziel der für alle Gemeinden in jeweils passendem Rhythmus »vorgeschriebenen« Betsingmesse: dass erstens die Gläubigen »auch bei privater Mitfeier mit größerem Verständnis der heiligen Messe folgen« (also: die Betsingmesse als Schulung für das stille Beiwohnen), dass aber zweitens »wenigstens viele von ihnen – allmählich die inneren und äußeren Vorbe-

<sup>85</sup> Praktische Weisungen für die Mitfeier der hl. Messe seitens des Volkes [Nr. 44], in: Linzer Diözesanblatt 87 (1941) 29–32, hier: 31.

dingungen für eine liturgisch noch weiter ausgebaut Form der Mitfeier in sich schaffen wie sie etwa die sogenannte ›Chormesse‹ darstellt«. <sup>86</sup>

Gegen Ende seines Lebens beschreibt Gföllner die immer so stark beschränkte Chormesse als das höhere Ziel der Betsingmesse. Das dürfte auch auf Überzeugungsarbeit von Seiten Fließers zurückgehen. Diesen ernannte Gföllner im März 1941 zum Weihbischof und machte ihn am 1. Juni zum Generalvikar. Am 3. Juni verstarb der Bischof, Fließer wurde zum Kapitelsvikar gewählt und leitete fortan die Diözese (seit 1946 dann als Diözesanbischof). Unter Fließer entwickelte sich Linz noch während des Krieges zu einem Vorreiter der Liturgischen Bewegung. Zwar waren die Linzer in vielem von Parsch inspiriert und griffen seine Ideen auf, gingen bei der Umsetzung aber eigene Wege, die etwa in ein Volksmessbuch mit eigener Übersetzung (»Weg des Lebens«) und die Gründung eines eigenen Verlages (Veritas) mündeten. <sup>87</sup> Auch wenn die Texte, die in der Linzer Chor- oder Betsingmesse der Gemeinde zukamen, weitgehend der von Parsch herangezogenen Übersetzung entsprachen, so war es doch schwierig, Klosterneuburger und Linzer Formulare in der gleichen Feier nebeneinander zu verwenden, da viele Texte in Linz entweder dem Vorbeter vorbehalten blieben oder zu sprechen statt zu singen waren – oder gar nicht vorkamen.

### 5.6 Salzburg

Auch in Salzburg wurde erst spät ein Betsingmess-Formular aufgenommen. 1918, noch während des Krieges, hatte die Erzdiözese ein neues Gesangbuch bekommen, <sup>88</sup> also einige Jahre, bevor die Liturgische Bewegung im deutschen Sprachraum zum Durchbruch kam. In einer verkürzten Ausgabe für Schulkinder mit Vorwort vom 31. Juli 1923 (möglicherweise als zweite Auflage des Diözesangesangbuches gezählt) wurde der Text der Messandacht zwar schon mehr an die liturgischen Vorlagen angenähert, aber als Formular für eine liturgische Messe kann man es noch nicht bezeichnen, da auch eine ganze Reihe

---

<sup>86</sup> Ebd.

<sup>87</sup> Vgl. Chr. Freilinger, Konzil (s. Anm. 65).

<sup>88</sup> Das Vorwort datiert bereits auf den Festtag des Diözesanpatrons Rupert (24. September) 1917.

von Gebeten über die Messe (statt des Messtextes selbst) enthalten sind. Diese Andacht findet sich dann auch in der dritten Auflage von 1932, die wiederum kurz vor dem Wiener Katholikentag herausgekommen war. Erst eine »gekürzte Ausgabe« von ca. 1940<sup>89</sup> bietet ein Formular für eine Betsingmesse, allerdings nicht die Klosterneuburger.

Bei der Salzburger Betsingmesse sind lateinische Akklamationen für Priester und Volk vorgesehen, allerdings nur an wenigen Stellen: der Einleitungsdialog zur Präfation, das »Amen« nach dem Hochgebet, und »Dominus vobiscum« mit »Ite missa est« am Ende der Messe. Nach dem *Sanctus* sollten bis zum Ende des Hochgebets nur stille Gebete verrichtet und ein Lied gesungen werden. Die Salzburger Betsingmesse ist so angelegt, dass *alle* Teile der im Gesangbuch enthaltenen Singmessen (allen voran die sog. Haydn- und die Schubert-Messe) darin untergebracht werden konnten: Das jeweilige »Lied zum Evangelium« sollte nach dem Evangelium und »vor der Predigt« gesungen werden und während des Hochgebets ein Lied »nach der Wandlung«. *Gloria* und *Sanctus* wurden also aus Messliedreihen genommen, *Kyrie* (mit nur dreimal zwei statt drei Rufen) und *Agnus Dei* in deutscher Übersetzung im Wechsel mit dem Vorbeter gesprochen. Propriumsgebete, Lesungen und Präfation werden vom Vorbeter aus dem Messbuch vorgetragen.

Das Salzburger Formular ist eher einfach gehalten und integriert die beim Volk oftmals beliebten Singmessen komplett (Parsch dagegen verwendete allenfalls nur einzelne Gesänge daraus). Dadurch kommt jedoch nicht nur der liturgische Text zu kurz, sondern vor allem auch die Feier des Kirchenjahrs. Denn an den Stellen, an denen in der Klosterneuburger Betsingmesse entweder der Text des jeweiligen Propriums- gesanges (in welcher Aufführungsweise auch immer) oder ein Zeitlied vorgesehen war, werden in Salzburg rund ums Jahr die gleichen Lieder gesungen; die einzige Abwechslung besteht darin, dass man für jeden Gottesdienst eine andere der vier Singmessen auswählte.

---

<sup>89</sup> Mein Kirchenbuch. Gebet- und Gesangbuch für die Erzdiözese Salzburg. Gekürzte Ausgabe. Salzburg: Verlag Wilhelm Müller / Zaunrith o.J. (Betsingmesse S. VI–X). – Dieses Büchlein ist das einzige bislang bekannte offizielle Diözesangesangbuch, das neben dem Deutschlandlied (drei Strophen mit Noten) auch das Horst-Wessel-Lied (erste Strophe ohne Noten) enthält. Beide wurden im Dritten Reich bei offiziellen

### 5.7 Innsbruck-Feldkirch<sup>90</sup>

Nach der Teilung Tirols infolge des Ersten Weltkriegs wurden die nördlichen Gebiete der Diözese Brixen in der Apostolischen Administration Innsbruck-Feldkirch zusammengefasst. Diese erhielt 1926 ein neues, nun eigenes Diözesangesangbuch. Es war in den Jahren 1923 bis 1925 hauptsächlich im Vorarlberger Anteil der Administration erarbeitet worden. Den Überschriften nach bietet der Gebetsteil nur Volksmessandachten – doch bei genauerem Hinsehen erweist sich eine davon als Gemeinschaftsmess-Formular, da es eine (wenn auch teilweise freiere und gekürzte) Übersetzung des Messtextes darstellt, das Proprium aus der jeweiligen Tagesmesse vorgebetet wurde und – das ist entscheidend – die Gemeinde sogar an einigen Stellen direkt dem Priester (statt dem Vorbeter) respondierte. Damit ist Innsbruck-Feldkirch die erste deutschsprachige Diözese überhaupt, die eine Gemeinschaftsmesse ins offizielle Gesangbuch aufnahm!

1935 erschien eine Textausgabe dieses Gesangbuchs mit einem gekürzten Gebetsteil. Letzterer wurde in einer Neuauflage 1938 um eine »Betsingmesse« ergänzt. Diese weist signifikante Ähnlichkeit mit der überarbeiteten Form der Klosterneuburger Betsingmesse (ab der 7. Auflage) auf<sup>91</sup> und geht an einigen Stellen sogar noch darüber hi-

---

Anlässen nacheinander gesungen (ab 1940 war auch das Horst-Wessel-Lied verpflichtend); ein Erlass des Unterrichtsministeriums vom März 1938 ordnete das Einüben beider Lieder in den Schulen an (vgl. J. Hinterberger, Vom Hahnenschwanz zum Hakenkreuz. Die Hymnen der Diktaturen 1933/34 bis 1945, in: Th. Hochradner [Hg.], Salzburgs Hymnen von 1816 bis heute. Dokumentation einer Tagung im Rahmen von »Salzburg 20.16« für den Arbeitsschwerpunkt Salzburger Musikgeschichte an der Universität Mozarteum Salzburg, Wien 2017, 135–156, hier v. a. 149f.). Möglicherweise war dies ein Grund, beide im Salzburger Gesangbuch abzdrukken, da dieses auch im Religionsunterricht (so er noch stattfand) verwendet wurde und es in Österreich üblich war, meist auch die jeweils aktuelle Nationalhymne ins Gesangbuch aufzunehmen. Andere Diözesen und Schulgesangbuchherausgeber verzichteten jedoch auf das Horst-Wessel-Lied – und oftmals auch auf das Deutschlandlied.

<sup>90</sup> Dieser Abschnitt fasst kurz einige Forschungsergebnisse der in Arbeit befindlichen Dissertation von A. Ackermann, *Die Innsbruck-Feldkircher Diözesangesangbücher* (Johannes Gutenberg-Universität Mainz), zusammen. Dort finden sich dann weitere Details, Hintergründe zu den Gesangbüchern und ausführlichere Analysen der Messformulare, die hier noch nicht vorweggenommen werden sollen.

<sup>91</sup> Die 7. Auflage der Klosterneuburger Betsingmesse wurde zwar erst 1939 gedruckt, jedoch ist es gut möglich, dass die Erarbeitung bereits früher erfolgte, denn 1938 erschien keine Auflage des Betsingmess-Behelfs. Die revidierte Fassung könnte etwa durch bestehende persönliche Kontakte nach Klosterneuburg den Vorarlberger Verantwortlichen bekannt geworden sein.

naus, wenn beispielsweise auch das Vaterunser mit dem Priester gemeinsam lateinisch gebetet werden konnte. Soweit sich das anhand einer reinen Textausgabe ohne Noten sagen lässt, waren auch die bei der Klosterneuburger Betsingmesse üblichen Gesänge vorgesehen; die Texte stimmen jedenfalls überein und sind im Vorarlberger Büchlein genau dem Klosterneuburger Vorbild entsprechend auf »K[antor]« – »S[chola]« – »A[lle]« aufgeteilt.

Ende 1938 wurde Paul Rusch (1903–1986), ein Schüler Josef Andreas Jungmanns, Apostolischer Administrator von Innsbruck-Feldkirch. Der noch junge Bischof war der Liturgischen Bewegung sehr zugetan und setzte sich bald für die Neubearbeitung des Diözesanbuches ein. Im Vorfeld kam schon 1939 ein Behelf mit dem Titel »Messbüchlein. Opferfeier« heraus, der ein Formular für eine »Gemeinschaftsmesse« und für eine »Bet-Singmesse« enthält – beides allerdings nicht den Klosterneuburger Vorlagen entsprechend und auch mit vom deutschen Einheitsmesstext abweichender Übersetzung. Die Betsingmesse ist umfangreicher als Parschs Formular (so enthält sie beispielsweise nahezu das komplette Stufengebet sowie das Schlussevangelium, den am Ende jeder Messfeier gelesenen Johannes-Prolog) und geht, was die Stellen betrifft, an denen die Gemeinde direkt dem Priester respondiert, noch über Klosterneuburg hinaus. Zu den Propriumsgesängen wurden Kirchenliedstrophen gesungen (das Heftchen selbst bietet eine Auswahl an geeigneten Liedern rund ums Kirchenjahr), als Ordinarium ist eine Neuvertonung mit wörtlicher Übersetzung im Stil der Deutschen Gregorianik abgedruckt, die auch unter dem Titel »Glockenmesse« begegnet. Es war nicht vorgesehen, den Text zu sprechen oder diese Gesänge durch Messlied-Teile zu ersetzen.

Das Ende 1941 fertiggestellte Diözesangesangbuch, das erst 1946 eingeführt werden konnte, bot ein umfassendes Repertoire an liturgisch bewegten Feiern: Zwei »Betmessen« (in Klosterneuburger Terminologie: Chormessen) und zwei Betsingmessen, davon jeweils eine speziell für Kinder. Keines der Formulare entspricht Klosterneuburger Behelfen. Für die »Erste Betmesse« griffen die Innsbrucker stattdessen auf das Heftchen »Kirchengebet« zurück, das erstmals 1928 im Düsseldorf Jugendhaus erschienen und zum wohl meist rezipierten Behelf in Deutschland geworden war. Im Jugendhaus ging man noch ein wenig weiter als in Klosterneuburg, denn fast alle dialogischen Passagen der Messe sind zweisprachig abgedruckt und auch auf Latein mit Ge-

meindebeteiligung eingerichtet. Während sich bei Parsch die Gemeinde auf kurze Akklamationen beschränkte, findet sich hier nun beispielsweise auch im lateinischen Text des Stufengebets nicht mehr »M« wie Ministrant, sondern »A« wie Alle. – Die »Erste Betsingmesse« weist viele Gemeinsamkeiten mit der des »Messbüchlein« (1939) auf, aber auch signifikante Unterschiede. So verzichtete man etwa auf den Abdruck einer still mitzulesenden Übersetzung der *Verba Testamenti*, das Stufengebet fehlte, und das Schlussevangelium wurde durch ein Schlusslied ersetzt. Mit dem Behelf von 1939 gemeinsam ist die »Glockenmesse«, allerdings bietet das Diözesangesangbuch zur Abwechslung als »Zweite Betsingmesse« unter der Überschrift »Klosterneuburger Messe« auch Gollers Ordinarium von 1922, das er inzwischen um ein *Gloria* erweitert hatte. Beiden Vertonungen liegen Übersetzungen des liturgischen Textes zugrunde. Bei den Propriums gesängen gab es verschiedene Optionen:

- 1) ein Zeitlied der Gemeinde (wofür das Gesangbuch in jeder Rubrik extra eine gesonderte Auswahl geeigneter »Lieder zur Meßfeier« bereitstellte, während andere enthaltene Lieder nicht in der Messe, sondern bei Andachten etc. gesungen werden sollten);
- 2) der Chor rezitiert eine wörtliche Übersetzung des Propriums (beim *Graduale* konnte sogar [anschließend?] vom Chor das *Alleluja* nach einer Choralweise gesungen werden);
- 3) zu *Offertorium* und *Communio* konnte auch einer der im Gesangbuch enthaltenen »Wechselgesänge« verwendet werden: Für jede Kirchenjahreszeit und einige Feste bot das Buch einen aus Gemeinde-Kehrvers und Chorversen bestehenden Gesang »Zur Zurüstung des Opfers« und einen »Zum Opfermahl«. Formal erinnern sie an die deutschen Propriums gesänge Gollers (und anderer), da sie jedoch nicht all(sonn)täglich wechselten, sondern nur von Kirchenjahreszeit zu Kirchenjahreszeit, war der Probenaufwand für Chor bzw. Schola (und Organist:innen, während des Krieges oft Orgelschülerinnen!) nicht ganz so hoch. Auch der Gemeinde gingen die Kehrverse durch häufigere Wiederholung besser ins Ohr, sodass sie während des Gaben- oder Kommunion ganges leicht auswendig mitsingen konnte.
- 4) Zusätzlich zu Zeitlied oder Wechselgesang konnte zu Gabenbereitung und Kommunion auch noch eine deutsche Übersetzung des *Offertoriums* bzw. der *Communio* vom Chor rezitiert werden.

Die Innsbrucker Messformulare sind sicher die anspruchsvollsten innerhalb der österreichischen Diözesangesangbücher. Zugleich zeichnen sie sich durch große Nähe zum liturgischen Text aus. Das Ordinarium kommt stets wörtlich vor, in der »Betmesse« auch das Proprium. Bei der Betsingmesse achteten die Gesangbuchverantwortlichen besonders darauf, dass nur qualitätvolle Kirchenlieder verwendet wurden, die im Gesangbuch als solche ausgewiesen waren. Zudem schuf man mit den »Wechselgesängen« eine gemeindetaugliche Lösung, die musikalisch wie formal deutschen Propriumsvertonungen entsprach und textlich die Inhalte der jeweiligen Festzeit *und* des liturgischen Ortes (Gabendarbringung; Kommunionempfang) in sich vereinte. Dies war ein guter Kompromiss zwischen wörtlichem (und somit stets wechselndem) Proprium und dem für eine normale Pfarrgemeinde – noch dazu unter schwierigen Zeitumständen – Leistbaren. Dass dies gelungen ist, zeigt sich beispielsweise daran, dass einer der Innsbrucker Wechselgesänge (einschließlich Chorversen) sogar in den Stammteil des aktuellen »Gotteslob« aufgenommen wurde (*Wo die Güte und die Liebe wohnt*, GL-Nr. 442).<sup>92</sup>

## 6. ZUSAMMENSCHAU UND AUSBLICK – OFFIZIELLE REGELUNGEN

Um 1940 boten also alle österreichischen Diözesangesangbücher eine Betsingmesse und zumeist auch eine Chormesse, allerdings war die konkrete Ausgestaltung recht unterschiedlich. Die Klosterneuburger Betsingmesse wurde eindeutig und (nahezu) unverändert nur von Wien (damit verbunden: Eisenstadt und das Generalvikariat Nikolsburg) sowie von Graz-Seckau aufgenommen. Ein kurzes Gastspiel gab sie, allerdings in signifikant bearbeiteter Form, noch in einem Innsbruck-Feldkircher Büchlein (1938). Die übrigen österreichischen Diözesen nahmen andere bzw. eigens entwickelte Betsingmess-Formulare auf, wobei die Akklamationen für Priester und Gemeinde entweder stark reduziert (Salzburg) oder ganz ausgelassen wurden (St. Pölten,

---

<sup>92</sup> Vgl. dazu A. Ackermann, *Wo die Güte und die Liebe wohnt*, in: A. Franz / H. Kurze / Chr. Schäfer (Hg.), *Die Lieder des Gotteslob. Geschichte – Liturgie – Kultur*, Stuttgart 2017, 1201–1204.



Linz). Einzig Innsbruck entschied sich für eine Form, die teilweise sogar noch mehr Berührungspunkte mit der Messe des Priesters aufwies als das Klosterneuburger Modell.

Ab 1942 konnten kriegsbedingt keine Gesangbücher mehr gedruckt werden. Zudem versuchte man seit 1940/1941, diese vielen verschiedenen Formen von Chor- und Betsingmessen im Geltungsbereich der Fuldaer Bischofskonferenz (zu dem 1938–1945 auch die österreichischen Diözesen gehörten) zu vereinheitlichen. Nun nahmen die kirchlichen Behörden die Sache der »Volksliturgie« selbst in die Hand – auch als Schutz gegen Angriffe! Die Liturgische Kommission, deren Mitglied Parsch war, verabschiedete 1942 »Richtlinien zur liturgischen Gestaltung des pfarrlichen Gottesdienstes«, deren Entwurf aus dem Leipziger Oratorium stammte; eine Neuausgabe – nun für die deutschen Diözesen allein – erschien 1953.<sup>93</sup>

Im nun wieder selbständigen Nachbarland wurde nach dem Krieg die »Allgemeine Messordnung für die volksliturgischen Messfeiern in Österreich« (1947) erarbeitet und von den Bischöfen bestätigt.<sup>94</sup> Dieses Regelwerk unterscheidet zwischen »Grundform« und »Volksform«. Die Grundform ist »Ausgangs- und Zielform«; sie hält sich am konsequentesten an die Hochamtsregel (d. h., die Struktur des Hochamtes und die Verteilung der Stücke auf unterschiedliche Rollen gilt auch in der Gemeinschaftsmesse). Die Volksform »macht weitgehend Konzessionen an die Auffassungsmöglichkeit des allgemeinen Kirchenvolkes und berücksichtigt weniger das wörtliche Proprium«<sup>95</sup>. In der Grundform – das ist gegenüber der Klosterneuburger Chormesse neu! – werden weder stille Gebete des Priesters (zur Gabenbereitung, vor der Kommunion) noch Stücke des Kanons laut (vor-)gesprochen, in der Volksform schon. Die Grundform sieht für das Proprium den wörtlichen (deutschen) Text vor, in der Volksform sind auch – der li-

---

<sup>93</sup> Richtlinien zur liturgischen Gestaltung des pfarrlichen Gottesdienstes. Bearbeitet vom Liturgischen Referat der Fuldaer Bischofskonferenz (1942). Neuausgabe: Trier 1953. Dazu vgl. Th. Maas-Ewerd, *Die Krise der Liturgischen Bewegung in Deutschland und Österreich. Zu den Auseinandersetzungen um die »liturgische Frage« in den Jahren 1939 bis 1944* (StPaLi 3), Regensburg 1980, 189. 249.

<sup>94</sup> Allgemeine Meßordnung für die volksliturgischen Feiern in Österreich [1947], in: *Die Einheitslieder der österreichischen Bistümer. Authentische Gesamtausgabe. Im Auftrag der Österreichischen Bischöfe erarbeitet von einer Sonderkommission, Salzburg [1950], XIV–XXXV.*

<sup>95</sup> Ebd., XIV.

turgischen Vorlage möglichst nahekommende – Zeit- oder Festlieder möglich; das Ordinarium kann man in der Volksform durch Messlied-Teile ersetzen.

Die meisten Diözesen überarbeiteten für die Nachkriegsgesangbücher ihre Formulare entsprechend und/oder gaben, oft noch während des Krieges, ergänzende Erlasse heraus. Die Frage ist dann weniger, ob eine bestimmte Vorlage (etwa: Klosterneuburg) in einem Gesangbuch rezipiert wurde, sondern vielmehr, in welchem Umfang und mit welchen Mitteln man jeweils die gemeinsamen Richtlinien umsetzte.

Gemeinden, welche solche gemeinschaftlichen Mess-Formen pflegten, waren auf die Zeit nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil bestens vorbereitet. Was die Liturgiereform nun offiziell ermöglichte – die tätige Teilnahme an der Liturgie in der Volkssprache –, kannten sie bereits.

LUKAS GANGOLY

# Die Tagebücher von Pius Parsch

Eine Bestandsaufnahme

*Der Verfasser ist Historiker und wissenschaftlicher Mitarbeiter im Pius-Parsch-Institut Klosterneuburg, wo er das Archiv des Institutes betreut. Nach dem Diplomstudium Geschichte an der Universität Wien absolvierte er ebendort das Masterstudium Geschichtsforschung, Historische Hilfswissenschaften und Archivwissenschaften.*

## 1. EINLEITUNG

Im Archivbestand des Pius-Parsch-Instituts befinden sich insgesamt 25 kleine Bücher und Heftchen, die Pius Parsch als Tagebücher benutzte. Davon stammen sechs aus seiner Zeit als Feldkurat im Ersten Weltkrieg. Parsch beginnt mit dem Schreiben eines Tagebuches 1899 im Alter von 15 Jahren. Sein letzter Tagebucheintrag stammt aus dem Jahr 1952, kurz vor einem Schlaganfall, der eine weitere Schreibtätigkeit unmöglich machte. Die Tagebücher umspannen folglich einen Zeitraum von 53 Jahren. Am eifrigsten und regelmäßigsten schreibt Parsch in den Jahren 1904 bis 1908, also in der Zeit zwischen seinem Eintritt in das Stift Klosterneuburg bis kurz vor seiner Profess am 18. Oktober 1908. Auch in den Jahren als Feldkurat im Ersten Weltkrieg führt er ziemlich regelmäßig Tagebuch. In den anderen Jahren greift er nur phasenweise zur Feder, oft gepaart mit dem Vorsatz, sich nun öfter dem Tagebuch widmen zu wollen. Dieser Entschluss hält aber meist nur wenige Tage bis wenige Wochen an, dann werden die Abstände zwischen seinen Einträgen immer größer. Zumindest zwei Tagebücher sind verschollen: ein Tagebuch aus 1907, welches den Zeitraum von Februar bis November 1907 behandelt, und das 2. Kriegstagebuch (August bis November 1915).

## 2. ÄUSSERE MERKMALE DER TAGEBÜCHER

### 2.1 *Blätter und Büchlein*

Für zwölf von 13 Tagebüchern, die den Zeitraum von 1899 bis 1909 betreffen, wurden ineinandergelegte Blätter verwendet, die von Parsch mittels einer einfachen Fadenbindung geheftet wurden. Nur in zwei Fällen unterbleibt diese Bindung. Die Anzahl der Blätter variiert von drei bis 15, meist sind es etwa acht Blätter mit einer Größe von  $21 \times 17$  cm bis  $40 \times 25$  cm. Nur im Falle des Tagebuches von 1904 bis 1905 benutzt Parsch ein gebundenes (gekauft) Heft von 80 Seiten. Mit der Ausnahme des fünften Kriegstagebuchs (1916–1917), welches aus ineinandergelegten Blättern ohne Bindung besteht, verwendet Parsch nach 1909 durchwegs gebundene kleine Bücher oder Hefte. Nicht immer hält Parsch eine stringente Reihenfolge seiner Tagebücher ein. So gibt es zwei Tagebücher aus den Jahren 1901 bis 1902, bei welchen er drei Einträge im ersten Heft vornimmt (2., 3. und 23. November 1901), danach mit dem zweiten anfängt (24. November 1901 bis 2. Februar 1902), um dann wieder das erste Heft weiterzuverwenden (10. Mai bis 17. Juni 1902). Ähnliches gilt für den Zeitraum von 1919 bis 1940, für dessen chronologische Erfassung nach Maßgabe seiner Eintragungen drei Tagebücher herangezogen werden müssen.

### 2.2 *Schrift*

Wie für die Zeit um 1900 zu erwarten ist, verwendet Parsch in seiner Jugendzeit die deutsche Kurrentschrift, wobei üblicherweise lateinische oder fremdsprachliche Begriffe in lateinischen Buchstaben niedergeschrieben werden. Ab den späten 1900er-Jahren ändert sich dies sukzessive und beginnend mit dem e gebraucht Parsch mehr und mehr lateinische Buchstaben. Nur die Buchstaben h und s werden bis zum Schluss in Kurrent geschrieben. Während seiner Schulzeit verwendet Parsch mitunter die Gabelsberger Kurzschrift, die aber nur kleinere Teile des jeweiligen Eintrages darstellen, später nur vereinzelte Zeichen, wie zum Beispiel für das Wort »aufgestanden«. Die Handschrift ist zumeist recht gut lesbar.

### 2.3 Schreibgeräte

Während der Schulzeit schreibt Parsch ausschließlich mit dem Bleistift, lediglich im letzten Tagebuch seiner Schulzeit (1902) wird manchmal Tinte verwendet. Danach kehrt sich das Verhältnis um und der Bleistift findet nur mehr sporadische Nutzung. Die Kriegstagebücher werden bevorzugt mit Tinte geschrieben, längere Passagen mit Bleistift sind vermutlich auf kriegsbedingten Mangel an Tinte bzw. Feder zurückzuführen. Einzig in seinem letzten Tagebuch verwendet Parsch einen Kugelschreiber.

## 3. ZUM INHALT DER TAGEBÜCHER

### 3.1 Schulzeit

Während der Schulzeit hält Parsch hauptsächlich seinen schulischen Tagesablauf fest. Manchmal finden sich Notizen zum Erhalt des Taschengelds, zu einem von seinem Onkel geschenkten Buch oder auch zur Beschreibung des Heiligen Abends (1901). Diese privaten Vermerke sind jedoch sehr knapp gehalten. Ein erster niedergeschriebener Lebensplan mit durchaus hochgesteckten Zielen (Priester, Prälat von Klosterneuburg, Erzbischof von Wien) findet sich in der Eintragung vom 24. November 1901, nach welchem er auch einen Studienplan für sich erstellt. Ohne Vorkenntnisse nicht verständlich ist der Eintrag vom 2. Februar 1902, in welchem er von einer Misstimmung in der Familie berichtet und von der Hoffnung, dass sich alles zum Guten wende. Drei Tage danach, also am 5. Februar 1902, stirbt der Vater. Dessen Tod wird im Tagebuch nicht erwähnt, und auch seine Trauer verarbeitet der junge Parsch, damals noch keine 18 Jahre alt, nicht schriftlich. Ebenso wird in späteren Einträgen (er beginnt erneut am 10. Mai zu schreiben) zwar das Fehlen des Vaters nicht thematisiert, er gibt aber seiner depressiven Stimmung Ausdruck. Dieser pessimistische Gemütszustand, in den sich auch eine unglückliche Verliebtheit mischt, setzt sich bis in das folgende Jahr fort. Da zwischen den Einträgen oft länger pausiert wird, ist es aber möglich, dass Parsch in dieser Zeit nur an seinen »schlechten Tagen« Einträge in sein Tagebuch vornimmt.

### 3.2 Die ersten Jahre im Stift: 1904 bis 1909

Pius Parsch nutzt in der Zeit vom Eintritt in das Stift Klosterneuburg 1904 bis Anfang 1909 das Tagebuch vergleichsweise am häufigsten, wobei vor allem in der ersten Zeit die – wie man heute dazu sagen würde – »Selbstoptimierung« im Vordergrund steht. Sehr oft notiert er Tagesabläufe und formuliert gern Lern- und Lesepläne, wobei er sehr streng mit sich selbst ist, wenn er sein tägliches Pensum nicht erreicht. So entwirft er am 29. Juni 1906 etwa folgenden

Plan für die Ferien: Während meines Urlaubs fast gar nichts machen: höchstens Bibel N.T. und Lesen. Die andere Zeit aber mit Maß:  $\frac{1}{2}$  6 [aufstehen]. – bis Segensmesse auswendig – 9 Bibel – 10 eine Sprache (vielleicht Italienisch) – 11 Deutsch (Übersetzen: Homer, August[inus]; Franz[ösisch]. (Bossuet<sup>1</sup> eine Rede) von Woche zu Woche abwechselnd) – 12 Theologie (Lektüre der Werke: Bonomelli: die Kirche;<sup>2</sup> Weiß: Apologie 2 Bde;<sup>3</sup> und August[inus]. Confession[es].) Excerptieren – natürlich nur  $\frac{3}{4}$  Stunde und dann  $\frac{1}{4}$  Pause. Klavier – Nach der Vesper Baden und Rudern – c.  $\frac{1}{2}$  6 2 St[unden]. Ret[orik]:  $\frac{1}{2}$  Ret[orik]  $\frac{1}{4}$  Nacherz[ählung]  $\frac{1}{4}$  Ausspr[ache]  $\frac{1}{2}$  Tsch[echisch?]  $\frac{1}{2}$  schreiben – Abends genaues Tagebuch.

Er benutzt das Tagebuch aber auch, um Gedanken seiner Meditationen, Betrachtungen während seiner Exerzitien oder auch mögliche Themen seiner Dissertation niederzuschreiben.

Die erste Zeit scheint er in Klosterneuburg nicht besonders glücklich gewesen zu sein. Er berichtet von Problemen mit seinen Mitbrüdern, wobei er nur selten näher ins Detail geht. Dies ändert sich 1906, als er enge Freundschaften mit mehreren Mitbrüdern schloss und dieses Stimmungshoch sich auch im Tagebuch widerspiegelt. Parsch berichtet zu dieser Zeit diesbezüglich auch von abendlichen geselligen Zusammenkünften in seinem Zimmer. Am 15. März 1908 fasst er den Vorsatz, ein umfassendes Tagebuch mit allen Gedanken des Tages zu schreiben, zum einen, um seinen Stil zu üben, zum anderen erhofft er sich dadurch eine größere Selbsterkenntnis. Am nächsten Tag beginnt

<sup>1</sup> Vermutlich der seinerzeit bekannte Kanzelredner und Bischof Jaques Bénigne Bossuet (1627–1704).

<sup>2</sup> Wahrscheinlich: Geremia Bonomelli, Die Kirche. Autorisierte deutsche Übersetzung von Valentin Holzer, Freiburg i. Br. 1903.

<sup>3</sup> Wohl: Albert Maria Weiß, Apologie des Christentums. 5 Bde., Freiburg i. Br. 1878–1889 (und spätere Auflagen).

er sein »8. Tagebuch (1. der neuen Ordnung)« – wobei es nur bei diesem einen Tagebuch der »neuen Ordnung« bleibt.

Exemplarisch sei dieses Tagebuch genauer vorgestellt. Typisch sind die unregelmäßigen Eintragungen, die man auch in den anderen Tagebüchern Parschs findet. Er beginnt am 16. März 1908, führt es täglich bis zum 15. April, danach gibt es Pausen von einem Tag bis hin zu mehreren Tagen. Nach dem Eintrag vom 1. Juni folgt der nächste erst am 16. August (Urlaubs- und Ferienzeit), dann werden sie wieder regelmäßiger (allerdings nicht täglich) bis zum 17. September. Darauf folgen Einträge mit größeren zeitlichen Abständen: 30. September, 27. November, 31. Dezember, 1. Jänner 1909, 27. Jänner und der letzte Eintrag am 18. Februar. Wie von ihm selbst angekündigt, hält er hauptsächlich Gedanken und Vorsätze fest, aber auch alltägliche Ereignisse, wie beispielsweise ein Gespräch mit einem Mitbruder über heilige Dinge und Vollkommenheit (22. März 1908) oder den Briefwechsel mit seinem Bruder Rudolf über die Religion (28. März bis 6. April). Es lädt zum Schmunzeln ein, wenn Parsch am 7. und 8. April 1908 über seinen Umzug in eine größere Wohnung innerhalb des Stiftes berichtet und gleichzeitig darüber klagt, dass er sein eigenes Armutsideal nicht einhält. Es ist bemerkenswert, wenn Parsch überlegt, in den Dritten Orden einzutreten (26. April),<sup>4</sup> und es überrascht, als er mit dem Gedanken spielt, in den Franziskanerorden überzutreten (17. Mai). Vor allem letztere Idee hegt er über mehrere Monate und scheint auch fest entschlossen, mahnt sich aber selbst zum Abwarten. Als sein Vorsatz bekannt wird, ruft ihn der Propst<sup>5</sup> zu sich (25. August). Parsch berichtet in aller Kürze von diesem Gespräch und bemerkt, dass er seinen Entschluss (schon vor dem Gespräch und daher ohne Zutun des Propstes) ohnehin bereits aufgegeben hatte. Den Grund für seinen Meinungsumschwung teilt Parsch nicht mit. Kurz darauf, am 17. September, unternimmt er einen Ausflug zu den Wiener Franziskanern. Der Aufenthalt dort beeindruckt ihn so sehr, dass er

---

<sup>4</sup> Parsch geht in seinem Tagebuch nicht näher darauf ein, welcher Dritte Orden genau gemeint ist. Naheliegender ist die Vermutung, dass es sich um die Franziskaner-Tertiären handelt. Er lässt die Idee jedoch schnell fallen, als ihm gesagt wird, dass der Propst dieses Vorgehen nicht gutheißen würde.

<sup>5</sup> Friedrich Gustav Piffl (1864–1932), Propst von Klosterneuburg 1907–1913, dann Erzbischof von Wien 1913–1932.

sogar die Speisenfolge zu Mittag notiert.<sup>6</sup> Nach dem Ausflug werden die Franziskaner nur noch einmal erwähnt. Danach gibt es, wie bereits beschrieben, nur mehr wenige Einträge.

### *3.3 Der Zeitraum 1910–1914 (Aushilfspriester in Maria Treu)*

In dieser Zeit führt Parsch nur sehr unregelmäßig Tagebuch, mit Ausnahme des Zeitraums vom 8. Juni bis 23. August 1910. Hier berichtet er über die Seelsorge in der Pfarre Maria Treu im 8. Wiener Gemeindebezirk, wo er von September 1909 bis September 1913 als Aushilfspriester eingesetzt war. Andere Themen seiner Einträge sind, wie üblich, Pläne und Vorsätze, nun auch öfters Einträge über seine Finanzen.

### *3.4 Die Kriegstagebücher (1914–1918)*

Pius Parsch führt als Feldkurat vom 5. Mai 1915 bis 18. November 1918 recht regelmäßig Tagebuch. Wie bereits erwähnt, ist der zweite Band (von insgesamt sieben) mit dem Zeitraum von August bis November 1915 verschollen. Seitens des Pius-Parsch-Institutes ist eine Edition der erhaltenen Bände geplant.<sup>7</sup>

### *3.5 Die Zwischenkriegszeit und ersten Kriegsjahre*

In der unmittelbaren Nachkriegszeit schreibt Parsch nur sehr selten: ein Eintrag im Jahr 1919, je zwei Einträge 1920 und 1921. Erst ab 1922 widmet er sich wieder vermehrt seinem Tagebuch. Die Einträge bleiben zwar sehr kurz, geben aber Einblicke in die Arbeit Parschs. Beispielsweise sei auf eine Aufstellung über seine Vorträge vom 1. Oktober bis 31. Dezember 1923 verwiesen, immerhin 130 an der Zahl. Von 1924 bis

---

<sup>6</sup> Nahrung und Nahrungsaufnahme behandelt Parsch in seinen Tagebüchern vor und nach dem Ersten Weltkrieg nur selten und dann zumeist im Zusammenhang mit asketischen Übungen, etwa zur Fastenzeit. Nur 1952 anlässlich seines Aufenthaltes in Barcelona beschreibt Parsch noch einmal eine Speisenfolge. In den Kriegstagebüchern spielt die Versorgung mit Nahrung naturgemäß eine größere Rolle.

<sup>7</sup> Zur Einführung in die Kriegstagebücher vgl. L. Herberg, Militärseelsorger Pius Parsch. Sein Kriegstagebuch als Quelle zur Geschichte der Liturgischen Bewegung, in: W. Freistetter / G. Dabringer (Hg.), Religionen im Krieg 1914–1918. Katholische Kirche in Österreich, Wien 2017, 372–395.



1926 gibt es wiederum nur unregelmäßige Eintragungen, mit der (liturgischen) Arbeit als dem hauptsächlichen Thema. Im Jahr 1927 notiert Parsch gar nichts, 1928 und 1929 nimmt er nur je zwei Einträge vor. 1930 schreibt Parsch wieder vermehrt in sein Tagebuch. Anlass war der zweiwöchige Urlaub in Maria Schutz ab dem 20. Juni, welchen er zunächst für Exerzitien verwendete; während der zweiten Urlaubshälfte hält er aber hauptsächlich Pläne für die Liturgische Bewegung und das liturgische Apostolat fest. Auch nach diesem Urlaub spielen bis Oktober 1931 vor allem diese Pläne sowie kurze Notizen zu Verlagsarbeiten eine Rolle. 1932 beschränken sich die Eintragungen auf den Zeitraum von August und September. Der hervorstechende Gegenstand ist Parschs mögliche Berufung auf den vakanten Wiener Erzbischofssitz. Dass die Wahl letztlich nicht auf Parsch, sondern auf Theodor Innitzer fiel, ist bekannt: Parsch scheint in der Folge über diesen Ausgang nicht unglücklich gewesen zu sein. In den folgenden Jahren bis 1940 gibt es nur wenige Einträge, die oft auch nur in aller Kürze niedergeschrieben sind. Nach der Aufhebung des Stifts Klosterneuburg durch die Nationalsozialisten 1941 geht Parsch zunächst nach Maria Treu, später in die Pfarre Floridsdorf im 21. Wiener Gemeindebezirk, wo er – neben St. Gertrud – weiterhin liturgisch tätig ist. Ob Parsch in diesem Zeitraum Tagebuch führte, ist unbekannt. Hinweise auf ein verschollenes Tagebuch zu dieser Zeit finden sich nicht.

### *3.6 Letztes Kriegsjahr und Nachkriegszeit*

1944 widmet Parsch sich wieder dem Tagebuchschreiben. Nun beschränkt er sich nicht nur auf seine Pläne und seine Arbeit, sondern er beschreibt auch die Ereignisse im Wien des letzten Kriegsjahres und der Nachkriegszeit, zum Beispiel dass seine Wohnung am 15. Februar 1945 ausgebombt wurde; dazu notiert er rückblickend am 9. März 1945:

Ich sehe in diesem Verlust den Finger Gottes. Es ist das drittemal, daß mir Gott etwas nahm: 1. Zuerst den Verlag, Druckerei – da wurde der Unternehmer und Generaldirektor entthront; 2. dann kam das Stift, das uns genommen wurde und 3. jetzt meine gemütliche Wohnung. Ich soll mein Herz an diese irdischen Dinge nicht hängen; er will mich zu einem richtigen Ordensmann machen. Allein hätte ich mich nie und nimmer von diesen Dingen getrennt. Aber es ist noch nicht zu Ende; es gibt noch vieles, woran mein Herz hängt.

Auch die Schlacht um Wien von März bis April 1945, das Kriegsende und die Rückkehr ins Stift 1946 hält er fest. Später drehen sich die Einträge hauptsächlich um die Druckerei, die er wiederaufbaut und in Betrieb nimmt, sowie – natürlich – um die liturgische Arbeit.

1952 beginnt Parsch sein letztes Tagebuch. Der Anlass war die Reise zum Internationalen Eucharistischen Kongress in Barcelona, der vom 27. Mai bis 1. Juni 1952 stattfand. Diese Reise beschreibt Parsch minutiös, vom Beginn der Reise über den Aufenthalt in Barcelona bis zur Rückkehr in das Stift Anfang Juni 1952. Bemerkenswert und schon fast tragisch ist sein letzter Eintrag, in welchem er schreibt, dass er noch viel im Tagebuch erzählen könne. Doch leider erleidet Parsch am 23. Juli 1952 einen Schlaganfall, der ihn halbseitig lähmt und von dem er sich nicht wieder erholt. Pius Parsch stirbt am 11. März 1954.

#### 4. AUSBLICK: PARSCHS TAGEBÜCHER ALS LITURGIE- UND THEOLOGIEGESCHICHTLICHE QUELLEN

Parschs Tagebücher enthalten nur eingeschränkt Material für die Erörterung liturgiehistorischer und theologiegeschichtlicher Fragen. Während seine Tagebücher fraglos wichtige Quellen für sein Wirken als Feldkurat im Ersten Weltkrieg oder seine Vortagsreise zum Eucharistischen Kongress 1952 darstellen, thematisiert er seine theologischen Gedanken in der für die Liturgische Bewegung besonders interessanten Zwischenkriegszeit in seinen Tagebüchern nur in einem geringen Maße; am ehesten noch in jenen Notizen, die er anlässlich seiner Exerzitien tätigt. Gerade in diese Zeit fällt aber seine wichtigste Schaffensphase seiner liturgischen Arbeit in St. Gertrud und Wien. Auch wenn die Einträge oft nur kursorisch sind, sollten sie nicht völlig außer Acht gelassen werden, erlauben sie doch zumindest einen Einblick in die Gedankenwelt und die Person Pius Parsch und geben etwa auch Hinweise darauf, welche Werke sein theologisches Denken geprägt haben. Neben den Tagebüchern hinterließ Pius Parschs auch etliche Notizbücher, die sich ebenfalls im Archivbestand des Pius-Parsch-Instituts befinden und ebenso noch der wissenschaftlichen Auswertung harren.

ANHANG: ÜBERSICHT ÜBER DIE IM PPI-ARCHIV  
VORHANDENEN TAGEBÜCHER PIUS PARSCHS

*Schulzeit*

1. 19.11.1899 – 21.12.1899
2. 02.11.1901 – 17.06.1902
3. 23.11.1901 – 02.02.1902
4. 11.09.1902 – 06.11.1903

*Aus der Zeit im Stift Klosterneuburg*

5. 29.09.1904 – 30.11.1904
6. 05.10.1904 – 14.08.1905
7. 09.09.1905 – 18.11.1905
8. 27.11.1905 – 06.05.1906
9. 07.05.1906 – 21.09.1906
10. 21.09.1906 – 27.09.1906
11. 27.09.1906 – 21.02.1907
12. 11.11.1907 – 15.03.1908 (Februar bis November 1907 verschollen)
13. 16.03.1908 – 31.12.1909
14. 08.06.1910 – 28.09.1934
15. 24.06.1928 – 27.03.1940
16. 20.06.1930 – 06.01.1935
17. 05.05.1944 – 02.06.1950
18. 22.05.1952 – 02.06.1952

*Erster Weltkrieg (»Kriegstagebücher«)*

1. 05.05.1915 – 18.08.1915
2. verschollen
3. 20.11.1915 – 26.07.1916
4. 27.07.1916 – 11.11.1916
5. 12.11.1916 – 02.06.1917
6. 03.06.1917 – 28.03.1918

## Begegnung als Sinngestalt der Liturgie

Lothar Lies' Relecture der Mysterientheologie Odo Casels  
als Anregung zu einer liturgietheologischen Grundkategorie

*Der Verfasser ist Professore Lettore di Antropologia e Liturgia am Pontificio Istituto Liturgico, Ateneo Sant'Anselmo in Rom. Er stammt aus Tirol und ist Benediktiner der Abtei Schäftlarn. 2018 wurde er mit einer Arbeit über den liturgischen Vollzug als personal-liturgischer Erfahrungsraum promoviert.*

Mittlerweile fast unbestritten gilt der Maria Laacher Benediktiner Odo Casel (1886–1948) als wichtiger Wegbereiter einer Liturgietheologie des 20. Jahrhunderts sowie der gesamten Liturgischen Bewegung überhaupt. Seine Überlegungen haben wesentlich die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils vorbereitet und geprägt.<sup>1</sup> Das bekannte Urteil Joseph Ratzingers steht wohl stellvertretend für viele Vertreter der unterschiedlichsten theologischen Disziplinen: die Mysterientheologie Odo Casels sei »die vielleicht fruchtbarste theologische Idee unseres Jahrhunderts«<sup>2</sup>. Mittlerweile ist das zwanzigste

<sup>1</sup> Vgl. A. Gerhards / B. Kranemann, Grundlagen und Perspektiven der Liturgiewissenschaft, Darmstadt 2019, 46f.; vgl. S. A. Schrott, Pascha-Mysterium. Zum liturgietheologischen Leitbegriff des Zweiten Vatikanischen Konzils (Theologie der Liturgie 6), Regensburg 2014, 37–76. Schrott konzidiert in Bezug auf den liturgietheologischen Leitbegriff des Konzils Pascha-Mysterium den Einfluss Casels: »Der Begriff des ›Pascha‹ stellt im Werk Casels eine Kurzformel seiner Mysterientheologie dar.« (Ebd., 72).

<sup>2</sup> J. Ratzinger, Die sakramentale Begründung christlicher Existenz, in: ders., Theologie der Liturgie. Die sakramentale Begründung christlicher Existenz (JRGS 11), Freiburg i. Br. 2008, 197–214, hier: 197. Vgl. auch das Urteil von A. A. Häußling, Odo Casel – noch von Aktualität? Eine Rückschau in eigener Sache aus Anlaß des hundertsten Geburtstages des ersten Herausgebers, in: ALW 28 (1986) 357–387, hier: 386f.: »Aktuell bleibt sicher sein Beispiel als Theologe. [...] Das nähere Zusehen zeigt [...], daß er dem theologischen Denken Hinweise gab, die zu übersehen ein Schaden ist.« Sowie A. Schilson, Theologie als Sakramententheologie. Die Mysterientheologie Odo Casels (TTS 18), Mainz 1982, 24: »Die intensive Befassung mit Casels Ansatz könnte so – bei allem Abstand der Zeiten, der direkte Applikation freilich verbietet – wieder Dimensionen der Sakramententheologie in Erinnerung rufen, die sich nur um den Preis

nicht mehr »unser« Jahrhundert, Casel wird nicht mehr nur als Primärquelle rezipiert, sondern er gehört bereits zu den Theologen, *über* die geforscht und geschrieben wird, der also schon selbst zum Studienobjekt geworden ist. Noch 1958, im zehnten Todesjahr Casels, schreibt sein Mitbruder Burkhard Neunheuser als Herausgeber der vierten Auflage von Casels programmatischer Schrift »Das christliche Kultmysterium« in fast ehrfürchtigem Ton: »Wir wollen und dürfen an dieser klassischen Schrift eines Meisters liturgischer Theologie nichts ändern«, was wir jedoch »aus heutiger Sicht ergänzend, kommentierend oder auch korrigierend hinzufügen zu müssen glaubten, wird in Erläuterungen an das Ende des Ganzen gestellt«<sup>3</sup>. Diese hermetische Klassifizierung eines zweifelsohne theologischen Klassikers klingt für uns wohl befremdlich. Eine bedeutsame Wiederentdeckung der Mysterientheologie Casels bildet die Studie Arno Schilsons von 1982, in zweiter Auflage 1987 erschienen. Schilson stellt darin fest, dass die Theologie Casels in Vergessenheit geraten sei und Referenzen an den Laacher Benediktiner eher als Pflichtübung anmuteten; er resümiert: »eigentlich virulent sind Casels Gedanken und Anstöße in der gegenwärtigen sakramententheologischen Diskussion jedenfalls nicht«<sup>4</sup>, dort zeige sich nur eine »geringe Präsenz von Casels sakramententheologischem Ansatz«<sup>5</sup>. Wie so oft sind es Jubiläen, welche den Anlass bieten, einer solchen Vergessenheit entgegenzuwirken. Der 100. Geburtstag Casels im Jahr 1986 bot eine solche Gelegenheit. Wissenschaftliche Kolloquien und Studientage in Maria Laach (17.–19. Februar und 31. Mai – 1. Juni 1986) und Sant’Anselmo, Rom (2. April 1987), ein Festakt in Casels Geburtsstadt Koblenz (27. September 1986) sowie einige wissenschaftliche Studien, aus denen besonders das zweibändige Opus von Maria Judith Krahe,<sup>6</sup> Benediktinerin

---

christlicher Identität langfristig übersehen oder gar vergessen lassen.« Zu den Mysterien(kulten) vgl. den hervorragenden Überblick von C. Auffahrt, *Mysterien (Mysterienkulte)*, in: RAC, Bd. 25, 422–471, sowie K.-H. Menke, *Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie*, Regensburg 2011, 480–499.

<sup>3</sup> B. Neunheuser, Vorwort zur 4. Auflage, in: O. Casel, *Das christliche Kultmysterium*. 4., durchges. u. erw. Aufl. Hg. von B. Neunheuser, Regensburg 1960, 5–10, hier: 9.

<sup>4</sup> A. Schilson, *Sakramententheologie* (s. Anm. 2), 22.

<sup>5</sup> Ebd., 23.

<sup>6</sup> Vgl. M. J. Krahe, *Der Herr ist der Geist. Studien zur Theologie Odo Casels*. 2 Bde. (PiLi 2f.), St. Ottilien 1986.

aus Herstelle, hervorzuheben ist, gedachten des Werks und der Bedeutung Odo Casels für die gegenwärtige Theologie.<sup>7</sup> Der 28. Jahrgang des »Archivs für Liturgiewissenschaft« widmete dem Laacher Benediktiner das ganze Jahr 1986 über in jeder der drei Ausgaben einige Beiträge, die in verschiedener Weise »Erbe und Anliegen [...] des großen Theologen«<sup>8</sup> aufnehmen. Das Urteil des Herausgebers Angelus A. Häußlings zu Casel klingt dabei nüchterner und verhaltener als jenes Neunheusers 30 Jahre zuvor:

Mehr als vielleicht in früheren Zeiten erweist sich heute, 15 Jahre vor der Wende ins dritte nachchristliche Jahrtausend, daß endgültig zur Geschichte gehört, wer vor einem Jahrhundert geboren wurde. Zu Lebzeiten theologisch umstritten, jedenfalls »im Gespräch«, ist es um Odo Casel heute stiller geworden. Mit einigem Recht: wie nur wenigen Theologen war ihm beschieden, nun das Grundanliegen seiner theologischen Aussage in der Weite der Kirche, der Christenheit, rezipiert zu finden: Christentum ist kein Ideensystem, sondern es bleibt, was es ursprünglich war: Geschichte und Geschehen; es bleibt Handeln Gottes an seinem Volk und mit ihm. Darüber braucht man nicht mehr zu sprechen. Das ist ökumenischer Besitzstand. Zu einem guten Teil dank dem Dienst, den Odo Casel als seine gottgegebene Lebensaufgabe annahm.<sup>9</sup>

Mittlerweile gehören auch die damaligen Interpreten zur Geschichte und können daher in gewisser Weise ebenfalls wiederentdeckt werden. Deshalb will dieser Beitrag einen interessanten Aufsatz zu Casel aus dem Themenjahrgang von 1986 aufgreifen und diesen wiederum für eine heutige mögliche Relecture vorschlagen. Der Innsbrucker Theologe und Jesuit Lothar Lies (1940–2008) entwirft eine originelle Aktualisierung der Mysterientheologie Casels mit Hilfe der Kategorie der *Begegnung*, die dann sakramententheologisch, vor allem aber trinitarisch entfaltet wird. Damit rückt Lies einen für die liturgische Frage wichtigen Aspekt ins Licht. Einerseits wird mit der sakramententheologischen Annäherung eingelöst, was Schilson noch als Desiderat bezeichnet hatte. Darüber hinaus aber wird mit der Kategorie der Be-

<sup>7</sup> Vgl. die Aufstellung bei B. Neunheuser, *Lebendiger Gott. Zu den Büchern von Maria Judith Krahe OSB, Der Herr ist der Geist. Studien zur Theologie Odo Casels*. Bd. 1: Das Mysterium Christi, Bd. 2: Das Mysterium vom Pneuma Christi, St. Ottilien 1986, in: MThZ 38 (1987) 275–288, hier: 275f.

<sup>8</sup> A. H. [= A. A. Häußling], *In memoriam Odo Casel OSB (1886–1948)*, in: ALW 28 (1986) 1.

<sup>9</sup> Ebd.

gegnung ein liturgietheologischer Ansatz entwickelt, die auch heute für die Liturgiewissenschaft grundlegend sein kann. Im Folgenden soll zuerst kurz das Erstlingswerk Casels mit der Studie Arno Schilsons betrachtet werden, bevor dann der Ansatz von Lothar Lies nachgezeichnet wird. Die liturgiewissenschaftliche Auswertung der beiden sakramententheologischen Relectures Casels verstehen sich als Anregung, als Skizze, nicht als systematische Ausarbeitung.

## 1. DIE WENDE ZUM MYSTERIUM

Casels Ansatz war es, im Rückgriff auf die antiken Mysterienkulte die Relevanz dieser paganen Kulte für das christliche Mysterium aufzuzeigen.<sup>10</sup> Das Mysterium wird dabei als die heilsvolle Handlung Gottes gesehen, welche sich in Symbolen ausdrückt und somit die Notwendigkeit des Gottesdienstes als Ausdrucksgestalt des Mysteriums unterstreicht.<sup>11</sup> Dies ist die Schlussfolgerung für den Ansatzpunkt einer liturgischen Theologie, wie sie Andrea Grillo aus dem Werk Casels ableitet.

Im wenig beachteten Einführungskapitel zu seiner Schrift »Das christliche Kultmysterium« (1932)<sup>12</sup> begründet Casel die Notwendigkeit einer »neuen Wende zum Mysterium« (21). Den Ausgangspunkt dafür findet er in einer sehr düsteren Gegenwartsanalyse der kulturellen, sozialen und religiösen Situation seiner Zeit. Der Fortschritt in Technik und Wissenschaft hat die Natur um ihr Mysterium beraubt, die Geheimnisse der Seele werden von der Psychoanalyse ihres geheimnisvollen Charakters entledigt und somit zu reinem Materialismus reduziert. Dem Menschen sei Gott zur Last geworden, er wolle wieder über die Welt herrschen und habe deshalb die Welt »entgöttert oder

---

<sup>10</sup> »Das Christentum [...] ist also nicht etwa eine Weltanschauung mit religiösem Hintergrund [...] sondern es ist ›Mysterium‹ im paulinischen Sinn, d.h. eine Offenbarung Gottes an die Menschheit durch gottmenschliche Taten« (O. Casel, Kultmysterium [s. Anm. 3], 29).

<sup>11</sup> Vgl. A. Grillo, Einführung in die liturgische Theologie. Zur Theorie des Gottesdienstes und der christlichen Sakramente. Eingeleitet u. übersetzt von M. Meyer-Blanck (APTLH 49), Göttingen 2006, 137–152.

<sup>12</sup> Vgl. O. Casel, Kultmysterium (s. Anm. 3). Darauf beziehen sich in diesem Abschnitt die Seitenzahlen in Klammern im Text. Die Einführung (ebd., 9–24) trägt den bezeichnenden Titel »Die Wende zum Mysterium«.

vielmehr entgottet wie noch nie« (18). Ermöglicht würde dies durch den Primat des Verstandes: »der Verstand, die *ratio*, drang in alles ein und enthüllte die Wunder der Schöpfung dem neugierigen Menschenauge, so daß für Gottes Wirken immer weniger Raum zu sein schien« (20). Die Folge sei, »daß das kirchliche Mysterium vor diesen neuen Wegen zurücktrat« (21). Daraus entspringe die Notwendigkeit einer neuen Weltenwende, der Wende zum Mysterium. An dieser Hinführung zu seinen Gedanken zeigt sich sehr deutlich die Zeitgebundenheit von Casels theologischem Ansatz, welcher nur im Kontext der tiefgreifenden Krise, aber auch des sich bereits abzeichnenden Aufbruchs der unmittelbaren Nachkriegszeit verständlich wird. Arno Schilson hat diese neue Denkform im zeitbedingten Kontext als den *einen* hermeneutischen Schlüssel für die Theologie Casels aufgezeigt und detailreich dargestellt.<sup>13</sup> Der *andere* hermeneutische Schlüssel sei in der normativen Rolle des patristischen Denkens zu sehen,<sup>14</sup> nämlich an der epochalen Zeitenwende im Hochmittelalter, wo das Germanentum (als geistige Haltung) allmählich das antike Denken überwinde und damit »an die Stelle des Objektiven das Subjektive, an die Stelle des Theozentrischen das Anthropozentrische rückt«<sup>15</sup>. Die Antike dürfe dabei nicht als bloße geschichtliche Epoche, sondern müsse vielmehr als Geisteshaltung in ihrer geistesgeschichtlichen Bedeutung betrachtet werden.

Was ist nun das Mysterium in der Theologie Casels? Der Begriff an sich entstammt der hellenistischen Kultur. Dort waren Mysterien Geheimkulte, durch die die Verehrer einer Gottheit mit dieser in Verbindung zu treten suchten. Dies geschah in ritueller Weise durch Einweihung und die eigentlichen Mysterien,

in denen die im Mythos erzählten urzeitlichen Taten und Anordnungen der Götter rituell dargestellt und dadurch gegenwärtig gesetzt werden, so dass der Myste durch die Mitbegehung des von der Priesterschaft geleiteten Kultes an der Gottestat selber teilhat und so zum Leben der Gottheit gelangt, worin das »Heil« besteht (132).

<sup>13</sup> Vgl. A. Schilson, Sakramententheologie (s. Anm. 2), 55–98. Als Zusammenfassung kann gelten: »In bewußtem Gegenüber zur bisherigen Betonung des Anthropozentrischen, Subjektiven, Ethischen, Juridischen und Naturalistischen tritt nun das Theozentrische, Objektive, Ganzheitliche, Gemeinschaftliche, Ontologische und Symbolische in den Vordergrund.« (Ebd., 97).

<sup>14</sup> Vgl. ebd., 98–124.

<sup>15</sup> Ebd., 98.



Bei Paulus hingegen seien Mysterien Wirklichkeiten, »die dem menschlichen Verstand unzugänglich sind« (133). Es bedürfe des christlichen Glaubens als Erkenntnislicht, um das Mysterium zu verstehen. Dieses Mysterium Gottes sei jedoch sichtbar in Christus: »Das Christusmysterium ist der ewige Heilsplan Gottes mit der Menschheit« (133). Damit sei das Mysterium in Christus offenbart und allen Menschen zugänglich, nicht nur den Eingeweihten.<sup>16</sup> Für Casel ist also zunächst Gott in sich, d. h. als der Ferne, Heilige und Unnahbare, Mysterium.<sup>17</sup> Paulus sehe dann im Mysterium »die wunderbare Offenbarung Gottes in Christus« (23), nämlich des fernen Gottes, der sich im Fleisch offenbart und so das »persönliche Mysterium« (23) werde. Mysterien seien damit aber auch alle Handlungen Christi, besonders der Opfertod am Kreuz und seine Auferstehung. Die Fortführung der einmaligen geschichtlichen Handlungen bzw. Mysterien fände sich in der Ekklesia, die »wie der Heilsplan nicht bloß Lehre, sondern in erster Linie Heilstat Christi« (23) sei; die nicht nur durch das Wort die Menschen zum Heil führe, sondern »durch heilige Handlungen« (23).

Gott ist also durch Christus das eigentliche Leben der Kirche. Alles wird uns zugänglich durch das Wort des Herrn und durch die Mysterien, d. h. die Sakramente, in denen unser Herr nun sein gottmenschliches Leben uns beständig zu-leitet. (134)

Hier erkennt man die Casel'sche Unterscheidung zwischen Kult- und Christusmysterium. Das *Christusmysterium* ist die Offenbarung Got-

<sup>16</sup> Vgl. dazu J. Ratzinger: »Paulus lässt sich [...] auf die Semantik und Sprache der Mysterienreligionen ein. Zu dem Mysterion der Mysterienreligionen gehört ja Verborgtheit; es ist elitär: Nicht jeder kann es sehen, man muss Einweihungen durchschreiten. Paulus sagt dazu: auch *dieses* Mysterion hat seine Verborgtheit, und zwar ist es gerade der ›Sophia‹, das heißt der elitären Weisheit, dem hermeneutischen Besserwissen verborgen und ist gerade denen, die es nicht besser wissen, den Uneingeweihten, den Naiven, kund [...] Das Mysterion zieht seine Grenze genau umgekehrt zu den menschlichen Grenzziehungen. Es schlägt die ganzen ›Mysterien‹ beiseite, indem es das gibt, was sie versprechen und nicht sind: den Zugang zu den innersten Gedanken Gottes, der zugleich den innersten Lebensgrund der Welt und des Menschen auf-tut. [...] Halten wir als bemerkenswert fest, dass Paulus also Terminologie und Vorstellungswelt der Mysterienreligionen aufnimmt, aber vom Christlichen her geradezu ins Gegenteil wendet.« (J. Ratzinger, Zum Begriff des Sakraments, in: ders., Theologie der Liturgie [s. Anm. 2], 215–232, hier: 221f.)

<sup>17</sup> Vgl. O. Casel, Kultmysterium (s. Anm. 3), 22f.

tes in Jesus Christus selbst,<sup>18</sup> während das *Kultmysterium* die »rituelle Darstellung und Wiederhinstellung des Christusmysteriums [ist], wodurch es uns ermöglicht wird, in das Christusmysterium einzutreten« (134). Wir können nur mittels des Kultmysteriums am Christusmysterium teilhaben. Dahinter steht auch das platonische Urbild-Abbild-Schema (Christus als Urbild, Abbild im Kultmysterium), in dem nur durch den kultischen Vollzug ein Zugang zum (idealen) Abbild stattfindet. Die Mysterien ermöglichen somit »das innere pneumatische Mitleben mit dem Herrn und Heiland« (137)<sup>19</sup> in der Liturgie. Im Rückgriff auf das antike Theater verweist Casel auch auf die Bedeutung der Liturgie als heiliges Spiel:

In den alten Theatern, bei denen es sich zumeist um religiöse Spiele handelte, sahen die Menschen nicht nur zu, sondern sie spielten mit, sie waren irgendwie selbst beteiligt. In der Mitte des Theaters thronte Gott meist unter irgendeiner Maske. Um ihn herum bewegte sich das Spiel, in das alle irgendwie hineingezogen wurden. (189)<sup>20</sup>

Wenn wir im Kultmysterium in das Christusmysterium teilhabend eintreten, geschehe dies in der Liturgie: »*Liturgie ist der Nachvollzug dessen, was der Herr zu unserem Heile getan hat, durch den Ritus*« (138). Der Ritus sei – in einer platonischen Lesart – das Abbild vom Urbild Christus: Indem wir in der Liturgie die Heilstat Gottes im Erlöserhandeln Christi abbildend vollziehen, treten wir in das urbildliche Handeln Gottes ein. Im Ritus sei die geschichtliche Heilstat Christi (bei der wir nicht »mitgemacht« haben) abbildlich enthalten. Arno Schilson systematisiert die Gedanken Casels in einem dreifachen hermeneutischen Rahmen, innerhalb dessen die Mysterientheologie vom traditionellen (scholastischen) sakramententheologischen Denken unterschieden werden kann:<sup>21</sup>

<sup>18</sup> Vgl. ebd., 25–46.

<sup>19</sup> Bezeichnenderweise kritisiert Casel dabei den bloßen Fokus auf die liturgische *Gemeinschaft*, welchen er in den Bemühungen der Liturgischen Bewegung als primären Gegenstand vermutet.

<sup>20</sup> Hervorzuheben ist die Anwesenheit eines Gottes unter einer Maske (griech. *πρόσωπον* – *prósopon*), d.h. in einer sehr freien Weiterinterpretation die Anwesenheit Gottes in personaler Gestalt.

<sup>21</sup> Vgl. A. Schilson, *Sakramententheologie* (s. Anm. 2), 125–131.

1. Ihrer *Struktur* nach sei die Mysterientheologie einerseits *mystagogisch*, weil sie vom göttlichen Pneuma geschenkt sei und nicht rational-diskursiv erfasst werde. Der Theologe sei deshalb primär Mystiker als einer, der die bloße *ratio* übersteige. Andererseits sei die Theologie *liturgisch* und damit *locus theologicus* der Kirche. »Diese Theologie spricht sich am ersten und klarsten in der *θεολογία* [*theologia*] des Gebetes der Ekklesia aus[,] d. h. in dem liturgischen Lobpreis Gottes.«<sup>22</sup>

2. Die *Kategorien* der Mysterientheologie seien der *Mythos*, das *Symbol* und das *Drama*. Zum Letzteren wurde bereits auf den Spielcharakter der Mysterienfeier in Bezug auf das antike Theater verwiesen. Mythos und Symbol bedingen sich wechselseitig: »Der Mythos wird im Kult gelebt. Kult ist lebendiger Mythos« (157). Der Mythos sei also auf die symbolische Handlung im Kult verwiesen und lebe aus ihr, wie auch das antike Verständnis das Symbol nicht als bloßen Verweis, sondern als im Symbol eine Wirklichkeit enthaltend aufgefasst habe. Aus diesen Gedankengängen folgt nun die (freilich empathisch vorgetragene) Einsicht Schilsons in Bezug auf die Wirkmächtigkeit der Mysterientheologie: »Das Nachdenken über Liturgie und Sakramente rückt nun ganz in den Mittelpunkt und wird zu einem wichtigen Pfeiler, ja zum Konstruktionspunkt der gesamten Theologie.«<sup>23</sup>

3. *Inhaltlich* werde eine Akzentverschiebung des Axioms *lex orandi – lex credendi* zugunsten des Ersteren vorgenommen. Es stehen also nicht mehr nur Lehrformeln im Mittelpunkt der theologischen Reflexion, sondern die konkrete kultisch-liturgische Praxis der Gemeinschaft der Glaubenden. Mit Schilson ist kritisch anzumerken, dass dabei die Ambivalenz und Dialektik des Axioms nicht genügend berücksichtigt werde.<sup>24</sup> Denn auch in die liturgische Praxis seien Elemente der *lex credendi* (z. B. die lehrformelhaften Formulierungen der Glaubensbekenntnisse) eingeflossen und haben somit die *lex orandi* in ihrem Bezug auf die Glaubenslehre bestimmt. Eine reine Anerkennung der *lex orandi* als primäre Erkenntnisquelle der Theologie wäre zu einseitig. Für Casel allerdings »ergibt sich die Wahrheit des Glaubens

<sup>22</sup> O. Casel, Glaube, Gnosis, Mysterium, in: JLV 15 (1935) [erschienen 1941], 155–305, hier: 172.

<sup>23</sup> A. Schilson, Sakramententheologie (s. Anm. 2), 128.

<sup>24</sup> Vgl. ebd., 129–131.

nämlich vorzüglich aus dem lebendigen Vollzug der Liturgie der Kirche«<sup>25</sup>. Bei aller berechtigten Kritik ist damit eine wichtige Einsicht formuliert, welche die Mysterientheologie Casels in ihrer fundamentalen Bedeutung für eine liturgische Theologie fruchtbar macht.

Der angezeigte zeitgebundene Impetus für Casels Theologie lässt auf den ersten Blick keine unmittelbare Übernahme bzw. Adaption dieser Art von Theologie zu. Die kontroverse Diskussion seines theologischen Ansatzes (v. a. mit Karl Prümm und Gottlieb Söhnngen),<sup>26</sup> die wohl in der Auseinandersetzung mit Karl Rahner über das sogenannte »Wiener Memorandum« kulminiert,<sup>27</sup> bestätigt diesen Umstand. So muss man zu Recht mit Häußling fragen:

Was ist von Odo Casel noch aktuell? Hat sein Anliegen die Probe der Jahrzehnte überdauert, muß es, redlichen Sinnes, aufgegeben, modifiziert oder neu formuliert werden [...]?<sup>28</sup>

Wendet man die Zeitgebundenheit von Casels Denken positiv, dann ergibt sich daraus der Anspruch und die Herausforderung, Theologie im jeweiligen Kontext je neu und trotzdem in der lebendigen Verbindung mit der Tradition zu denken. Dafür kann das Denken Casels exemplarisch sein, wenn es dabei auch noch Elemente und Anregungen hervorbringt, die überzeitlich sind. In diesem Sinne muss man Casels Werk wohl modifizieren bzw. reformulieren, nicht im Sinne einer bloßen Konservierung eines theologischen Konstrukts, sondern im Ringen um die Frage nach dem Verhältnis und Wirken von Gott-Mensch-Welt / Schöpfung, dass »Gott alles in allem ist, und daß seine Macht alles erfüllt, sein Wille alles beherrscht, seine Liebe alles durchdringt« (21).

<sup>25</sup> Vgl. ebd., 130.

<sup>26</sup> Vgl. A. Grillo, Einführung (s. Anm. 11), 141–149.

<sup>27</sup> Vgl. dazu die aufschlussreiche Rekonstruktion von Th. Maas-Ewerd, Odo Casel OSB und Karl Rahner SJ: Disput über das Wiener Memorandum »Theologische und philosophische Zeitfragen im katholischen deutschen Raum«, Zwei unveröffentlichte Dokumente aus dem Jahr 1943, in: ALW 28 (1986) 193–234, in welcher deutlich wird, dass die Auseinandersetzung auch von Missverständnissen der jeweiligen Sicht getragen war. Umso mehr braucht es in der Beurteilung des Casel'schen Werkes ebenjenen »hermeneutischen Schlüssel«, den Schilson ausführlich herausgearbeitet hat: vgl. A. Schilson, Sakramententheologie (s. Anm. 2), 43–131.

<sup>28</sup> A. A. Häußling, Odo Casel (s. Anm. 2), 357.

## 2. KULTMYSTERIUM ALS BEGEGNUNG (LOTHAR LIES)

Eine anregende Aktualisierung bzw. Relecture nimmt Lothar Lies vor, indem er die Mysterientheologie als *sakramentales Begegnungsmodell* interpretiert.<sup>29</sup> Lies geht mit Casel von den sakramententheologischen Überlegungen der Symbol- bzw. Zeichenwirksamkeit der Sakramente (in Casels Sinne Mysterien) aus: »Wie ist es möglich, daß in einer Zeichenhandlung, die doch zunächst der Mensch, die Kirche vollziehen, Heil vermittelt wird?« (Lies, 4). Oder anders ausgedrückt, wie kann sich das Christumysterium im Kultmysterium für uns Menschen wieder vollziehen und erneut zum Heilshandeln Gottes in der Welt werden? Dies sei primär eine Frage der Sakramententheologie, wobei Casel die Antwort auf diese Fragen mit dem Kultmysterium gibt. Allerdings habe schon Casel die Schwierigkeiten im Verhältnis zwischen Kultmysterium und Liturgie gesehen,<sup>30</sup> ein Problem, das sich heute neu stelle und stellen könne, denn man »weiß heute besser, daß Liturgie nicht notwendig Sakramentenliturgie besagt, aber auch, daß alle Liturgie sakramentale Züge trägt« (Lies, 5). Eine zweite Frage ergebe sich aus dem Kultmysterium, nämlich jene nach der »Sinngestalt als solche[r], die allem Mysterium die innere Einheit und Lebendigkeit verleiht: berakah, eulogia, benedictio, Segen« (Lies, 6).<sup>31</sup> Diese Sinnge-

<sup>29</sup> Vgl. L. Lies, Kultmysterium heute – Modell sakramentaler Begegnung. Rückschau und Vorschau auf Odo Casel, in: ALW 28 (1986) 2–21. Darauf beziehen sich in diesem Abschnitt die Seitenzahlen in Klammern im Text.

<sup>30</sup> Lies zitiert dazu die folgenden Ausführungen Casels (vgl. Lies, 5): »Halten wir die beiden Wörter ›Mysterium‹ und ›Liturgie‹ nebeneinander, so bezeichnen sie (wenn wir Mysterium als Kultmysterium nehmen) dasselbe, aber nach zwei verschiedenen Seiten. ›Mysterium‹ bezeichnet hier den eigentlichen Kern der Handlung, also in erster Linie das erlösende Wirken des erhöhten Herrn durch die von ihm eingesetzten heiligen Handlungen; ›Liturgie‹ aber, entsprechend seinem Wortsinne ›Volkswerk‹, ›Dienst‹, mehr das Tun der Kirche bei diesem Heilswerk Christi. Wir sahen nun oben, daß Christus und die Kirche im Mysterium unzertrennlich zusammenwirken; aber wir können trotzdem Mysterium mehr als das Tun des Bräutigams, Liturgie mehr als das Tun der Braut kennzeichnen, ohne deshalb allzusehr beide Dinge zu trennen. Denn da die Kirche die äußeren Riten vollzieht, Christus aber innerlich darin und dadurch wirkt, so ist auch das Tun der Kirche wahrhaft Mysterium. Immerhin ist es erlaubt, den Terminus ›Liturgie‹ in besonderer Weise auf die Kulttätigkeit der *Ekklesia* anzuwenden« (O. Casel, Kultmysterium [s. Anm. 3], 62).

<sup>31</sup> Zur Sinngestalt vgl. den Entwurf von L. Lies, Eulogia. Überlegungen zur formalen Sinngestalt der Eucharistie, in: ZKTh 100 (1978) 69–121, sowie für seine Ausführungen grundlegend J. Ratzinger, Das Fest des Glaubens. Versuche zur Theologie des Gottesdienstes, Einsiedeln 1981, 23–30. 31–54, der versucht, die »eigene innere Lo-

stalt habe Casel zwar immer wieder angedeutet, jedoch nie systematisch entfaltet.

Lies entfaltet nun das von Casel vorgezeichnete Kultmysterium innerhalb eines Modells der Begegnung, denn im das Christusmysterium umfassenden Kultmysterium geschieht Begegnung: »Das Kultmysterium und ihm voraus das Christusmysterium sollen als Begegnung verstanden werden, die der dreifaltige Gott mit dem Menschen zu dessen Umwandlung zum Heil eingeht« (Lies, 8). Begegnung sei einerseits Geschenk, das nicht erdrücke, andererseits aber auch das (aktive) »Aufeinander-Zugehen zweier Subjekte, eigenständiger Personen« (Lies, 7). So widersprechen sich in diesem Modell Gnade und Freiheit nicht. Wie zeigt sich nun Symbolwirklichkeit in der Mimesis (i. e. im Kultmysterium) des Christusmysteriums? Lies beschreibt als Antwortversuch das Mysterion als *Begegnung*:<sup>32</sup> Im *Christusmysterium* geschehe die Selbstoffenbarung Gottes, der darin im erhöhten Christus auf die Kirche zugehe und damit seine Gott- und Menschheit, unzertrennt und unvermischt, mitbringe. Christus komme aber auch in verklärter Gestalt auf die Kirche zu und bringe damit auch die vom Geist durchwirkte Leiblichkeit mit: »Er bringt die heile, durch den Tod hindurchgegangene Geschichte mit Gott und den Menschen zur Anwesenheit« (Lies, 9). Das Zugehen aufeinander tragedabei, wie etwa die alltägliche Erfahrung eines zwischenmenschlichen Grußes unterstreiche, den Grundzug der Sympathie. Diese Sympathie sei der Heilige Geist:<sup>33</sup>

In der Sprache aktiver Begegnung und auf dem Hintergrund der Trinitätstheologie läßt sich dann das Caselsche Christusmysterium als Begegnung des dreifaltigen Gottes mit den Menschen (und umgekehrt) entfalten. (Lies, 10)

Das zentrale Moment sei dabei das Christuserlebnis; Christus offenbare uns den Vater und zugleich auch den Geist als die Sympathie Gottes mit dem Leben des Sohnes und damit mit dem Leben der Menschen. So werde der Vater auch als Quelle des Lebens offenbart, als ewige

---

gik« (23) christlichen Betens in seiner formalen und inhaltlichen Struktur sichtbar zu machen.

<sup>32</sup> Vgl. L. Lies, Kultmysterium heute (s. Anm. 29), 8–18.

<sup>33</sup> »Die Sympathie Gottes mit uns, die vom erhöhten und unter uns anwesenden Herrn ausgeht, der Hl. Geist, führt uns in Christi Person und Heilswerk ein und läßt uns mit Christus mitleiden.« (Ebd., 9).

Entscheidung für das Leben, der Sohn als die menschengewordene Entschiedenheit für das Leben in der Entscheidung für das Leben schlechthin, welches der Heilige Geist sei. Lies übersetzt dies in die Sprache der Begegnung:

Der sich stets für das Leben entscheidende Gott (Vater) läßt sich in seiner Vorentschiedenheit (Sohn) auf menschliche Weise (Inkarnation) begegnen, indem er als der Lebendige die Menschen in seine aus seinem ewigen Vorentscheiden für das Leben (Vater) und aus seiner ewigen Vorentschiedenheit für das Leben (Sohn) entsprungene Sympathie (Hl. Geist) hineinnimmt, umgreift und zu sich als Menschgewordenem führt. (Lies, 10)

Die Perspektive der Begegnung erlaubt die Deutung als dynamisches Geschehen, welches sich im Vollzug ereignet und dort in Erscheinung tritt, d. h. sich offenbart. Somit kann das Christusmysterium das aktive, dynamische Zugehen des dreifaltigen Gottes auf den Menschen umfassen. Begegnung ist jedoch ein Geschehen zwischen mindestens zwei Begegnenden, so dass Lies diesen anderen Pol – den Menschen – verorten muss. Dies macht er im Rückgriff auf Casels »Kultmysterium« als aktive Teilnahme am Christusmysterium. Wenn einer auf den anderen zugehe, dann begegne ihm der andere antwortend. Antwort geben »bedeutet ein aktives Erwidern nach einer ersten Betroffenheit« (Lies, 11). Im Kultmysterium geschehe Begegnung mit Gott in Christus, der den Menschen in seiner vorausgreifenden Sympathie (dem Hl. Geist) entgegenkomme und sie so in eine Betroffenheit versetze, sie anrühre, so dass sie zur Antwort befähigt würden und antwortend (d. h. aktiv) am Christusmysterium teilhaben.<sup>34</sup>

Diese abstrakten Überlegungen müssen sich sakramententheologisch konkretisieren. Damit stellt sich die Grundfrage, wie nachahmende Mimesis ein historisch-einmaliges Ereignis so ausdrücken kann, dass in der Gegenwart das Heilshandeln Gottes geschieht. Lies setzt hier wiederum mit seinem Begegnungsmodell an und benennt den Heili-

<sup>34</sup> »Das Kultmysterium ist eine Begegnung des Menschen mit Gottes in Jesus Christus menschengewordener Vorentschiedenheit für das Leben (Sohn) und so auch mit seiner ständigen Vorentscheidung für das Leben (Vater), dessen Sympathie für das Leben (Hl. Geist) aus seiner ewigen Vorentschiedenheit (Sohn) und der ewigen Vorentscheidung (Vater) für das Leben entspringt, die Menschen ergreift und aktiv befähigt, Gottes Vorentschiedenheit für die Menschen konkret (menschengewordener Sohn) so aufzunehmen, daß sie selbst aus dieser konkreten Vorentschiedenheit (Menschwerdung) Gottes für das Leben (Söhne im Sohn) zu leben beginnen.« (Ebd., 11).

gen Geist als den ermöglichenden Begegnungsgrund zwischen Gott und Mensch.<sup>35</sup> Der dreifaltige Gott bringe sich in die Begegnung insofern ein, als er auf die Menschen zugehe (wie es oben schon erörtert wurde). Der Mensch hingegen könne sich nur mit dem einbringen, was er aufgrund seiner Natur mitbringen kann: seine Leiblichkeit, Materialität, Handlung und darum eben auch Ritus. Und »von der Sympathie Gottes (Hl. Geist) angerührt, ist dies alles, Leiblichkeit und Ritus, schon Weg zu dem in Christus menschengewordenen Gott« (Lies, 12). Die materielle Leiblichkeit bzw. Geschöpflichkeit sei darin nicht als negativ oder hinderlich zu sehen, sondern beziehe sich auf die Ausdrücklichkeit Gottes im menschengewordenen Sohn. Das leiblich-rituelle Handeln sei dann immer schon vom Heiligen Geist als die Sympathie Gottes angeregt und somit »Ausdruck menschlichen Vertrauens in die Vorentschiedenheit Gottes für den Menschen« (Lies, 12).

An diesem Punkt wirft Lies die Frage nach dem Verhältnis bzw. Verständnis von Symbol und Mimesis auf. Gegen Casel macht er deutlich, dass eine Unterscheidung zwischen wirklich = göttlich und symbolisch = menschlich nicht aufrechtzuerhalten sei. Lies verortet die Symboltätigkeit mehr auf Seiten Gottes, denn Kreuz und Tod Jesu gehören nicht zum Wesen Gottes, sondern deuten (symbolisch) dessen Vorentschiedenheit für das Leben der Menschen aus. Damit sei der Ritus keine bloße Nachahmung (Mimesis) im Sinne einer Darstellung, sondern »schlicht Selbstdarstellung des Menschen angesichts dieser Vorentschiedenheit Gottes für den Menschen. Der Mensch darf mit sich zu Gott kommen« (Lies, 13). Die Leiblichkeit werde durch die Inkarnation zur ermöglichenden Voraussetzung für eine Gottesbegegnung: »Mit der Inkarnation sagt Gott, der Mensch könne Gott im Leibe begegnen. Gott entscheidet sich in Inkarnation, Tod und Auferstehung Jesu für den konkreten Menschen« (Lies, 13).

Von dieser Perspektive aus drehe sich dann das ursprüngliche antike Verständnis der Mysterienkulte um und könne daher auch als Kritik an der Antike von Seiten Casels gesehen werden. Im Christentum gehe es nicht um bloße Nachahmung (Mimesis), weder ahmen die Christen im Kult etwas nach noch ahme Gott den Menschen nach. Die

<sup>35</sup> »Der Mensch kann Gott begegnen, weil Gott dem Menschen seine Sympathie entgegenbringt und diese Sympathie den Menschen zu Christus führt.« (Ebd., 12).



Umkehrung bestehe darin, dass Gott derjenige sei, der erwähle. Durch die Inkarnation in Christus handle es sich vielmehr um die *Annahme des Menschen* durch Gott. Deshalb muss nach Lies der Begriff »Mimesis« durch »Teilhabe« korrigiert werden, denn Teilhabe lässt Göttliches und Menschliches unvermischt und doch zugleich ungetrennt denken« (Lies, 14) und könne deshalb nur aus dem Blickwinkel der hypostatischen Union gedeutet werden. Im Begegnungsmodell könne man dann den Begriff Mimesis in den »Begriff des Interesses« (Lies, 14) umformulieren, der in der zwischenmenschlichen Beziehung die gegenseitige Öffnung auf den anderen bedeute, aber so, dass wir uns selber mitbringen bzw. einbringen. Genauso »bringt Gott in die Begegnung mit dem Menschen den von ihm angenommenen Menschen mit« (Lies, 14). Das Interesse Gottes an den Menschen sei somit der (inkarnierte) Sohn, der sich in unsere Menschlichkeit einbringe, und wie ahmen damit eigentlich nicht Gott nach, sondern schreiten uns und unser Leben ab. Aber das sei eigentlich Erinnerung (Anamnesis) und damit die Grenze mimetischen Tuns (im Anschluss an Casel):

An einem Punkt [...] setzt Gott die Nachahmung letztlich außer Kraft, dort, wo er im Ritus, im Symbol, im Tun der Kirche seine Gnade schenkt. (Lies, 15)

Die Mimesis komme also dort zu ihrem Ende, wo sie »an ein historisch-einmaliges Ereignis erinnert (Anamnese) und wo sie die Zuwendung dieses einmaligen Heilsereignisses erfleht, damit das Heil für alle auch das Heil für mich wird (Epiklese)« (Lies, 15). Deshalb sei auch die Kategorie der Begegnung geeignet, die Heilspräsenz Gottes in den Sakramenten zu erklären. Bloße Mimesis wäre der Gefahr der Vermischung (in monophysitistischer Deutung) ausgesetzt, während Begegnung nicht mische, stattdessen gelte: »Begegnung profiliert die Begegnenden« (Lies, 16). Der primäre Träger des Kultmysteriums sei deshalb nicht der Ritus, sondern der im Ritus sich vollziehende und sich ausdrückende Mensch. Im Ritus profiliere sich der Mensch. Dies besage auch die Lehre des *opus operatum*, die immer schon auf Personwirksamkeit ausgerichtet sei, um nicht einem magischen Missverständnis Vorschub zu leisten. Casel habe dabei immer die *Verwandlung der Kirche* in Christus betont – im Kultmysterium verwandle sich die Kirche in Christus. Wie ist diese Verwandlung zu verstehen? Innerhalb des Begegnungsmodells lasse sich dies an der verändernden

Kraft der Begegnung verdeutlichen. Aus einer (geglückten) Begegnung gehen beide Partner verändert hervor, etwas habe sich gewissermaßen gewandelt. Der Mensch gehe anders aus der Gottesbegegnung hervor – er sei jetzt durch Gottes Sympathie (Geist) getragen. Auch Gott gehe verändert aus der Begegnung mit den Menschen hervor. Gott, der Liebe ist, könne es nicht gleichgültig sein, ob seine Begegnungsmöglichkeit durch die Inkarnation von den Menschen angenommen wird oder nicht: »Jeder Mensch, der Gott begegnet, macht Gott zwar nicht größer oder kleiner, aber er verändert seine Beziehung zu den Menschen und so auch zu sich selbst, verändert sein Engagement« (16).<sup>36</sup>

Begegnung verändere, jedoch nicht im Sinne einer ›Transsubstantiation‹, sondern im Sinne einer »Transfinalisierung« bzw. »Transsignifikation« (Lies, 17), denn der Mensch werde durch die Christusbegegnung in seiner Existenz neu geprägt. So werde der Mensch gleichsam umgewandelt in den Leib Christi, der sich in der Kirche konkretisiert. Und jede geglückte Begegnung verlange nach Wiederholung, die von der Erfahrung dieser Begegnung lebe, jedoch auch offen sei für das Neue. Mit diesem Modell kann Lothar Lies die Sinngestalt bzw. Sinnstruktur des christlichen Kultmysteriums umschreiben. Wenn die Sinngestalt in der Begegnung liegt, ermöglicht dieser Blick, die menschliche Natur einerseits hervorzuheben und sie andererseits in das Begegnungsgeschehen miteinzubringen (durch den Ritus). War das Anliegen in den antiken Mysterienkulten noch die Überwindung dieser materiellen Welt durch den Kult, so ist im Christusmysterium diese Welt in ihrer Materialität und der Mensch als Leiblichkeit die Voraussetzung – und nicht Hindernis – für eine personale Begegnung von Gott und Lies hat den Ansatz Casels fruchtbringend modifiziert und aktualisiert, indem er die Mysterientheologie unter der »Sinngestalt der Begegnung« neu gelesen hat.

---

<sup>36</sup> Vgl. auch Ratzinger: »Sakramente sind gottesdienstliche Vollzüge der Kirche, in denen die Kirche als Kirche engagiert ist, das heißt in denen sie nicht nur als ein Verein handelt, sondern tätig wird auf Grund dessen, was sie nicht selbst gemacht und worin sie mehr gibt, als sie selbst geben kann: Einbeziehung des Menschen in die Gabe, die sie selber empfängt.« (J. Ratzinger, Zum Begriff des Sakraments [s. Anm. 17], 232).

### 3. SKIZZEN MÖGLICHER KONSEQUENZEN AUS DER »SINNGESTALT DER BEGEGNUNG«

Aus dem Entwurf von Lothar Lies soll skizzenhaft der Gewinn für die Liturgiewissenschaft umschrieben werden, auch im Rückblick auf Cals programmatische Schrift, welche Schilson rezipiert hat.

#### 3.1. *Begegnung als Grundkategorie einer Liturgie als Dialog*

Ein Verständnis der Liturgie als »Dialog zwischen Gott und Mensch« hat schlagwortartig Emil Joseph Lengeling (1916–1986) geprägt,<sup>37</sup> ergibt sich aber aus dem liturgietheologischen Grundduktus der liturgischen Konzilskonstitution. Besonders SC 7 betont die »Doppelbewegung«<sup>38</sup> der Heiligung des Menschen und der Verherrlichung Gottes, das Subjekt der Kirche als *corpus Christi mysticum*, zu der sich Christus wie zu einer »geliebten Braut« (*sponsam suam dilectissimam*) verhält, er begegnet einem personalen Liebes-Verhältnis dem Menschen als Kirche. Albert Gerhards und Benedikt Kranemann bezeichnen Liturgie als »ein Geschehen zwischen Gott und Mensch, das gängig mit Dialog, Kommunikation oder Begegnung beschrieben wird. Wie dies in den liturgischen Vollzügen geschieht, lässt erkennen, dass die Liturgie die Personalität Gottes voraussetzt.«<sup>39</sup> Begegnung ist eine *Grundkategorie der Liturgie*. Begegnung ist überhaupt erst die Voraussetzung für Dialog und Kommunikation – und gleichzeitig auch deren Ergebnis bzw. Folge. Liturgietheologische Festschreibungen wie *culmen et fons* (»Höhepunkt und Quelle«, vgl. SC 10) bzw. das Ineinander katabatisch-anabatischen Geschehens bekommen so eine tiefere Bedeutung. In der Begegnung geht es nicht zuerst um hierarchisches Geschehen, um primäre und sekundäre Subjekte, sondern um die dynamische Aktualisierung des Dialogs. Ist diese Begegnung zudem personal, dann ist Dialog und Kommunikation das oszillierende Geschehen von personaler Offenheit und Gabe, Empfangen und Verschen-

<sup>37</sup> E. J. Lengeling, Liturgie – Dialog zwischen Gott und Mensch. Hg. von K. Richter, Freiburg i. Br. u. a. 1981.

<sup>38</sup> J. A. Jungmann, Kommentar zur Konstitution über die Heilige Liturgie, in: Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare 1 (LThK<sup>2</sup> 12), Freiburg i. Br. 1966, 14–109, hier: 22.

<sup>39</sup> A. Gerhards/B. Kranemann, Grundlagen (s. Anm. 1), 137.

ken, welches sich in der neuen personalen Identität des liturgischen (mystischen) Leibes Christi konkretisiert. Das Christusmysterium (Casel) wird somit in der »Sinngestalt der Begegnung« (Lies) die personale, aktive und kommunikative Identität liturgischer Fei ergemeinschaft.

### 3.2. Der Begegnungsraum: Ritus

Begegnung setzt den Begegnungsraum voraus und konstituiert ihn gleichzeitig als personalen Raum. In der Liturgiewissenschaft zeigt sich dies in einer zweifachen Diskussion: Zum einen in der Rezeption des *spatial turn*, der die Raumdimension auch in der Liturgiewissenschaft betont.<sup>40</sup> Die Feier der Liturgie wird zum Gottes-Raum, der diesen Raum gleichzeitig auch konstituiert. Eine liturgische Raumtheologie erlaube es, »Gott ebenso als Größe zu denken, die dieses ganze Raumgefüge begründet, übersteigt, umgreift sowie *zugleich innerhalb* des Gefüges an Raum-Zeit-Stellen an Orten wirksam zu werden – *God located*«<sup>41</sup>. Nimmt man den Bewegungs-Aspekt der Begegnung hinzu, so ist das dynamische Zu-gehen der Bewegung, wie es Lies entwirft, eine dialogische Raum-Begehung.

Ein zweiter Aspekt betrifft die *Leiblichkeit*. Schilson charakterisiert die Mysterientheologie Casels als Drama, bezogen auf die leiblich-rituelle Dimension. Die »Sinngestalt der Begegnung« bei Lies versteht diese Leiblichkeit als »Gestalt« der Begegnung, als Interesse im aktiven Dialog. Dialog, personale Begegnung und Kommunikation können sich nur in der konkreten aktiven Leiblichkeit des Menschen vollziehen. Besonders erhellend ist hier das Modell der »Rituellen Erfahrung« von Andreas Odenthal, der ebenso an den *spatial turn*, nämlich den klassischen soziologischen *thirdspace* (Edward W. Soja) als sozialen Raum, anknüpft. Erfahrung ist für Odenthal gedeutetes Erleben und damit aktiver Vollzug: »[D]as Erlebnis wird in einen größeren Sinnzusammenhang gestellt.«<sup>42</sup> In der Liturgie finde sich ein geronne-

<sup>40</sup> Vgl. als Einführung und Überblick S. Winter, *God – located!? Liturgiewissenschaft als Sakraltopographie*, in: K. Karl/S. Winter (Hg.), *Gott im Raum?! Theologie und spatial turn: aktuelle Perspektiven*, Münster i. W. 2021, 261–290.

<sup>41</sup> Ebd., 268.

<sup>42</sup> A. Odenthal, *Rituelle Erfahrung. Praktisch-theologische Konturen des christlichen Gottesdienstes* (PTH 161), Stuttgart 2019, 16.

ner Deutungshorizont, der »im Gottesdienst ritualisiert und auf die konkrete Feier und die an ihr beteiligten Menschen hin verflüssigt [wird]. Im Vollzug des Rituals kann das Ereignis geschehen: Die Gegenwart Gottes widerfährt, oder vorsichtiger: Die Jenseitigkeit Gottes, seine Transzendenz wird erfahrbar, wie sie sich in Jesus Christus geoffenbart hat.«<sup>43</sup> Einer solchen Einbettung des Rituals in die Dimension der Erfahrung sei die existenzielle Handlungsdynamik voraus, welche sich nun gewissermaßen im Dazwischen der Glaubenserfahrung Gottes »begegnen«: »Menschliche Erfahrungen werden im christlichen Deutehorizont zu Glaubenserfahrungen Gottes, die das Ritual zu sakramentlicher Gegenwart werden lassen.«<sup>44</sup> Der Raum der rituellen Erfahrung findet bei Odenthal seine Mitte im »*thirdspace* als Raum der Gnade«<sup>45</sup>.

### 3.3. Liturgie als personaler Begegnungsraum

Als Konsequenz kann man diese Mitte als *personalen Begegnungsraum* in der Liturgie denken, in dem Gott als Person dem menschlichen Person-Subjekt in seiner Ganzheit als *communio* begegnet. Diese Skizze soll weniger in einem Fazit münden, sondern die Anregung von Lothar Lies aufnehmen, Liturgie als Begegnung oder genauer als personale Begegnung zu verstehen.<sup>46</sup> So kann man auch die Begriffe der »Transfinalisierung« und »Transsignifikation« – abseits dogmatischer Kontroversen – im personalen Horizont deuten: Personale Öffnung auf den anderen schafft personale Gegenwart im Zwischen der Personen, d. h. im aktiven Interesse, nämlich echte personale Begegnung. In der Begegnung wird der andere zum eigenen Orientierungspunkt (Transfinalisierung), der der eigenen Existenz einen Deutungsraum öffnet (Transsignifikation). Diese Begegnung aber verändert, nämlich in einer personalen Dynamik – oder, wenn man so will, im personalen Drama. Eine liturgietheologische Grundkategorie in ihrer

<sup>43</sup> Ebd., 17.

<sup>44</sup> Ebd., 195.

<sup>45</sup> Ebd., 196 mit einem grafischen Schema.

<sup>46</sup> Ein entsprechendes Verständnis habe ich versucht in S. Geiger, Der liturgische Vollzug als personal-liturgischer Erfahrungsraum. Liturgietheologische Erkundungen in den Dimensionen von Personalität und Ekklesiologie (Theologie der Liturgie 16), Regensburg 2019.

»Sinngestalt der Begegnung« vereint, weil beinhaltet das Geschehen zwischen Gott und Mensch in der aktionalen Vollzugsgestalt (Ritus), die als aktives Interesse in der Begegnung einen personalen Raum zwischen Immanenz und Transzendenz öffnet. In liturgieästhetischer Lesart zeigt sich – mit Stephan Winter – Gott »als umfassendster *Thirdspace*«<sup>47</sup>, der darin den menschlichen Personen einen Begegnungsraum als Lebensraum öffnet. Dieser Raum kann mit Lies als Raum des Geistes gedeutet werden, als Raum der Sympathie, welche den Dialog und damit Begegnung konstituiert und aktual gelingend fortsetzt. Begegnung als Kultmysterium kann damit immer noch einen entscheidenden liturgietheologischen Impuls aus der Liturgischen Bewegung geben. Mit Casel »tritt die Liturgie wieder in den Mittelpunkt christlicher Existenz«<sup>48</sup>. Diese Existenz ist jedoch personale Begegnung und damit dynamisch im Vollzug des rituellen Begegnungsraumes.

---

<sup>47</sup> S. Winter, *God* (s. Anm. 40), 270.

<sup>48</sup> A. Gerhards / B. Kranemann, *Grundlagen* (s. Anm. 1), 46.

## Lebendig und lebenslang

Liturgische Bildung im Anschluss an Papst Franziskus\*

*Der Verfasser ist wissenschaftlicher Mitarbeiter (PostDoc) am Pius-Parsch-Institut Klosterneuburg und Religionspädagoge.*

Obwohl Papst Franziskus oft nachgesagt wird, dass er für Liturgie nicht viel übrig habe, hat er im Juni 2022 ein Schreiben verfasst, in dem er sich selbst intensiv mit dem Gottesdienst beschäftigt und die Leserinnen und Leser ebenfalls dazu aufruft. In diesem Brief mit dem Titel *Desiderio desideravi*<sup>1</sup> drückt Franziskus die Bitte aus, »dem heiligen Volk Gottes zu helfen, aus dem zu schöpfen, was seit jeher die Hauptquelle der christlichen Spiritualität ist« (DD 61). Als diese Hauptquelle sieht Franziskus den Gottesdienst der Kirche. Um Zugang zu dieser Quelle zu schaffen, möchte er in der ihm üblichen Bescheidenheit »schlichtweg einige Denkanstöße geben, um die Schönheit und Wahrheit der christlichen Feier zu betrachten« (DD 1).

Konkret geht es in dem Schreiben, geht es Papst Franziskus um die »liturgische Bildung des Volkes Gottes«, wie es im Titel heißt. Doch warum braucht es überhaupt und besonders nach der jüngsten Liturgiereform noch so etwas? Das Zweite Vatikanische Konzil hatte doch den Anspruch, die Liturgie so zu reformieren, dass sie allen Menschen zugänglich ist. Gleichzeitig haben die Konzilsväter zu liturgischer Bildung aufgerufen. Denn der Gottesdienst ist – auch in der Volkssprache – nicht immer von sich aus völlig verständlich, nach- und vor allem mitvollziehbar, sondern es bedarf trotz der Reform weiterhin einer

---

\* Der Beitrag geht zurück auf den Vortrag »Wissen, was wir feiern. Von und für Liturgie lernen« bei der Fachtagung Liturgie des Fachausschusses Liturgie des Vikariats Wien-Stadt der Erzdiözese Wien vom 4. November 2022.

<sup>1</sup> Der Titel verweist auf Jesu Worte am Beginn des letzten Abendmahls in Lk 22,15: »Mit großer Sehnsucht habe ich danach verlangt, vor meinem Leiden dieses Paschamahl mit euch zu essen.« Vgl. Apostolisches Schreiben *Desiderio desideravi* von Papst Franziskus über die liturgische Bildung des Volkes Gottes, 29. Juni 2022 (VApS 234), Bonn 2022. Es wird in der Folge abgekürzt mit DD.

Beschäftigung damit. Ebendieses Bemühen, zu verstehen, wie und warum man Gottesdienst feiert, meint liturgische Bildung, die Christinnen und Christen auch weiterhin begleiten wird. Es handelt sich dabei nicht um eine Modeerscheinung, die auf die gegenwärtige Informations- und Wissensgesellschaft antworten möchte, sondern liturgische Bildung gehört zum Christentum, seit es christliche Liturgie gibt, seit sich Christen zur Feier des Gottesdienstes versammeln.

## 1. ANFÄNGE LITURGISCHER BILDUNG

Dies zeigt ein Blick in die Geschichte. Schon im Alten Testament begegnet uns so etwas wie liturgische Bildung, wenn etwa im Buch Exodus von der Unterweisung in die Bedeutung des höchsten Festes der Juden, des Pessach, zu lesen ist:

Diesen Tag sollt ihr als Gedenktag begehen. Feiert ihn als Fest für den HERRN! Für eure kommenden Generationen wird es eine ewige Satzung sein, das Fest zu feiern! Sieben Tage lang sollt ihr ungesäuertes Brot essen. Gleich am ersten Tag schafft den Sauerteig aus euren Häusern! Denn jeder, der zwischen dem ersten und dem siebten Tag Gesäuertes isst, soll aus Israel ausgemerzt werden. [...] Bewahrt dies! Es gelte dir und deinen Nachkommen als Gesetz für die Ewigkeit. Wenn ihr in das Land kommt, das euch der HERR gibt, wie er gesagt hat, so bewahrt diesen Dienst! Und wenn euch eure Söhne fragen: Was bedeutet dieser Dienst für euch?, dann sagt: Es ist das Pessach-Opfer für den HERRN, der in Ägypten an den Häusern der Israeliten vorüberging, als er die Ägypter mit Unheil schlug, unsere Häuser aber verschonte. (Ex 12,14f.24–27)

Es wird in dieser Passage nicht nur festgehalten, dass Pessach jährlich als Gedenktag des Auszugs aus Ägypten zu begehen ist, sondern auch wie dies zu feiern ist und warum es überhaupt gefeiert wird. Das ist nichts anderes als liturgische Bildung.

In den ersten nachchristlichen Jahrhunderten entwickelte sich dann die Katechese im eigentlichen Sinn, die besonders in Form der Mystagogie durch die Kirchenväter geübt wurde. Ein bekanntes Beispiel für diese Einführung in die gottesdienstlichen Feiern sind die »Mystagogischen Katechesen« des Cyrill von Jerusalem aus dem vierten Jahrhundert:



Ihr wahren und ersehnten Kinder der Kirche! Schon lange wollte ich euch diese geistlichen, himmlischen Mysterien erläutern. Weil ich aber sehr genau wußte, daß Sehen viel überzeugender ist als Hören, habe ich den jetzigen Zeitpunkt abgewartet. Durch die Erfahrung des (Tauf)abends seid ihr sehr viel empfänglicher für das, was zu sagen ist. So will ich euch nun an der Hand zur leuchtenden und duftenden Wiese des Paradieses führen. Ihr seid ja nun in der Lage, göttlichere Mysterien zu verstehen – nämlich die der göttlichen, lebensspendenden Taufe. Da jetzt also der Tisch der vollkommeneren Lehren gedeckt werden muß – nun, so wollen wir euch genau unterrichten, damit ihr den Sinn dessen einseht, was an jenem Abend der Taufe mit euch geschehen ist.<sup>2</sup>

Während sich die Katechese im Frühchristentum im Allgemeinen an die Taufbewerber und -bewerberinnen richtete und deswegen ihren genuinen Platz im Katechumenat hatte, spricht Cyrill von Jerusalem hier an die Neugetauften und erklärt ihnen nach der Initiation deren Bedeutung. Spannend ist dabei die Erkenntnis, dass liturgische Bildung, wie sie hier praktiziert wird, dann als wirksamer angesehen wird, wenn sie sich auf persönliche Erfahrungen beziehen kann (»Weil ich aber sehr genau wußte, daß Sehen viel überzeugender ist als Hören ...«). Das verweist auf die notwendige Verschränkung von Theorie und Praxis: Liturgische Bildung baut auf gottesdienstlicher Erfahrung auf, liturgische Bildung führt aber auch gleichzeitig zu einer vertieften Erfahrung hin.

## 2. LITURGISCHE BILDUNG AB DEM MITTELALTER

Das Mittelalter hat eine zunehmende Verengung liturgischer Bildung gezeigt. Man begnügte sich mit der Erklärung einzelner Handlungen und ritueller Elemente vor allem der Messfeier und bediente sich dabei der sogenannten allegorischen Messerklärung, indem die einzelnen Teile der Eucharistiefeier zu biblischen Szenen und zur Heilsgeschichte in Beziehung gesetzt wurden. Liturgische Bildung bildete bis in das 20. Jahrhundert hinein oft das Hauptthema der gesamten religiösen Bildung.

Am Beginn der Neuzeit bildeten das Konzil von Trient (1545–1563) und die Gegenreformation einen Einschnitt. Nun verengte sich auch

<sup>2</sup> Cyrill von Jerusalem, *Mystagogicae catecheses* 1,1. Übers. u. eingel. v. G. Röwekamp (FC 7), Freiburg i. Br. u. a. 1992, 95–97.

der Adressatenkreis, indem sich liturgische Bildung nicht mehr an alle Gläubigen, sondern primär an (angehende) Kleriker richtet. Als Beispiel kann das im Katechismus-Stil in Fragen und Antworten gegliederte Werk »Christliche Zuchtschul« des Jesuiten Nicolaus Cusanus (1574–1636) angeführt werden:

11. Was ist im H. Sakrament deß Altars/oder in der H. Hosti?

Christus selbst der im Himmel ist.

12. Ist derselb auch im H. Kelch/oder allein sein Blut?

Christus ist auch ganz darinn.

13. Muß man auch Christum in der H. Hosti und Kelch ehren und anbetten?

Ja freylich/eben so wol als im Himmel/dann es ist derselb Christus.<sup>3</sup>

Dem Format und der damaligen Praxis entsprechend liegt hier das Anliegen in der Vermittlung von vor allem sakramententheologischem Wissen.

### 3. LITURGISCHE BILDUNG UND DIE LITURGISCHE BEWEGUNG

Mit der Liturgischen Bewegung bekam die liturgische Bildung im 19. und 20. Jahrhundert neuen Aufwind. Man dachte nicht einfach nur über die Liturgie nach, sondern auch darüber, wie liturgische Bildung sinnvoll geschehen kann. An die Stelle der bloßen Vermittlung von liturgischem Wissen trat der Wunsch nach einer ganzheitlichen Befähigung zum liturgischen Handeln. So etwa bei einem der prominentesten Vertreter der Liturgischen Bewegung, Romano Guardini (1885–1968):

Sehr ernste Erzieher haben darauf hingewiesen, daß für die Bildung gerade des heutigen Menschen bloßes Sagen, intellektuelles Erklären, formales Organisieren nicht genügt. Daß die Organe des Schauens, des Tuns, des Gestaltens ge-

<sup>3</sup> N. Cusanus, Christliche Zuchtschul. In welcher gründliche, vnnd warhafftige Resolution, vnd Auflösung aller schweren Fragstück, so in jedem Weltlichen Standt, Wandel vnd Handel mögen fürfallen: wie auch der fürnembsten streittigen Glaubens-Artickeln Erklärung kürztlich fürgebracht wird [...], Konstanz 1668, zit. n. F. Kluger, Liturgische Bildung zwischen katechetischem Handbuch und pfarrlicher Kirchenzeitung. Überlegungen zu Eucharistie und Kommunion bei P. Nicolaus Cusanus SJ (1574–1636) und Pastor Konrad Jakobs (1874–1931), in: A. Redtenbacher (Hg.), Liturgie lernen und leben – zwischen Tradition und Innovation. Pius-Parsch-Symposium 2014 (PPSt 12), Freiburg i. Br. 2015, 303–325, hier: 307.

weckt und in den bildenden Vorgang einbezogen werden müssen; daß das musikalische Moment mehr ist, als eine bloße Verzierung; daß die Gemeinschaft anderes bedeutet, als ein Zusammensitzen, vielmehr Solidarität in der Existenz usf.<sup>4</sup>

Auch der Klosterneuburger Chorherr Pius Parsch (1884–1954) hat sich in besonderer Weise für liturgische Bildung eingesetzt. Für ihn ist liturgische Bildung nicht etwas Zusätzliches zur Liturgie, das auch wegfallen kann, sondern zutiefst mit dem Gottesdienst selbst verbunden. Die »mystagogische Aufschließung [ist] theologisch vom Wesen der Liturgie selbst her nicht zu trennen«<sup>5</sup>. Sein Anliegen, das in der Erschließung der Liturgie für das gesamte Volk, eben in einer *Volksliturgie*<sup>6</sup> liegt, verfolgt er mit mehreren Mitteln. Er stellt beispielsweise die Predigt in den Dienst liturgischer Bildung und führt eine neue Art von Messerklärung ein, die Verstehen und gleichzeitig eine angemessene Mitfeier anstrebt.<sup>7</sup> – So bereiteten die Vertreter der Liturgischen Bewegung den Boden für das Zweite Vatikanische Konzil und dessen Liturgiereform.

Diese wenigen ausgewählten Beispiele zeigen: Liturgische Bildung gehört von Anfang an zum Christentum, weil christliche Liturgie – und das gilt auch und gerade nach dem Zweiten Vatikanum – kompetente Feiernde verlangt. Liturgische Bildung kann heute außerdem nicht einfach nur in Form klassischer Lernprozesse gestaltet werden, sondern geschieht auch durch die bewusste Mitfeier von entsprechend gestalteten Gottesdiensten, die selbst eine bildende Kraft haben. Liturgische Bildung zielt schließlich darauf ab, »die Fähigkeit zu vermitteln, der eigenen Religiosität und dem eigenen Glauben eine sichtbare Gestalt zu geben«<sup>8</sup>. Sie umfasst nicht nur das Verstehen, sondern auch das

---

<sup>4</sup> R. Guardini, Der Kultakt und die gegenwärtige Aufgabe der liturgischen Bildung, in: LJ 14 (1964) 101–106, hier: 106.

<sup>5</sup> A. Redtenbacher, Was uns Pius Parsch heute sagt: Menschen zu Beteiligten machen, in: HlD 73 (2019) 116–124, hier: 117.

<sup>6</sup> Vgl. dazu sein Hauptwerk: P. Parsch, Volksliturgie. Ihr Sinn und Umfang (Unveränderter Nachdruck der 2.,[.] erweiterten [...] Auflage Klosterneuburg 1952). Hg. von A. Redtenbacher (PPSt 1), Würzburg 2004.

<sup>7</sup> Vgl. A. Redtenbacher, Pius Parsch (s. Anm. 5), 119.

<sup>8</sup> D. Blum, Das (Schul-)Leben ins Gebet nehmen, in: KatBl 129 (2004) 398–406, hier: 404.

Einüben von Grundformen der Liturgie sowie deren Vorbereitung und schließlich die Feier selbst. Ziel liturgischer Bildung ist liturgische Kompetenz, die aus Wissen über und der Fähigkeit zum Umgang mit der Liturgie besteht.

#### 4. ZUR BEDEUTUNG LITURGISCHER BILDUNG HEUTE

##### 4.1 *Ermöglichung von aktiver Teilnahme* (participatio actuosa)

Ein erstes Ziel von liturgischer Bildung ist die *participatio actuosa*. Papst Franziskus fordert in *Desiderio desideravi* die »Förderung jener vollen, bewussten, tätigen und fruchtbaren Teilnahme an der Feier« (DD 16). Dabei schließt er an die Konzilskonstitution über die heilige Liturgie *Sacrosanctum Concilium* an. Dort wird an mehreren Stellen die Forderung nach liturgischer Bildung ausgesprochen. So zum Beispiel, wenn es um die Ermöglichung bewusster Teilnahme der Gläubigen an der Liturgie geht:

Damit aber dieses Vollmaß der Verwirklichung erreicht wird, ist es notwendig, daß die Gläubigen mit recht bereiteter Seele zur heiligen Liturgie hinzutreten, daß ihr Herz mit der Stimme zusammenklinge und daß sie mit der himmlischen Gnade zusammenwirken, um sie nicht vergeblich zu empfangen. Darum sollen die Seelsorger bei liturgischen Handlungen darüber wachen, daß nicht bloß die Gesetze des gültigen und erlaubten Vollzugs beachtet werden, sondern auch daß die Gläubigen bewußt, tätig und mit geistlichem Gewinn daran teilnehmen. (SC 11)

Im Anschluss ist ein eigener Abschnitt (SC 14–20) der liturgischen Ausbildung gewidmet. Hier wird nicht nur die liturgische Formung aller Gläubigen eingefordert, sondern auch der Liturgiewissenschaft in der universitären Ausbildung ein besonderer Stellenwert zuerkannt. Durch die Liturgiereform wird liturgische Bildung nicht überflüssig, sondern »liturgische Bildung [ist] ein notwendiger Beitrag zur liturgischen Erneuerung«<sup>9</sup>. Die liturgische Bildung von Klerikern wie von Laien stellt, wie bereits Winfried Haunerland hervorgehoben hat, ei-

---

<sup>9</sup> W. Haunerland, *Mystagogie, liturgische Bildung und Feierkultur*. Zu bleibenden Aufgaben der Liturgiereform, in: G. Augustin u. a. (Hg.), *Priester und Liturgie*, FS Manfred Probst, Paderborn 2005, 343–367, hier: 345.

nen zentralen Auftrag des Zweiten Vatikanischen Konzils dar. Denn liturgische Bildung ist aufs Engste mit der *participatio actiuosa*, der bewussten Teilnahme am Gottesdienst, verbunden, und diese *participatio actiuosa* ist eines der zentralen Anliegen, wenn nicht das größte Anliegen, der Konzilsväter im Bereich der Liturgie. Die Verbindung zeigt sich auch im Text der Liturgiekonstitution selbst, wenn etwa der zweite Abschnitt des ersten Kapitels mit »Liturgische Ausbildung und tätige Teilnahme« überschrieben ist.

Die Mutter Kirche wünscht sehr, alle Gläubigen möchten zu der vollen, bewußten und tätigen Teilnahme an den liturgischen Feiern geführt werden [...]. Darum ist sie in der ganzen seelsorglichen Arbeit durch gebührende Unterweisung von den Seelsorgern gewissenhaft anzustreben. Es besteht aber keine Hoffnung auf Verwirklichung dieser Forderung, wenn nicht zuerst die Seelsorger vom Geist und von der Kraft der Liturgie tief durchdrungen sind und in ihr Lehrmeister werden. Darum ist es dringend notwendig, daß für die liturgische Bildung des Klerus gründlich gesorgt wird. (SC 14)

Es braucht also Unterweisung im Bereich der Liturgie, und zwar nicht nur für den Klerus, sondern auch für die gläubigen Laien, die »nicht wie Fremde oder stumme Zuschauer«<sup>10</sup> dem Gottesdienst beiwohnen, sondern ihn bewusst mitfeiern sollen. Somit stellt die liturgische Formung der Priester keinen Selbstzweck dar, sondern ihre Bildung steht ebenfalls im Dienst des gesamten christlichen Volkes, wenn sie gewissermaßen als Multiplikatoren liturgischer Bildung in den Gemeinden fungieren.<sup>11</sup> Die Priester, die das Konzil damals noch als die ersten Adressaten liturgischer Bildung ansah, wurden aufgefordert, alle Gläubigen liturgisch zu bilden und dadurch zu einer vollen Teilnahme an der Liturgie zu befähigen. Diese liturgische Bildung sollte nicht nur durch intellektuelle Unterweisung, sondern auch durch praktisches Beispiel geschehen.

Das Fundament für diese Forderung des Konzils nach einer vertieften Einführung aller Gläubigen in die Liturgie liegt in der Überzeugung, dass ein Gottesdienst nicht nur von einem Vorsteher und damit einem Vertreter des Klerus gefeiert wird und die gläubigen Laien dem nur beiwohnen, sondern vielmehr feiern Klerus und Laien, die gesamte

<sup>10</sup> Pius XI., Apostolische Konstitution *Divini cultus sanctitatem*, 20.12.1928, in: AAS 21 (1929) 33–41, hier: 40.

<sup>11</sup> Vgl. SC 19.

versammelte Gemeinde, gemeinsam Liturgie. Um dieser neuen Verantwortung, die den Gläubigen nun zugetraut wird, auch gerecht zu werden, benötigen sie liturgische Bildung – damit sie auch wissen, was sie da selbst nun (mit-)feiern. Liturgische Bildung ermöglicht und fördert somit eine Partizipationskompetenz, die auf das erneuerte Liturgieverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils antworten möchte. Liturgische Bildung soll die Gläubigen zu mündigen Mitfeiernden machen und kann so auch ein Beitrag gegen die vielfach kritisierte Klerikalisierung im Bereich der Liturgie sein.

Damit die Gläubigen von der ihnen zukommenden *participatio actiosa* auch Gebrauch machen können und einem Gottesdienst nicht nur passiv beiwohnen, sondern ihn aktiv mitfeiern, haben sie also das Recht auf liturgische Bildung. Diese reicht von der Erschließung der Liturgie über die Einbindung in die Vor- und Nachbereitung eines Gottesdienstes, die selbst eine intensive Beschäftigung mit dem Gottesdienst ermöglichen, bis hin zur Auseinandersetzung mit den Texten, Riten, Symbolen und Zeichen der Liturgie im Allgemeinen. Liturgische Bildung steht also im Dienst einer aktiven, bewussten Mitfeier des Gottesdienstes aller.

#### 4.2 *Bewahrung von Liturgiefähigkeit*

Eine große Herausforderung für die liturgische Bildung ist die Frage, ob Menschen überhaupt noch fähig sind, Liturgie zu feiern. Schon Romano Guardini hat vor knapp 60 Jahren auf dieses Problem von grundsätzlicher Natur aufmerksam gemacht:

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?<sup>12</sup>

In dieser Aussage von Guardini sind zwei Anfragen zu erkennen: Eine erste Anfrage an den modernen Menschen – die bis heute nicht an Aktualität verloren hat, sondern noch viel dringlicher geworden ist – und

---

<sup>12</sup> R. Guardini, Kultakt (s. Anm. 4), 106.

eine zweite Anfrage an die kirchliche Liturgie. Diese beiden Pole, »Mensch« und »Liturgie«, haben sich scheinbar auseinanderentwickelt und es stellt sich nun die Frage, wie sie wieder zueinanderfinden können. Wie kann dem »Absterben der Liturgiefähigkeit«<sup>13</sup>, wie der Religionspädagoge Günter Stachel es nennt, angemessen begegnet werden?

Eine Lösung kann darin gesehen werden, die »Menschenfähigkeit der Liturgie«<sup>14</sup> zu steigern. Als Antwort auf die sich ändernden Voraussetzungen, denen der Gottesdienst heute begegnet, wie Säkularisierung und zunehmende Distanz zur Kirche und zu ihren Vollzügen, wird versucht, Liturgie so zu gestalten, dass sie dem modernen Menschen zugänglich wird bzw. bleibt.<sup>15</sup> So ist es bleibendes Anliegen der Liturgiereform in Folge des Zweiten Vatikanischen Konzils, eine Liturgie zu ermöglichen, die den Menschen von heute anspricht.

Neben dieser Gestaltungsaufgabe, die Leben und Liturgie in Verbindung bringen möchte, ergibt sich als zweiter Aspekt der Herausforderung, die schon Guardini benannt hat, die Bildungsaufgabe. Um die Liturgiefähigkeit des Menschen von heute zu erhalten, benötigt dieser eine religiös-rituelle Kompetenz. Damit der Mensch den Gottesdienst bewusst mitfeiern kann, muss er mit den liturgischen Grundformen, Zeichen und Symbolen vertraut sein und diese einüben. Dazu müssen die anthropologischen Bedingungen für die Teilnahme am Gottesdienst geschaffen werden, die die Förderung von Symbolfähigkeit, von Konzentration und Wahrnehmung, aber auch das Einüben von menschlichen Grundhaltungen wie Danken, Bitten, Verzeihen und Schuldbewusstsein umfassen. Die Arbeit an diesen Fähigkeiten wird gemeinhin als »liturgische Propädeutik« bezeichnet, weil sie auf die Liturgie vorbereitet.<sup>16</sup>

---

<sup>13</sup> G. Stachel, Lernen und Feiern – Religionspädagogik und Liturgie, in: KatBl 109 (1984) 698–709, hier: 700.

<sup>14</sup> Vgl. B. Kranemann u. a. (Hg.), Heute Gott feiern. Liturgiefähigkeit des Menschen und Menschenfähigkeit der Liturgie (Pastoralliturgische Reihe in Verbindung mit der Zeitschrift »Gottesdienst«), Freiburg i. Br. 1999.

<sup>15</sup> Vgl. B. Kranemann, Liturgische Bildung im römisch-katholischen Theologiestudium, in: J. Neijenhuis (Hg.), Liturgie lernen und lehren. Aufsätze zur Liturgiedidaktik (Beiträge zu Liturgie und Spiritualität 6), Leipzig 2001, 27–41, hier: 38.

<sup>16</sup> Vgl. D. Blum, Liturgische Bildung, in: G. Bitter u. a. (Hg.), Neues Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe, München 2002, 255–258, hier: 257f.; C. Grethlein, Liturgische Bildung als grundlegende religionsdidaktische Aufgabe. Erste Annähe-

Um der wachsenden Liturgieunfähigkeit oder einer abnehmenden Liturgiefähigkeit – je nachdem, wie man es sehen will – entgegenzuwirken, braucht es aktuell noch mehr als in früheren Zeiten liturgische Bildung, weil die liturgische Praxis, die gottesdienstliche Erfahrung heute noch weniger vorausgesetzt werden kann als zur Zeit Guardinis.<sup>17</sup> Diese Bemühung muss sich nun eben in zwei Bereichen zeigen, die nicht voneinander getrennt werden können: Liturgische Bildung muss die Liturgiefähigkeit der Menschen fördern, und gleichzeitig ist sie die Voraussetzung dafür, Liturgie kompetent gestalten zu können, sie menschenfähiger zu machen.

So fragt Papst Franziskus:

»Wie können wir in der Fähigkeit wachsen, die liturgische Handlung voll zu leben? Wie können wir weiterhin darüber staunen, was bei der Feier vor unseren Augen geschieht? Wir brauchen eine ernsthafte und belebende liturgische Bildung« (DD 31).

Liturgische Bildung ist notwendig, um Menschen liturgiefähig zu machen und um Liturgiefähigkeit zu erhalten.

#### *4.3 Liturgische Verantwortung von Laien*

»Erinnern wir uns daran, dass die Kirche, der Leib Christi, das feiernde Subjekt ist und nicht nur der Priester.« (DD 36). Richtete sich liturgische Unterweisung bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil fast ausschließlich an den Klerus, so wurde mit der Liturgiekonstitution liturgische Bildung für alle Gläubigen gefordert.<sup>18</sup> Diese Entwicklung gewann in den letzten Jahren an Bedeutung, da aufgrund zurückgehender Priesterzahlen Laien zunehmend mehr liturgische Verantwortung übernehmen können, dürfen, ja oft schlichtweg müssen. Dies betrifft nicht nur den Bereich Schule, wo es fast selbstverständlich ist, dass Re-

---

rungen, in: M. Ambrosy / C. Grethlein / J. Lähnemann (Hg.), *Divinum et Humanum. Religions-pädagogische Herausforderungen in Vergangenheit und Gegenwart*, FS Günter R. Schmidt, Frankfurt a. M. u. a. 1996, 217–231, hier: 222–224.

<sup>17</sup> Vgl. R. Sauer, *Liturgische Bildung*, in: N. Mette / F. Rickers (Hg.), *Lexikon der Religionspädagogik*, Bd. 2, Neukirchen 2001, Sp. 1272–1275, hier: Sp. 1272.

<sup>18</sup> Vgl. R. Sauer, *Liturgische Bildung aus den Impulsen des II. Vatikanischen Konzils*, in: W. Weiß (Hg.), *Zeugnis und Dialog. Die katholische Kirche in der neuzeitlichen Welt und das II. Vatikanische Konzil*, FS Klaus Wittstadt, Würzburg 1996, 481–496, hier: 494f.



ligionslehrende Schulgottesdienste nicht nur vorbereiten, sondern sie auch mit den Schülerinnen und Schülern feiern, sondern auch die Gemeinden, in denen Laien – beispielsweise durch Wort-Gottes-Feiern, Formen der Tagzeitenliturgie, Kindergottesdienste, Andachten (vom klassischen Rosenkranzgebet bis hin zu Frühschichten im Advent u. Ä.), Taizé-Gebeten ... – dafür sorgen, dass das liturgische Leben vor Ort weitergeht. Diesen Menschen wird liturgische Kompetenz zuge-  
traut, viele davon sind selbst auch interessiert und bilden sich in diesem Bereich (weiter), manche sind aber auch einfach überfordert. Deswegen braucht es auch außerhalb der universitären Ausbildung von Hauptamtlichen, die sich allerdings selbst noch stark auf die liturgische Ausbildung von Klerikern konzentriert, niederschwellige Angebote für liturgische Bildung für alle, um der Erweiterung des Adressatenkreises gerecht zu werden.

## 5. FORMEN LITURGISCHER BILDUNG

Doch wie kann und soll diese dringend notwendige liturgische Bildung erfolgen? Papst Franziskus greift in *Desiderio desideravi* auf die klassische Unterscheidung in zwei grundsätzlichen Formen zurück, nämlich Bildung vor der Liturgie und Bildung durch Liturgie: »die Bildung zur Liturgie hin und die Bildung von der Liturgie her. Die Erste steht im Dienst der Zweiten, die wesentlich ist« (DD 34).

### 5.1 Lernen für Liturgie – ein Leben lang

»Bildung zur Liturgie hin« meint das, was man mit liturgischer Bildung vor allem verbindet. Man erwirbt Grundkenntnisse zum Gottesdienst: Was ist Liturgie? Wie sind Gottesdienste aufgebaut? Welche Formen gibt es? Was ist das Kirchenjahr? Welche Sakramente werden gefeiert? usw. Es gehört auch die sogenannte liturgische Propädeutik dazu, bei der es um das Einüben von menschlichen Grundhaltungen geht, die man für das Feiern benötigt, wie Danken, Bitten, Schweigen, Zuhören und viele mehr. Das sind zwar Grundfähigkeiten, die heute aber nicht mehr einfach vorausgesetzt werden können. Wie schon Guardini stellt auch Papst Franziskus fest: »[D]er moderne Mensch – nicht in allen Kulturen in gleicher Weise – [hat] die Fähigkeit verloren [...], sich auf die symbolische Handlung einzulassen, die ein wesentli-

ches Merkmal des liturgischen Aktes ist« (DD 27). Laut Guardini besteht die erste Aufgabe der liturgischen Bildung darin, Menschen zum Umgang mit Symbolen zu befähigen, an denen die christliche Liturgie ja überreich ist. Dabei geht es darum, Symbole zu erkennen, zu deuten und selbst damit kreativ umgehen zu können. »Die Aufgabe ist nicht leicht, denn der moderne Mensch ist ein Analphabet geworden, er kann Symbole nicht mehr lesen, er ahnt nicht einmal ihre Existenz« (DD 44). Ob es wirklich so schlecht um die Symbolfähigkeit steht, sei dahingestellt. Dem Menschen ist wohl eine grundsätzliche Symbolfähigkeit eigen, diese muss aber erst geweckt, geschult und geübt werden. Zutreffen mag das Urteil von Franziskus aber wohl für »die symbolische Sprache der Liturgie« im Speziellen; sie sei

für den modernen Menschen fast unzugänglich [...]. Es ist nicht möglich, darauf zu verzichten, weil es das ist, was die heiligste Dreifaltigkeit gewählt hat, um uns im Fleisch des Wortes zu erreichen. Vielmehr geht es darum, die Fähigkeit wiederzuerlangen, die Symbole der Liturgie einzuordnen und zu verstehen (DD 44).

Papst Franziskus zeigt dann auch einen Weg auf, wie Symbolfähigkeit wiedererlangt werden kann:

Die Frage, die wir uns stellen, lautet also: Wie können wir wieder zu Symbolen fähig werden? Wie kann man wieder in der Lage sein, sie zu lesen, um sie zu leben? [...] Symbole zu lesen ist keine Angelegenheit des mentalen Wissens, der Aneignung von Begriffen, sondern eine lebendige Erfahrung. (DD 45)

Symbolfähigkeit erlangt man demnach nicht, indem man etwa lernt, dass Symbol A dies und Symbol B jenes bedeutet. Vielmehr geht es um eine *Erfahrung* dieser Symbole in der Liturgie. Man könnte sagen, dass Gottesdienst nicht nur mit dem Kopf zu feiern ist, sondern als ganzer Mensch, mit allen Sinnen, mit Kopf, Herz und Hand, d. h. auf der kognitiven, emotionalen und operativen Ebene.

»Die Liturgie besteht aus Tatsachen, die genau das Gegenteil von spirituellen Abstraktionen sind: Brot, Wein, Öl, Wasser, Duft, Feuer, Asche, Stein, Tuch, Farben, Körper, Worte, Töne, Stille, Gesten, Raum, Bewegung, Handlung, Ordnung, Zeit, Licht«. (DD 42)

Die genannten Elemente stellen nicht einfach Nebensächlichkeiten dar, die der Liturgie gewissermaßen hinzugefügt werden und genauso gut

auch weggelassen werden könnten, sondern durch diese Dinge wird der ganze Mensch angesprochen und feiert mit ihrer Hilfe Gottesdienst. Durch diese geschaffenen Dinge kommt es zur Begegnung mit Gott. Das durch liturgische Bildung erworbene Wissen und viel mehr noch die dadurch gewonnenen Erfahrungen dürften allerdings nicht einigen wenigen Expertinnen und Experten vorbehalten bleiben, sondern:

»Es ist jedoch notwendig, dieses Wissen außerhalb der akademischen Welt zu verbreiten, und zwar auf eine zugängliche Art und Weise, damit jeder Gläubige in der Kenntnis der theologischen Bedeutung der Liturgie wachsen kann« (DD 35). »Liturgische Bildung für alle« lautet also die Forderung, die gar nicht so neu ist. Denn eine Popularisierung der Liturgie, also die Liturgie dem gesamten Volk näher zu bringen, war schon das zentrale Anliegen von Pius Parsch, der ja seine Bemühungen auch selbst als *Volks*-liturgisches Apostolat verstand.

Eine Entgrenzung wird von Franziskus nicht nur in Bezug auf die Adressaten von liturgischer Bildung, sondern auch zeitlich gefordert:

Für die Amtsträger und für alle Getauften ist die liturgische Bildung in ihrer ersten Bedeutung nicht etwas, das man ein für alle Mal als erledigt betrachten kann: Da die Gabe des gefeierten Geheimnisses unser Erkenntnisvermögen übersteigt, muss diese Verpflichtung sicherlich die ständige Weiterbildung eines jeden begleiten und zwar mit der Demut der Kleinen, die eine Haltung ist, die zum Staunen einlädt. (DD 38)

Liturgische Bildung ist demnach nichts, über das man ein für alle Mal verfügt, sondern liturgische Bildung wird als ein Prozess verstanden, der das ganze Leben begleitet.

### *5.2 Lebendiges Lernen von Liturgie*

So führt die erste Form liturgischer Bildung, das Lernen für die Liturgie, zur zweiten, dem Lernen durch die Liturgie, hin, die noch existenzieller ist, noch mehr das Leben betrifft und lebendig ist, die noch mehr auf Erfahrung als auf Wissen beruht. Bei dieser Form wird die Liturgie selbst zum Lernort, nicht dadurch, dass sie pädagogisch verzweckt wird und der Gottesdienst quasi zum Religionsunterricht wird, bei dem – vielleicht auch noch im Frage-Antwort-Schema oder als Frontalvortrag – alles erklärt wird. Vielmehr geht es genau um das Gegenteil: Liturgie wird so gefeiert, dass sie selbst im Menschen wirkt, ohne dass sie kom-

mentiert werden muss. Schon das Zweite Vatikanische Konzil hat dazu festgehalten: »Obwohl die heilige Liturgie vor allem Anbetung der göttlichen Majestät ist, birgt sie doch auch viel Belehrung für das gläubige Volk in sich« (SC 33). Liturgie ist primär Gottesdienst, dessen Bedeutung gerade in der Zweckfreiheit liegt, kein Wissen weitergeben zu müssen, sie kann aber zusätzlich belehrenden Charakter haben, ohne zur sonntäglichen Bildungsveranstaltung zu verkommen. Entsprechend gefeiert bildet und formt sie die Menschen, die sie mitfeiern.

In diesem Sinne geht es in der Liturgie nicht um »Wissen«, und ihr Zweck ist nicht in erster Linie pädagogisch (obwohl sie einen großen pädagogischen Wert hat: vgl. *Sacrosanctum Concilium*, Nr. 33), sondern sie ist Lobpreis, Danksagung für das Pascha des Sohnes, dessen rettende Kraft unser Leben erreicht. Bei der Feier geht es darum, dass wir dem Wirken des Geistes, der in uns wirkt, zugänglich sind, bis Christus in uns geformt ist (vgl. Gal 4,19). Die Fülle unserer Bildung ist die Angleichung an Christus. Ich wiederhole: Es geht nicht um einen geistigen, abstrakten Prozess [...]. (DD 41)

Besonders hinzuweisen ist hier auf die Bedeutung, die dem Wirken des Heiligen Geistes zugesprochen wird. Der Geist ist es demnach, der im Gottesdienst den Menschen bildet, ihn formt, sodass dieser anders aus dem Gottesdienst herauskommt, als er hineingegangen ist. Die Wandlung in der Eucharistiefeier vollzieht sich so nicht nur an Brot und Wein, sondern auch an den Menschen, die zu dieser Feier versammelt sind. Es geht darum, dass »der Geist, der uns in das Pascha-Mysterium eintaucht, unser ganzes Leben umwandelt und uns immer mehr Christus gleichgestaltet« (DD 21).

Das Bildungsprogramm im Anschluss an *Desiderio desideravi* lautet daher: Vor der Liturgie und für sie lernen und von der Liturgie und durch sie lernen. Während die erste Form vor allem aktiv ist, also ein Tun, das vom Menschen ausgeht, ist die zweite Form passiver Natur: Es geht um ein Sich-Bilden-, Sich-Formen- und Sich-Wandeln-Lassen durch die Liturgie und in der Liturgie.

## 6. LITURGISCHE BILDUNG KONKRET

Die Vermittlung von Wissen rund um den Gottesdienst soll zur vertieften Feier der Liturgie führen. Dies soll exemplarisch anhand der Eucharistiefeier gezeigt werden – jener Gottesdienstform, die am anspruchsvollsten ist.

vollsten ist, zugleich aber noch immer die verbreitetste Form und vor allem die auch theologisch zentrale Feier des christlichen Glaubens.

### *6.1 Die Versammlung*

Auf die Frage, womit denn die Eucharistiefeier beginnt, würden viele vielleicht antworten: mit dem Kreuzzeichen; andere dagegen würden die Begrüßung der Gemeinde oder den Einzug des Priesters nennen. Das Messbuch hingegen beginnt mit den Worten: »Die Gemeinde versammelt sich.«<sup>19</sup>

Die Versammlung ist ein zentrales, wenn nicht das zentrale Element der Eröffnung, obwohl es meist recht unbewusst vollzogen wird. Doch: Ohne Versammlung, ohne bewusste Gemeinschaft gäbe es keine Eucharistiefeier. Dabei geht es nicht nur darum, dass sich Menschen an einen bestimmten Ort begeben. Es geht auch nicht um den einzelnen Menschen, sondern es geht um die Gemeinschaft, die sich durch die Versammlung bildet. Franziskus ruft dazu in Erinnerung:

Die feierliche Handlung gehört nicht dem Einzelnen, sondern Christus-Kirche, der Gesamtheit der mit Christus vereinten Gläubigen. In der Liturgie heißt es nicht »ich«, sondern »wir«, und jede Einschränkung des Umfangs dieses »wir« ist immer dämonisch. Die Liturgie lässt uns bei der Suche nach einer vermeintlichen individuellen Erkenntnis des Geheimnisses Gottes nicht allein, sondern nimmt uns gemeinsam als Gemeinde an die Hand, um uns in das Geheimnis zu führen, das uns das Wort und die sakramentalen Zeichen offenbaren. (DD 19)

Liturgie braucht also eine Gemeinschaft, die sich auch als Gemeinschaft versteht, und nicht einfach Individuen, die zufällig zur gleichen Zeit am gleichen Ort sind. Und die Liturgie möchte uns auch dabei helfen, zur Gemeinschaft zu werden.

Der Eröffnungsteil selbst hat sich im Lauf der Geschichte immer wieder verändert. Eine Grundform ist aus dem vierten Jahrhundert über-

---

<sup>19</sup> Messbuch. Die Feier der heiligen Messe. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Teil II: Das Meßbuch deutsch für alle Tage des Jahres außer der Karwoche. Hg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz sowie der (Erz-)Bischöfe von Bozen-Brixen, Lüttich, Luxemburg und Straßburg, Freiburg i. Br. u. a. 2012 (= MB II), 323.

liefert: Dabei ziehen zunächst der Bischof und seine Begleitung in die Kirche ein und alle legen sich vor dem Altar zu stillem Gebet auf den Boden. Danach spricht der Bischof ein für alle vernehmbares Gebet und es folgt direkt die Liturgie des Wortes.<sup>20</sup> Diese frühe Form der Eröffnung hat sich bis heute am Karfreitag erhalten,<sup>21</sup> wobei wir sie heute als etwas Besonderes wahrnehmen. Die Eröffnungsriten sollen die einzelnen Gläubigen auf die Feier vorbereiten und sie dafür zu einer Gemeinschaft machen.<sup>22</sup> Das geschieht etwa durch gemeinsamen Gesang oder gemeinsam vollzogene Körperhaltungen.

Obwohl die Eröffnung alle zu einer Versammlung machen möchte, wird vor allem wahrgenommen, dass Vorsteher und Ministranten und liturgische Dienste in den Kirchenraum einziehen, alle anderen sind einfach schon da und versammeln sich also nicht bewusst, sodass die Erfahrung des Zusammenkommens fehlt.<sup>23</sup> An ausgewählten Orten und zu besonderen Zeiten begegnet aber auch noch heute ein gemeinsamer Einzug, wenn etwa in Klöstern die gesamte Gemeinschaft zum Gottesdienst einzieht, oder in der Osternacht beim kollektiven Einzug in die dunkle Kirche oder wenn bei einer Tauffeier die FeiERGemeinschaft bei den Kirchentüren empfangen wird und dann geschlossen zu den liturgischen Orten zieht. Es wäre angebracht, darüber nachzudenken, wie dieser Moment der Versammlung auch in der sonntäglichen Eucharistiefeier bewusst gemacht und vollzogen werden kann.

Zu den Eröffnungsriten der versammelten Gemeinde zählen das Kreuzzeichen und der liturgische Gruß: »Der Herr sei mit euch« oder eine von sieben Alternativen, auf den die gemeinsame Antwort »Und mit deinem Geiste« folgt. Die Auswahl an Begrüßungsformeln ist groß und kann z. B. auch einmal lauten: »Gnade und Friede in der heiligen Ver-

---

<sup>20</sup> Vgl. L. O. Lumma, Crashkurs Liturgie. Eine kurze Einführung in den katholischen Gottesdienst, Regensburg 2010, 30.

<sup>21</sup> Dahinter steht eine Regel, die sich aus der Liturgiegeschichte herauslesen lässt und besagt, dass sich alte Riten, die früher allgemein im Gottesdienst üblich waren, später an besonderen Tagen im Kirchenjahr erhalten haben. Diese und andere »Gesetzmäßigkeiten« hat die Liturgiegeschichtsforschung aufgezeigt: Vgl. A. Baumstark, Vom geschichtlichen Werden der Liturgie (EcOra 10), Freiburg i. Br. 1-5 1923.

<sup>22</sup> Vgl. Grundordnung des Römischen Messbuchs. Vorabpublikation zum Deutschen Messbuch (ADBK 215), Bonn 3 2007 (= GORM), Nr. 46.

<sup>23</sup> Vgl. L. O. Lumma, Crashkurs Liturgie (s. Anm. 20), 30.

sammlung der Kirche Gottes sei mit euch.«<sup>24</sup> und so auf den Versammlungscharakter hinweisen. Von einem »Guten Morgen« als Option ist in den liturgischen Büchern übrigens nichts zu lesen, auch wenn dies eine immer beliebter werdende Formel zur Begrüßung ist. Der liturgische Gruß hingegen möchte aufmerksam machen, dass Christus es eigentlich ist, der einlädt. Mit dem Gruß soll die Gegenwart des Herrn in der Versammlung zum Ausdruck gebracht werden.<sup>25</sup> – Auf den Charakter der Einladung, die hinter jedem Gottesdienst steht, kommt Papst Franziskus zu sprechen, indem er auf das letzte Mahl Jesu verweist: »Bei diesem Abendmahl hat sich niemand einen Platz verdient, alle waren eingeladen, oder besser gesagt, sie wurden von Jesu brennendem Wunsch angezogen, dieses Pascha mit ihnen zu essen [...]« (DD 4). Er unterstreicht diesen Aspekt noch einmal an anderer Stelle: »Die Begegnung mit Gott ist nicht die Frucht einer individuellen inneren Suche nach Ihm, sondern ein geschenktes Ereignis [...]« (DD 24).

Nach dem liturgischen Gruß kann eine »knappe Einführung in die Feier« vorgesehen werden, mit Betonung auf »knapp«, denn im Messbuch heißt es weiter: »Wenn ausnahmsweise aus besonderem Anlaß ein persönliches Grußwort oder die Einführung länger sein müssen, möge man die Gemeinde auffordern, sich zu setzen.« Nachdrücklich wird in dieser einen Rubrik der Ausnahmecharakter unterstrichen (»ausnahmsweise«, »aus besonderem Anlass« und »wenn es sein muss«), der eine Erweiterung des Eröffnungsteils um eine persönliche Begrüßung erlaubt, wohl um zu verhindern, dass es nicht schon zu Beginn zu einer ausufernden Predigt kommt und die Eröffnung übergebührlich in die Länge gezogen wird.<sup>26</sup> Selten wird übrigens von der durch die Rubriken eröffneten Möglichkeit Gebrauch gemacht, dass diese Einführung in die Feier auch von mit einem liturgischen Dienst beauftragten Laien übernommen werden kann.<sup>27</sup>

## 6.2 Der Bußakt

Ein zweites Beispiel dafür, wo liturgische Bildung zu vertiefter Feierpraxis führen kann, ist der Bußakt, der, gerade weil er herausfordert,

<sup>24</sup> MB II, 324f.

<sup>25</sup> Vgl. GORM, Nr. 50.

<sup>26</sup> Vgl. MB II, 325.

<sup>27</sup> Vgl. GORM, Nr. 50.

besonders lohnt, näher betrachtet und erschlossen zu werden. Um das Schuldbekenntnis wird gern ein großer Bogen gemacht und stattdessen eine Form des *Kyrie* gewählt, obwohl diese Christus-Rufe eigentlich eine ganz andere Bedeutung haben.

Hinter dem Titel »Allgemeines Schuldbekenntnis« verbergen sich bis zu sechs unterschiedliche Formen, von denen die meisten grundsätzlich demselben Schema folgen: Einladung – »Bußakt« – Vergebungsbitte.

#### *Form A*

Form A besteht aus einer Einladung, dem gemeinsam gesprochenen Schuldbekenntnis und der abschließenden Vergebungsbitte.

#### *Form B*

Die zweite Option setzt sich zusammen aus der Einladung und dem Dialog:

Priester: »Erbarme dich, Herr, unser Gott, erbarme dich.«

Alle: »Denn wir haben vor dir gesündigt.«

Priester: »Erweise, Herr, uns deine Huld.«

Alle: »Und schenke uns dein Heil.«<sup>28</sup>

Auch diese Form endet mit einer Vergebungsbitte.

#### *Form C*

Eine häufig verwendete Form an dieser Stelle ist die *Kyrie*-Litanei. In-  
dem sie die beiden Elemente Bußakt und *Kyrie* miteinander verbindet,  
wird der an sich schon recht lange Eröffnungsteil gestrafft. Die Litanei  
setzt sich aus *Kyrie*-Rufen mit frei formulierten Christus-Prädikatio-  
nen zusammen. Das Messbuch gibt dafür Beispiele an, die inhaltlich in  
die Richtung eines Bußakts weisen.<sup>29</sup> Auch diese Alternative besteht  
aus einer Einladung, den Anrufungen und einer Vergebungsbitte. Al-  
lerdings zeigt ein Blick in die Geschichte des Gottesdienstes, dass die  
*Kyrie*-Rufe ursprünglich keine Bußrufe waren: Die Gläubigen rufen

<sup>28</sup> MB II, 327.

<sup>29</sup> So können die Prädikationen »Christus, du bist vom Vater gesandt, zu heilen, was verwundet ist«, »Du bist gekommen, die Sünder zu berufen« und »Du bist zum Vater heimgekehrt, um für uns einzutreten.« durchaus als Hinweis auf die menschliche Sündhaftigkeit und Erlösungsbedürftigkeit gedeutet werden (MB II, 328f.).



den Herrn an und erleben sein Erbarmen nicht im Sinne der Bitte um Vergebung von Sünden, sondern als Huldigungsrufe an den in der versammelten Gemeinde anwesenden Christus. In vorchristlicher Zeit wurde so Göttern oder Herrschern gehuldigt, später wurde damit der Kaiser begrüßt. Die frühen Christen haben diesen Brauch übernommen und gleichzeitig umgedeutet. Sie wollten sich damit vom heidnischen Kult und von der Verehrung des Kaisers absetzen und bekannten sich zu Christus als ihrem eigentlichen Herrn, indem sie ihn als den *Kyrios* in der Mitte der Versammlung begrüßten. Es stand also die Begrüßung Christi im Vordergrund und nicht die Bitte um Vergebung, auch wenn die ins Deutsche übersetzte Wendung »erbarme dich« vielleicht in Richtung einer Vergebungsbitte weist.<sup>30</sup> – Wird die Form mit einer *Kyrie*-Litanei gewählt, entfällt dann natürlich das *Kyrie*, das bei den anderen Formen im Anschluss an den Bußakt folgt.

### *Bußlied*

Eine vierte Möglichkeit wäre dem Messbuch entsprechend, den gesprochenen Bußakt durch ein Bußlied zu ersetzen. Bußlieder stellen im »Gotteslob« keine eigene Rubrik dar, wie es sie etwa für das *Gloria* oder *Sanctus* gibt, passende Gesänge finden sich jedoch im Abschnitt »Österliche Bußzeit« und vereinzelt unter »Bitte und Klage«.

### *Entfall*

Das Messbuch gibt als fünfte Option an: »Das Allgemeine Schuldbekenntnis kann entfallen, wenn eine besondere Feierlichkeit des Gottesdienstes dies nahelegt.«<sup>31</sup>

### *Taufgedächtnis*

Für besonders feierliche Gottesdienste gibt es allerdings eine weitere, sechste Option: In Sonntags- und Sonntagvorabendmessen kann an die Stelle des Schuldbekenntnisses das sonntägliche Taufgedächtnis treten, also die Besprengung mit Weihwasser, zu der gesungen werden kann.<sup>32</sup> Diese vielerorts in Vergessenheit geratene Alternative empfiehlt sich besonders in der Osterzeit. Eine Verbindung zum Bußakt

<sup>30</sup> Vgl. GORM, Nr. 51.

<sup>31</sup> MB II, 329.

<sup>32</sup> Vgl. MB II, 1207–1211 (Anhang I).

lässt sich herstellen, wenn durch die Verwendung des geweihten Wassers an die Taufe und besonders an deren sündenvergebende, aber auch befreiende und ermutigende Kraft erinnert wird.

Doch warum ist das Schuldbekenntnis so unbeliebt und wird gern umgangen und durch andere Formen ersetzt? Wird der Feiercharakter gerade und gleich am Beginn durch die Konfrontation mit der eigenen Sündhaftigkeit gestört? Oder liegt der Grund darin, dass der Mensch grundsätzlich ein Problem hat, mit seinen Fehlern umzugehen und Schuld einzugestehen?

Das *Confiteor* war eigentlich Teil des Stufengebets, das der Priester beim Einzug an den Stufen des Altars im Wechsel mit dem/den Ministranten verrichtete. Durch die Liturgiereform des Zweiten Vatikanums wurde das Schuldbekenntnis der Gemeinde überantwortet. Es spricht eine anthropologische Grundverfasstheit an: Der Mensch kann gut oder schlecht handeln. Es gibt nun einmal Fehlverhalten in Gedanken, Worten oder Werken – oder auch durch Unterlassung. Das Ziel des Bußakts besteht dann nicht darin, den Menschen kleinzumachen, sondern in der Versöhnung mit Gott und den Mitmenschen. Das Bekenntnis der eigenen Unzulänglichkeit ist eben die Voraussetzung für die Versöhnung. Das *Confiteor* ist zugleich Ausdruck der gemeinschaftlichen Dimension, wenn die Versammelten einander, »allen Brüdern und Schwestern«, ihre Sünden bekennen und sich gegenseitig um Gebet füreinander bitten. In der Begrenztheit des Einzelnen soll das Zusagen von Unterstützung der Gemeinschaft helfen. Das Schuldbekenntnis erinnert zudem daran, »dass das Hintreten vor Gott keine Selbstverständlichkeit ist, auf die der Mensch irgendein Anrecht hätte. Die Ausrichtung auf Gott bedeutet stets eine Neuausrichtung des eigenen Lebens«<sup>33</sup> durch das angeleitete Nachdenken und das Bekenntnis der Schuld.<sup>34</sup> Das betont auch Papst Franziskus in *Desiderio desideravi*:

Die Teilnahme am eucharistischen Opfer ist nicht unsere Leistung, mit der wir uns vor Gott und unseren Brüdern und Schwestern brüsten könnten. Der Beginn jeder Feier erinnert mich daran, wer ich bin, und fordert mich auf, meine

<sup>33</sup> L. O. Lumma, Crashkurs Liturgie (s. Anm. 20), 36.

<sup>34</sup> Vgl. D. Bordenca, Schuldbekenntnis: Nur ein störendes Gebet?, URL: <https://www.liturgie.ch/hintergrund/eucharistiefeier/eroeffnung/2041-allgemeines-schuldbekenntnis> (Abruf: 11.10.2022).

Sünde zu bekennen und die allerseligste Jungfrau Maria, die Engel, die Heiligen und alle meine Brüder und Schwestern zu bitten, für mich beim Herrn zu beten: wir sind gewiss nicht würdig, sein Haus zu betreten, wir brauchen sein Wort, um gerettet zu werden [...]. (DD 20)

### 6.3 *Das Tagesgebet*

Ein weiteres Element aus dem Eröffnungsteil sei noch herausgegriffen. Zum Tagesgebet steht im Messbuch zunächst: »Der Priester lädt zum Gebet ein.«<sup>35</sup> Damit kommt zum Ausdruck, dass der Priester dabei womöglich nicht allein oder gar für sich betet, sondern dass gemeinsam, allerdings in einer bestimmten Form, gebetet wird. Der Priester spricht das Gebet nämlich im Namen des Volkes, im Namen der versammelten Gemeinde. Nach der Gebetseinladung, die eben lautet: »Lasset uns beten«, folgt eine kurze Stille, »um sich darauf zu besinnen, dass sie vor dem Angesicht Gottes stehen und um ihre Bitten im Herzen aussprechen zu können«<sup>36</sup>. Die Stille ist also nicht dazu da, Luft zu holen oder das Ganze theatralischer zu machen, sondern es ist eine Stille, »in der sich alle zum Gebet sammeln«<sup>37</sup>, um eigene Bitten vor Gott zu bringen und um ebendas vom Priester laut gesprochene Gebet auch wirklich gemeinsam beten zu können – auf Seiten der Gläubigen im Geist mitvollzogen und ohne Worte. Das gemeinsame Gebet drückt sich auch dadurch aus, dass die Gemeinde es mit dem »Amen« als Bestätigung beschließt und damit aussagt, dass es im Namen aller gilt. So macht sich die Gemeinde das Gebet zu eigen. Das Tagesgebet hat also eine durchaus dialogische Struktur, die in der Praxis oft nicht mehr wahrnehmbar ist: Gebetseinladung durch den Priester – gemeinsame Stille und stilles Gebet aller einzelnen – zusammenfassendes Gebet durch den Priester – Amen der Gemeinde.<sup>38</sup>

Das gilt für das Tagesgebet wie auch für das Gaben- und Schlussgebet. Diese Orationen zeichnet in besonderer Weise aus, dass sie alle vom Priester, aber im Namen der Gemeinde gesprochen werden und daher auch immer in der »Wir-Form« formuliert sind, obwohl nur ein Sprecher sie vorträgt. Die Eigenheit des Tagesgebets liegt darin, dass es so-

<sup>35</sup> MB II, 332.

<sup>36</sup> GORM, Nr. 54.

<sup>37</sup> Vgl. MB II, 332.

<sup>38</sup> Vgl. L. O. Lumma, Crashkurs Liturgie (s. Anm. 20), 44f.

zusagen das Thema oder die Überschrift der Feier angibt. Die ebenfalls gebräuchliche Bezeichnung *Collecta* für das Tagesgebet geht auf das Verb *colligere* (= »zusammentragen«) zurück: Die stillen Gebete der einzelnen Versammelten werden in einem laut gesprochenen Gebet des Vorstehers zusammengefasst. So ist das Tagesgebet also im wahrsten Sinn des Wortes ein kollektives Gebet.<sup>39</sup>

#### 6.4 *Das Schweigen und die Stille*

Nach diesen drei Beispielen, die sich auf ganz konkrete Elemente der Eucharistiefeier beziehen, folgen zwei weitere, die die gottesdienstliche Feier durchziehen. Unauffällig, oft unbemerkt, aber alles andere als unwesentlich ist das Schweigen in der Liturgie. Das gilt für alle Gottesdienstformen, auch wenn hier besonders das Schweigen in der Eucharistiefeier in den Blick genommen wird. Dort begegnet es gleich zu Beginn beim Einzug: »Auch kann das Hinzutreten des Priesters zum Altar unter Schweigen erfolgen.«<sup>40</sup> Dann ein weiteres Mal bei den Orationen, nämlich zwischen der Gebetseinladung und dem Gebet. Auch zwischen den Lesungen »kann kurze Stille folgen«<sup>41</sup>, geben die Rubriken an. Um das Gehörte auch aufnehmen zu können, sollte sogar auf die Lesungen eine Stille erfolgen. Das Schweigen will nämlich die Betrachtung des Wortes Gottes unterstützen, es soll Sammlung ermöglichen und vor überstürzter Eile bewahren. »Die gesamte Eucharistiefeier ist in die Stille getaucht, die ihrem Beginn vorausgeht und jeden Moment ihrer rituellen Entfaltung prägt« (DD 52). So wie die Eucharistiefeier braucht jeder Gottesdienst »kurze Momente der Stille [...], in denen durch das Gnadenwirken des Heiligen Geistes das Wort Gottes im Herzen aufgenommen und die Antwort darauf durch Gebet vorbereitet werden soll«<sup>42</sup>. Deswegen wird das Schweigen besonders in der Liturgie des Wortes, nämlich an ihrem Beginn, nach der Ersten und nach der Zweiten Lesung sowie nach der Homilie eingesetzt. Gezielte Stille begegnet zudem im Bußakt sowie im eucharistischen Hochgebet und nach der Kommunion.<sup>43</sup>

<sup>39</sup> Vgl. ebd., 45.

<sup>40</sup> MB II, 323.

<sup>41</sup> Ebd., 334.

<sup>42</sup> GORM, Nr. 56.

<sup>43</sup> Vgl. DD 52; GORM, Nr. 45. 51. 54–56. 66. 71. 78. 84. 88. 271.

Gegen ein Missverständnis in Bezug auf das Schweigen wendet Franziskus ein:

Es ist kein Zufluchtsort, an dem man sich in eine private Abgeschlossenheit zurückzieht und das Ritual fast wie eine Ablenkung erträgt: Ein solches Schweigen würde dem eigentlichen Wesen der Feier widersprechen. Die liturgische Stille ist viel mehr: Sie ist das Symbol für die Anwesenheit und das Wirken des Heiligen Geistes [...]. (DD 52)

Stille und das damit verbundene Schweigen symbolisieren demnach die Präsenz des Heiligen Geistes, sie ermöglichen aber auch erst, dass er gezielt wirken kann. Die Stille füllt nicht einfach die Lücke zwischen Handlungen oder Gebeten, sondern ist oft selbst der Höhepunkt der jeweiligen Handlung. Sie verweist auf den Geist, der wirkt, und erinnert so daran, dass nicht die Menschen es sind, die in der Liturgie etwas hervorbringen, sondern dass es letztlich geschenkt bleibt: »So führt die Stille [...] zur Reue und zum Wunsch nach Umkehr; sie weckt das Hören auf das Wort und das Gebet« (DD 52). In der Stille geben Menschen dem Geist die Gelegenheit, tätig zu werden und sie zu formen.

### 6.5 Die Körperhaltung

Unscheinbar, weil oft genauso unbewusst vollzogen wie das Schweigen, sind die unterschiedlichen Haltungen, die die Mitfeiernden mit ihrem Körper einnehmen: neben dem Stehen, Knien und Sitzen etwa auch die Verneigung des Hauptes bis zum Niederwerfen des gesamten Körpers, der sogenannten *Prostratio*, die in der Ostkirche öfter, in der Westkirche vor allem am Karfreitag und bei der Priesterweihe vollzogen wird, sowie das Schreiten und Gehen in Prozession bis hin zum Tanz und Reigen. Daneben gibt es noch die Gesten, die mit den Händen ausgeübt werden: das Falten der Hände, deren Erheben, Ausbreiten, Auflegen. Ferner das Kreuzzeichen, das Schlagen an die Brust, Segensgesten, das gegenseitige Reichen der Hände (etwa beim Friedensgruß) sowie die Handwaschung.

Es gibt also eine Vielzahl von Haltungen und Gesten, die oft nur ganz nebenbei, unbewusst, oft auch ungewollt, von der Gottesdienstgemeinde mitvollzogen werden. Dabei sind sie kein Selbstzweck, dienen nicht der Abwechslung oder der körperlichen Bewegung an sich, son-

dern wollen vielmehr das gesprochene und stille Gebet unterstützen, eine innere Haltung durch eine äußere zum Ausdruck bringen in der Überzeugung, dass Körper und Geist zusammengehören, in Einklang stehen. Ein Beispiel aus der Liturgie des Wortes: Man sitzt bei den Lesungen, um aufmerksam zuhören zu können, man steht hingegen bei der Verkündigung des Evangeliums. Dadurch wird angezeigt, dass der Höhepunkt der Liturgie des Wortes erreicht ist, der durch ein Vorbereitungsgebet des Verkündenden und durch Akklamationen des Volkes angebahnt wird. Es ist ein Bekenntnis zum gegenwärtigen Christus, der im Evangelium zur versammelten Gemeinde spricht. So ist es angemessen, dazu aufzustehen, dem göttlichen Wort die Ehre zu erweisen und zugleich die Bereitschaft zu signalisieren, wachsam seine Botschaft anzunehmen. Die fast selbstverständliche und kaum hinterfragte Körperhaltung bei der Verkündigung des Evangeliums ist zugleich eine Anfrage an die Haltungen, die während des Höhepunkts der eucharistischen Liturgie eingenommen werden. Ob da das in manchen Gemeinden verbreitete Sitzen während des Hochgebets, das sich gleich an das kurze Knien während der Einsetzungsworte anschließt, wirklich angemessen ist, erscheint gerade auf diesem Hintergrund mehr als fragwürdig. Wäre da nicht in Entsprechung zur Liturgie des Wortes das gemeinsame Stehen oder Knien, jedenfalls aber gemeinsam vollzogen, während des gesamten Hochgebets passender? Damit diese und andere Körperhaltungen und Gebärden Verständnis in der Gemeinde finden und gegen die oft unhinterfragte bisherige Praxis ankommen können, ist es notwendig, um ihre Bedeutung zu wissen und deswegen ihren Vollzug immer wieder in das Bewusstsein zu rufen. Einmal eingeübt, entfalten Haltungen und Handlungen ihre Wirkungen, ohne jedes Mal reflektiert werden zu müssen. Papst Franziskus nennt in seinem Schreiben zwei Beispiele und macht darauf aufmerksam, dass es nicht nur darum geht, sich diese Körperhaltungen anzueignen, sondern vielmehr, sich durch diese Bewegungen und Gesten formen zu lassen:

Es ist nicht notwendig, zu viel zu reden, es ist nicht notwendig, alles über diese Geste verstanden zu haben: es ist notwendig, klein zu sein, sowohl beim Überbringen als auch beim Empfangen der Geste. Der Rest ist das Werk des Geistes. Auf diese Weise sind wir in die symbolische Sprache eingeweiht worden. (DD 47)

Als konkretes Beispiel nennt Franziskus hier das Kreuzzeichen, das Worte und Gesten kombiniert und das man in den meisten Fällen als Kind von einem Erwachsenen gezeigt bekommen hat und ganz selbstverständlich übernimmt. Er verweist noch auf eine weitere Körperhaltung, die heute vielerorts aus der Übung gekommen zu sein scheint, weil sie stark mit überkommenen Frömmigkeitsformen in Verbindung gebracht wird: das Knien. Dagegen versucht Franziskus dessen nach wie vor bestehenden Wert aufzuzeigen:

Wir knien nieder, um um Vergebung zu bitten; um unseren Hochmut zu zügeln; um Gott unsere Tränen zu übergeben; um ihn um sein Eingreifen zu bitten; um ihm für ein erhaltenes Geschenk zu danken: es ist immer dieselbe Geste, die im Wesentlichen besagt, dass wir vor Gott klein sind. In verschiedenen Momenten unseres Lebens formt sie jedoch unser tiefes Inneres, um sich dann äußerlich in unserer Beziehung zu Gott und unseren Brüdern und Schwestern zu manifestieren. Auch das Niederknien sollte kunstvoll erfolgen, d.h. im vollen Bewusstsein seiner symbolischen Bedeutung und des Anliegens, durch diese Geste auszudrücken, wie wir in der Gegenwart des Herrn sein möchten. (DD 53)

Am Beispiel des Kniens zeigt sich zudem, dass ein- und dieselbe Körperhaltung unterschiedliche Anliegen zum Ausdruck bringen kann.

## 7. *ARS CELEBRANDI* FÜR ALLE

Die Bedeutung von Haltungen und Gesten in der Liturgie ist nicht isoliert zu sehen. Letztlich geht es Franziskus – und der liturgischen Bildung – um die Etablierung einer *Ars celebrandi*, einer Kunst des Feierns, und zwar für alle und nicht nicht – wie lange Zeit üblich – nur für die Priester. Wenn Gottesdienst von allen gefeiert wird, dann müssen sich auch alle um eine kunstvolle Feier bemühen:

Wenn wir über dieses Thema sprechen, sind wir geneigt zu denken, dass es nur die geweihten Amtsträger betrifft, die den Dienst des Vorsitzes ausüben. In Wirklichkeit ist es eine Haltung, zu der alle Getauften aufgerufen sind. Ich denke an all die Gesten und Worte, die zur Versammlung gehören: sich versammeln, in Prozession gehen, sitzen, stehen, knien, singen, schweigen, jubeln, zusehen, zuhören. Es gibt viele Möglichkeiten, wie die Gemeinde als Einheit (Neh 8,1) an der Feier teilnimmt. Wenn alle gemeinsam die gleiche Geste ausführen, wenn alle mit einer Stimme sprechen, wird dem Einzelnen die Stärke

der gesamten Versammlung verliehen. Es ist eine Einheitlichkeit, die nicht nur nicht tötet, sondern im Gegenteil die einzelnen Gläubigen dazu erzieht, die authentische Einzigartigkeit ihrer Persönlichkeit nicht in individualistischen Haltungen zu entdecken, sondern im Bewusstsein, ein Leib zu sein. (DD 51)

Die Kunst des Feierns, die alle beherrschen sollen, die Gottesdienste mitfeiern, steht auch im Dienst an der Einheit, wenn sie zum gemeinsamen Vollzug und Gebet anleitet. So schließt sich der Kreis zum ersten Beispiel, bei dem die Relevanz von liturgischer Bildung am Element der Versammlung aufgezeigt wurde, die ebenfalls die einzelnen Subjekte zu einer Feiergemeinschaft machen möchte. So wie das Schweigen den Einzelnen formt und ihn gleichzeitig zur Gemeinschaft verbindet, so tun es auch die gemeinsam vollzogenen Handlungen und Haltungen in der Liturgie.

Franziskus nimmt aber nicht nur alle Getauften im Allgemeinen in den Blick, sondern spricht auch die *Ars celebrandi* der Vorsteher an, da sie die Feierform der Gemeinde prägt und beeinflusst. Die Zelebranten warnt er deswegen vor folgenden Extremen: »rigide Strenge oder übertriebene Kreativität; vergeistigender Mystizismus oder praktischer Funktionalismus; hastende Eile oder betonte Langsamkeit; lieblose Vernachlässigung oder übertriebene Raffinesse; überbordende Freundlichkeit oder hieratische Unbeweglichkeit« (DD 54). Das all diesen zwar sehr unterschiedlichen, aber nicht erstrebenswerten Feierstilen zugrundeliegende Problem nennt Franziskus »einen übertriebenen Personalismus« (DD 54). So empfiehlt er den Priestern, dass sie nicht so sehr ihren eigenen Stil der Feiergemeinde einprägen, sondern vielmehr sich durch die Versammlung formen lassen.

Papst Franziskus gibt in *Desiderio desideravi* noch viele weitere »Denkanstöße« für die Feier der Liturgie und damit für die liturgische Bildung. Er schreibt etwa auch über die Schönheit der Liturgie, über die Bedeutung des Staunens im Gottesdienst usw. Wie sich aus den oben zitierten Auszügen ablesen lässt, handelt es sich dabei nicht um ein klassisches lehramtliches Schreiben, sondern es weist eher meditativen Charakter auf und möchte zum Weiterdenken anregen. So empfiehlt sich die Lektüre des ganzen Schreibens und die eigene Beschäftigung damit.



## 8. LITURGISCHE BILDUNG HEUTE

Liturgische Bildung bringt Liturgie und Leben in Verbindung. Sie muss im Anschluss an Papst Franziskus den ganzen Menschen und sein ganzes Leben ansprechen, und sie begleitet ein Leben lang. Wie kann dies in den Pfarren und Gemeinden konkret umgesetzt werden? Einige Vorschläge:

1. In vielen Diözesen und von den Liturgischen Instituten in Österreich, Deutschland und der Schweiz gibt es gute Angebote im Bereich liturgischer Bildung, die von einzelnen Seminaren zu ausgewählten Themen bis hin zu ganzen Kursen reichen. Auf den Webseiten der genannten Institutionen finden sich nicht nur Informationen dazu, sondern oft auch direkt Möglichkeiten, sich zu bestimmten Themen und Fragen entweder klassisch durch Textbeiträge oder auch durch Video-Tutorials weiterzubilden.

2. In vielen Pfarren treffen sich Menschen regelmäßig zu Bibelrunden. Der Klosterneuburger Chorherr Pius Parsch hatte die Idee, neben Bibelrunden auch Liturgierunden in den Gemeinden zu etablieren.<sup>44</sup> Eine alte Idee, die aber auch heute durchaus eine Überlegung wert wäre: Man trifft sich und bespricht gemeinsam die Texte, Gebete, Handlungen des Gottesdienstes oder lädt auch einmal zu einem Vortragsabend ein, um so zu einem vertieften Verständnis und Feiern zu kommen.

3. Ein weiterer Tipp, den auch schon Parsch gegeben hat: Liturgische Bildung in der und durch die Feier der Liturgie selbst anregen und andeuten.<sup>45</sup> Dabei geht es nicht darum, jedes einzelne Element während des Gottesdienstes selbst zu kommentieren und zu erklären, sondern Liturgie so zu feiern, dass sie formt und bildet. Aber auch die Predigt wäre ein geeigneter Ort, gezielt auf ausgewählte Gebete, Handlungen

---

<sup>44</sup> Vgl. etwa den Beitrag von A. Ackermann / R. Pacik im vorliegenden Band sowie die dort genannten Quellen und Literatur.

<sup>45</sup> Vgl. etwa: P. Parsch, *Volksliturgie* (s. Anm. 6), 345–409; ders., *Die Liturgische Predigt. Grundlegung*. Neu eingeleitet von Marco Benini (PPSt 19) Freiburg i. Br. 2021; A. Redtenbacher, *Einleitung: Liturgische Bildung und Liturgiepädagogik – eine Grundlegung*, in: M. Langer / A. Redtenbacher / C. P. Sajak (Hg.), *Unterwegs zum Geheimnis. Handbuch der Liturgiepädagogik* (SPPI 9), Freiburg i. Br. 2022, 15–26, hier: 19–22.

und Riten einzugehen und sie geistlich zu erschließen. Ferner kann regelmäßig etwa vor dem Sonntagsgottesdienst eine kurze Erklärung eines ausgewählten Elements der Eucharistiefeier erfolgen. Dadurch würde man alle erreichen, die regelmäßig Gottesdienste mitfeiern, und nicht nur jene, die sich gezielt für eines der beiden oben genannten Angebote motivieren lassen.

## Teil II

### *Liturgie in Kontexten*



## Liturgie des Volkes – Liturgie der Zukunft

Festvortrag am 25. Mai 2022 in Klosterneuburg anlässlich 100 Jahre  
Liturgische Bewegung in Klosterneuburg

*Der Verfasser ist Univ.-Professor für Pastoraltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien und Priester der Diözese Graz-Seckau. 2018–2022 war er Dekan der Wiener Fakultät. Er gehört zu den Gründungs- und Redaktionsmitgliedern des Theologischen Online-Feuilletons »feinschwarz.net« und ist Mitglied des Wissenschaftlichen Beirats des Pius-Parsch-Instituts.*

Es gibt kaum ein Thema, das innerkirchlich seit langem so aufregt wie liturgische Fragen. Ich möchte hier nicht die verschiedensten Konflikte aufzählen, die sich in den letzten 100 Jahren im Umfeld der liturgischen Regeln und liturgischen Feiern entzündet haben und immer noch entzünden. Und doch zeigt sich gerade im Blick auf die Liturgie das Ringen unserer Kirche um Veränderung und um den rechten Umgang mit je neuen Zeiten.

In meinem Festvortrag möchte ich mehrere Aspekte aufzeigen, die ich von Pius Parsch gelernt habe und noch immer lerne – und die ich als zentral ansehe nicht zuletzt für die aktuellen Kirchenentwicklungen. Ich tue das als Pastoraltheologe und nicht als Liturgiker – aber als einer, dem Liturgie als aktuell mit dem Volk gefeierte Liturgie ein großes Anliegen ist. Und nachdem Parsch ja auch Pastoraltheologie unterrichtet hat (1913–1914 und dann wieder 1918–1938), ist die Verbindung von Liturgie und Pastoral auch bei ihm evident.

### 1. ZUR EINLEITUNG: LITURGISCHE FRAGEN ENTZWEIEN SOGAR PÄPSTE

Es wäre eine eigene Studie wert zu untersuchen, in welcher Form sich die Päpste der vergangenen 100 Jahre zu Fragen der Liturgie geäußert haben. So z. B. die Piuspäpste – von Pius X. und seinem Schwerpunkt

auf der Eucharistie zu Pius XII., der 1947 mit der Enzyklika *Mediator Dei* die weltweite liturgische Erneuerungs-Bewegung anerkannte. Dann Johannes XXIII., der mit seiner Einberufung des Zweiten Vatikanischen Konzils nicht zuletzt auf die liturgische Erneuerung der davorliegenden Jahrzehnte reagierte und unter dessen Pontifikat die erste Konstitution des Konzils, *Sacrosanctum Concilium*, veröffentlicht wurde. Der Aufschwung von weltweiten Gottesdienst-Übertragungen sowie Gottesdienste als Groß-Events unter Johannes Paul II. – bei gleichzeitigen Einschränkungen der Laien-Möglichkeiten, wie es die sogenannte »Laien-Instruktion« von 1997 und vor allem *Liturgiam authenticam* von 2001 gezeigt hat.

Ein Papst Benedikt XVI., dem eine Liturgie wichtig war, die sich aus den Quellen speist, wie seine Veröffentlichungen zeigen – und der 2007 mit *Summorum Pontificum* die römische Liturgie in der Gestalt vor der Reform von 1970 zu neuem Leben erweckte, um einen Schritt auf die Piusbrüder zuzugehen. Dies wiederum hob Franziskus mit *Traditionis custodes*<sup>1</sup> 2021 großteils auf: Franziskus nahm die Anerkennung des früheren Ritus als »außerordentliche Form« zurück und erließ restriktive Bestimmungen für die Feier der sogenannten »Alten Messe«.

Also allein schon der Blick auf die päpstlichen Äußerungen zur Liturgie (und die je eigenen Formen, Liturgie zu feiern) zeigt viel an Diversität, Wandel und Veränderungen – und viele Spannungen. Zugleich betonen aber alle, dass es ihnen dabei um die Frage der Einheit geht. Ging und geht es ihnen dabei aber auch darum, was für das Volk das Beste ist? Ist das Volk Gottes für die rechte Feier der Liturgie da – oder dient die Liturgie dem Volk Gottes, immer mehr das zu werden, wozu es berufen ist? Liegt also nicht die Zukunft der Liturgie auch darin, mehr auf das Feiern des Volkes und seine Wünsche zu schauen?

Im Mai 2022, kurz vor den 100-Jahr-Feierlichkeiten in Klosterneuburg, hat Papst Franziskus gegenüber Lehrenden und Studierenden des Liturgischen Instituts von Sant’Anselmo in Rom gesagt: »Das liturgische Leben muss zu einer größeren Einheit der Kirche führen. Es ist nicht möglich, Gottesdienst zu halten und gleichzeitig aus der Li-

---

<sup>1</sup> Motu Proprio von Papst Franziskus: *Traditionis custodes*. Über den Gebrauch der römischen Liturgie in der Gestalt vor der Reform von 1970, [https://www.vatican.va/content/francesco/de/motu\\_proprio/documents/20210716-motu-proprio-traditionis-custodes.html](https://www.vatican.va/content/francesco/de/motu_proprio/documents/20210716-motu-proprio-traditionis-custodes.html) (Stand: 3.11.2022).

turgie ein Schlachtfeld zu machen über Fragen, die nicht wesentlich sind.«<sup>2</sup>

Der Papst stellt sich hier explizit hinter die vom II. Vatikanum vorgenommenen Akzentsetzungen im Bereich der Liturgie. Besonders hebt er »das Prinzip der aktiven Teilnahme der Gläubigen an der Liturgie, das die Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils gestärkt habe«<sup>3</sup>, hervor. Es sei »eine grundlegende Dimension des christlichen Lebens«<sup>4</sup>.

Und schließlich warnt der Papst vor der Gefahr eines »liturgischen Formalismus«: Er bestehe darin, »zu Formen und Formalitäten zurückzukehren. Das sehen wir heute ein bisschen in diesen Bewegungen, die versuchen, zurückzukehren, und die das Zweite Vatikanische Konzil negieren: Da wird das Feiern der Liturgie zu einer Aufführung, einer Sache ohne Leben, ohne Freude.«<sup>5</sup>

Und damit sind wir mitten in den Themen, die Pius Parsch vor 100 Jahren beschäftigt haben – und die der Grund sind, warum es sich immer noch lohnt, sein Werk zu erforschen und seine Ideen zu verbreiten. Papst Franziskus sagt es so:

Es stimmt, dass jede Reform auf Widerstand stößt ... Das ist auch heute so. Diese in sich verschlossene Mentalität nutzt liturgische Schemata, um den eigenen Standpunkt zu verteidigen. Sie benutzt die Liturgie. Und das ist das Drama, das wir heute bei kirchlichen Gruppen erleben, die sich von der Kirche entfernen, die das Konzil in Frage stellen, die Autorität der Bischöfe und so weiter ... Um die Tradition zu bewahren, benutzen sie die Liturgie.<sup>6</sup>

Auch Pius Parsch war der Blick in die Tradition wichtig – aber es ging ihm darum, dass die Menschen mit der Feier der Liturgie im Herzen angesprochen werden konnten; dass das ursprüngliche Feuer, das hier mit der Liturgie transportiert werden soll, auch heute noch die Menschen wärmt.

Mein persönlicher Zugang zu Pius Parsch kommt aus meinem pastoraltheologischen und pastoralliturgischen Interesse: Ich bin über die

<sup>2</sup> Vatican news – sk, Papst Franziskus: »Liturgie darf kein Schlachtfeld sein«, <https://www.vaticannews.va/de/papst/news/2022-05/papst-franziskus-liturgie-ritus-reform-orden-messe-feier-anselmo.html> (Stand: 4.11.2022).

<sup>3</sup> Ebd.

<sup>4</sup> Ebd.

<sup>5</sup> Ebd.

<sup>6</sup> Ebd.

pastorale Praxis, über das Feiern von Gottesdiensten als Diakon und Priester und über die vielen Fragen, die sich aus der sakramentalen Praxis ergeben haben, in meiner Pastoraltheologie zu diesem Schwerpunkt gekommen: Liturgie, Sakramente aus pastoraltheologischer Sicht zu betrachten. Denn Liturgie ist ein wesentlicher Teil der Seelsorge; sie gehört zum pastoralen Handeln der Kirche dazu – und sie steht dabei in Wechselwirkung mit den anderen Grunddiensten der Kirche.

Und genau das finde ich bei Pius Parsch wieder – und da kann er in mehrfacher Hinsicht auch für heute noch eine Quelle der Inspiration werden. In einer Zusammenfassung des Klosterneuburger Symposiums 2021 stellt Benedikt Kranemann fest: Man dachte, »über Parsch sei alles gesagt« – aber die jüngsten Beiträge zu Parsch »werfen viele neue und weiterführende Fragen auf und erschließen neue Forschungsperspektiven«<sup>7</sup>.

Ich möchte im Folgenden mehrere Punkte benennen, die ich für die Frage einer Liturgie der Zukunft für wichtig erachte.<sup>8</sup>

## 2. DER DAUERBRENNER: DIE FRAGE DER »TÄTIGEN TEILNAHME«

Einsteigen möchte ich gleich mit jenem Thema, das auch Papst Franziskus mit der Liturgiereform verbindet – und das so wichtig wie missverständlich ist: die »tätige Teilnahme«. Rudolf Pacik hat bereits im Klosterneuburger Symposium 2004 die »aktive Teilnahme« als zentralen Begriff in Pius Parschs Werk bezeichnet.<sup>9</sup> Und er kommt zum Schluss, dass es Parsch dabei nicht nur um die Liturgie geht, sondern um die grundsätzliche Mitverantwortung gerade von Laien in der

<sup>7</sup> B. Kranemann, Neue Perspektiven auf Pius Parsch und sein liturgietheologisches Denken – Resümee und Ausblick, in: A. Redtenbacher/D. Seper (Hg.), Die Liturgietheologie von Pius Parsch. Klosterneuburger Symposium 2021 (PPS 18), Freiburg i. Br. u. a. 2022, 246–254, hier: 246.

<sup>8</sup> Vgl. dazu auch schon: J. Pock, Pastoralliturgische Erneuerungen des Konzils – und ihre Impulse für die Zukunft, in: J.-H. Tück (Hg.), Erinnerungen an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil, Freiburg i. Br. 2013, 147–162.

<sup>9</sup> R. Pacik, »Aktive Teilnahme« – zentraler Begriff in Pius Parschs Werk, in: W. Bachler/R. Pacik/A. Redtenbacher (Hg.), Pius Parsch in der liturgiewissenschaftlichen Rezeption. Klosterneuburger Symposium 2004 (PPS 3), Würzburg 2005, 31–52.



Kirche. »Aktive Teilnahme reicht aber über den Gottesdienst hinaus.«<sup>10</sup>

Die Liturgiekonstitution hat dann diesen Begriff aufgenommen<sup>11</sup> – und er wird nach Martin Stuflesser gewissermaßen »zum Leitfaden, der sich durch alle Aussagen der Liturgiekonstitution zieht«<sup>12</sup>. Und die damalige Liturgiekommission meinte, dabei gehe es »um die Grundlage der ganzen Liturgiereform, nämlich um die seelsorgliche Arbeit und die Voraussetzungen für ihre Wirksamkeit«<sup>13</sup>.

Seelsorge und Wirksamkeit als Kategorien für die liturgischen Erneuerungen bringen somit neue Kriterien ins Spiel: Der feiernde Mensch bzw. die feiernde Gemeinde, also das real existierende Volk Gottes, rücken stärker ins Zentrum der Überlegungen. So sagte es schon der Liturgiewissenschaftler Reiner Kaczynski:

Von dieser neuerkannten Bedeutung der Gemeinde als Subjekt der Liturgie her wird die volle, bewußte und tätige Teilnahme der versammelten Gemeinde an den liturgischen Feiern verstanden als von der Liturgie selbst verlangt; das seelsorgliche Bemühen muß daher der Hinführung des christlichen Volkes zu solcher Teilnahme am Gottesdienst gelten.<sup>14</sup>

Kaczynski meint dazu weiter in seinem Kommentar zur Liturgiekonstitution: »Doch feiert niemals die Gesamtkirche Gottesdienst, auch niemals die gesamte Ortskirche. Aber immer, wenn eine Gemeinde Gottesdienst feiert, ist es zugleich eine Feier der Ortskirche und der Gesamtkirche.«<sup>15</sup>

Was in St. Gertrud 1922, also vor 100 Jahren, begann, war genau dieses Ernstnehmen einer kleinen Ortskirche, in der aber die Gesamtkirche präsent ist. Es ist das Wertschätzen einer kleinen feiernden Ortsge-

<sup>10</sup> R. Pacik, Die Schau des Christentums »von der Mitte und dem Wesen aus« / »Das ganze Christentum konzentrieren«. Die pastoraltheologischen Anliegen von Pius Parsch und Josef Andreas Jungmann, in: A. Redtenbacher / D. Seper (Hg.), Liturgietheologie (s. Anm. 7), 76–94, hier: 89.

<sup>11</sup> Er kommt in den Formen »participatio« bzw. »participare« 28-mal vor.

<sup>12</sup> M. Stuflesser, *Actuosa participatio* – zwischen hektischem Aktionismus und neuer Innerlichkeit. Überlegungen zur »tätigen Teilnahme« am Gottesdienst der Kirche als Recht und Pflicht der Getauften, in: LJ 59 (2009) 147–186, hier: 156.

<sup>13</sup> AS II/5, 523 (69. Generalkongregation am 18. November 1963), zitiert nach: R. Kaczynski, Theologischer Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie *Sacrosanctum Concilium* (HThKVatII 2), Freiburg i. Br. 2004, 78.

<sup>14</sup> Ebd., 79.

<sup>15</sup> Ebd.

meinde als vollwertige Ekklesia, Kirche. Die Liturgie des Volkes und mit dem Volk wird nun mindestens ebenso zu einem Lernort für Liturgie wie die Hochliturgie an den Kathedralen.

Das Konzil hat später in der Kirchenkonstitution *Lumen Gentium* festgehalten, dass die Kirche »wahrhaft in allen rechtmäßigen Ortsgemeinschaften der Gläubigen anwesend« (LG 26) ist. Die Gemeinde wird am Konzil in ihrer ekklesiologischen Bedeutung neu entdeckt – und auch in ihrer Bedeutung als Subjekt der Liturgie. Die volle, bewusste und aktive Teilnahme der Gläubigen an den liturgischen Feiern ist daher ein Erfordernis der Liturgie selbst.

Und das macht die Gemeinde von St. Gertrud auch 100 Jahre später noch so wertvoll und paradigmatisch: Weil hier exemplarisch vorgelebt wurde, wie das aussehen kann – Gemeinde bilden um den Altar herum. Und umgekehrt: als gebildete Gemeinde sich zur Liturgie zu versammeln.

Und dann kommt immer die zentrale Frage: Ja, was meint denn nun diese »aktive Teilnahme«? Häufig wurde und wird das reduziert auf aktive Dienste in der Liturgie; den Einsatz von LektorInnen, KommunionhelferInnen. Vielleicht auch noch die gemeinsamen Gebete oder den gemeinsamen Volksgesang. Pius Parsch aber zeigt, dass dies nur die Oberfläche darstellt – er vertrat hingegen einen mystagogischen Ansatz. Dieser ist aber nicht offensichtlich: Um die Tiefendimension von Liturgie erkennen zu können, um persönliche Christusbegegnung zu ermöglichen, braucht es zwei wichtige Dinge: einerseits die liturgische Bildung der Gläubigen; andererseits aber auch eine verständliche Liturgie.

Was mich dabei am Ansatz von Parsch besonders freut, ist die enge Verbindung mit der Bibelarbeit – auch das ist etwas, das lange Zeit mit Klosterneuburg verbunden war: Er führte ja die »Bibelstunde« ein als »völlig neue[n] Typ der Wortverkündigung«<sup>16</sup> – und Rudolf Pacik betont, dass gerade hier das volksliturgische Prinzip der aktiven Teilnahme verwirklicht war.<sup>17</sup>

Da nämlich die Gemeinde damals noch kaum Erfahrungen mit einer aktiven Teilnahme hatte, waren die liturgische Bildung bzw. die Einführung in die tätige Teilnahme eine wichtige pastorale Konsequenz

<sup>16</sup> P. Parsch, Wie halte ich eine Bibelstunde? (Bibelbücher für Priester 1), Klosterneuburg 1951, 5.

<sup>17</sup> Vgl. R. Pacik, »Aktive Teilnahme« (s. Anm. 9), 52.

seines theologischen Ansatzes.

Dass dieses Tätigsein nicht nur positiv gesehen wurde, sondern auch in einen Aktivismus abdriften konnte, wurde aber auch recht bald deutlich. So bringt es Angelus Häußling auf den Punkt, wenn er davon spricht, dass der Pendelschlag sehr schnell von einer a-politischen, rein introvertierten Liturgie zu einem aktionistischen Verständnis überging.<sup>18</sup> Hier eine Balance zu finden ist wohl ein Auftrag, der auch heute noch höchst aktuell ist.<sup>19</sup> Ich denke jedoch, dass die Reaktion auf so manche Fehlentwicklung nicht sein kann, jegliche liturgische Erneuerung der vergangenen Jahrzehnte abzulehnen; sondern das rechte Maß zu finden zwischen Tradition und Erneuerung.

Womit wir wieder bei der liturgischen Bildung sind – und der Notwendigkeit, dass es Institutionen wie das Pius-Parsch-Institut gibt, die hier an der Schnittstelle stehen zwischen der Forschung an den Quellen und der Vermittlung zu heutigem lebendigem liturgischem Feiern.

### 3. DAS NOTWENDIGE: DIE VERSTÄNDLICHKEIT

Neben der Frage der aktiven Teilnahme ist ein weiterer zentraler Aspekt der Erneuerung die Verständlichkeit von Liturgie, womit in den Diskussionen zumeist die Frage »Latein oder Volkssprache« gemeint ist. Eine der sichtbarsten Neuerungen nach dem Konzil war die Anerkennung der Lokalsprachen als gültiger liturgischer Sprachen. Und dabei geht es nicht nur um die Lokalsprache an sich, sondern um die Lokalsprache in verständlicher Form. Eine Liturgie vom Volk und für das Volk muss dem Anspruch der Verständlichkeit in Sprache und Formen gerecht werden.

Pius Parsch hatte ja ab 1921 begonnen, in seiner Gemeinde eigene Messerklärungen zu halten – daraus erwuchsen die »Klosterneuburger Messtexte«. Und Parsch hat schon früh in der lateinischen Sprache ein Haupthindernis einer aktiven Teilnahme gesehen. Zur gleichen Zeit forderte auch Romano Guardini 1922 einen rechten Gebrauch der deutschen Sprache für die Messbücher: »Ferner muß man wünschen,

---

<sup>18</sup> Vgl. A. A. Häußling, Liturgie, in: Lexikon der Pastoraltheologie (HPTh 5), 311–316, hier: 315.

<sup>19</sup> Vgl. dazu vor allem den Artikel von M. Stuflesser, *Actuosa participatio* (s. Anm. 12).

daß Übersetzungen wirklich gutes Deutsch schreiben. Die Texte müssen deutsch umgedacht werden und dürfen kein verkleidetes Latein darstellen.«<sup>20</sup>

Wie schwer es ist, gute und zugleich verständliche liturgische Texte zu schreiben, weiß ein jeder und eine jede, die z. B. regelmäßig versucht, gute Fürbitten zu verfassen – wahrlich eine eigene Kunst! Und wie sehr Menschen nach Texten hungern, die verständlich, aber nicht oberflächlich sind, kunstvoll – und zugleich das Leben deutend: das erfahre ich immer wieder in Rückmeldungen, wenn Menschen nach Gottesdiensten nach solchen Texten fragen.

Papst Benedikt XVI. verweist in einem Schreiben auf die dem Messbuch von 1975 zugrundeliegende Hermeneutik:

Diese Verschmelzung von Übersetzung und Auslegung gehört in gewisser Hinsicht zu den Prinzipien, die unmittelbar nach dem Konzil die Übersetzung der liturgischen Bücher in die modernen Sprachen leitete. Man war sich bewusst, wie weit die Bibel und die liturgischen Texte von der Sprach- und Denkwelt der heutigen Menschen entfernt sind, so dass sie auch übersetzt weithin den Teilnehmern des Gottesdienstes unverständlich bleiben mussten.<sup>21</sup>

Und er gibt auch zu: »Bis zu einem gewissen Grad bleibt das Prinzip einer inhaltlichen und nicht notwendig auch wörtlichen Übersetzung der Grundtexte weiterhin berechtigt.«<sup>22</sup>

Wie schwer es ist, der Tradition treu zu bleiben und doch gleichzeitig eine Sprache zu finden, die von den Menschen verstanden wird, zeigt sich in dem unendlich langen Prozess der Messbuch-Revision. Und immer noch wird diskutiert, wie sehr es nun »wörtliche« oder doch eher interpretierende Übersetzungen braucht.

Bei der Verständlichkeit von Liturgie geht es neben der Frage der Sprache aber vor allem auch um das Verständnis von Symbolen und Riten. So schreibt die Liturgiekonstitution vom Bemühen, Texte und Riten so zu gestalten, »daß sie das Heilige, dem sie als Zeichen dienen, deutlicher zum Ausdruck bringen, und so, daß das christliche Volk sie möglichst leicht erfassen und in voller, tätiger und gemeinschaftlicher

---

<sup>20</sup> R. Guardini, Liturgische Bewegung und liturgisches Schrifttum, in: LitHw 58 (1922) 49–58, hier: 58.

<sup>21</sup> Papst Benedikt XVI., Brief an die Mitglieder der Deutschen Bischofskonferenz zur Frage der Übersetzung der Kelchworte, vom 14. April 2012.

<sup>22</sup> Ebd.

Teilnahme mitfeiern kann« (SC 21). Das Ziel könnte lauten: »Angesichts einer zunehmenden *säkularen Religiosität* ist der Gottesdienst darüber hinaus mehr und mehr gefordert, auf die tiefinnersten Sehnsüchte des Menschen heute einzugehen und ihn die helfende Antwort des Glaubens erleben zu lassen.«<sup>23</sup>

#### 4. DIE ZENTRALE AUFGABE: LITURGIE ALS SEELSORGE

Wenn von »Seelsorge« die Rede ist, wird meist die Einzelseelsorge bzw. die Gesprächsseelsorge in den Blick genommen. Dass auch die Liturgie Seelsorge ist, wird dabei sehr leicht und zumeist übersehen. Die jüngsten Studien zu Pius Parsch betonen nochmals, dass seine Stärke gerade in seinem pastoralen Ansatz liegt. Bei aller historischen Eingebundenheit seines Werkes: Er war primär der Gegenwart verpflichtet, den Sorgen und Anliegen der Menschen seiner Zeit und seiner Umgebung.<sup>24</sup> »Nach 1918 wird die Einsicht in die Entfremdung von Kirche und Liturgie unter formal Kirchenangehörigen für Parsch als Theologen und Seelsorger handlungsleitend.«<sup>25</sup> – Eine Einsicht, die 100 Jahre später leider wohl immer noch (oder wieder) gilt.

In dieser starken Zeitgebundenheit liegt aber auch seine Begrenzung, wie Benedikt Kranemann hervorhebt:

Das, was man bei Parsch mit Blick auf Theologie, Praxis der Liturgie, nicht zuletzt Prozesse der liturgischen Bildung wahrnehmen kann, verdient alle Beachtung, aber unterliegt eben auch der Notwendigkeit der historischen Verortung, und zwar in der Welt und Kirche der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts.<sup>26</sup>

Genau darum geht es aber auch in der Pastoraltheologie: Man lernt von Pionieren wie Pius Parsch nicht ein überzeitlich gültiges Konzept – sondern den Grundsatz, dass man in seiner jeweiligen Zeit je neu Ant-

<sup>23</sup> R. Berger, *Pastoralliturgisches Handlexikon*. Das Nachschlagewerk für alle Fragen zum Gottesdienst, Freiburg i. Br. u. a. 2005, 316.

<sup>24</sup> Das zeigt z. B. Lea Lerch sehr schön auf: Seine Theologie war »gekennzeichnet [...] durch den bewussten und theologisch leitenden Rekurs auf zeitgenössische Bezugsefelder« (L. Lerch, *Volksliturgie oder Elitebildung? Säkularisierungswahrnehmung und Kirchenreform bei Pius Parsch*, in: A. Redtenbacher / D. Seper [Hg.], *Liturgietheologie* [s. Anm. 7], 19–35, hier: 21).

<sup>25</sup> Ebd., 25.

<sup>26</sup> B. Kranemann, *Perspektiven* (s. Anm. 7), 248.

worten auf die Fragen der Menschen suchen muss, und dies im Bewusstsein von Kontingenz. Das war ja auch die große Kritik an so manchen neuscholastischen Ansätzen: Dass sie unberührt von Krieg und Seuchen, von weltgeschichtlichen Veränderungen und großen Krisen über der jeweiligen Zeit schwebend ewige Wahrheiten verkündeten.

Pius Parsch merkte gerade beim Bibelstudium und im Gespräch in seiner Gemeinde, dass es neue Antworten brauchte – und dass auch die Liturgie dabei seelsorglich wirkte. Was vor 100 Jahren begonnen hat, war das Deutlichmachen dieser starken Verbindung von Seelsorge und Liturgie. Pius Parsch versuchte gewissermaßen eine Basisgemeinde zu bilden, in der Liturgie einen wesentlichen Aspekt ausmachte – wo aber vor allem auch darauf geachtet wurde, wie Liturgie den Alltag und das Leben der Christinnen und Christen prägen konnte. Dazu brauchte es liturgische Bildung; es brauchte ein Verständnis dessen, was gefeiert wird, damit es auch wirksam werden konnte für das Leben.

Und auch wenn die Liturgiekonstitution dies nicht ausdrücklich sagt, zeigt sie doch mehrfach genau diese Verbindung auf. So spricht SC 33 vom »belehrenden« und »seelsorglichen« Charakter der Liturgie. Als gewissermaßen »erste Regel« heißt es in SC 34: »Die Riten mögen den Glanz edler Einfachheit an sich tragen und knapp, durchschaubar und frei von unnötigen Wiederholungen sein. Sie seien der Fassungskraft der Gläubigen angepaßt und sollen im allgemeinen nicht vieler Erklärungen bedürfen.«

Der seelsorgliche Ansatz der Konstitution zeigt sich z. B. darin, dass sie das Fassungsvermögen der Gläubigen als eine wichtige Norm heranzieht und somit anthropologische Kriterien als für die Liturgie wichtig erachtet. Die Riten sind nicht Selbstzweck, sondern sollen durchschaubar und verstehbar sein. Liturgie ist somit zugleich Gottes- und Nächstendienst; Diakonie und Liturgie dürfen nicht als zwei beinahe berührungslose Blöcke nebeneinanderstehen.

Auf der anderen Seite erschöpft sich Seelsorge nicht im unmittelbaren Helfen, in Seelsorgegesprächen oder in der Sakramentspendung, sondern sollte auch immer wieder in Rituale, in Gebet, in Liturgie münden (nicht zwanghaft und in jedem Fall; aber zumindest in einer gewissen Offenheit dafür). Für beide (Liturgie und Seelsorge) gilt: der eigentliche Liturge / der eigentliche *curator animarum* ist Gott selbst. Damit ist die mystische bzw. mystagogische Dimension der Seelsorge angesprochen (die auch für die Liturgie gilt): das Handeln der Kirche

sollte in allen Ebenen (in der Verkündigung, in der Feier, im Dienst) offen sein für bzw. aufmerksam machen auf das vorgängige Handeln Gottes.<sup>27</sup> Diese grundsätzliche Offenheit auf Gott kann die *actuosa participatio* (und letztlich jegliches Handeln der Kirche) vor einem reinen Aktivismus bewahren.

## 5. DER BLEIBENDE AUFTRAG: QUELLENFORSCHUNG IM DIENST DER PRAXIS DER KIRCHE

Im Februar 2022 hat Winfried Haunerland in seiner Abschiedsvorlesung unter dem Titel »Kritische und selbstkritische Liturgiewissenschaft« besonders die Bedeutung der Liturgie des Volkes hervorgehoben: Es gäbe »bei der Darstellung des religiösen Lebens ein einseitiges oder zumindest stark ergänzungsbedürftiges Bild der Kirche [...], das vor allem von der amtlichen Liturgie und ihren präskriptiven Quellen geprägt war, nicht jedoch von der Alltagsreligiosität und dem faktischen religiösen Leben«<sup>28</sup>.

Schon die Liturgiekonstitution verweist auf »pastorale Untersuchungen« als Voraussetzung für die Revision einzelner Teile der Liturgie: »Damit die gesunde Überlieferung gewahrt bleibe und dennoch einem berechtigten Fortschritt die Tür aufgetan werde, sollen jeweils gründliche theologische, historische und pastorale Untersuchungen vorausgehen, wenn die einzelnen Teile der Liturgie revidiert werden« (SC 23).

Dieser Anspruch hat seinen Grund in der Entstehungsgeschichte der Liturgiekonstitution selbst: Denn sie ist das Ergebnis genau solcher Erfahrungen und Studien der liturgischen und seelsorglichen Praxis der Kirche in den vorangegangenen Jahrzehnten, vor allem in der Li-

---

<sup>27</sup> Auch für Pius Parsch (wie genauso für Romano Guardini) war der kontemplative, mystische Aspekt der Liturgie wichtig; vgl. dazu z. B. M. Wekerle, *Mystagogie und Pius Parsch*, in: W. Bachler/R. Pacik/A. Redtenbacher (Hg.), *Pius Parsch* (s. Anm. 9), 168–188.

<sup>28</sup> W. Haunerland, *Kritische und selbstkritische Liturgiewissenschaft. Breitenreligiosität als Herausforderung*. Statt einer Abschiedsvorlesung. Als Manuskript gedruckt, München 2022, 4. (Inzwischen auch in: LJ 72 [2022] 34–57). – Die Abschiedsvorlesung konnte – im zweiten Pandemie-Winter – nicht gehalten werden, sondern erschien stattdessen als Manuskriptdruck (vgl. ebd., 35).

turgischen Bewegung. Damit gibt die Liturgiekonstitution letztlich den Auftrag für weitere pastoralliturgische Forschungen; und sie erwartet sich für die Weiterentwicklung und Erneuerung der Liturgie nicht nur etwas in der Erforschung der Bibel und der Tradition, sondern auch aus der Erforschung der gegenwärtigen Praxis der Kirche. Für mich als Praktischen Theologen ist die Erforschung der Gegenwart zentral. Gleichzeitig gibt es diese Gegenwart nicht ohne die Vergangenheit. Das Zweite Vatikanische Konzil hat immer wieder zu den Quellen zurückgeschaut – vor allem auf die Bibel und auf die frühe Kirche. Das war auch der Ansatz von Pius Parsch mit seinen Bibelstunden. Und zugleich war er seiner Gegenwart verpflichtet.

Zu Recht warnt Winfried Haunerland vor einem unkritischen Blick auf Liturgie, die sich im Volk entwickelt – denn sie kann auch magische und abergläubische Züge entwickeln. Umso wichtiger ist es, Institutionen wie die Liturgiewissenschaft oder eben liturgiewissenschaftliche Institute zu haben, die hier wohlwollend-kritisch liturgische Traditionen und liturgische Entwicklungen anschauen und begleiten. Haunerland spricht von der notwendigen »Grundsympathie, dass die einzelnen Christen und die von ihnen gebildeten Gruppen eine eigene religiöse Kompetenz haben, die sich entfalten darf und nur dann von außen zu korrigieren ist, wenn die Selbstheilungskräfte nicht reichen oder die grundlegende Einheit gefährdet ist«<sup>29</sup>.

Wenn ich mir die bisherigen 18 Bände der Pius-Parsch-Studien anschau und lese, wie viele offene Fragen es da immer noch gibt, wie Benedikt Kranemann im jüngsten Band zusammenfassend darlegt,<sup>30</sup> dann kann man nur hoffen, dass diese Studien intensiv weitergeführt werden. Das ist wichtig nicht nur für diesen Ort hier (Klosterneuburg), sondern für die ganze Kirche.

Und dazu wünsche ich dem Stift Klosterneuburg als Heimat des Pius-Parsch-Instituts sowie allen, die sich intensiv der Mitarbeit an der liturgischen Erneuerung verschrieben haben, Gottes Segen!

---

<sup>29</sup> Ebd., 25.

<sup>30</sup> Vgl. B. Kranemann, Perspektiven (s. Anm. 7), 254.



MARCO BENINI

## Mut zu mehr Präsenz!

Theologische und ästhetische Aspekte liturgischen Feierns  
in und nach Corona\*

*Der Verfasser ist Professor für Liturgiewissenschaft an der Theologischen Fakultät Trier und Leiter der wissenschaftlichen Abteilung des Deutschen Liturgischen Instituts. Seine Habilitationsschrift über »Liturgische Bibelhermeneutik« wurde 2019 mit dem Pius-Parsch-Preis ausgezeichnet.*

Da Pius Parsch bekanntlich »Bibel und Liturgie« zu seinem Programm gemachte hatte,<sup>1</sup> möchte ich biblisch einsteigen mit einem ermutigenden Wort des Propheten Haggai, eines der kleinen Propheten im Alten Testament. Der Hintergrund des Buches ist das Babylonische Exil. Im Jahr 586 v. Chr. wurde das Volk Israel nach Babylon verschleppt. Es lebte nicht mehr in der gewohnten Heimat, fern von Jerusalem, ohne den Tempel. Als die Perser die Babylonier besiegten, erlaubten sie die Rückkehr der Israeliten. Sie bauten ihre Häuser und Wohnungen wieder auf, doch der Tempel lag nach wie vor danieder. Im Jahr 520 sendet Gott den Propheten Haggai zum Statthalter Serubbabel und zum Hohepriester Jehoschua. Leidenschaftlich wirbt Haggai im Namen Gottes für den Wiederaufbau des Tempels. Er trifft aber auf Trägheit und Widerstand: »Dieses Volk sagt: Noch ist die Zeit nicht gekommen, das Haus des HERRN aufzubauen« (Hag 1,2). Doch offenbar beginnen sie den Tempel etwas aufzubessern, weit weniger freilich als die eigenen Häuser. Einen Monat später erging das Wort des Herrn wieder an Haggai:

---

\* Bei diesem Beitrag handelt es sich um die schriftliche Fassung eines Vortrags auf der Jahresversammlung der *Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg* am 27. Januar 2022. Der Sprechstil wurde beibehalten.

<sup>1</sup> Vgl. z. B. A. W. Höslinger, Bibel und Liturgie, in: A. Redtenbacher (Hg.), *Liturgie lernen und leben – zwischen Tradition und Innovation. Pius-Parsch-Symposium 2014* (PPSt 12), Freiburg i. Br. 2015, 225–234.

Sag zu Serubbabel, dem Sohn Schealtiëls, dem Statthalter von Juda, und zum Hohepriester Jehoschua, dem Sohn des Jozadak, und zu denen, die vom Volk übrig sind: Wer ist unter euch noch übrig, der diesen Tempel in seiner früheren Herrlichkeit gesehen hat? Und wie seht ihr ihn jetzt? Erscheint er euch nicht wie ein Nichts?

Aber nun fasse Mut, Serubbabel – Spruch des HERRN –, fasse Mut, Hohepriester Jehoschua, Sohn des Jozadak, fass Mut, alles Volk des Landes – Spruch des HERRN –, und macht euch an die Arbeit! Denn ich bin bei euch – Spruch des HERRN der Heerscharen, – wie ich im Bund mit euch bei eurem Auszug aus Ägypten versprochen habe – und mein Geist bleibt in eurer Mitte. Fürchtet euch nicht! (Hag 2,2–5)

Ich denke, man kann die Situation durchaus mit heute vergleichen. Viele haben die Isolation durch Corona als eine Art Exil verstanden, sei es wegen der Kontaktbeschränkungen, sei es durch Quarantäne oder Infektion. Umso mehr trifft Haggais Aufruf zum Wiederaufbau *mutatis mutandis* auf unsere kirchliche Situation zu.<sup>2</sup> Nach dem Lockdown (bzw. in Österreich: nach den Lockdowns) wurde wieder öffentlich Gottesdienst gefeiert. Das ist wichtig und gut, doch sind die Zahlen deutlich geringer als vor Corona, wie wohl der eigene Eindruck (wenn auch durch die Abstände oft kaschiert) und die jüngsten Zahlen belegen.

In Österreich konnten am sogenannten »Zählsonntag« im Februar 2020 nur mehr knapp 400 000 Teilnehmer erfasst werden. 2019 wurden noch zwischen 497 000 und 533 000 Messbesucher gezählt.<sup>3</sup> Das entspricht einem Rückgang von circa einem Viertel. In Deutschland sank der Prozentsatz der Gottesdienstteilnehmer von 9,1 % im Jahr 2019<sup>4</sup> auf 5,9 % im Jahr 2020,<sup>5</sup> d. h. um etwa ein Drittel. Zu meinen, dass die Menschen von sich aus wiederkommen würden, ist illusorisch. Ein Satz wie bei den Israeliten damals, »Es ist noch nicht Zeit, den Tempel

<sup>2</sup> Aus der Fülle der Publikationen zu Liturgie und Corona sei nur auf wenige aus Österreich exemplarisch verwiesen: H.-J. Feulner/E. Haslwanter (Hg.), Gottesdienst auf eigene Gefahr? Die Feier der Liturgie in der Zeit von Covid-19, Münster i. W. 2020; P. Bukovec/E. Volgger (Hg.), Liturgie und Covid-19. Erfahrungen und Problematisierungen, Regensburg 2021.

<sup>3</sup> Vgl. Österreichische Kirchenstatistik: Dramatischer Einbruch bei Messbesuchern im Jahr 2020 (<https://www.kath.net/news/77307>; Zugriff 20.01.2022).

<sup>4</sup> Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Katholische Kirche in Deutschland. Statistische Daten 2019 (ADBK 315), Bonn 2020, 3.

<sup>5</sup> Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Katholische Kirche in Deutschland. Statistische Daten 2020 (ADBK 325), Bonn 2021, 3.

aufzubauen« (vgl. Hag 1,2) – etwa angesichts neuer Virusvarianten –, ist bei aller Unplanbarkeit keine Lösung.

Daher ist die pastoral gewichtige Leitfrage dieses Beitrags, wie die Präsenzgottesdienste gestärkt werden können. Wir tun gut daran, uns mit der Ermutigung Haggais Gedanken zu machen, der sich bezeichnenderweise an alle wendet, an den Statthalter Serubbabel, den Hohenpriester Jehoschua und ebenso an das ganze Volk des Landes (vgl. Hag 2,4f.).

Wenn wir über Präsenzgottesdienste reflektieren, soll dabei der Wert von Online-Formaten nicht in Abrede gestellt werden. Natürlich profitieren jene, die etwa aus Gesundheits- oder Altersgründen nicht mehr in die Kirche kommen können, von der Übertragung im Fernsehen oder dem Livestream im Internet. Die Tagzeitenliturgie kann auch online z. B. über Zoom gebetet werden – vielleicht ergeben sich daraus neue Impulse, wenn man sich etwa einer Ordensgemeinschaft anschließt. Doch klar ist, dass die digitalen Formate die Präsenzgottesdienste ergänzen, aber nicht ersetzen können. Es geht also um Mut zu mehr Präsenz.

Der Beitrag soll daher in Bezug auf Präsenzgottesdienste den Blick nach vorne richten und die drei folgenden Punkte bedenken:

- 1) Was ist theologisch der Mehrwert der Teilnahme vor Ort?
- 2) Welche Erfahrungen haben wir in der Corona-Zeit und in der digitalen Welt gemacht, die für die Präsenzgottesdienste von Bedeutung sind?
- 3) Welche konkreten Schritte können in Pfarreien angedacht und umgesetzt werden?

Der erste Teil ist also mehr theologischer Natur, der zweite blickt aus anthropologischer Perspektive auf das Thema und der dritte Teil ist vor allem pastoral ausgerichtet.

## 1. DER MEHRWERT DER TEILNAHME VOR ORT

Die Teilnahme der Gläubigen ist ein zentrales Anliegen der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils (SC 14).<sup>6</sup> Dabei geht

<sup>6</sup> Vgl. dazu etwa (jeweils mit weiterer Literatur) F. Lurz, Das Paradigma der tätigen Teilnahme angesichts der heutigen kulturell-religiösen Bedingungen, in: LJ 65 (2015) 192–205; W. Haunerland, *Participatio actiosa*. Programmwort liturgischer Erneuerung, in: Com(D) 38 (2009) 585–595; Wiederabdruck in: ders., Liturgie und Kirche.

es nicht einfach nur um ein pastorales Mittel, um die Liturgie für die Gläubigen ansprechender zu gestalten. Sie ist vielmehr theologisch motiviert: Da die Liturgie Feier des Pascha-Mysteriums Christi ist,<sup>7</sup> also sein Sterben für uns, seine Auferstehung und damit seine Gegenwart unter uns feiert, muss sie auf die Teilnahme der Gläubigen abzielen. Die Zuwendung Christi zu den Menschen wird ja in der Liturgie vermittelt und fortgesetzt.

Für das Verständnis von Teilnahme halte ich die Überlegungen des bedeutenden amerikanischen Liturgiewissenschaftlers Mark Searle für inspirierend, dem gerade auch die pastorale Dimension des Faches wichtig war.<sup>8</sup> In seinem Buch »Called to Participate« (»Berufen zur Teilnahme«) unterscheidet er drei Ebenen der tätigen Teilnahme,<sup>9</sup> die aufeinander aufbauen und ineinanderfließen, ohne dass sie sich strikt trennen ließen. Ich möchte sie mit einem Quader veranschaulichen: die Teilnahme am Ritual (Vorderseite), die Teilnahme an der Gemeinschaft der Glaubenden (Mitte) und schließlich die Teilnahme am Leben Gottes und am Pascha-Mysterium (Rückseite).<sup>10</sup>

Die erste Ebene, die Teilnahme am Ritual, beschreibt all das, was man bei der Teilnahme an der Liturgie mit den Sinnen wahrnehmen kann: Worte, Gesänge, Handlungen, Zeichen. Diese erste Ebene weist über sich selbst hinaus. Wenn man sich darauf einlässt, führten die Teilnahme am Ritual, das Zusammenkommen, Sehen, Hören, Singen, Sprechen usw. durch die vorgegebenen Riten zu einer Gemeinschaft zu-

---

Studien zu Geschichte, Theologie und Praxis des Gottesdienstes (StPaLi 41), Regensburg 2016, 223–234; M. Stuflesser, *Actuosa Participatio* – zwischen hektischem Aktionismus und neuer Innerlichkeit. Überlegungen zur »tätigen Teilnahme« am Gottesdienst der Kirche als Recht und Pflicht der Getauften, in: LJ 59 (2009) 147–186; M. Benini, Andrea Pozzos Deckenfresko von Sant’Ignazio in Rom und die tätige Teilnahme an der Liturgie der Kirche, in: T. Kremer (Hg.), »Dein Antlitz, Herr, will ich suchen!«. Selbstoffenbarung Gottes und Antwort des Menschen, FS Michael Schneider (Koinonia – Oriens 55), Münster i. W. 2019, 421–441.

<sup>7</sup> Vgl. SC 5–6; S. A. Schrott, Pascha-Mysterium. Zum liturgietheologischen Leitbegriff des Zweiten Vatikanischen Konzils (Theologie der Liturgie 6), Regensburg 2014.

<sup>8</sup> Vgl. etwa S. S. Wilbricht, *Rehearsing God’s Just Kingdom. The Eucharistic Vision of Mark Searle*, Collegeville, MN 2013; A. Y. Koester / B. Searle (Hg.), *Vision. The Scholarly Contributions of Mark Searle to Liturgical Renewal*, Collegeville, MN 2004.

<sup>9</sup> M. Searle, *Called to Participate. Theological, Ritual, and Social Perspectives*. Hg. von B. Searle / A. Y. Koester, Collegeville, MN 2006, 15–45.

<sup>10</sup> Vgl. dazu die ähnlichen Ausführungen (mit Skizze): M. Benini, Wie »gut« sind unsere Gottesdienste? Liturgiewissenschaftliche Reflexionen zur Gottesdienstqualität angesichts der Corona-Pandemie, in: TThZ 130 (2021) 289–307, hier: 298f.

sammen, die den Glauben ausdrückt. Dies führt so zur zweiten Ebene, gleichsam in der Mitte des Quaders. Searle nennt das die Teilnahme an der Liturgie der Kirche und betont dabei vor allem die Metapher der Kirche als Leib Christi.<sup>11</sup> In der Feier wird so die eigene Identität ausgedrückt und aktualisiert sich das Kirche-Sein. Da die Liturgie wie die Kirche sakramentalen Charakter hat, führt die Teilnahme zur dritten Ebene, zur Begegnung mit Christus oder zur Teilnahme am Leben Gottes und am Pascha-Mysterium Christi. Die Liturgie verbindet gleichsam alle drei Ebenen. Die tätige Teilnahme führt vom Sichtbaren zum Unsichtbaren und zugleich wird Gott in Raum und Zeit in den sichtbaren Zeichen und Handlungen erfahrbar.

Nun sollen diese drei Ebenen mit der Frage nach dem Mehrwert der Präsenzgottesdienste im Vergleich zu Online-Gottesdiensten durchgegangen werden, wobei daraus auch Überlegungen für die Qualität von Gottesdiensten und für die praktischen Anregungen im Anschluss abgeleitet werden.

Zur ersten Ebene: Rituale leben vom Mittun. Auch zu Hause ist eine Teilnahme an der übertragenen Feier möglich (besonders durch das Geben der Antworten), sodass man von einer Erweiterung des Gottesdienstraumes sprechen kann.<sup>12</sup> Doch bereits beim Allein-Singen zu Hause merkt man, selbst wenn die Liednummer angezeigt wird, den Unterschied. Bei den Haltungen ist das umso mehr der Fall: Mag man noch das Aufstehen ggf. mitmachen (wobei man im Alltag kaum vor dem Fernseher steht), wird man sich kaum vor dem Fernseher hinknien. Ganz zu schweigen von der Wirkung, die der Kirchenraum per se entfaltet, indem er eine sakrale Atmosphäre schafft und für die Begegnung mit Gott öffnet.

Zur zweiten Ebene: die Feiergemeinschaft der Kirche. Auch bei Online-Gottesdiensten ist eine gewisse Gemeinschaft vorhanden. Zoom ermöglicht im Unterschied zur Kirchenbank, die Gesichter der anderen zu sehen und nicht nur den Hinterkopf. Dennoch wird der Körper auf das Gesicht reduziert und die dritte Dimension geht verloren. Man sollte nicht unterschätzen, was vor und nach dem Gottesdienst geschieht.

---

<sup>11</sup> Vgl. M. Searle, *Called to Participate* (s. Anm. 9), 27–36, bes. 27–32.

<sup>12</sup> Vgl. etwa W. Haunerland, Wenn die volle Teilnahme nicht möglich ist. Zur *participatio actiosa* in Zeiten von Covid 19, in: H.-J. Feulner / E. Haslwanter (Hg.), *Gottesdienst auf eigene Gefahr?* (s. Anm. 2), 103–113, hier: 110.

Papst Franziskus traf bei einer seiner letzten gestreamten Frühmessen in Santa Marta am 17. April 2020 den Nagel auf den Kopf: »Wir sind beieinander, aber nicht zusammen.«<sup>13</sup> Mit Blick auf die Begegnung des Auferstandenen mit den Jüngern am See von Tiberias hob er hervor:

Eine Vertrautheit ohne Gemeinschaft, eine Vertrautheit ohne Brot, eine Vertrautheit ohne die Kirche, ohne das Volk, ohne die Sakramente ist gefährlich. Sie kann zu einer Vertrautheit – sagen wir mal – gnostischer Art werden, eine Vertrautheit nur für mich allein, losgelöst vom Volk Gottes. Die Vertrautheit der Apostel mit dem Herrn war immer gemeinschaftlich, immer bei Tisch, dem Zeichen der Gemeinschaft. Sie war immer mit dem Sakrament, mit dem Brot.<sup>14</sup>

Das führt uns bereits zur dritten Ebene: die Begegnung mit Christus und die Teilnahme am Leben Gottes. Die Teilnahme an den Feiern der Sakramente ist medial vermittelt nur bedingt möglich. Das ist auch theologisch bedenkenswert, denn die Liturgie baut Kirche auf. *Ecclesia de Eucharistia*. Die Kirche lebt von der Eucharistie, wie Johannes Paul II. hervorhob.<sup>15</sup> Auch Augustinus hat in einer Osterhomilie tief-sinnig über den Zusammenhang von Kommunion und Kirche-Sein formuliert: »Seid, was ihr seht, und empfangt, was ihr seid« – Leib Christi.<sup>16</sup> Augustinus hatte, von der paulinischen Metapher in 1 Kor 12 herkommend, bei »Leib Christi« zunächst an die Gemeinschaft der Kirche gedacht, die durch den Empfang der Kommunion sich ausdrückt und gestärkt wird. Wir empfangen den Leib Christi, um Kirche zu werden. Augustinus sagt in derselben Predigt: »Sei ein Glied am Leib Christi, damit dein Amen [beim Kommunionempfang] wahr sei.«<sup>17</sup>

Eine nur geistige Kommunion ist in Ausnahmefällen wie Corona möglich und sinnvoll, sie entspricht aber nicht dem Wort Jesu:

<sup>13</sup> Frühmesse im Vatikanischen Gästehaus »Domus Sanctae Marthae«. Predigt von Papst Franziskus: Die Vertrautheit mit dem Herrn. Freitag, 14. April 2020 ([https://www.vatican.va/content/francesco/de/cotidie/2020/documents/papa-francesco-cotidie\\_20200417\\_lafamiliarita-conil-signore.html](https://www.vatican.va/content/francesco/de/cotidie/2020/documents/papa-francesco-cotidie_20200417_lafamiliarita-conil-signore.html), Zugriff: 20.01.2022).

<sup>14</sup> Ebd.

<sup>15</sup> Vgl. Johannes Paul II., Enzyklika *Ecclesia de Eucharistia* von Papst Johannes Paul II. an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die gottgeweihten Personen und an alle Christgläubigen über die Eucharistie in ihrer Beziehung zur Kirche (VAS 159), Bonn 2003.

<sup>16</sup> Augustinus, Sermo 272, ed. Cornelius Petrus Mayer (<https://www.augustinus.de/einfuehrung/texte-von-augustinus-mit-online-uebers/oesterlicher-festkreis/244-sermo-272-osterpredigt-fuer-neugetaufte>; Zugriff 20.01.2022).

<sup>17</sup> Ebd.

»Nehmt und *esst* alle davon.« Man kann problemlos an Online-Vorlesungen oder Zoom-Meetings teilnehmen, weil dort vor allem Informationen vermittelt oder im Gespräch ausgetauscht werden. Man kann online einen Bibelkreis halten und im Gebet verbunden sein; auch hier kann man die dritte Ebene, die Teilnahme am Pascha-Mysterium, erreichen. Bei den Sakramenten gibt es freilich Grenzen. Denn es geht nicht einfach um Information, sondern um eine aktuelle Feier und Begegnung mit Christus, die konkrete Zeichen ebenso braucht wie Gemeinschaft, Raum und Sinne. Die Taufe gibt es nur mit Wasser, die Eucharistie nur mit Brot und Wein, die Krankensalbung nur mit dem Öl und der Berührung.

## 2. DER *HOMO DIGITALIS* IM PRÄSENZGOTTESDIENST

In einem zweiten Punkt soll nun, im Anschluss an die theologischen Überlegungen, mehr anthropologisch gefragt werden, welche Erfahrungen aus der digitalen Welt – durch Corona nochmals verstärkt – auch für die Präsenzgottesdienste von Bedeutung sind. Da Liturgie immer mit konkreten Menschen unserer Tage gefeiert wird, muss Liturgie den Menschen von heute im Blick haben. Zur klassischen Frage Guardinis nach der Liturgiefähigkeit des Menschen<sup>18</sup> stellt sich ebenso die Frage nach der Menschenfähigkeit der Liturgie,<sup>19</sup> d. h. nach der »Passung« der Liturgie für den heutigen Menschen. Daher geht es zunächst grundsätzlich darum: Was macht den Menschen in digitaler Zeit – katalysiert durch Corona – aus? Bewusst spreche ich hier von »katalysiert«, denn die Digitalität gab es vor Corona natürlich ebenso wie die Abnahme der Zahl der Gottesdienstteilnehmer, doch hat die Pandemie die Entwicklung beschleunigt und verschärft. Was bedeuten diese Veränderungen für die Feier der Liturgie?

Die folgenden Überlegungen stützen sich auf die von Daniel Schmitz jüngst veröffentlichte Magisterarbeit mit dem Titel »Liturgie 4.0. An-

---

<sup>18</sup> Vgl. R. Guardini, Der Kultakt und die gegenwärtige Aufgabe der liturgischen Bildung. Ein Brief, in: LJ 14 (1964) 101–106, hier: 106.

<sup>19</sup> Vgl. exemplarisch die Publikation zum 50. Jubiläum des Deutschen Liturgischen Instituts: B. Kranemann / E. Nagel / E. Nübold (Hg.), Heute Gott feiern. Liturgiefähigkeit des Menschen und Menschenfähigkeit der Liturgie, Freiburg i. Br. u. a. 1999.

forderungen des Homo digitalis in liturgischer Theorie und Praxis.«<sup>20</sup>  
Folgenden vier Aspekten soll nachgegangen werden:

1. Identität als Singularität
2. Selbstverwirklichung in Gemeinschaft
3. Partizipation als Individuum
4. Anspruch auf Ästhetik.

Dabei sollen jeweils Alltagserfahrungen zum Ausgangspunkt genommen werden, also konkret die Frage, was sich durch die nun verstärkten digitalen Erfahrungen geändert hat. Diese werden dann mit der Liturgie in Verbindung gebracht, um zu überlegen, was dies für die Präsenzgottesdienste bedeutet.

### 2.1 Identität als Singularität

Die Identität ist nicht mehr starr festgelegt, auch nicht durch die Herkunft, sondern ist *fluide*, weil es viele Umbrüche im Leben gibt: im Lebensraum etwa durch beruflich bedingte Umzüge, am Arbeitsplatz durch neue Strukturen und Anforderungen, in Beziehungen. Die Identität ist heute *situativ*, d. h., je nach Kontext verhalten sich viele Menschen anders. In der Kirchengemeinde ist derselbe Mensch ein »anderer« als im beruflich-professionellen Kontext und wieder anders im Sportverein. Außerdem wird Identität heute *narrativ* dargestellt, d. h. eingebunden in eine Erzählung. Wenn man sich vorstellt, erzählt man eine Geschichte, wer man ist, wo man herkommt, was man gemacht hat. Wir haben ein Narrativ von uns selbst, was unsere Identität ausmacht, wobei manches bewusst weggelassen, anderes dagegen betont wird. Wir haben Identitätsbausteine. Diese Geschichte ist mit Handlungen, Haltungen und Werten gefüllt. »Damit wird das Ich zum Planungsbüro der eigenen Identität.«<sup>21</sup>

Man kann dieses Phänomen mit dem eigenen Smartphone vergleichen und illustrieren. Das Handy spiegelt mit den verschiedenen Apps unsere Singularität/Identität. Es ist etwas sehr Persönliches und die Apps geben Informationen über einen Menschen: Die E-Mails und WhatsApp-Nachrichten geben Aufschluss darüber, mit wem man über was in Kontakt ist, die Amazon-App zeigt unsere Einkäufe und

<sup>20</sup> J. D. H. Schmitz, Liturgie 4.0. Anforderungen des Homo digitalis in liturgischer Theorie und Praxis (Theologie der Liturgie 18), Regensburg 2021.

<sup>21</sup> Ebd., 27.



Präferenzen. Je nach installierten Apps kann man auf die Interessen und Tätigkeiten schließen. Wer etwa die Stundenbuch-App hat, gehört wohl eher zum katholischen Inner Circle, usw.<sup>22</sup> Neue Apps werden aufgenommen bzw. Apps, die man nicht mehr braucht, deinstalliert. Wie beim Handy setzt auch der moderne *Homo digitalis* seine Identität aus verschiedenen Bausteinen zusammen.

Trotz aller Möglichkeit zur Vernetzung, die die digitale Welt in Entfernung eines Klicks bietet, erlebt sich der *Homo digitalis* oft als ein zutiefst vereinzelter Mensch. Die Pandemie hat dies nochmals stärker bewusstmacht. Andererseits sucht der »moderne Mensch« auch nach dieser Singularität. Soziologen zeigen, dass das Streben nach Singularität zunimmt und geradezu ein Kennzeichen der Zeit ist.<sup>23</sup> Dies lässt sich an einem einfachen Beispiel veranschaulichen: Beim Einrichten der Wohnung hat beispielsweise IKEA viele gleiche Formen und Serien. Dennoch bietet die schwedische Firma Online-Planer an nach dem Motto »Gestalte, wie es dir gefällt.« Selbst bei den gleichen Formen hebt es die individuelle Gestaltung hervor. Andere sagen hingegen: »Ich will keine Lampe von IKEA, weil ich ein Design haben will, das nicht jeder hat.«

Was bedeutet dies nun für Präsenzgottesdienste? Es wäre mehr darauf zu achten, dass Liturgie Teil dieser Erzählung und Selbstkonstruktion wird. Der moderne Mensch wird Liturgie als Begegnung mit Gott, in der biblisch grundgelegten und in der Liturgie gefeierten Gestalt, nur dann für sich als sinnvoll erachten, wenn die Liturgie zu seiner eigenen Identität beiträgt und er damit seine eigene Identität ausdrücken kann. Nur das, was subjektiv als lebensrelevant erachtet wird, wird integriert. Liturgie als Teil der Selbstkonstruktion wird zum Relevanzmaßstab. Wenn hingegen die Liturgie den Menschen nicht mehr hilft herauszufinden, wer sie sind, und sie das erzählen können, verliert Liturgie an Relevanz. Deswegen ist der Bezug zur Identität und Biographie wichtig.

<sup>22</sup> Im italienischen Film »Perfetti sconosciuti« (deutschsprachige Version unter dem Titel: »Perfect strangers«) von 2016 wird dies geradezu auf die Spitze getrieben, wenn Freunde bei einem Abendessen beschließen, sämtliche Anrufe, Nachrichten etc. offen miteinander zu teilen, weil sie als gute Freunde ja keine Geheimnisse voreinander hätten. Der Abend endet im Beziehungschaos.

<sup>23</sup> Vgl. etwa A. Reckwitz, *Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne*, Berlin 2018 (1. Aufl.: 2017).

Hier hat die Liturgie selbst einiges Potential. Die biblischen Figuren können als Identitätsfiguren verstanden und verkündet werden. Da die Liturgie im Sinne der Anamnese der Schrift die Bibel nicht einfach nur als historisches Dokument der Vergangenheit versteht, sondern als »Wort des lebendigen Gottes«, in dem Gott selbst den Menschen ansprechen will, ja Christus noch heute das Evangelium verkündet, dann geht es letztlich darum, die Schrift für den Menschen von heute in seinen Herausforderungen fruchtbar zu machen, damit er sein eigenes Leben mit dem Wort Gottes in Verbindung bringen kann. Ziel der Verkündigung in Predigt/Homilie ist es daher im oben genannten Sinn, eine Identifikation mit den biblischen Figuren zu fördern. Ihre Geschichte, ihre Erfahrung gibt Hilfe und Anregung für unsere Biographie. Das gilt natürlich in erster Linie für Christus selbst, aber auch für die Apostel, die Gottesmutter, Marta und Maria etc. Die Liturgie hat außerdem mit dem Gedächtnis der Heiligen hier ein großes Feld. Doch bei aller richtigen Betonung des Sonntags vor dem Heiligengedächtnis spielen heute die Heiligen meist nur in Werktagsmessen eine Rolle, so dass viele nur wenig von den Heiligen wissen. Gelegentlich bietet es sich aber gut an, einzelne Heilige (der Woche) in die Predigt zu integrieren.

Angelus A. Häußling beschrieb die hier relevanten Phänomene als »zitierende Rollenidentifikation«. Er definierte sie als »Selbsterklärung in zitierender Übernahme der Rollen der geschichtlichen Leitgestalten der normativen Heilszeit aus situativer Identität«<sup>24</sup>. Über die Identifikation mit den Personen im Evangelium oder in den Lesungen hinaus hat die Liturgie noch weitere Wege dafür: Wenn die Darstellung des

<sup>24</sup> A. A. Häußling, Liturgie: Gedächtnis eines Vergangenen und doch Befreiung in der Gegenwart, in: ders., *Christliche Identität aus der Liturgie. Theologische und historische Studien zum Gottesdienst der Kirche*. Hg. von M. Klöckener / B. Krane-mann / M. B. Merz (LQF 79), Münster i. W. 1997, 2–10, hier: 5. Vgl. auch ders., *Biblische Grundlegung christlicher Liturgie. Ein Beispiel der Tagzeitenliturgie*, in: ders., *Tagzeitenliturgie in Geschichte und Gegenwart. Historische und theologische Studien*. Hg. von M. Klöckener (LQF 100), Münster 2017, 302–309, bes. 306f. Vgl. zur Sache M. Benini, *Liturgische Bibelhermeneutik. Die Heilige Schrift im Horizont des Gottesdienstes* (LQF 109), Münster i. W. 2020, 438–445; R. Meßner, *Christliche Identität aus der Liturgie. Ein bedeutender Beitrag Angelus A. Häußlings zu einer Hermeneutik der Liturgie*, in: *ALW* 41 (1999), 336–346, hier: 340–343; N. Stockhoff, *Wenn liturgisches Denken Wirklichkeit trifft. Das liturgietheologische Werk von Angelus A. Häußling (OSB) und dessen Transformation auf die Empirie der Zweiten Schweizer Sonderfallstudie*, Münster i. W. 2014, 141–149.

Herrn im Tempel gefeiert wird und man in Prozession zur Kirche zieht, dann identifiziert uns die Liturgie – so die Einleitung im Messbuch – mit Simeon und Hannah. Gleich ihnen gehen wir zur Begegnung mit Christus, den wir als Erlöser und Licht zur Erleuchtung aufnehmen.<sup>25</sup> Die Identifikationen mit biblischen Personen geschieht häufiger, als uns bewusst ist: Beim *Sanctus* identifizieren wir uns mit den Engeln (und Heiligen) im Himmel (vgl. Jes 6,3; Offb 4,8), bei »Herr, ich bin nicht würdig ...« mit dem Zenturio (Mt 8,8), beim *Magnifikat* mit Maria (Lk 1,46–55) oder beim »Seht das Lamm Gottes ...« hören wir die Worte, die Johannes der Täufer zu den ersten Jüngern sprach (Joh 1,29). Oder wenn an Epiphanie die Kommunionantiphon lautet: »Wir haben seinen Stern aufgehen sehen und sind gekommen, dem Herrn mit Geschenken zu huldigen«<sup>26</sup>, wird unser Schreiten zum Altar mit dem Weg der Sterndeuter in eins gesehen, ja wird ihre Anbetung uns als spirituelle Haltung für die Kommunion vor Augen gestellt.

## 2.2 Selbstverwirklichung in Gemeinschaft

Bei allem Streben nach Singularität und Selbstverwirklichung kommt der Mensch nie ohne die anderen aus. Daher ist die Sehnsucht nach Gemeinschaft ungebrochen. Auch im virtuellen Raum gibt es Gemeinschaft – und zwar jeglicher Couleur, von Online-Rosenkranz-Gruppen<sup>27</sup> bis hin zur Querdenker-Bewegung, die online begann. Man sucht nach Gleichgesinnten. Doch auch diese Gemeinschaften sind in der Dynamik der eben beschriebenen Singularisierung, d. h., nicht nur der Einzelne will singulär sein, sondern – das weisen Sozio-

<sup>25</sup> Vgl. 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, Freiburg i. Br. / Basel <sup>2</sup>1988, 620; M. Benini, »Ein Licht, das die Heiden erleuchtet«. Zu Ursprung, Theologie und Praxis des Festes »Darstellung des Herrn«, in: Gottesdienst 51 (2017) 1–3.

<sup>26</sup> Messbuch (s. Anm. 25), 59.

<sup>27</sup> Als besonders erfolgreich galt etwa die Initiative der Erzdiözese Philadelphia mit dem Rosenkranz per Zoom »For an End to the Coronavirus and Renewal in the Church«, die täglich um 20.00 Uhr hunderte von Betern verband (nun ist es jeweils montags). Vgl. <https://www.phillyevang.org/rosary/> (Zugriff 09.09.2022).

<sup>28</sup> Vgl. etwa A. Reckwitz, Gesellschaft der Singularitäten (s. Anm. 23), 261; J. D. H. Schmitz, Liturgie 4.0 (s. Anm. 20), 34f.

logen nach<sup>28</sup> – auch die Gemeinschaften möchten möglichst singulär sein, um so wieder die Selbstperformanz ihrer Mitglieder zu ermöglichen.

Die Zugehörigkeit zu modernen Kollektiven ist allerdings freiwillig, temporär und damit auch revidierbar. Wenn jemand beispielsweise bei Fridays for Future nicht mehr mitmachen will, geht er da nicht mehr hin. Es gibt keine soziale Sanktion, keine Bindung. Darin liegt selbstverständlich ein Unterschied zur Kirche. Weil es in der Gesellschaft so ist, tun wir uns als Kirche (ähnlich wie politische Parteien) schwer, weil wir vom Ziel einer permanenten Bindung ausgehen und uns dies auch vom Neuen Testament aufgegeben ist. Ich bin persönlich überzeugt, dass Tiefe Treue braucht. Aber hier weist der gesellschaftliche Trend in die entgegengesetzte Richtung.

Was heißt das für Liturgie? Wenn Gemeinschaft per se nicht mehr so viel zählt, erscheint das für uns, wenn wir von der Kirche als *communio* ausgehen, als Rückschritt. Dennoch: Den Trend direkt zu bekämpfen scheint wenig erfolgversprechend. Bischof Manfred Scheuer schrieb: »Glaube und Kirche werden heute ›viatorisch‹ gefunden.«<sup>29</sup> Er schlägt vor, neben die Figur des »regelmäßig Praktizierenden« den »Pilger« (soziologisch verstanden) als Sinnbild für die moderne Religiosität« hinzuzufügen. »Vielleicht ist es nützlich, neben dem Versammlungscharakter der Liturgie auch den Wegcharakter wieder stärker zu beleben.«<sup>30</sup> Ich komme im dritten Teil darauf nochmals konkreter zurück.

Hält man sich die Sehnsucht nach Gemeinschaft im Hinterkopf, können hier auch Chancen gesehen werden. Nicht Top-down: Wir müssen Gemeinschaft sein, um dann gemeinsam vor Gott zu treten, sondern Bottom-up: Wir könnten Gemeinschaft sein. Es wäre ein wunderbares Ergebnis, wenn wir hier als Gemeinschaft herausgehen. Daraus folgt die Konsequenz, missionarisch zu sein und einladend Gottesdienst zu feiern.<sup>31</sup>

Daher muss die Pluralität und Heterogenität wahrgenommen werden: Nach wie vor gibt es voll integrierte Gemeindemitglieder, aber viel-

---

<sup>29</sup> M. Scheuer, Spiritualität und Liturgie im Angesicht der Pandemie, in: HfD 76 (2022) 2–11, hier: 7.

<sup>30</sup> Ebd., 7f.

<sup>31</sup> Vgl. etwa das Sonderheft: Einladend feiern. Gottesdienste als Teil einer kirchlichen Willkommenskultur (Gottesdienst extra), Freiburg i. Br. 2022.

fach gelegentliche Gottesdienst-»Besucher« wie etwa Eltern, die zum monatlichen Familiengottesdienst kommen, bis zu denen, die nur an Weihnachten zur Kirche gehen. Suchende und Zweifelnde gehören zur Gottesdienstgemeinde dazu. Zu Kasualien besuchen auch Nicht-mehr-Praktizierende und Ungetaufte die kirchlichen Feiern. Folglich braucht es einen *differenzierten Participatio-Begriff*.<sup>32</sup> Winfried Haunerland unterscheidet zwischen Trägern und Gästen. Diejenigen, die getauft sind und aktiv und bewusst teilnehmen, könnten im Sinne einer »liturgischen Gastfreundschaft« auch jene mittragen, die nur gelegentlich kämen.<sup>33</sup> Freilich sind die Grenzen recht fließend. Denn weder wird man den Gästen die Teilnahme gänzlich absprechen können noch ist bei den Gliedern der sogenannten Kerngemeinde die Partizipation stets gleich intensiv, wie auch das Modell mit den drei Ebenen der Teilnahme zeigt.

### 2.3 Partizipation als Individuum

Wie bereits vorher ausgeführt, ist die Partizipation zentral für die Feier der Liturgie. Auch im Netz wird Partizipation immer wichtiger.<sup>34</sup> War früher das Internet vor allem ein Informationsmedium, bei dem ein »Sender« Informationen für die Empfänger zur Verfügung stellte (ähnlich wie eine Zeitung), ist mittlerweile die Interaktion und Partizipation im Netz ausgeprägter, wenn man an prinzipiell gleichberechtigte Chatmitglieder oder Kommentare denkt (mit Problemen wie Hetze im Netz). Neue Formen von Partizipation, Darstellung und Protest entstehen (Twitter, Instagram etc.). Im Netz herrscht eine Gleichheit in den egalitären Kommunikations- und Partizipationsstrukturen vor. Selbst bei Wikipedia kann prinzipiell jeder trotz gewisser, erstaunlich gut funktionierender Kontrollmechanismen seine Sicht buchstäblich eintragen. Je mehr man dort einträgt, desto höher ist auch dessen Autorität für künftige Einträge. Traditionell gesetzte Autorität wird damit dekonstruiert.

<sup>32</sup> Vgl. auch F. Lurz, Teilnahme (s. Anm. 6), 203–205.

<sup>33</sup> W. Haunerland, Träger und Gäste. Zu unterschiedlichen Rollen von unterschiedlich Mitfeiernden, in: Gottesdienst 34 (2000) 185–187, hier: 187 (Wiederabdruck in: ders., Liturgie und Kirche [s. Anm. 6], 441–445). Vgl. auch F. Lurz, Teilnahme (s. Anm. 6), 200.

<sup>34</sup> Vgl. zu diesem Abschnitt J. D. H. Schmitz, Liturgie 4.0 (s. Anm. 20), 42–44.

Hier tritt ein Kontrast zur kirchlichen Hierarchie offen zutage. Das ist mit ein Grund, warum Hierarchie (weit entfernt von der ursprünglichen Bedeutung von heiligem Ursprung) prinzipiell angefragt ist. Meldungen zum Missbrauch, die sich nun nicht mehr auf den einzelnen Täter, sondern auf die Hierarchie und ihr Handeln bzw. Nicht-Handeln beziehen, tragen selbstverständlich dazu bei. Autorität ist nicht mehr per se gegeben, sondern muss im Prinzip erst erarbeitet werden. Während früher ein Amt der Person Autorität gegeben hat, muss heute eher umgekehrt die Person dem Amt Autorität verleihen (so auch meine eigene Erfahrung in der Seelsorge). Nichtsdestotrotz ist eine gesunde Amtstheologie von hoher Bedeutung, da eine innere Verunsicherung sich auch nach außen auswirkt. Person und Amt sollen ineinander verschränkt sein. Diese Überlegungen betreffen selbstverständlich auch die Liturgie, in der nun höhere Ansprüche an den Zelebranten, aber auch an die anderen liturgischen Dienste gestellt werden. Die gut gemachten Fernsehübertragungen schrauben ebenso die Ansprüche nach oben. Das ist grundsätzlich positiv und kann so zur Verbesserung der *Ars celebrandi* führen (mehr in Punkt 3).<sup>35</sup>

Ein weiterer Aspekt sei überschrieben mit Teilnahme in ambivalenter Körperlichkeit.<sup>36</sup> Beim *Homo digitalis* herrscht oft eine völlige Durchmessung des Körpers vor (mit einer entsprechenden Uhr [Smart-Watch] und App kann man etwa den Blutdruck messen). Das Netz vermittelt außerdem eine geradezu kultische Körperlichkeit durch Schönheitsideale, Models oder Influencer, im Vergleich zu denen der eigene Körper nicht mithalten kann und damit abgewertet wird. Andererseits ist der Körper das Einzige, das in diesem ganzen Netzwerk überhaupt erst unser Sein manifestiert. Die Erfahrung, etwas körperlich zu tun, spielt eine wichtige Rolle, wie man es in der Pandemie mehrfach hören konnte/kann: »Ich möchte Leute nicht nur am Bildschirm sehen, sondern real.«

Für die Liturgie bedeutet das, dass bereits das Sich-Versammeln in Pandemiezeiten an sich eine neue Qualität besitzt, wie es der eben genannte Ausspruch zeigt. Die Vorsichtsmaßnahmen zum Infektionsschutz beim Gottesdienst haben sich bewährt. Die genannten Erfah-

<sup>35</sup> Vgl. auch M. Benini, Wie »gut« sind unsere Gottesdienste? (s. Anm. 10).

<sup>36</sup> Vgl. auch J. D. H. Schmitz, Liturgie 4.0 (s. Anm. 20), 44-47.

rungen des *Homo digitalis* machen auch darauf aufmerksam, dass im Gottesdienst die geschöpfliche Dimension und die Körperlichkeit, die Gebärden und die Sinne von hoher Bedeutung sind. Gleichzeitig ist die Botschaft, von Gott geliebt und im eigenen Sein angenommen und gutgeheißen zu sein, gerade für Jugendliche wichtig. Wenn Gott, der Allergrößte, zu mir ja sagt, darf ich es auch.

## 2.4 Anspruch auf Ästhetik

Als Kennzeichen unserer Zeit sprechen verschiedene Wissenschaften vom »iconic turn«, von der Wendung zum Medium des Bildes. Es sind vor allem Bilder, die Erfahrungen vermitteln und Gefühle ausdrücken. Dieselbe Nachricht kann anders wirken, wenn man sie im Fernsehen sieht, als wenn man sie im Radio nur hört oder in der Zeitung liest. Kommunikation ereignet sich meist mit dem Bild.

Damit ist eine Stärkung der Ästhetik verbunden. Ästhetik ist mehr als einfach etwas Schönes, sondern sie ist ein soziales Distinktionsmerkmal und Ausdruck der eigenen Singularität.<sup>37</sup> Mit der Ästhetik wird ausgedrückt, zu welcher sozialen Gruppen man gehört. Wir kennen das Sprichwort »Kleider machen Leute«. Wenn manche Jugendliche Jeans mit gewollten Löchern anziehen, dann tun sie das, um sich mit einem gewissen Stil oder Vorbildern zu identifizieren und von anderen abzugrenzen. Somit ist Kleidung, auch Musik, die man hört, das Auto, das man fährt, etc. oder allgemein die Ästhetik auch ein soziales Distinktionsmerkmal, das zu einem passt (»Passung«).

Nur eine gekonnte Ästhetik, die um diese Distinktion weiß, ist am Ende authentisch und glaubwürdig. Wenn sich etwa ein Jugendseelsorger plötzlich wie ein Jugendlicher anziehen würde, wäre das nicht glaubwürdig. Anbiederung funktioniert nicht; Authentizität gewinnt. Das gilt auch für die Liturgie. Daniel Schmitz hat es mit dem Wort »Instagramability«<sup>38</sup> ausgedrückt: Wenn man ein Foto eines Gottesdienstes macht, ist es so, dass wir es gerne zeigen? Das hängt sicher auch vom einzelnen Gottesdienst ab. Was sind die ästhetischen Maßstäbe für eine Vorabendmesse, für einen Jugendgottesdienst, für eine Familienmesse? Ausrichtung an den ästhetischen Ansprüchen ist

---

<sup>37</sup> Vgl. ebd., 48.

<sup>38</sup> Ebd.

wohl nötig, um überhaupt gehört zu werden. Das schließt auch Fragen für den Kirchenraum, die Beleuchtung etc. ein.

### 3. DLI-PAPIER: EINLADEND LITURGIE FEIERN ANGESICHTS VON CORONA

Das Deutsche Liturgische Institut hat angesichts des oben beschriebenen Rückgangs der Gottesdienstteilnehmer Diskussionsimpulse für Pastoralteams und Pfarrgemeinderäte zusammengestellt,<sup>39</sup> die hier gleichsam als praktische Konsequenz aus den ersten beiden Punkten vorgestellt werden sollen.

Die Reisebranche, Sportvereine, Kulturveranstalter etc. haben Konzepte entwickelt, um Menschen bewusst (wieder) einzuladen. Das müssen wir als Kirche auch tun! Die »Liebe Christi drängt uns«! (2 Kor 5,14). Die folgenden Punkte verstehen sich als Anregungen zu folgenden Themen (nicht alles trifft auf jede Pfarre zu):

1. Kommunikation im Vorfeld des Gottesdienstes
2. Liturgische Dienste
3. Musik und Gesang
4. Willkommensdienst
5. Ästhetik und Erschließung

#### *3.1 Kommunikation im Vorfeld des Gottesdienstes*

- (Pfarr-)Brief / E-Mail / Medien zur bewussten Einladung:
  - Nutzen wir die E-Mail-Adressen der Kommunion- und Firmfamilien, Ministrant/inn/en, Verbände etc.? (Bei der Anmeldung zur Erstkommunion etc. ankreuzen lassen: »Ich bin damit einverstanden, dass ich relevante Informationen der Pfarrei per E-Mail erhalte.«)
  - Gibt es den Pfarrbrief (Newsletter) per E-Mail / andere Medien?
  - Wie wäre es mit neuen Wegen? Z. B. kurzes Video mit Handy aufnehmen und versenden (etwa Pfarrer, Gemeindereferent/in, Oberministrant/in? – je nach Situation vor Ort). Es muss nicht perfekt sein, aber gewinnend-spritzig. Oder WhatsApp-Gruppen der Ministranten etc. mit Kurzvideo.

<sup>39</sup> Vgl. <https://dli.institute/wp/news/einladend-gottesdienst-feiern-angesichts-corona/> (Zugriff 09.09.2022).



- Viele informieren sich über die Homepage:
  - Sind die Gottesdienstzeiten aktuell (mit Datum, Uhrzeit, Ort)?
  - Findet man leicht eine Telefonnummer für sämtliche Fragen?
  - Werden die Ansprechpartner/innen benannt (mit E-Mail, Telefon, ggf. Bild)?
  - Ist das Hygieneschutzkonzept kurz und bündig dargestellt oder gibt es zumindest einen Verweis auf die entsprechende Seite des Bistums?
  - Wer überprüft die Homepage auf Aktualität?
- Persönliches Ansprechen:
  - Wer kommt seit Corona nicht mehr zum Gottesdienst und kann gezielt und persönlich neu eingeladen werden?
  - Wer hat als Lektorin / Lektor, im Chor oder als Ministrantin / Ministrant pausiert?
  - Haben wir geeignete freundliche Menschen, die (in der Nachbarschaft / im Dorf) solche Personen einladen können? Ehrenamtliche brauchen ein Ermutigungstreffen und Anregungen zum Gesprächsbeginn.
- Soll ein bestimmter Sonntag / mehrere Sonntage (etwa wegen der musikalischen Gestaltung / wegen besonderer Einladung für Familien etc.) besonders beworben werden?
  - Selbst wenn dies nur punktuell ist (»Wegcharakter« der Liturgie).
- Da vielfach Einschränkungen die Teilnahme bei Begräbnissen erschwert haben: Können Familien zum Jahresgedächtnis eingeladen werden?

### *3.2 Liturgische Dienste*

- Wer hat als Lektorin / Lektor, im Chor oder als Ministrantin / Ministrant pausiert? (s. o.)? Wissen sie, dass sie wieder gebraucht werden?
- Wie werden die liturgischen Dienste wertgeschätzt? Ist eine Würdigung derer, die nun besonders im Einsatz waren, sinnvoll – verbunden mit einem grundsätzlichen Dank an alle Dienste und einer Einladung zum Mitmachen?

- Ministranten:
  - Wirklich einsetzen (je nach Landesvorschriften, z. B. mit Handschuhen): Gabenbereitung, Leuchter (mit Abständen zum Ambo), Weihrauch, Kreuz etc. (nicht nur Mitlaufen beim Ein- und Auszug).
  - Gibt es einen Verantwortlichen für die Ministranten (hauptamtlich, Oberministrant/in, Küster/in bzw. Mesner/in etc.)?
  - Pflegen wir eine wertschätzende Sakristeikultur mit kleinen Sätzen wie »Schön, dass du da bist!« oder mit Aufmerksamkeit bei Unsicherheiten, wie man den Dienst ausübt?
  - Laden wir die Erstkommunionkinder dieses und des letzten Jahres gezielt ein?

### *3.3 Musik und Gesang*

- Mitglieder der Chöre, Kantorinnen/ Kantoren, Musikgruppen:
  - Wie können kleine Schola- bzw. Musikgruppen, die sich in den letzten Monaten wegen des Verbots des Gemeindegesangs gebildet haben, weitergeführt werden?
  - Können Kantorinnen/ Kantoren weiter motiviert oder neue (z. B. aus der Schola/ dem Chor) gewonnen werden, die den Antwortpsalm singen? (Ggf. können auch zwei gemeinsam den Psalm vortragen.)
- Wechselgesänge:
  - Bei einzelnen Liedern die Strophen z. B. zwischen Vorsänger/in bzw. Schola und allen aufteilen bzw. die Wechselgesänge aus dem »Gotteslob« nutzen.

### *3.4 Willkommensdienst*

- Verstehen sich jene, die derzeit die Hände desinfizieren oder den Zutritt regeln, auch als Willkommensdienst (wie es ihn in anderen Ländern und Konfessionen schon vor Corona gab)?
- Spiegelt dieser Dienst eine innere Haltung der Pfarrgemeinde wider? (Freuen wir uns über alle, die kommen, und wie zeigt sich das? Wird ein »neues Gesicht« positiv aufgenommen?)
- Wie kann dieser von den Gläubigen geschätzte Dienst auch über Corona hinaus lebendig gehalten werden?

Vorschlag: Kontaktfrei ein wenig Weihwasser mit einem (Lavabo-) Kännchen oder mit einem grünen Zweig auf die Finger tröpfeln, eventuell mit Gruß und anschließendem Begleitsatz: »Willkommen zum Gottesdienst (im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes).« Oder: »Willkommen, Sie sind getauft und gehören zur Gemeinde Christi.«

(Einige Kirchen haben auch kontaktfreie Weihwasserspender.)

### *3.5 Ästhetik und Erschließung*

- Achten wir auf Qualität im Gottesdienst (Sprache, Riten, Authentizität der Handelnden, aktuelle Fürbitten, Stille, Ästhetik und Sauberkeit/Ordnung im Kirchenraum etc.)?
  - Ist der Gottesdienst »mit Liebe« und innerer Anteilnahme vorbereitet und gestaltet (Zelebrant und alle Dienste)?
  - Wird auf Zeichenhandlungen Wert gelegt: z. B. sonntägliches Taufgedächtnis, besonders dann, wenn kein Weihwasser am Eingang zur Verfügung steht; eventuell Besprengung gleich beim Einzug; Prozession mit dem Evangeliar; Friedensgruß (ohne Berührung)?
- Werden (etwa in der Homilie) gelegentlich liturgische Zeichen und Handlungen im Blick auf die Teilnehmenden erschlossen? Was bedeutet tätige Teilnahme bei der Versammlung zu Beginn, beim aktiven Hören der Schrift, bei der Gabenbereitung, beim Mitvollzug des Hochgebets, bei den Kommunionriten etc.?
- Weitere Möglichkeiten zur Eucharistiekatechese (zum Einsatz im Liturgieausschuss und in der Gruppenarbeit): Kurzfilme »gottesdienst – Wie wir feiern« zu den einzelnen Teilen der Messe.<sup>40</sup>

Man könnte einwenden, dass vieles davon auch vor Corona bereits sinnvoll gewesen wäre. Das stimmt mit Sicherheit, doch ist es jetzt umso notwendiger. Übrigens finden sich ähnliche Herausforderungen weltweit. Als Initiative zur Wiedergewinnung der Teilnahme am Sonntagsgottesdienst startete beispielsweise die amerikanische Bischofskonferenz mit dem Fronleichnamsfest 2022 ein Eucharistic Re-

<sup>40</sup> Vgl. gottesdienst – Wie wir feiern (<https://www.katholisch.de/video/serien/gottesdienst-wie-wir-feiern>) (Zugriff 09.09.2022).

vival,<sup>41</sup> da die Eucharistie ein wesentlicher Grund dafür ist, wieder in die Kirche zu gehen. So wertvoll persönliches Gebet zu Hause ist, sind doch die Sakramente eben nur im Kirchenraum voll zu empfangen. Dazu haben die US-Bischöfe zunächst ein Dokument über die Eucharistie im Leben der Kirche verabschiedet,<sup>42</sup> das als Hilfe und Anregung für die Katechese verstanden wird. Auf der Webseite dazu werden verschiedene Videos über die Eucharistie frei zugänglich angeboten.<sup>43</sup> Dieser Prozess ist für mehrere Jahre geplant. Im Jahr 2022/2023 sind vor allem die Diözesen mit den Priestern und Hauptamtlichen im Fokus, worauf im folgenden Jahr dies auf Pfarreiebene weitergeführt werden soll. Den Abschluss bildet ein Eucharistischer Kongress im Jahr 2024.

Das ist freilich nur ein Beispiel, wenn auch ein recht prominentes und groß angelegtes. Noch wichtiger ist, was vor Ort in unseren Pfarren und Gemeinschaften geschieht. Vielleicht liegt es an uns, eine Art »Prophet Haggai« in heutiger Zeit zu sein und beizutragen, dass die Kirche vor Ort aufgebaut wird!

---

<sup>41</sup> Vgl. <https://www.eucharisticrevival.org> (Zugriff 09.09.2022). Auf die Frage »Why now?« heißt es: »Scandal, division, disease, doubt. The Church has withstood each of these throughout our very human history. But today we confront all of them, all at once. Our response in this moment is pivotal. In the midst of these roaring waves, Jesus is present, reminding us that he is more powerful than the storm. He desires to heal, renew, and unify the Church and the world.«

<sup>42</sup> Vgl. <https://www.usccb.org/resources/7-703%20The%20Mystery%20of%20Eucharist,%20for%20RE-UPLOAD,%20JANUARY%202022.pdf> (Zugriff 09.09.2022).

<sup>43</sup> Vgl. <https://www.eucharisticrevival.org/> (Zugriff 09.09.2022).

»Verstehst du auch [selbst],  
was du da [vor-]liest?« (Apg 8,30b)

Leseklappen im Lektionar

*Der Verfasser ist international bekannter Komponist, Organist, Dirigent, Autor ... – und hält seit vielen Jahren Workshops für LektorInnen. 1969–2004 war er Domorganist (1983–1990 zugleich Dommusikdirektor) am Wiener Stephansdom. 1980 wurde er zudem Professor für Orgel, Improvisation und Liturgisches Orgelspiel an der Hochschule für Musik in Wien (Pensionierung 2012) und leitete ebendort 1996–2002 die Abteilung für Kirchenmusik. 2017 erfolgte seine Promotion mit einer Arbeit über Anton Heiller. Der Autor ist Mitglied der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft in Klosterneuburg.*

Dass sich Kirchenmusiker über das bloße Zuhören hinaus mit den Texten beschäftigen, die in der Liturgie gelesen werden, sollte nicht verwundern; das gilt in besonderem Maß für jene, die diese Texte vertonen. Damit ist hier nicht das Wort-Ton-Verhältnis im engeren künstlerischen Sinne gemeint, über das viel geforscht und geschrieben worden ist. Es geht vielmehr, abseits von Vertonungen, um Prosodie: Wird die Betonung der Worte dem Sinn gerecht, unterstützt das Auf und Ab der Tonhöhe bzw. die Satzmelodie das Verständnis? Das ist keine rhetorische Frage, denn es gibt Hindernisse, die LektorInnen (und auch KomponistInnen) nicht ohne weiteres bewusst sind. So manches ist sozusagen zu einem Bibelspruch erstarrt.

Eine andere Ursache liegt darin, dass oft Hauptwörter die Betonung an sich ziehen, insbesondere solche wie *Heil*, *Gnade*, *Sünde* und vor allem *Jesus*, *Christus*, *Gott*, *Vater* usw. Wo der Akzent gleichsam von selbst zu diesen Worten wandert, geht manchmal die Sinnspitze unter. Und schließlich steht das weithin übliche, fälschlich als objektiv oder sakral empfundene flache Lesen ohne jede Modulation der Verständlichkeit entgegen.<sup>1</sup> Zunächst werde ich dies an einschlägigen Beispielen

<sup>1</sup> Vgl. R. Zerfaß, *Lektorendienst. 15 Regeln für Lektoren und Vorbeter*, Trier <sup>10</sup>2011,

len zeigen, und danach anhand einiger Stellen überlegen, ob manche Veränderungen im aktuellen, zum Advent 2018 eingeführten Lektionar zur Klarheit beitragen oder nicht.

Zunächst aber eine persönliche Vorbemerkung. Wie kann sich denn ein Musiker anmaßen, Zwischenrufe zu machen oder gar Korrekturen vorzuschlagen auf einem Feld, auf dem ExegetInnen, ÜbersetzerInnen, PhilologInnen, also besser gerüstete SpezialistInnen, arbeiten? Der Hintergrund sind meine 35 Jahre als Kirchenmusiker am Stephansdom, in denen ich jede Perikope »viele Male und auf vielerlei Weise« (Hebr 1,1) gehört habe (auch jene der Wochentage). Das erwähnte gleichförmige, akzentfreie Dahinlesen hat mich immer wieder angeregt, dem oft zugedeckten Sinn nachzuspüren; erst recht haben mir rundheraus falsche Betonungen Impulse geliefert – und selbstverständlich auch die leider wenigen VorleserInnen<sup>2</sup>, die erfolgreich aus der herkömmlichen Standard-Rezitation ausgebrochen sind.

### 1. HIRT IST NICHT GLEICH HIRT

Eine meiner ersten »Entdeckungen« in dieser Hinsicht war »der gute Hirte«. In Joh 10,11–16 werden zwei Hirten vorgestellt: zuerst einer, der seiner Aufgabe nur mangelhaft gerecht wird, und dann Christus, der es besser kann – »der gute Hirt« eben. Als Ganzes wird diese Perikope am 4. Sonntag der Osterzeit (Lesejahr B) gelesen, außerdem bei einer Reihe von Votivmessen und bei gewissen Gedenktagen von Heiligen.

In jener Zeit sprach Jesus:

- 11 Ich bin der gute Hirt.  
Der gute Hirt gibt sein Leben hin für die Schafe.
- 12 Der bezahlte Knecht aber,  
der nicht Hirt ist und dem die Schafe nicht gehören,

---

43f.: »Das ist offensichtlich der lateinische Sprechton, der sogenannte ›tonus rectus‹. Dieser Ton ist im Lateinischen alter Brauch der Kirche; im Deutschen ist er unerträglich, [...] auch wenn manche Leute behaupten, man müsse so sprechen, das sei ›liturgisch‹.«

<sup>2</sup> Mit dieser unschön-flachen Bezeichnung sind umgreifend alle eingeschlossen, die eine Perikope vorlesen – vom Bischof abwärts bis zu den jüngsten AltardienerInnen.

- sieht den Wolf kommen,  
lässt die Schafe im Stich und flieht;  
und der Wolf reißt sie und zerstreut sie.  
Er flieht,
- 13 weil er nur ein bezahlter Knecht ist  
und ihm an den Schafen nichts liegt.
- 14 Ich bin der gute Hirt; ich kenne die Meinen  
und die Meinen kennen mich,
- 15 wie mich der Vater kennt und ich den Vater kenne;  
und ich gebe mein Leben hin für die Schafe.

Hat der oder die Vorlesende die ganze Perikope vor sich (sie wurde hier etwas gekürzt), sollte es eigentlich keiner besonderen Überlegungen bedürfen, wie die Gegenüberstellung mittels Tonfall bzw. Betonung<sup>3</sup> verdeutlicht werden kann: Nachdem Christus zuerst vom ungenügend agierenden Hirten spricht, kann es eigentlich nur so weitergehen (V. 14): »*Ich* [...] [hingegen] bin der gute Hirt, *ich kenne* die Meinen.« Bei anderen Gelegenheiten, etwa bei Messen zum Totengedenken, beginnt die Perikope allerdings mit V. 14, und der erste Teil des Vergleiches fehlt; er kann aber sozusagen still »wachgerufen« werden, wenn man wie vorgeschlagen betont.<sup>4</sup> – Im Fall »guter Hirte« wird es allerdings besonders schwierig sein, gegen die Betonung auf »Hirt« anzukämpfen, denn die Wortverbindung ist auch anderwärtig festgefügt (Pfarre Zum Guten Hirten, Evangelium vom guten Hirten etc.).

Wie bereits gezeigt, sollte man nach dem »Ich« in Joh 10,11 eine sehr kleine Pause machen und sich vorstellen, dass Christus auf seine Brust zeigt. Das gilt auch für andere selbstbezügliche Aussagen Jesu vom Typ »Ich bin ...«. Joh 14,6 ist meistens so zu hören: »Ich bin der *Weg*, die *Wahrheit* und das *Leben*.« Wie so oft ziehen die Hauptwörter die Betonung an. Um die Pointe herauszuarbeiten, sollte man sich den Dialog zwischen Jesus und Thomas (Joh 14,4–6) einmal als Ganzes so vorstellen:

<sup>3</sup> Darstellung in den Beispielen: *betonte* Wörter, stark betonte Wörter; [...] mikroskopisches »betonendes« Innehalten vor einem wichtigen oder einem überraschenden Wort.

<sup>4</sup> Vgl. E. J. Korherr, Praxismodell Lektorenschulung, in: PzL 3 (2009/2010) [erschienen 2011], 314–327. Neben wertvollen Anregungen wird auch hier auf den Gesamtzusammenhang einer Perikope und die daraus erwachsenden Konsequenzen für das Vorlesen aufmerksam gemacht (ebd., 318).

- 4 Und wohin ich gehe – den Weg dorthin *kennt* ihr [ja ohnehin].  
 5 Thomas sagte zu ihm: [Keineswegs!] Wir wissen *nicht*, wohin du gehst.  
 Wie können wir dann den Weg *kennen*?  
 6 Jesus sagte zu ihm:  
 [Du brauchst nicht mehr suchen,  
 du brauchst auch keine Landkarte, denn]  
*ich* ['] bin [ja bereits] der Weg und die Wahrheit und das Leben.

Ich habe mit Genugtuung vernommen, wie diese Stelle am 14. September 2022 beim Gottesdienst zur Aufbahrung von Elizabeth II. in der Westminster Hall gelesen wurde:

Thomas saith unto him, Lord, we know *not* [!] wither thou goest;  
 and how can we *know* the way?  
 Jesus saith unto him, ['] I ['] am the way, the truth, and the life.<sup>5</sup>

Der »Lektor« war kein geringerer als der Erzbischof von Canterbury ...

Vergleichbarer Bedeutungszuwachs ist durch präzise Betonung auch bei Joh 11,23–27 zu gewinnen:

- 23 Jesus sagte zu ihr: Dein Bruder *wird* [tatsächlich] auferstehen.  
 24 Marta sagte zu ihm: [Ja, ja ... das habe ich auch gelernt,]  
 Ich *weiß*, dass er auferstehen wird  
 bei der Auferstehung am *Jüngsten Tag*.  
 25 Jesus sagte zu ihr:  
 ['] *Ich* ['] bin [ja doch bereits] die Auferstehung und das Leben,  
 [da geht es nicht um den *Jüngsten Tag*].  
 Wer an *mich* glaubt,  
 wird *leben*, *auch* wenn er stirbt,  
 26 und jeder, der lebt und an *mich* glaubt,  
 wird auf *ewig* ['] nicht sterben.

Ein Fall von Zurückdrängung der »Pointe« durch sich »einfach ergebende« Betonungen findet sich in der bekannten Perikope Mt 11,25–30, die am Herz-Jesu-Fest (Lesejahr A) gelesen wird. Auch hier ziehen Hauptwörter die Aufmerksamkeit und die Akzente an sich, und meistens hört man es so: »Nehmt mein *Joch* auf euch und lernt von mir [...]

<sup>5</sup> Dieses und die folgenden englischen Zitate: The Holy Bible, Authorized King James Version, Oxford [o.J.].



Denn mein *Joch* ist sanft und meine *Last* ist leicht.« – Ein genauer Blick zeigt allerdings: Es geht offensichtlich darum, Christi Joch (nämlich jenes des Neuen Bundes) auf sich zu nehmen *anstelle* der Last des Alten Bundes mit seinen detailreichen Vorschriften – nicht zusätzlich.

Auf die folgende Weise gelesen, erschließt sich der Sinn deutlicher:

- 28 Kommt alle zu mir,  
die ihr mühselig und beladen seid!  
Ich will euch erquicken.  
29 Nehmt [lieber stattdessen] *mein* Joch auf euch  
und lernt von mir;  
denn *ich* bin gütig und von Herzen demütig;  
und ihr werdet Ruhe finden für eure Seele.  
30 Denn *mein* Joch ist sanft  
und *meine* Last ist leicht.

So wird es auch durch die Wortstellung in der Vulgata angedeutet: *Iugum enim [!] meum suave est ...* Ein verwandter Gedanke betreffend alte und neue Lasten findet sich übrigens in Apg 15,28f.:

Denn der Heilige Geist und wir haben beschlossen, euch *keine weitere* Last [!] aufzuerlegen als diese notwendigen Dinge: Götzenopferfleisch, Blut, Ersticktes und Unzucht zu meiden.

## 2. DAS LESEN DER »ANDEREN«

Dies führt zu einem weiteren Themenkreis, in dem achtsames Betonen immer wieder eine Rolle spielt: der Einordnung der Urchristen in die Welt um sie herum. Was haben wir den »anderen« voraus? Oder überspitzt formuliert: Können diese vielen anderen einfach bei uns mitmachen?

Apg 13

- 46 Paulus und Bárnaabas aber erklärten freimütig:  
*Euch* musste das Wort Gottes *zuerst* verkündet werden.  
Da *ih*r es aber *zurückstoßt*  
und euch selbst des ewigen Lebens für unwürdig erachtet,  
siehe, so wenden wir uns *jetzt* ['] an die *Heiden*.  
47 Denn *so* hat uns der Herr aufgetragen:  
Ich habe dich zum Licht für die *Völker* gemacht,  
bis an das *Ende der Erde* sollst du das Heil sein.

Man vergleiche das mit Jes 49:

- 5b So wurde ich in den Augen des Herrn geehrt  
und mein Gott war meine Stärke.  
6 Und er sagte: Es ist zu *wenig*, dass du mein Knecht bist,  
nur um die Stämme *Jakobs* wieder aufzurichten  
und die Verschonten *Israels* heimzuführen.  
Ich mache dich zum Licht der *Nationen*,  
damit mein Heil bis an das *Ende der Erde* reicht.

In beiden Perikopen sollte man den Reflex unterdrücken, in der letzten Zeile das Wort Heil zu betonen! – Jörg Zink<sup>6</sup> arbeitet den Gedanken deutlich heraus:

Zu wenig ist es für dich, daß du mein Knecht bist,  
nur um die Stämme Israels aufzurichten  
und die übrigen Israels wiederzubringen.  
Ich mache dich vielmehr [!] zum Licht für die Völker,  
damit die Kunde von meinem Heil reiche bis an das Ende der Erde.

Allein schon durch die Verschiebung von »Ende der Erde« an den Schluss wird die Aussage besser transportiert (so übrigens auch bei Luther).

Zurück zur Situation der Urkirche (Apg 10):

- 34 Da begann Petrus zu reden  
und sagte:  
Wahrhaftig, jetzt begreife ich,  
dass Gott nicht auf die *Person* sieht,  
35 sondern dass ihm in *jedem* Volk willkommen ist,  
wer ihn fürchtet und tut, was recht ist.  
44 Noch *während* Petrus redete,  
kam der Heilige Geist auf *alle* herab, die das Wort hörten.  
45 Die gläubig gewordenen Juden, die mit Petrus gekommen waren,  
konnten es nicht *fassen*,  
dass *auch* auf die *Heiden*  
die Gabe des Heiligen Geistes ausgegossen wurde.

---

<sup>6</sup> Das Alte Testament. Ausgewählt, übertragen und in geschichtlicher Folge angeordnet von J. Zink. Stuttgart u. a. 1966.

Unmittelbar anschließend folgt übrigens noch eine zweite Überraschung: jene, die bereits »gefirmt« sind, müssten doch wohl unbedingt auch getauft werden – was aber ohne deutliche Betonung leicht untergehen kann:

Petrus aber sagte:

- 47 Kann jemand denen das Wasser zur Taufe verweigern,  
die ebenso wie wir den Heiligen Geist empfangen haben?

Eine entgegengesetzte Situation trifft man am Pfingstmontag (Lesejahr B) an:

Apg 8

- 15 Diese zogen hinab  
und beteten für sie, dass sie den *Heiligen Geist* empfangen.  
16 Denn er war noch auf keinen von ihnen herabgekommen;  
sie waren nur getauft auf den Namen Jesu, des Herrn.

Legt man hier die Betonung auf »Namen Jesu«, geht die Pointe verloren. – Das korrespondiert mit der Satzstellung in der Vulgata: ... *sed baptizati tantum erant in nomine Domine Jesu Christi*. Dem folgt die revidierte Fassung (so übrigens auch die anglikanische King-James-Version) und bringt mehr Klarheit gegenüber der alten Formulierung »... sie waren nur auf den Namen Jesu, des Herrn, getauft«, was meistens zur Betonung *Jesu, des Herrn* geführt hatte.

### 3. ALTE UND NEUE KLIPPEN

Komplexer sind die Verse Joh 6,35 bzw. Joh 6,48. Vor allem am 18. Sonntag (Lesejahr B) müsste bereits die Erste Lesung Ex 16,4 mit Bedacht gelesen werden. Denn durch den tausende Male verwendeten Versikel »Brot vom Himmel hast du uns gegeben« (vgl. etwa GL 682,3) ist hier etwas zu einer Floskel erstarrt, das aber doch einen unglaublichen Vorgang beschreibt: Brot fällt vom Himmel! Das lässt sich mit einem gewohnheitsmäßigen »Brotvomhimmel« nicht einfangen. Wenn man hier (in der Lesung Ex 16,2–4.12–15) unachtsam ist, wird man den Zusammenhang mit der Evangelienperikope Joh 6,24–35 nicht wirksam mitteilen können:

- 31 Unsere Väter haben das Manna in der Wüste gegessen,  
wie es in der Schrift heißt:  
*Brot* [?] vom [?] *Himmel* gab er ihnen zu essen.
- 32 Jesus sagte zu ihnen: Amen, amen, ich sage euch:  
Nicht *Mose* hat euch das Brot vom Himmel gegeben,  
sondern *mein Vater* gibt euch das wahre Brot vom Himmel.
- 33 Denn das Brot, das *Gott* gibt,  
*kommt* [tatsächlich] vom Himmel herab und gibt der Welt das Leben.
- 34 Da baten sie ihn:  
Herr, gib uns *immer* [?] dieses Brot! [nicht das von der Wüste damals!]
- 35 Jesus antwortete ihnen: [Egal ob Wüste oder nicht – aufgemerkt:]  
*Ich* [?] bin das Brot des Lebens;  
wer zu *mir* kommt, wird *nie* mehr hungern,  
und wer an *mich* glaubt, wird *nie* mehr Durst haben.

Wer sein Ohr für solche Feinheiten geschärft hat, wird auch aufmerksam sein für viele kleine Veränderungen im Lektionar gegenüber früheren Ausgaben. So trifft man etwa auf eine deutliche Verbesserung in Offb 7,14:

- 13 Da nahm einer der Ältesten das Wort und sagte zu mir:  
Wer sind diese, die weiße Gewänder tragen,  
und woher sind sie gekommen?
- 14 Ich erwiderte ihm: Mein Herr, *du* [?] *weißt* das.

Ich erinnere mich an viele Allerheiligenfeste und an die gespannte Erwartung beim Chor – wird wohl der Lektor / die Lektorin auch heuer wieder lesen: »Mein Herr, das musst du *wissen*«? Die neue Formulierung umschiffte die Klippe; allerdings ist die Gefahr nicht zur Gänze gebannt. Man denke sich am Schluss »ohnehin« dazu und lese »Mein Herr, du [?] *weißt* das.« (Letzten Endes geht es um »Sag's doch einfach, wenn du es weißt.«)

Kein Schritt in Richtung Klarheit wurde hingegen bei Röm 8,26 getan:

Denn wir wissen nicht,  
was wir in rechter Weise beten sollen;

Bisher las man »worum wir in rechter Weise beten sollen«. Im »worum« spürt man konkrete Gebetsinhalte zumindest eingeschlossen; »was« ist umfassender, wirkt aber vom heutigen Sprachgebrauch her etwas befremdlich (»was sollen wir denn beten?«). Allerdings ent-

spricht »was« dem *quid* in der Vulgata; auch Luther verwendet »was«. In der King James Bible hingegen liest man »... for we know not what we should pray for as we ought«.

Sperriger ist auch Jak 2,18 geworden – eine Stelle, die für LektorInnen ohnehin knifflig genug ist:

Aber es könnte einer sagen: Du hast Glauben  
und ich kann Werke vorweisen;  
zeige mir deinen Glauben ohne die Werke  
und ich zeige dir aus meinen Werken den Glauben.

Bisher hieß es

Zeig mir deinen Glauben ohne die Werke,  
und ich zeige dir meinen Glauben aufgrund der Werke.

Vielleicht wurde hier eine Einbuße an sprachlicher Klarheit in Kauf genommen, um der Satzstellung des Lateinischen zu folgen (*et ego ostendam tibi ex operibus fidem meam*); sie korrespondiert auch mit jener im Griechischen. Schimmert da im Hintergrund die Übersetzungs-Instruktion *Liturgiam authenticam* (2001) durch?<sup>7</sup> Bei Luther heißt es »... so will ich dir meinen Glauben zeigen aus meinen Werken«, in der King-James-Version »... and I will shew thee my faith by my works«. So – und auch in der alten Übersetzung – ist die Gegenüberstellung der beiden gegensätzlichen Konzepte leichter zu sehen und vor allem leichter vorzulesen. Der Parallelismus membrorum trägt eindeutig zur Klarheit bei.

<sup>7</sup> Aus Art. 20, der in sich etwas widersprüchlich erscheint (hier geht es an sich um liturgische Texte): »Zwar mag es erlaubt sein, die Worte so anzuordnen und Satzbau wie Stil so zu gestalten, dass ein flüssiger und dem Rhythmus des Gemeindegebietes angepasster volkssprachiger Text entsteht. Doch muss der Originaltext, soweit möglich, ganz vollständig und ganz genau übertragen werden, das heißt ohne Auslassungen und Zusätze, was den Inhalt betrifft, und ohne Paraphrasen oder Erklärungen.« (Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung, Der Gebrauch der Volkssprache bei der Herausgabe der Bücher der römischen Liturgie. LITURGIAM AUTHENTICAM. Fünfte Instruktion »zur ordnungsgemäßen Ausführung der Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie« [zu Art. 36 der Konstitution], 28. März 2001. Lateinisch – Deutsch [VApS 154] Bonn 2001, 27).

#### 4. VORTRAG UND ÜBERSETZUNG

Wie kommt man in schwierigen Fällen wie diesem (da sprechen wir noch gar nicht von gewissen Passagen aus dem Hebräerbrief<sup>8</sup>) zu einem natürlichen und doch sinnerfassenden Vorlesen? Rolf Zerfaß stellt fest: »Unsere heutigen Bibeln sind nicht mehr ›Sprechtexte‹, sondern ›Lese-texte‹ – für das stumme Lesen bestimmt, nicht für den Lesevortrag.«<sup>9</sup> (Sein Büchlein mit vielen detaillierten Anregungen sollte Pflichtlektüre für alle sein, die vorlesen.) Manchmal hilft es, sich die Aussagen in der Umgangssprache vorzusagen.<sup>10</sup> Eine andere Methode ist es, den Sachverhalt einem fiktiven Gegenüber erklären zu wollen. Wer andere Sprachen beherrscht bzw. Zugang zu Übersetzungen hat, wird hin und wieder einen unerwarteten Funken der Erkenntnis gewinnen oder einen neuen Blickwinkel einnehmen können. In einem lesenswerten Beitrag hat Peter B. Steiner einige derartige Impulse gegeben – anhand etwa des feinen Unterschiedes zwischen »Herr« und »Lord«.<sup>11</sup>

Übrigens hat Romano Guardini schon lange, bevor die Muttersprache offiziell zur Liturgie wurde, eine entscheidende Feststellung gemacht:

Ferner muß man wünschen, daß die Übersetzungen wirklich gutes Deutsch schreiben. Die Texte müssen deutsch umgedacht werden und dürfen kein verkleidetes Latein darstellen.<sup>12</sup>

Die Sprache muß deutsch sein, und zwar ganz. Nicht die einzelnen Wörter in ihrer Satzfügung müssen übertragen, sondern der Inhalt des Wortes und Satzes muß durch das geistige Zentrum des Übersetzenden gehen und von dort als deutsches Wort, deutscher Satz herauskommen.<sup>13</sup>

<sup>8</sup> Hebr 7,23–28 (31. Sonntag i.J. Lesejahr B); Hebr 10,11–14.18 (33. Sonntag i.J. Lesejahr B).

<sup>9</sup> Zerfaß, Lektorendienst (s. Anm. 1), 22.

<sup>10</sup> Etwas extrem, aber für manche Anregung gut: W. A. Teuschl, Da Jesus und seine Hawara. Wiener Evangelium. Salzburg 1971 [sprich Hawara bzw. Haberer, Wiener Diaklektausdruck für Freunde, Weggefährten].

<sup>11</sup> P. B. Steiner, Gott in allen Sprachen, in: Christ in der Gegenwart 74 (2022) Heft 39, 6.

<sup>12</sup> R. Guardini, Liturgische Bewegung und liturgisches Schrifttum, in: Literarischer Handweiser 58 (1922) 49–58, hier: 58. – Das Zitat nach dem für den Themenkreis aufschlussreichen Beitrag von R. Pacik, Liturgie in heutiger Sprache. Einige Kriterien, in: S. Wahle / H. Hoping / W. Haunerland (Hg.), Römische Messe und Liturgie in der Moderne, Freiburg i. Br. 2013, 435–441 (Zitat: 438).

<sup>13</sup> R. Guardini, Liturgische Bewegung und liturgisches Schrifttum. Zweite Folge, in: Literarischer Handweiser 59 (1923) 589–598, hier: 596 (zitiert nach Pacik, Liturgie [s. Anm. 12], 438).

## 5. GEGENSÄTZE ZIEHEN SICH AN

Manchmal spürt man sogar den Wunsch, die LektorInnen würden am Ambo mit dezenten Gesten nachhelfen, um Gegenüberstellungen leichter verständlich zu machen; das gilt z. B. für vorhin Jak 2,18 (Glaube / Werke). Es gibt Perikopen, wo das noch viel dringender wäre – wie etwa im folgenden Fall (2 Kor 8), wo man auch mit klug dosierten Betonungen doch nur ein Stück weit zu einer eindeutigen Darstellung gelangt:

- 13 Es geht nicht darum,  
dass ihr in Not geratet, indem ihr *anderen* helft;  
es geht um einen Ausgleich.
- 14 Im Augenblick soll *euer Überfluss* [?] *ihrem Mangel* abhelfen,  
damit auch *ihr* Überfluss einmal [?] *eurem* Mangel abhilft.  
So soll ein Ausgleich entstehen,
- 15 wie es in der Schrift heißt:  
Wer *viel* gesammelt hatte, hatte nicht *zu* viel,  
und wer *wenig*, hatte nicht *zu* wenig.

Die Schwierigkeit besteht in der Zusammenballung von gleich drei Gegensatzpaaren im V. 14, nämlich

euer / ihrer  
Mangel / Überfluss

und überdies noch einer der zeitlichen Abfolge,

im Augenblick / einmal (sc. später).

Bisweilen sind Gegensatzpaare schwer zu erkennen. Besonders auffällig ist V. 2 aus 1 Joh 3, wo dem eindeutigen »jetzt« die Futurform verborgen im Hilfszeitwort »werden« gegenübersteht:

Geliebte, *jetzt* sind wir Kinder Gottes.  
Doch ist noch nicht offenbar geworden, was wir sein *werden*.

Am Karfreitag wird ein wichtiger Text – das Vierte Gottesknechtslied – gelesen; aber mit den weithin üblichen Betonungen insbesondere bei Jes 53,4f. geht die zentrale Aussage über das stellvertretende Leiden völlig unter. Die Einführung im Schott-Messbuch drückt es so aus:

»Den vollen Sinn dieses prophetischen Textes können wir erst verstehen, seitdem sich in Christus alles erfüllt hat. Er ist der Mann der Schmerzen, er hat die Schuld von uns allen [!] auf sich genommen und gesühnt.«<sup>14</sup> Allerdings tritt dieser Gedanke meistens nicht in den Vordergrund, denn auch in diesem Text ziehen beim Vorlesen die Hauptwörter die Akzente magnetisch an (... trug unsere *Krankheit* ... durch seine *Wunden* sind wir geheilt). Man sollte es folgendermaßen lesen:

- 3 Er wurde verachtet [...], ein Mann voller Schmerzen,  
mit Krankheit vertraut. [...]  
[so haben wir das wahrgenommen, so sah das für uns aus.] [...]
- 4 Aber [ganz im Gegenteil!] er hat [ja] unsere Krankheit getragen  
und unsere Schmerzen auf sich geladen.  
Wir meinten, er sei von Gott geschlagen [...]
- 5 Doch [wie uns jetzt klar wird] *er* wurde durchbohrt  
wegen unserer Vergehen,  
wegen unserer Sünden zermalmt.  
Zu unserem Heil lag die Züchtigung auf *ihm*,  
durch *seine* Wunden ['] sind *wir* ['] geheilt.

Nochmals die Schott-Einführung: »Was sich im Leiden und Sterben des ›Gottesknechtes‹ ereignet hat, ist eigentlich unfassbar.« Unfassbar – da erinnert man sich an das Wort »fürwahr«, das in der Luther-Übersetzung und in so mancher alter Vertonung (Heinrich Schütz, Melchior Franck) am Beginn von V. 4 steht. Wie würde man das heute ausdrücken? »Aber stellt euch bloß vor – er hat ja in Wirklichkeit *unsere* Krankheit getragen ...«

Jörg Zink überträgt es so: »Aber das ist wahr: Er trug unsere Krankheit ...« Das hilft nicht viel weiter, es sei denn, man betont »das« stark. Wenn schon, müsste man sagen: »Aber das Gegenteil ist wahr: ...«

\* \* \*

Es ist erstaunlich, wie viel in den so wohlvertrauten Texten (ja gerade in den wohlvertrauten!) plötzlich neu zu leuchten beginnt, wenn man die Modulationsfähigkeit der Sprache unvoreingenommen in den Dienst der Sinnfälligkeit stellt ...

<sup>14</sup> SCHOTT Messbuch für die Sonn- und Festtage des Lesejahres C, Freiburg i. Br. 2018, 175.



## Totengebet und Rosenkranz einmal anders

*Der Verfasser stammt aus Westfalen und habilitierte sich 2019 in Dogmatik und Ökumenischer Theologie mit einer Arbeit über das soteriologische Wirken des Heiligen Geistes. 2012–2020 war er Wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz, 2015–2020 Dozent für Dogmatik an der Theologischen Hochschule in Sankt Augustin und hatte darüber hinaus Lehrstuhlvertretungen in Würzburg und Flensburg inne. Aktuell ist er Pfarrer der alt-katholischen Gemeinde in Essen.*

### 1. TOTENGEBET

Mancherorts – wie hier im konkreten Beispiel aus dem westfälischen Raum – ist es üblich, am Abend vor der Beerdigung ein Totengebet zu halten. In der Heimatkirche kommen die Trauerfamilie, die Gemeinde und Menschen, die sich dem verstorbenen Menschen verbunden fühlen, zusammen, um gemeinsam für ihn/sie zu beten. Das Totengebet eröffnet in der Regel die Feierlichkeiten des Begräbnisses und dient somit auch als Vorbereitung darauf. Zudem bietet das Totengebet die Möglichkeit, sich von einem Menschen zu verabschieden, etwa auch dann, wenn die Mitfeier des Begräbnisses nicht möglich ist.

Üblicherweise wird dieses Gebet von den Nachbar\*innen des verstorbenen Menschen geleitet. Sie greifen dabei auf Vorlagen zurück, die meist von den Gemeinden zur Verfügung gestellt werden.

Diese Vorlagen weisen eine große Vielfalt auf. In der Regel bestehen sie aus den Elementen: Lieder aus dem »Gotteslob« (GL), Rosenkranzgesätze und Besinnungstexte. Bei den Liedern handelt es sich meist um bekannte Gesänge aus der Rubrik »Tod und Vollendung«. Lesungen aus der Heiligen Schrift sind nicht immer vorgesehen.

Einen ganzen Rosenkranz vorzubeten und auch mitzubeten ist für viele Menschen heute eine Überforderung, da ihnen diese Gebetspraxis fremd ist und ansonsten in ihrem Leben keine Rolle spielt. Auch die Besinnungstexte sind als kritisch zu hinterfragen. Zum einen weisen sie oft

nur entfernt Bezüge zu biblischen Texten auf. Zum anderen schafft das Vorlesen von mehreren, längeren Texten den Eindruck von Langeweile. Vor diesem Hintergrund und auf der Basis dessen, was in meiner Heimat üblich ist, habe ich aus Anlass von Todesfällen in der eigenen Familie eine kleine Andacht entwickelt, die den benannten Schwierigkeiten zu entkommen versucht und die die Hoffnung auf Auferstehung und ewiges Leben in den Mittelpunkt stellt. Folgende Überlegungen standen dabei im Hintergrund.

## 2. PASTORAL-LITURGISCHE ÜBERLEGUNGEN

Im Mittelpunkt des Andachtsentwurfes steht die Meditation der Heiligen Schrift in der Zeit der Trauer. So wird dem berechtigten Anliegen entsprochen, dass es keinen Gottesdienst ohne Wortverkündigung geben soll. Statt Besinnungs- oder vorgefertigten Meditationstexten soll die Heilige Schrift selbst gehört und durchbetet werden. Der Meditation der Heiligen Schrift dient auch der Rosenkranz, der einen wesentlichen Teil der Andacht ausmacht.

Auch wenn der Rosenkranz vielen Christenmenschen heute fremd geworden ist, beinhaltet er ein nicht zu unterschätzendes spirituelles Potenzial. Wichtig ist aber die Hermeneutik. Der Rosenkranz ist eindeutig eine Meditation, mit der das Christusmysterium betrachtet wird. Es geht, trotz der Verwendung des »Gegrüßet seist du, Maria« nicht um Maria, sondern um Jesus Christus. Der Rosenkranz ist daher als die westliche Variante des Jesusgebetes zu verstehen. Das »Gegrüßet seist du, Maria« hat den großen Vorteil, dass es wohl den meisten katholischen Menschen in Mark und Bein übergegangen ist. In der Regel kann es auswendig gebetet werden und ohne dass groß über die Worte nachgedacht werden muss. Diese Routine hat den Vorteil, dass durch das Repetieren dieses Gebetes Menschen in eine Haltung der Meditation bzw. Kontemplation kommen können. Gerade weil das Gebet so bekannt ist, können auch ungeübtere Menschen in eine solch meditative Haltung kommen. Das Gebet fungiert dabei als eine Art Mantra. Insofern kann der Rosenkranz als Einstieg in die Praxis von Meditation und Kontemplation dienen.

Theologisch ist das dadurch gerechtfertigt, dass die biblische Maria immer von sich weg auf ihren Sohn weist und es ihr nicht um die Ver-

ehrerung ihrer eigenen Person geht. Wie bei der Hochzeit zu Kana führt sie zu Jesus Christus hin (vgl. Joh 2,5: »Was er euch sagt, das tut!«). So geschieht es beim Rosenkranz auch mit dem »Ave, Maria«.

Daher behält der neue Andachts-Entwurf das Rosenkranzgebet bei, allerdings in reduzierter Form. Dreimal erfolgt die Sequenz: Biblische Lesung – Rosenkranzgesätz – Lied. Das Gesätz und das Lied dienen der Verinnerlichung der gehörten Worte aus der Heiligen Schrift, der damit die theologisch angemessene Position zugewiesen wird. Die ausgewählten Gesätze lehnen sich daher näher den biblischen Worten an. Für andere Feiern können die Gesätze den Lesungen entsprechend angeglichen werden. Bei der Feier des Totengebetes ist aber der soteriologische Aspekt wichtig. Daher enthalten die Gesätze in der Regel ein »für uns« bzw. stellen einen expliziten Bezug zur versammelten Gemeinde her.

Der zweite wichtige Punkt ist die *participatio actuosa*. Die versammelte Gemeinde soll nicht nur passiv anwesend sein, sondern selbst in Gebet und Gesang einstimmen und so in Beziehung mit Gott treten. Die Gestaltung der Andacht folgte der Überlegung, dass die versammelte Gemeinde entweder biblische Lesungen hört oder selbst betet oder selbst singt. Auf diese Weise soll die existentielle Bedeutung der Heiligen Schrift und des in ihr bezeugten Geschehens, gerade in der Situation der Trauer, deutlich und vor allem erfahrbar werden. Auch ist ein gewisser eschatologischer Reduktionismus hier wichtig, da die biblischen Texte vor allem die Hoffnung auf Gottes Rettung akzentuieren und nicht sekundäre Aspekte wie die Sühne für begangene Sünden in den Mittelpunkt stellen; gerade Letzteres steht teilweise im Zentrum der oben angesprochenen, kritisch zu hinterfragenden »Besinnungstexte«. – Der Hoffnungsaspekt kommt dadurch besonders zum Tragen, dass in der Mitte der Feier das Lied *Christ ist erstanden* steht, dessen Text die Auferstehungsbotschaft und ihre Bedeutung für uns in wenigen Zeilen auf den Punkt bringt.<sup>1</sup> Das Lied ist eine »Gegenwärtigsetzung des biblischen Osterglaubens in eine poetische Gestalt, die [...] über Jahrhunderte Ausdruck des Osterglaubens der einzelnen

---

<sup>1</sup> Zum Lied vgl. F. K. Praßl, *Christ ist erstanden*, in: *Liederkunde zum Evangelischen Gesangbuch* (HbEG 3), Heft 10, Göttingen 2004, 55–60; H. Becker, *Christ ist erstanden*, in: ders. u. a. (Hg.), *Geistliches Wunderhorn. Große deutsche Kirchenlieder*, München 2001, 29–41 (überarbeitete Fassung in: *Ökumenischer Liederkommentar zum Katholischen, Reformierten und Christkatholischen Gesangbuch der Schweiz*, Lieferung 3, Zürich 2004, o.S.).

Christen war und ist«<sup>2</sup>. Seine dem Gregorianischen Choral eng verwandte Melodie wird von heutigen Hörer\*innen oft als eher getragen denn als jubelnd empfunden.

Nebenbei sei noch erwähnt, dass dieses Lied eines der ältesten Zeugnisse für volkssprachige Beteiligung der Gemeinde am Gottesdienst ist: Im 12. Jahrhundert fand im Salzburger Dom (und wohl auch andernorts) am Ostermorgen nach der Matutin eine *visitatio sepulchri* statt, ein szenisches Nachvollziehen des Besuchs der um Jesus trauernden Frauen (Mk 16,1–8parr.) sowie der Jünger Petrus und Johannes (Joh 20,3) am leeren Grab. Auf den lateinischen Chorgesang »Er ist auferstanden, wie er gesagt hat« antwortete die Gemeinde auf Deutsch mit der Strophe *Christ ist erstanden*.<sup>3</sup>

### 3. LITURGIETHEOLOGISCHE ÜBERLEGUNGEN

Jede liturgische Feier ist Feier der gnadenhaften Gegenwart Gottes – oder um es gemäß den berühmten Worten Martin Luthers bei der Einweihung der Schlosskirche in Torgau (1545) zu sagen: Gott redet mit der Gemeinde durch sein Wort. Diese antwortet darauf mit Bitte, Lob und Dank. Dem entsprechend stehen die Lesungen aus der Heiligen Schrift im Mittelpunkt dieses Gottesdienstes. Der Rosenkranz und die Gesänge sind ihnen dienend-applizierend zugeordnet. Die Lesungen wollen Gottes rettendes Handeln der gegenwärtigen trauernden Gemeinde offenbaren,<sup>4</sup> damit sie daraus Trost und Halt empfangen kann, so schwer das gerade in Zeiten der Trauer auch sein kann.

### 4. ZUM ABLAUF

Um diesem *theologischen* Fokus zu entsprechen und um den Horizont von Gottes erlösendem Wirken aufzuzeigen, beginnt die Feier mit der Bitte um den Heiligen Geist. Gottes Geist ermöglicht die Erkenntnis von Gottes Macht, die stärker ist als der Tod. Zugleich ist es

<sup>2</sup> Praßl, *Christ ist erstanden* (s. Anm. 1), 57.

<sup>3</sup> Vgl. ebd., 56f.

<sup>4</sup> Vgl. R. Meßner, *Einführung in die Liturgiewissenschaft* (UTB 2173), Paderborn 2001, 185 (Verkündigung als Offenbarungsgeschehen).

der Heilige Geist, in dem Gott seinen Sohn auferweckt hat und ewiges Leben schenken wird (vgl. Röm 8,10f.). Daher wird zu Beginn der Hymnus *Komm, Heiliger Geist, der Leben schafft* gesungen, gerade auch mit der Bitte um die Stärkung des Glaubens (Str. 6). In der zweiten Strophe wird der *Geist* zudem als *Tröster* und *Beistand*, der (wieder) *Kraft* und *Mut* schenkt, angerufen.<sup>5</sup>

Nach einer kurzen liturgischen Eröffnung, die in allen Fällen zumindest das Kreuzzeichen mit dem entsprechenden trinitarischen Votum enthalten sollte, und einer kurzen Begrüßung bzw. Einführung in die Feier folgt ein ebenfalls trinitarischer Lobpreis. Dieser thematisiert das Wirken der drei Personen gerade in Hinblick auf Tod und Auferstehung. Bewusst wird hier der Name des verstorbenen Menschen eingefügt, um die existentielle Dimension von Gottes Handeln konkret auszudrücken. Die Gemeinde antwortet auf die einzelnen Strophen mit der gut bekannten Akklamation *Christus Sieger, Christus König, Christus Herr in Ewigkeit*.<sup>6</sup> Es folgt Psalm 139, der Gottes allumfassende Gegenwart besingt und hier responsorial vorgetragen wird.

Die Anrufung des dreieinen Gottes in Lied, Eröffnung, Lobpreis und im Psalm soll deutlich machen, dass die feiernde Gemeinde in den Raum von Gottes Gegenwart eintritt. Gottes Gegenwart und sein Heilshandeln stehen außerhalb menschlicher Verfügbarkeit und sind immer Gnade und Geschenk Gottes an die Menschen. Das Gebet bzw. die Feier wird damit zum Ort, an dem die trauernde Gemeinde dem Gott des Lebens begegnet.<sup>7</sup> Analog zum *Kyrie* und *Gloria* in der Eucharistiefeier stellt dieser Teil eine Akklamation des gegenwärtigen Gottes dar.<sup>8</sup> Gerade in Gottes Gegenwart kann die trauernde Gemeinde Trost und Halt finden.

Es folgt das Zentrum der Feier. Dieses besteht aus der dreimaligen Sequenz: Lesung – Rosenkranzgesätz (eingeleitet mit dem Vaterunser) – Lied. Die Lesungen thematisieren den Tod Jesu als Bekenntnis dazu,

<sup>5</sup> Zum Lied vgl. H. Kurzke, *Komm, Schöpfer Geist, kehre bei uns ein/Veni, creator Spiritus/Komm, Heiliger Geist, der Leben schafft*, in: ders./A. Franz/Chr. Schäfer, *Die Lieder des Gotteslob. Geschichte – Liturgie – Kultur*, Stuttgart 2017, 659–667, sowie die dort angegebene Literatur.

<sup>6</sup> Für auswendiges Singen ohne Anzeige der Liednummer (und darauffolgendes Blättern im Gesangbuch) kann der Ruf auch beim ersten Mal ganz vorgesungen oder mit einem entsprechenden Orgelvorspiel eingeleitet werden.

<sup>7</sup> Vgl. Meßner, *Einführung* (s. Anm. 4), 228.

<sup>8</sup> Vgl. ebd., 178f.

dass der göttliche Logos selbst in den Tod gegangen ist und so den Verstorbenen nahe ist, und sie verleihen der Hoffnung auf Auferstehung Ausdruck. Da es nicht um abstrakte Betrachtung von Heilswahrheiten, sondern um die betende Aneignung von Gottes Wirken in der Phase der Trauer geht, ist den Gesätzen jeweils ein »für uns« eingefügt. Die Lieder greifen die Themen der Lesungen auf; was zuvor in der Lesung verkündet wurde, wird nun noch einmal poetisch verdichtet und musikalisch zum Klingen gebracht. Zudem ermöglicht der gemeinsame Gesang die Erfahrung von Gemeinschaft, auch in schweren Zeiten.

Nach der Anamnese von Gottes Wirken folgen Bitten für den verstorbenen Menschen und die trauernde Gemeinde. Insofern liegt auch dieser Feier die anamnetisch-epikletische Struktur zugrunde, wie sie auch in der Feier der Sakramente üblich ist. In der vorliegenden Andacht wurden die Bitten der Totenvesper im »Gotteslob« entnommen. Im Stundengebet würden die Fürbitten mit dem Vaterunser abgeschlossen. Da dieses aber schon im Rosenkranz dreimal gebetet wurde, wird es an dieser Stelle durch ein stilles Gedenken mit einer abschließenden Oration ersetzt. Das stille Gedenken ermöglicht den persönlichen Dank, etwa für gemeinsam mit dem verstorbenen Menschen erlebte schöne Stunden, aber auch das persönliche Gebet für ihn/sie. Im vorliegenden Modell wurde die Oration eigens für dieses Totengebet geschaffen, orientiert sich aber am klassischen (und bewährten) Aufbau von Orationen. Alternativ bietet das »Manuale für die Begräbnisfeier« im Erzbistum Wien<sup>9</sup> eine gute Auswahl für verschiedene Anlässe an (dort überschrieben mit »Gebet«).

Die Feier schließt mit dem Segen und einem Lied. Im hier vorliegenden Formular ist es ein Lied, das meiner verstorbenen Großmutter besonders wichtig war und das ich zwei Tage vor ihrem Tod mit ihr gesungen habe. Es eignen sich aber auch Lieder, die ganz allgemein Hoffnung zum Ausdruck bringen (etwa aus der GL-Rubrik »Vertrauen und Trost«) oder die Bezüge zu den Lesungstexten der Feier aufweisen.

Bei der Liedauswahl sollte vor allem darauf geachtet werden, solche Lieder zu nehmen, von denen auszugehen ist, dass sie vielen der Anwesenden (aus der Ortsgemeinde, aber auch von außerhalb) bekannt sind. Zum anderen soll in der Zeit der Trauer von Hoffnung gesungen werden. Ja, in gewisser Weise geht es darum, auch in großem Schmerz

---

<sup>9</sup> Manuale für die Begräbnisfeier. Hg. vom Pastoralamt der Erzdiözese Wien, Wien 2008.

dem Tod zu trotzen, gleichsam gegen ihn anzusingen. Wenn die engen Angehörigen vielleicht auch nicht imstande sind, selbst zu singen, so kann der Gesang der Gemeinde sie mittragen, ihnen Hoffnung und Trost schenken.

## 5. TOTENGE BET-FORMULAR

### *Eröffnung*

Lied: GL 342, 1–2+6 (*Komm, heiliger Geist, der Leben schaffst*)

Liturgische Eröffnung und Begrüßung

Lobpreis:

- Herr, unser Gott, du hast uns deinen Sohn Jesus Christus geschenkt. Er ist am Kreuz gestorben. Doch du hast ihn von den Toten auferweckt.

A: GL 560, 1 (*Christus, Sieger ...*)

- Herr, unser Gott, in Jesus Christus hast du uns die Hoffnung auf Auferstehung geschenkt. So wie er lebt, werden auch wir leben.

A: GL 560, 1

- Herr, unser Gott, durch deinen Geist hast du Jesus das Leben geschenkt. Durch ihn machst du auch uns und N. N. wieder lebendig. Dafür danken wir dir.

A: GL 560, 1

Psalm: GL 657, 1+2 (Verse: Vorsänger\*in [ggf. auch im Wechsel von zwei Vorsänger\*innen]; die Gemeinde singt die Antiphon nach jedem vierten Vers<sup>10</sup>)

### *Anamnese*

Lesung: Lk 23,44–46 (Tod Jesu)

Rosenkranzgesätz: Vaterunser + 10 Gegrüßet seist du Maria mit Einschub:

... Jesus, der für uns am Kreuz gestorben ist.

Lied: GL 289, 1+6+8 (*O Haupt voll Blut und Wunden*)<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Die Verse 8+9 sollten jedoch zusammengefasst und nicht durch die Antiphon unterbrochen werden, um den Satzzusammenhang nicht zu zerreißen.

<sup>11</sup> In den Strophen 6–8 wird der Blick von der Betrachtung des Leidens und Sterbens Jesu hin auf den eigenen Tod gelenkt. Diese Strophen sollten im Kontext des Totengebets keinesfalls ausgelassen werden.

Lesung: Joh 20,1.11–18 (Die Erscheinung des Auferstandenen vor Maria Magdalena)

Rosenkranzgesätz: Vaterunser + 10 Gegrüßet seist du Maria mit Einschub:

... Jesus, der für uns von den Toten auferstanden ist

Lied: GL 318, 1–3 (*Christ ist erstanden*)

Lesung: 1 Kor 15,42f.54f.57 (Auferstehung – Sieg über den Tod)

Rosenkranzgesätz: Vaterunser + 10 Gegrüßet seist du Maria mit Einschub:

... Jesus, der uns den Sieg über den Tod geschenkt hat

Lied: GL Münster 780, 1–2 (*Wahrer Gott, wir glauben dir*)<sup>12</sup>

### *Epiklese*

Fürbitten: GL 658, 4

Stilles Gedenken und Oration<sup>13</sup>

Gott, du bist ein Gott des Lebens.

Wir empfehlen dir [Name des Verstorbenen; im konkreten Fall:]

Oma, Maria Haurtmann.

In ihren letzten Wochen musste sie Schmerzen ertragen. Aber sie hat auf dich und deine große Liebe vertraut.

Wir bitten dich: Erfülle deine Verheißungen an ihr.

Nimm sie in deine Herrlichkeit auf und schenke ihr ewiges Leben bei dir, zusammen mit all denen, die vor ihr gegangen sind und die sie so vermisst hat, vor allem mit ihrem Mann Anton.

Uns aber erfülle mit deinem Heiligen Geist und stärke uns im Glauben an deine Macht, auch über den Tod hinaus.

Darum bitten wir durch Christus, unsern Herrn.

A: Amen.

Segen

Lied: GL 421, 1+4 (*Mein Hirt ist Gott der Herr*)

---

<sup>12</sup> Alternativen: GL 329, 2–4 (*Das ist der Tag, den Gott gemacht*); GL 336 (*Jesus lebt, mit ihm auch ich*); GL Österreich 828–832 (*Der Heiland ist erstanden*); GL Österreich 943 (*Lasst uns den Herrn erheben*).

<sup>13</sup> Alternative Orationstexte: Wiener Manuale (s. Anm. 9), Nrn. 25. 33. 42. 49. 57. 65. 72. 80. 87f. 197ff.



## Die Eucharistiefeier als Zusammenfassung der Auferstehungserzählungen und Wegweiser der Pastoral

*Der Verfasser ist Augustinerchorherr des Stiftes Klosterneuburg. Er war über 40 Jahre in der Pfarrseelsorge tätig (Kaplan in Klosterneuburg, St. Martin, und Korneuburg, St. Ägyd, dann Pfarrer in Wien, Maria Hietzing). Heute wirkt er als Bildungsreferent am Pius-Parsch-Institut.*

Die Situation der Kirche in Mitteleuropa sehen heute viele Christinnen und Christen mit Sorge. Eine Vielzahl ohnehin bekannter Probleme lassen die Anzahl der Kirchengehörigen massiv zurückgehen und den Einfluss der Kirchen schrumpfen. Manchmal hat man den Eindruck, dass die Kirche in einer Art Agonie liegt und hilflos ausblutet. Wie soll es weitergehen? Stirbt das Christentum in Europa? Ist eine Auferstehung in Sicht?

Die erste existentielle Krise der Jesusbewegung entstand durch die Kreuzigung Jesu. Die Schar seiner Anhänger, Schülerinnen, Apostel, mitziehenden und stationären Sympathisantinnen und Helfer sah nicht nur das Lebenswerk Jesu, sondern auch ihre eigene Zukunft, ihr eigenes Leben infrage gestellt. Trotzdem ging es weiter. Das Neue Testament ist nichts anderes als die (theologische) Begründung für die Tatsache, dass der Weg Jesu mit seinem Tod nicht zu Ende war und die »Anhänger dieses Weges« (Apg 9,2) ebendiesen Weg (der Nachfolge) weitergegangen sind. Es sind Erfahrungen, die in die irdische Lebenszeit Jesu zurückreichen: Das Zugehen Jesu auf die Menschen, die bei den Propheten grundlegende Kultkritik, das Gottvertrauen Jesu und vieles mehr. Entscheidend waren aber Erfahrungen, die nach seinem Tod gemacht wurden, sogenannte Auferstehungserfahrungen. Die Zwölf (Apostel) sahen sich selbst als Zeugen der Identität von irdischem und auferstandenen Jesus (vgl. Apg 1,21f.).

## 1. ERFAHRUNG DES AUFERSTANDENEN NACH Lk 24,13–36 (EMMAUS-ERZÄHLUNG)

Besonders schön finden wir die Infragestellung der Jesusbewegung durch den Tod Jesu und die Begründung, warum die »Anhänger des Weges« weitergegangen und damit Jesus nachgefolgt sind, in der Erzählung der Emmausjünger bei Lukas konzentriert.

### *Weggemeinschaft (V. 13–16)*

Nicht nur das Leben Jesu ist mit dem Tod am Kreuz zu Ende. Auch die Lebensträume seiner Anhänger, Schüler und Jünger (Männer wie Frauen) sind zerstört. Der, auf den sie ihre Hoffnung gesetzt haben, dem sie nachgefolgt sind, dessen Lebensentwurf sie angenommen haben, ist politisch als Terrorist und religiös als von Gott verflucht hingerichtet worden. Alles ist zu Ende. Zwei Jünger verlassen Jerusalem, den Ort, an dem alles zerbrochen ist. Was geschehen ist, lässt sie nicht los. Sie reden darüber. Jesus kommt dazu und begleitet sie. Sie erkennen ihn nicht. Sie sind gefangen von ihren Problemen. Sie sind wie blind.

### *Erzählgemeinschaft (V. 17–27)*

Jesus lässt sich auf die beiden ein. Er hört zu und nimmt ihre Sorgen ernst. Die Jünger spüren, dass sich hier jemand für ihre Geschichte interessiert. Jesus verknüpft ihre Sorgen, ihre Traurigkeit, ihr Nichtverstehen mit den Worten der Bibel. Sie sind betroffen von dem, was Jesus sagt, wie er sich auf ihr Problem einlässt und sich mit ihnen auf Sinnsuche begibt. Ihr Herz wird unruhig, es brennt. Das Herz begreift schneller als Augen und Hirn.

### *Brotgemeinschaft (V. 28–32)*

Sie laden den, der ihr Herz entfacht hat in (ihr?) Haus ein. Sie erwarten sich etwas von ihm. Sie erkennen Jesus am Lobpreis und Brotbrechen. Das Ernstnehmen ihrer Geschichte und die Erklärung aus der Schrift haben das vorbereitet. Zerbrochenes Brot ist Symbol für den Leib Christi, für die Gemeinschaft der Christen und für den christlichen Lebensentwurf. Dass Jesus in dem Augenblick, in dem sie ihn erkennen, ihren Blicken entwindet, verunsichert sie offensichtlich nicht. Dem Auferstandenen kann man begegnen, aber man kann ihn nicht festhalten.

### *Sendungsgemeinschaft (V. 33–36)*

Obwohl »der Tag sich schon geneigt« (V. 29) hat, fühlen sich die beiden gedrängt nach Jerusalem zurückzukehren und den dort Versammelten von ihrem Erlebnis zu berichten. Während ihrer Erzählung kommt Jesus wieder in ihre Mitte. Jerusalem, der Ort des Todes, verliert seinen Schrecken und wird zum Ort der Auferstehung, obgleich der Auferstandene nicht an diesen Ort gebunden ist.

## 2. MESSE IST FEIER DER AUFERSTEHUNG

Nicht zufällig erkennt man in dieser Erzählung die Struktur der Messe.

### *Gemeinschaft*

Wenn wir als Gemeinschaft (zu zweit ist die kleinste Form von Gemeinschaft) unterwegs sind und uns zum Gottesdienst versammeln, werden wir vom Auferstandenen begleitet, selbst wenn wir ihn nicht erkennen. Deshalb wird uns am Beginn der Messe die Gegenwart Jesu zugesagt: »Der Herr (sei/ist) mit euch.« Lukas lädt uns ein, die Rolle des / der namenlosen Begleiters / Begleiterin des Kleopas in der Geschichte einzunehmen, um so selbst diese Erfahrung zu machen.

### *Wortfeier*

Wenn wir das Wort Gottes feiern und mit unseren konkreten Lebensumständen verknüpfen, also unser Leben im Gottesdienst ernst genommen und vom Wort Gottes her gedeutet wird, ist der Auferstandene anwesend. So bleibt unsere Lebensgeschichte kein Monolog, sondern wird zum Dialog mit Gott. Darauf weist uns der Diakon bzw. der Priester bei der Verkündigung des Evangeliums hin: »Der Herr mit euch.«

### *Eucharistiefeier*

Im 22. Kapitel (V. 19) erzählt Lukas, dass Jesus bei seinem letzten Mahl mit seinen Jüngern nach dem Dankgebet Brot bricht und es als Symbol für sich selbst nimmt. So wie Brot elementares Lebensmittel ist, will Jesus sein Leben und seinen Tod als Lebensmittel, Mittel zum Leben für andere verstanden wissen. Wenn wir bei der Kommunion

mit dem Wort *Amen* antworten, bedeutet dies Zweierlei. Erstens: Ja, ich erkenne im Brot das Symbol für Jesus als den, der sich als Nahrung für andere, als Hingabe versteht. Und zweitens: Ja, ich bekenne mich zu diesem Lebensentwurf Jesu und verstehe auch mein Leben als ein Leben für andere. Wie in der Wortfeier eine Lebensdeutung durch das Wort geschieht, ereignet sich hier eine Lebensdeutung durch das Symbol Brot. Auf den gegenwärtigen Auferstandenen erinnert der Priester am Beginn des Hochgebetes mit der Zusage: »Der Herr mit euch.«

### *Aussendung*

Wer den Auferstandenen erfahren hat, fühlt sich gedrängt aufzubrechen und den Lebensentwurf Jesu (Leben zu deuten und Brot für andere zu werden) in die Tat umzusetzen. Dabei begegnen wir wieder dem Auferstandenen bei den Menschen, zu denen wir unterwegs sind. Darauf werden wir am Schluss der Messe beim Segen hingewiesen: »Der Herr mit euch.«

## 3. AUFERSTEHUNGSERZÄHLUNGEN ALS WEGWEISER FÜR DIE PASTORAL

### *Weggemeinschaft*

Der Auferstandene ist zu finden, wo Christen miteinander unterwegs sind. »Jesus ist nicht nur im Wort der Schrift anwesend, sondern auch in dem Fremdling, der als Gast aufgenommen wird.«<sup>1</sup> Lukas nennt in der Apostelgeschichte die Jünger »Anhänger des Weges« (Apg 9,2; vgl. auch Apg 16,17; 18,25; 24,14). Das Zweite Vatikanische Konzil spricht vom »Pilgernden Gottesvolk« (LG 9) und beruft sich auf die Urerfahrung Israels, den Exodus aus der Sklaverei in die Freiheit und den Zug durch die Wüste ins Gelobte Land. Wir sind gemeinsam unterwegs, von Gott begleitet.<sup>2</sup>

Christsein ist Weggemeinschaft: Mit wem gehen wir (Gott, Menschen)? Wer hat Zugang zu unserer Gemeinschaft? Sind wir eine offene, einladende Gemeinschaft? Die Kirche lebt von kleinen, lebendigen

<sup>1</sup> J. Ernst, Das Evangelium nach Lukas (RNT), Regensburg 1977, 363.

<sup>2</sup> Vgl. J. Kittler, Unterwegs: Prozessionen und Umgänge, in: M. Langer / A. Redtenbacher / C. P. Sajak (Hg.), Unterwegs zum Geheimnis. Handbuch der Liturgiepädagogik (SPPI 9), Freiburg i. Br. 2022, 252–256.

Gemeinschaften vor Ort. Die Weggemeinschaft der Emmausjünger ist die kleinstmögliche Gemeinschaft. Trotzdem ist Jesus bei ihnen. Darauf weist uns auch der Evangelist Matthäus hin. Einer seiner Leitgedanken ist Jesus als Immanuel: Gott mit uns (Mt 1,23; vgl. auch Mt 18,20; 28,20).

Paulus findet den lebendigen Jesus in den Jüngern Jesu (Apg 9).<sup>3</sup> Bei seiner Reise nach Damaskus blendet ihn ein Licht, in dem Jesus sich mit seinen Jüngern identifiziert. Wer die Jünger Jesu verfolgt, verfolgt Jesus. War Saulus zunächst blind vor Wut gegen die Jünger, so blendet ihn jetzt das Licht der Erkenntnis und erst die Handauflegung und Geistsendung durch den Jesusjünger Hananias macht ihn sehend, so dass er sich zur Taufe entscheidet. Paulus begegnet Christus in den Gemeinden von Damaskus über Kleinasien bis Griechenland. In den Gemeinden, in denen Menschen Jesus nachfolgten, wird Christus lebhaftig erfahren. Deshalb spricht Paulus vom Leib Christi, wenn er die christliche Gemeinde erklärt (Röm 12,5; 1 Kor 10,16f.; 12,12–27; Eph 5,30). In der Gemeinde mit ihren Charismen ist Christus sichtbar und erfahrbar. An den Gliedern des Leibes wird deutlich, dass die Kraft der Gemeinde aus der Einheit wie aus der Verschiedenheit der Glieder kommt, dass niemand überflüssig ist, dass die Glieder voneinander abhängig und füreinander begabt sind und jeder Verantwortung hat. Das ist nur durch den Geist möglich, der die Gemeinde bildet und leitet.

### *Erzählgemeinschaft*

»Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi« (GS 1). Wir brauchen Orte des Erzählens, an denen konkrete Lebensgeschichten ernst genommen und mit Erfahrungen anderer Menschen, der Schrift und der Tradition konfrontiert und gedeutet werden. Unsere Geschichte muss zum Dialog mit anderen Menschen und mit Gott werden. Dies verlangt Wertschätzung jedes einzelnen Menschen und seiner Geschichte, aber auch Kenntnis der Bibel und der Glaubenstradition.

---

<sup>3</sup> Vgl. H.-J. Venetz, So fing es mit der Kirche an. Ein Blick in das Neue Testament, Zürich <sup>5</sup>1992, 130–136.

Es geht um Aufmerksamkeit (Interesse am Menschen und Realitäts-sinn), Lebensdeutung (wir haben einen reichen Schatz an Erfahrungen in Bibel und Tradition) und Hoffnungszeugnis. Das Leben zu nehmen, wie es ist, ohne in Überheblichkeit, Zynismus oder Resignation zu verfallen und auf einen Sinn hinzuweisen, der uns Mut für Veränderung und Zukunft schenkt. Bei einer Weggemeinschaft ist nicht nur die Frage, mit wem wir gehen, sondern auch, wofür und wohin wir gehen.

### *Brotgemeinschaft*

Lebensdeutung bleibt theoretisch, wenn keine Taten folgen. Die Evangelisten Matthäus, Markus und Lukas und der Apostel Paulus erzählen, dass Jesus beim letzten Mahl Brot und Wein als Symbol für sein Leben und Sterben in Verbindung mit Gott nimmt und uns als Testament hinterlässt. Unser Leben muss Hilfe zum Leben für andere werden. Das bedeutet Wandlung in Brot und Wein. Der Evangelist Johannes setzt beim letzten Mahl Jesu die Fußwaschung an Stelle des Einsetzungsberichtes. Fußwaschung als Symbol für Dienst an den anderen und für Gemeinschaft mit Jesus (Joh 13,1–20). Das Brot ist bei Johannes allerdings auch ein wichtiges Symbol für das Leben (Joh 6,35.41.48.51). Brot, Wein und Fußwaschung als Lebensdeutung.

### *Sendungsgemeinschaft*

Die Erzähl- und Brotgemeinschaft ist kein Selbsthilfeverein, kein abgeschlossener Club, sondern betrifft grundsätzlich alle Menschen. Maßstab für die Glaubwürdigkeit dieser Gemeinschaft ist die radikale Zuwendung zu allen Menschen und der ganzen Welt. Wir sollen Brot des Lebens, Wein des Bundes nicht nur füreinander, sondern für die ganze Welt werden. »Wir haben eine Mission. Diese besteht aber nicht darin, die Menschen belehren zu wollen, sondern in allen Menschen die göttliche Würde zu erkennen (Mt 25,31–46) und Mitarbeiter Gottes am Frieden der Welt zu sein.«<sup>4</sup> Durch die Identifikation Jesu mit den Geringsten dieser Welt bekommt der/die andere messianische Qualität.

---

<sup>4</sup> J. Kittler, Die Würde des Menschen feiern. Taufe. Firmung. Eucharistie, Würzburg, in Vorbereitung [erscheint 2023], Kap. 4.4.1.

#### 4. WARUM ES WEITERGING

Das, was der irdische Jesus begonnen hat, ging also deshalb nach seinem Tod weiter, weil die »Anhänger des Weges« Jesus als lebendig erfahren, sobald sie sich in seine Nachfolge begeben. Wobei der Sinn des Weges sich erst im Gehen des Weges selbst erschließt (Lk 24,13–36; Joh 20). Johannes nennt Jesus selbst den Weg (Joh 14,6). Wenn wir das Leben zur Sprache bringen, deuten und Hoffnung stiften, wenn wir füreinander zu Brot werden und einander zum Leben befähigen, wenn wir auf Menschen zugehen und sie auf Augenhöhe behandeln, erfahren wir die lebendige Begleitung Gottes, wie sie auch das Volk Israel erfahren hat. So

beschreiben die Ostererzählungen der Evangelien, anders als sie oft missverstanden werden, gerade nicht, was am Ostertag im Jahre 30 alles abgelaufen ist, vielmehr sprechen sie vom Christus praesens, von dem hier und heute – aus der unsagbar nahen Dimension Gottes heraus – verborgenen gegenwärtigen Jesus Christus, der mit uns geht (vgl. Lk 24,13–16; Mt 18,20; 28,20), der in den Gerdingen dieser Erde auf uns wartet (vgl. Mt 25,31–45; Mk 9,37).<sup>5</sup>

Der Evangelist Johannes spricht vom Neuen / Ewigen Leben, das uns

- eine Geborgenheit in Gott und seine Treue zu den Menschen erfahrbar macht, die über die Grenzen, die uns gesetzt sind, hinausreichen (»Ich bin der gute Hirt« [Joh 10,11,14]; »Ich bin die Auferstehung und das Leben« [Joh 11,25]).
- eine neue Sicht unserer Beziehungen schenkt mit der Hinwendung zu Gott und zum Nächsten (»Ich bin das Brot des Lebens« [Joh 6,35.41.48.51]; »Ich bin die Auferstehung und das Leben« [Joh 11,25]).
- in seinem Vollzug Sinn im Leben aufleuchten lässt (»Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben« [Joh 14,6]; »Ich bin das Licht der Welt« [Joh 8,12]; »Ich bin der wahre Weinstock« [Joh 15,1; vgl. auch V. 5]; »Ich bin die Tür« [Joh 10,9]).<sup>6</sup>

Die Auferstehungserzählungen wollen die Zuwendung Gottes deutlich machen. Unsere Aufgabe ist es, diese Zuwendung zum Menschen

<sup>5</sup> H. Kessler, Auferstehung? Der Weg Jesu, das Kreuz und der Osterglaube, Ostfildern 2021, 164.

<sup>6</sup> Vgl. J. Heer, Leben hat Sinn. Christliche Existenz nach dem Johannesevangelium, Stuttgart <sup>5</sup>1986, 118–170.

durch unser Leben zu bezeugen. Die Ostererzählungen laden uns ein, mitzugehen in der Rolle des namenlosen Jüngers, der nach Emmaus unterwegs ist (vgl. Lk 24,13–36), als solche, »die nicht sehen und doch glauben« (Joh 20,29), als solche, die dem Auferstandenen nach Galiläa folgen, in die Heimat Jesu zu den einfachen Menschen, Bauern, Hausfrauen, Fischern und Soldaten, um ihn dort zu finden (vgl. Mk 16,7), oder als solche, die sich um die Geringsten der Welt kümmern (vgl. Mt 25,31–46), um die Menschen, die wie »Müll« behandelt werden.<sup>7</sup> Dass das nicht selbstverständlich ist, sondern oft vom Zweifel begleitet wird, finden wir in diesen Erzählungen auch (vgl. Mt 28,17; Mk 16,8; Lk 24,18–24; Joh 20,25).

## 5. ELEMENTE CHRISTLICHER SEELSORGE

### *Sich auf den Weg einlassen*

Mit dem Glauben ist es wie mit dem Leben. Nur wer sich darauf einlässt, wird Sinn erfahren. Nur wer sich auf den Weg der Nachfolge einlässt, wird Jesus als lebendig erfahren.

### *Einladend leben*

Wie einladend wirkt unsere Weggemeinschaft? Wie abgeschlossen sind unsere Gruppen? Mit wem sind wir unterwegs? Wo wird deutlich, dass Gott uns begleitet? Wo wird erkennbar, mit wem und wofür wir uns auf den Weg gemacht haben? Denn Glaube ist nicht alternativlos. Er braucht Entscheidung.

### *Leben zu Wort kommen lassen*

Wo das Leben der Menschen nicht vorkommt, kommt auch Christus nicht vor. Das bedeutet auch, die Botschaft zu aktualisieren, wie Jesus die Schrift auf das Leben der Menschen hin aktualisiert hat (Menschen in Galiläa, Emmausjünger).

---

<sup>7</sup> Apostolisches Schreiben *EVANGELII GAUDIUM* des Heiligen Vaters Papst Franziskus [...] über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute, 24. November 2013. Hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (VApS 174), Bonn 2013, Nr. 53.



### *Zweifel zulassen*

Glaube ohne Zweifel ist nicht möglich. Wer versucht, ihn nicht zuzulassen, verleugnet eine Lebensrealität. In der Kirche muss es immer Raum für Zweifel geben.

### *Über die Hoffnung sprechen*

Wenn wir gemeinsam versuchen, unser Leben zu verstehen, unsere Geschichte zu deuten und Sinn im Leben zu finden, werden wir zu einer Hoffnung gelangen, die Überheblichkeit, Zynismus und Fatalismus überwindet.

### *Gottes- und Menschenbilder hinterfragen*

Selbstverständlich können wir über Gott nur in Bildern sprechen oder denken. Aber wir dürfen ihn nicht in unsere Bilder einsperren. Wir können ihn nicht festhalten. Wer glaubt, Gott in seinen Begriffen und Bildern fassen zu können – und sei es die schlüssigste Theologie –, versucht Gott seine Lebendigkeit zu nehmen. Er verhält sich wie die Gegner Jesu. Sie meinten, sie könnten sein Grab sichern: Stein vorrollen, versiegeln und bewachen (vgl. Mt 27,62–28,8). Aber die »Kraft Gottes ist stärker: Wie ein Erdbeben. Gott will alles erschüttern, um diese Gräber aufzureißen. Der Engel ruft uns zu: Sucht Christus nicht in den Gräbern eurer versteinerten Herzen. Versucht nicht, Christus in Dogmen und Ideologien einzusperren. Versucht nicht ihn in Tabernakel und Gotteshäuser zu verbannen.«<sup>8</sup> Es geht darum, Gott und die Menschen zu lieben und nicht die Bilder, die wir uns von Gott und den Menschen machen. Vor diesem Hintergrund ist auch das Kultbildverbot in Ex 20,1–5a zu verstehen. Solche Kultbilder sind nicht nur für den einzelnen Menschen, sondern auch für eine Glaubensgemeinschaft gefährlich. »Denn die so fixierten Gottesbilder und -begriffe sind handhabbar und lassen sich in hierarchischen Systemen monopolisieren. Sie werden der Diskussion entzogen und mutieren zum Hebel einer unfehlbaren Forderung.«<sup>9</sup> Auferstehung widersetzt sich allen Kultbildern. Außerdem zeigen die Auferstehungserzählungen, die in der Tradition von der Erzählung des brennenden Dornbusches

<sup>8</sup> J. Kittler, Freude am Leben. Feste feiern im Kirchenjahr (SPPI 8), Würzburg 2019, 154.

<sup>9</sup> W. Treitler, Mach dir kein Bild! Warum die Missachtung des Namens- und Bilderverbots Missbrauch begünstigt, in: Christ in der Gegenwart 74 (2022) Heft 30, 3.

(Ex 3,13–15) stehen, dass Gott sich nicht festlegen lässt, weil er lebendig ist. Er ist ein Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs. Wesen und Wirken des Gottesnamens JHWH werden erst in den Lebensgeschichten konkreter Menschen sichtbar. Auch der Auferstandene lässt sich nicht festhalten. Aber er ist erfahrbar in der Gemeinschaft der Menschen.

### *Brotsein leben*

Glauben hat eine soziale und politische Dimension. Eintreten für Rechtlose und Hilflöse ist wesentlicher Teil christlichen Lebens. Caritas (Diakonie) ist keine Kür oder Fleißaufgabe, sondern unverzichtbarer Auftrag. Caritas ist gelebter Gottesdienst und gelebtes Glaubenszeugnis. Brotwerden bedeutet Lebenseinsatz in der Nachfolge: Leben aufrichten im Krankenhaus, bei einer Trauerfeier, in Kirche und Politik, am Arbeitsplatz u. v. m. Christsein ist eine Entscheidung, die das ganze Leben umfasst.

### *In der Gemeinschaft mit anderen Gott erkennen*

Im ersten Schöpfungslied der Bibel (Gen 1,1–2,3) lesen wir, dass Gott den Menschen als Bild Gottes erschaffen hat. Nicht der Mann ist Bild Gottes, auch nicht die Frau. Gott ist in der Gemeinschaft der Menschen zu finden. Im Zusammenleben der Menschen kann Gott aufleuchten. »Das Subjekt, das in der Liturgie handelt, ist immer und einzig Christus-Kirche, der mystische Leib Christi.«<sup>10</sup> Die Gemeinschaft ist das Grundsakrament. »Christen haben zu bezeugen, dass jeder Unterschied zwischen Menschen umgriffen ist von einer je größeren Gemeinsamkeit. Christen profilieren sich mit der Herausstellung dieses allen Menschen Gemeinsamen!«<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> Apostolisches Schreiben *Desiderio desiderati* des Heiligen Vaters Franziskus [...] über die liturgische Bildung des Volkes Gottes, 29. Juni 2022, Nr. 15. ([https://www.vatican.va/content/francesco/de/apost\\_letters/documents/20220629-lettera-ap-desiderio-desideravi.html](https://www.vatican.va/content/francesco/de/apost_letters/documents/20220629-lettera-ap-desiderio-desideravi.html)).

<sup>11</sup> H.-J. Höhn, *Fremde Heimat Kirche. Glauben in der Welt von heute*, Freiburg i. Br. 2012, 72.

## 6. MESSE ALS GEFEIERTE ZUSAMMENFASSUNG CHRISTLICHEN (= AUFERSTANDENEN) LEBENS

Dass in der Emmauserzählung sowohl die kirchlichen Selbstvollzüge *Koinonia*, *Martyria*, *Liturgia* und *Diakonia* als auch die Strukturen der Messfeier erkennbar sind, zeigt uns, dass Brotbrechen (Lukas) / Herrenmahl (Paulus) als symbolische Zusammenfassung christlichen Lebens verstanden wurde und Kult und Leben ineinanderfallen und nicht mehr getrennt werden können.<sup>12</sup> Wer das Herrenmahl (Symbol Jesu) feiert, ohne den Lebensentwurf Jesu zu übernehmen, der feiert »unwürdig«, wie Paulus sich ausdrückt, und »macht sich schuldig am Leib und am Blut des Herrn« (1 Kor 11,27), weil er das Symbol Jesu kaputt macht und zu einem Diabol pervertiert. So wird Brotbrechen / Herrenmahl zur identitätsstiftenden Feier der jungen Christengemeinden, in der sie Jesus selbst wiedererkannten. In der Feier der Eucharistie findet die Glaubengemeinschaft ihr Selbstverständnis und wird zum Segen für die Welt. Wer einer christlichen Gemeinde die Eucharistie nimmt, beraubt sie auf lange Sicht ihrer Identität. Viele gegenwärtige Strukturmodelle kirchlicher Pastoral sind deshalb so problematisch, weil sie »den Zusammenhang von eucharistischem und sozialem Leib auf Kosten beider letztlich ausgeklammert haben«<sup>13</sup>. Die Auferstehungserzählungen bieten uns Erfahrungen des Neuen Lebens. Diese Erfahrungen sind in der Eucharistiefeier zusammengefasst und für Christen jeder Zeitepoche Quelle christlichen Lebens. Christen bilden eine Weggemeinschaft (*Koinonia*) von Menschen, die durch Lebensfeier (*Liturgia*), Sinndeutung (*Martyria*) und Hilfe zu einem Leben in Würde (*Diakonia*) Gottes Zuwendung zu den Menschen bezeugen. Wenn wir den Weg (der Nachfolge) Jesu weitergehen und uns so auf den Auferstandenen einlassen wie die »Anhänger des Weges Jesu«, wird Christsein Zukunft haben.

<sup>12</sup> Vgl. F. Hahn, Der urchristliche Gottesdienst (SBS 41), Stuttgart 1970, 37.

<sup>13</sup> M. Quisinsky, Frankreich und der Katholizismus, in: Christ in der Gegenwart 74 (2022) Heft 17, 3.

JAN-HEINER TÜCK

## Brachliegende Schätze heben

»Unterwegs zum Geheimnis« in Zeiten der Krise –  
ein Lob der Sakramente<sup>1</sup>

*Der Verfasser ist Professor für Dogmatik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien. 2016 initiierte er – als Theologe und Germanist – die Wiener Poetikdozentur »Literatur und Religion« und gibt die gleichnamige Reihe im Verlag Herder heraus. Er ist Schriftleiter der Internationalen Katholischen Zeitschrift »Communio«.*

Schon länger grassieren theologische Krisendiskurse. Buchtitel wie »Wir lassen uns die Kirche nicht kaputt machen«, »Kirche tötet«, »Unheilige Theologie!« zeigen die anhaltende Verstörung an, die der Skandal um sexuellen und geistlichen Missbrauch durch Kleriker und die systemische Vertuschung durch Bischöfe und Personalverantwortliche in der katholischen Kirche hinterlassen haben. Das ist verständlich. Hinzu kommen die anhaltenden Trends der Säkularisierung, die nicht nur zu einem Bedeutungsverlust der kirchlichen Institution, sondern auch zu einer schleichenden Versteppung des Glaubens führen. Doch bei aller Sorge um Krisenbewältigung und effiziente Strukturereformen sollten die geistlichen Ressourcen, aus denen Generationen vor uns gelebt haben, mit denen sie in den Tod gegangen sind, nicht aus dem Blick geraten, zumal es für sie in der säkularen Gesellschaft letztlich keine Äquivalente gibt. Um diese geistlichen Ressourcen fruchtbar zu machen, bedarf es einer Mystagogie, einer Anleitung, wie man dem lebendigen Geheimnis, ja der Wirklichkeit des Heiligen auf die Spur kommen und wie man ihm begegnen kann.

---

<sup>1</sup> Manuskript des Vortrags anlässlich der Präsentation von: M. Langer / A. Redtenbacher / C. P. Sajak (Hg.), *Unterwegs zum Geheimnis. Handbuch der Liturgiepädagogik* (SPPI 9), Freiburg i. Br. 2022, am 13. Mai 2022 im Stift Klosterneuburg. Auf Anmerkungen wurde verzichtet.

## I.

Aber geht das überhaupt? Dem Geheimnis Gottes auf die Spur kommen und ihm begegnen wollen? Ist das nicht ein kühner Zugriff von Menschen, sich dem unbegreiflichen Gott so direkt zu nähern und das Geheimnis möglicherweise begreifen und wie ein Rätsel lösen zu wollen? *Si comprehendis, non est Deus*, warnt schon der hl. Augustinus. Wer Gott, den Unbegreiflichen, meint begriffen zu haben, hat sich vergriffen, hat ein Begriffs-Idol geschmiedet, das alles zum Ausdruck bringen mag, nur nicht Gott, den *Deus semper maior* und *Deus semper minor*. Was wir im binnentheologischen Bereich oft für selbstverständlich halten, dass wir uns dem Geheimnis Gottes nähern können, ist ja keineswegs selbstverständlich, zumal es auch in der Kirche schmerzliche Erfahrungen des Vermissens des Heiligen gibt. Sich auf den Weg zu dem heiligen und heilenden Geheimnis zu machen, das geht ja nur, weil der lebendige Unbegreifliche selbst sich auf den Weg zu uns Menschen gemacht hat. Er ist kein antlitzloses Mysterium, kein metaphysischer Abschlussgedanke, kein abstraktes Prinzip der Kosmologie, kein unbewegter Bewegter, der alles bewegt, sich selbst aber nicht bewegen lassen kann, weil das seine Vollkommenheit beeinträchtigen würde! Der Gott, von dem die biblischen Erzählungen Zeugnis ablegen, ist anders. Er selbst ist nicht bei sich geblieben, sondern aus sich hinausgegangen und hat sich auf Welt und Geschichte eingelassen. Er ist Abraham, Isaak und Jakob erschienen und hat mit Israel einen Bund geschlossen, er ist nahegekommen, daher können wir ihm nahen. Er selbst hat gesprochen und im brennenden und doch nicht verbrennenden Dornbusch seinen Namen geoffenbart, der anders ist als alle Namen, aber eine Verheißungszusage enthält: »Ich werde da sein als der ich da sein werde« (Ex 3,14). Diesen Immanuel (Mt 1,23) können wir ansprechen. Gottes Geheimnis ist nicht geheim geblieben, es hat sich mitgeteilt, öffentlich, allerdings so, dass im Ereignis des Nahekommens zugleich eine Vorenthaltung bleibt, so dass auch das geoffenbarte Geheimnis Geheimnis bleibt. *Incomprehensibilis voluit comprehendere*, hat Leo der Große diese Offenbarungs-Bewegung treffend beschrieben. »Der Unbegreifliche wollte sich selbst begreiflich machen«, daher vergreifen wir uns nicht, wenn wir dem Unbegreiflichen mit den Mitteln der Sprache auf die Spur kommen wollen, wenn wir seine verborgene und heilende Gegenwart mit sinnlich

prägnanten Zeichenhandlungen feiern. Denn zuletzt hat sich Gottes unbegreifliches Geheimnis ein für alle Mal ausgesprochen in Jesus Christus, dem Sohn (Hebr 1,1). Diese Selbstmitteilung Gottes im Fleisch eines Menschen, dieses Ereignis der Inkarnation des Sohnes, darf mit Otto Semmelroth und Karl Rahner als das »Ur-Sakrament« Gottes für die Welt bezeichnet werden. Die Gemeinschaft der Kirche, das »Grund-Sakrament«, wagt es, dieses »Ur-Sakrament« weiterzugeben und in der Verkündigung des Wortes und in der Feier der sieben Sakramente hörbar, sichtbar und eben auch sinnlich erfahrbar zu machen.

## II.

Nun gehört es zur Signatur der beschleunigten Lebenswelten heute, dass die Verkündigung des Evangeliums, aber auch die Zeichenhandlungen der Kirche nicht mehr ohne weiteres von allen verstanden werden. Es fehlt zum einen an elementarem Glaubenswissen, weil die Familien als Ort lebendiger Glaubensweitergabe immer häufiger ausfallen. Die Taufe bleibt nicht selten ein isoliertes Datum in der religiösen Biographie eines Menschen, an die sich keine entsprechende kirchliche Sozialisation anschließt. Die biblischen Erzählungen werden nicht weitergegeben, das gemeinsame Beten fällt aus, das dazu anleiten könnte, das Leben mit seinen Höhepunkten und Krisen im Angesicht Gottes zu führen. Gleiches gilt für die Feier der Liturgie, die den Leib des Menschen zeichenhaft berührt und von der physischen Kopräsenz der Feiernden lebt, was im Zeitalter der Digitalisierung noch einmal deutlicher bedacht werden muss. Religiöse Sprachunfähigkeit und Defizite in der liturgischen Bildung und Praxis – das hat Papst Franziskus in seinem Schreiben *Desiderio desideravi* (2022) angesprochen – sind die Folge voranschreitender Säkularisierung, Individualisierung und Pluralisierung moderner Lebenswelten. Das ist die Lücke, die das neu erschienene liturgiepädagogische Handbuch präzise markiert und als theologische Herausforderung durchaus im Geist von Pius Parsch, aber auch im Sinne des von Papst Franziskus angemahnten »Primats der Evangelisierung« aufgreift. Statt kulturpessimistische Klagen über die Traditionsabbrüche zu führen, wird die Erosion der Liturgie- und Glaubenspraxis als produktive Herausforderung angenommen, um

unter dem schönen Titel »Unterwegs zum Geheimnis« mystagogische Zugänge zu den Grundvollzügen der Liturgie und der Feier von Sakramentalien und Sakramenten zu bieten. Dabei geht es nicht nur um theoretische Vertiefung, sondern auch um praktische Impulse, wie liturgische Feiern gestaltet werden können.

### III.

Statt nun das liturgiepädagogische Handbuch näher zu würdigen, möchte ich diese kleine *Laudatio* dazu nutzen, an eine Stimme zu erinnern, die schon vor über 200 Jahren gesagt hat, dass etwas fehlt, wenn der Glaube nicht auch an sinnlich erfahrbare Zeichen rückgebunden wird und so gefeiert werden kann. Es handelt sich um die Stimme eines wort- und sprachmächtigen Protestanten, der mit einem Quäntchen Neid auf den Kosmos der sieben Sakramente in der katholischen Kirche hinüberschielte und indirekt ein liturgiepädagogisches Votum *avant la lettre* vorträgt. Es handelt sich um eine Passage des Dichters Johann Wolfgang von Goethe (1749–1832), der auf den »Zirkel heiliger Handlungen« von der Wiege bis zur Bahre hingewiesen und zugleich die Verkümmern des symbolischen Sinns im Protestantismus seiner Zeit bemängelt hat. Pietistisch geprägt und eher Anhänger einer spinozistischen Weltfrömmigkeit, hat Goethe 1812 in »Dichtung und Wahrheit« ein erstaunliches Lob auf die sieben Sakramente der katholischen Kirche ausgesprochen. Sie seien »das Höchste der Religion, das sinnliche Symbol einer außerordentlichen göttlichen Gunst und Gnade«. Kaum ein Theologe hat so triftig, keiner so schön über die anthropologische Passung dieser »Zeichen der göttlichen Gunst« geschrieben. An den Knotenpunkten des Lebens wie Geburt, Adoleszenz, Hochzeit, schwerer Krankheit oder nahendem Tod gibt es Riten, die diese Welt mit der Welt des ganz anderen, dem Heiligen Geheimnis, zusammenschließen – und dies in sinnlich prägnanter Weise, womit eine ästhetische Dimension ins Spiel kommt, die für die Liturgie zentral ist.

Goethe beginnt, wie könnte es anders sein, mit der Liebe. Mann und Frau, die sich gefunden haben und nicht mehr voneinander lassen wollen, reichen sich vor dem Altar die Hände. »Der Priester spricht seinen Segen darüber – und das Band ist unauflöslich.« Ein solches Band, das

nicht ohne wechselseitiges Einverständnis der Partner zustande kommt, entspricht der menschlichen Sehnsucht, das Ja zueinander im Ja eines Dritten verankert zu wissen. Die kirchliche Trauung wird so als Bund der menschlichen Liebe gedeutet, die vor dem großen Gegenüber geschlossen wird. »Es währt nicht lange«, schreibt Goethe weiter, »so bringen die Gatten ein Ebenbild an die Schwelle des Altars«. Die Liebe kann und will nicht im geschlossenen Kreis der liebenden Zweisamkeit bleiben, sie drängt über sich hinaus und bringt das Kind als Mitgeliebten (*condilectus*) hervor. Der wehrlose Säugling aber wird »mit heiligem Wasser gereinigt« und durch die Taufe der Kirche »einverleibt« – ein Ritual, das Goethe als »Wohltat« bezeichnet, die den Primat der Gnade vor aller Leistung zum Ausdruck bringt. Diese Wohltat könne man nur durch krasses Fehlverhalten verscherzen. Es ließe sich ergänzen, dass dem Täufling eine unauslöschliche Christus- und Kirchenverbundenheit eingezeichnet wird, die selbst durch den formellen Austritt aus der kirchlichen Rechtsgemeinschaft nicht annulliert werden kann.

Die Taufe aber darf kein isoliertes Datum in der religiösen Biographie eines Menschen bleiben. Wird das Kind mit den biblischen Geschichten vertraut gemacht, in denen es sich selbst und sein Leben besser zu verstehen lernt, wird es in Gebete wie die Psalmen oder das »Vaterunser« eingeführt, nimmt es an den heiligen Handlungen im Gottesdienst teil, dann wird es liturgiepädagogisch in rechter Weise an das lebendige Geheimnis herangeführt, dann wird es religiös nach und nach sprach- und liturgiefähig. Eltern, Patinnen und Paten, Lehrerinnen und Lehrer haben die verantwortungsvolle Aufgabe, die Fäden der Erinnerung und der Erzählung ansprechend fortzuspinnen, die andere vor uns zu spinnen begonnen haben. Bald schon kann das Kind für sich selbst sprechen und eigenständig weitergeben, was es empfangen hat. An der Schwelle zur Adoleszenz gibt es dafür ein eigenes Zeichen, das die Mündigwerdung im Glauben bekräftigt: das Sakrament der hl. Firmung. »Nun ist er erst entschieden ein Christ, nun kennt er erst die Vorteile, jedoch auch die Pflichten.«

Mit zunehmendem Alter entwickelt sich, so Goethe weiter, das moralische Bewusstsein. Es geht dem jungen Menschen auf, dass nicht alles, was er denkt, tut und lässt, gut ist – und er wünscht sich, wenn er die Hypotheken der Schuld auf seinem Gewissen lasten spürt, von diesen Lasten befreit zu werden. Als wäre es ein Leichtes, empfiehlt Goethe



den Weg zur Beichte als Mittel der Linderung. Der Christ gehe zu »einem würdigen, eigens dazu bestimmten Manne, der ihn zu beruhigen, zu warnen, zu stärken, gleichfalls durch symbolische Strafen zu züchtigen und ihn zuletzt, durch ein völliges Auslöschen seiner Schuld, zu beseligen weiß.« Statt die Schuld zu verdrängen oder auf andere abzuschieben, kann sie im Licht der Gnade bekannt, bereut und vergeben werden. Die fragwürdige Kunst, es nicht gewesen zu sein, die immer darauf hinausläuft, es andere gewesen sein zu lassen, wird heilsam unterbrochen. Was gäbe es Erleichternderes, als alles, was einen belastet und bedrängt, in das »aufgespannte Ohr Gottes« (Felicitas Hoppe) hineinzustottern – und am Ende des Geständnisses im Namen des Absoluten die Absolution zu erhalten?

Den direktesten Kontakt mit dem Heiligen gibt es, wie Goethe theologisch richtig notiert, im Ritual der heiligen Kommunion, die an das anthropologische Grundbedürfnis von Hunger und Durst anschließt. Goethe betont hier die Form der Einverleibung, die dem Inhalt der Vereinigung bestens entspricht:

Im Abendmahl sollen die irdischen Lippen ein göttliches Wesen verkörpert empfangen und unter der Form irdischer Nahrung einer himmlischen teilhaftig werden. Dieser Sinn ist in allen christlichen Kirchen eben derselbe, es werde nun das Sakrament mit mehr oder weniger Ergebung in das Geheimnis, mit mehr oder weniger Akkommodation an das, was verständlich ist, genossen; immer bleibt es eine heilige, große Handlung.

Goethe, der Protestant, interessiert sich nicht für konfessionelle Unterschiede im Abendmahlsverständnis. Ob es die Rezitation der Wandlungsworte durch den Priester, die Epiklese als Herabrufung des Heiligen Geistes auf die Gaben von Brot und Wein oder beides zugleich ist, was die heilige große Handlung ausmacht, bleibt außer Acht. Auch polemisiert er nicht gegen das Fehlen der Kelchkommunion im Katholizismus und fordert mit Luther das *sub utraque*, er muckt nicht auf gegen den »ranzigen Aristoteles«, dessen Kategorien im Hintergrund der scholastischen Transsubstantiationslehre stehen, vielmehr scheint er im Entzug des Kelchs einen Vorzug zu sehen, wenn er von der »Himmelsspeise« des Abendmahls sagt, dass sie »nach dem himmlischen Tranke durstig macht«. Damit ist zugleich der eschatologische Überschuss der Eucharistie angedeutet, die ja Vorgesmack der kommenden Herrlichkeit ist.

Doch damit nicht genug, wenn sich der Bogen des Lebens zum Ende neigt, gibt es an der »Pforte des Todes« ein weiteres Heilmittel, die Sterbesakramente. »Nach einer von Jugend auf eingeleiteten, zutraulichen Gewohnheit nimmt der Hinfällige jene symbolischen Versicherungen mit Inbrunst an, und ihm wird da, wo jede irdische Garantie verschwindet, durch eine himmlische für alle Ewigkeit ein seliges Dasein zugesichert.« Mit den Sterbesakramenten versehen kann der Mensch getrost Abschied nehmen und die große Reise antreten, die alles Irdische hinter sich lässt. Goethe schreibt noch vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965). Die Umbenennung der letzten Ölung – *extrema unctio* – zur Krankensalbung – *unctio infirmorum* – ist ihm noch unbekannt. Wer weiß, vielleicht hätte er darin ein problematisches Zeichen heimlicher Todesverdrängung gesehen ...

Goethe vergisst schließlich nicht das Sakrament, das die anderen überhaupt erst möglich macht. Für ihn ist klar, dass die Heilmittel aus einer anderen Region hinüberfließen müssen. »Hier entgegnet uns nun das höchste dieser Symbole aus alter frommer Überlieferung. Wir hören, dass ein Mensch vor dem andern von oben begünstigt, gesegnet und geheiligt werden könne.« Nach Wahl und Berufung muss es einen Ordinationsakt geben, der den Bewerber zum priesterlichen Mittler macht:

In der Weihe des Priesters ist alles zusammengefasst, was nötig ist, um diejenigen heiligen Handlungen wirksam zu begehen, wodurch die Menge begünstigt wird, ohne dass sie irgendeine andere Tätigkeit dabei nötig hätte als die des Glaubens und des unbedingten Zutrauens.

#### IV.

Goethe, der Schriftsteller, hat den Kosmos der sieben Sakramente in seiner anthropologischen Bedeutung in ruhiger, kraftvoller Diktion erschlossen. Der Protestant und Dichter gibt der katholischen Theologie heute, die sich in selbstreferentiellen Krisendiskursen aufzureiben droht, den heilsamen Anstoß, sich auf die geistlichen Ressourcen zu besinnen, die es gerade in Zeiten der Säkularisierung und der Traditionsabbrüche neu zu entdecken gilt. Gnade und Gunst, die durch das Wort, aber eben auch durch sinnlich prägnante Zeichen vermittelt werden, sind der Schatz, den die Kirche immer – und daher auch heute – anzubieten hat.

Der Mensch aber ist *animal rationale*, das denkt und Worte macht, er ist zugleich *animal symbolicum*, das Zeichen setzt und Zeichen braucht, um sich seiner prekären Stellung in der Welt zu vergewissern. Neben der Kultur des Wortes und einer entsprechenden Kunst der Schriftauslegung, die nicht im Dunstkreis historisch-kritischer Hypothesen verbleiben darf, braucht es symbolische Handlungen, die dem Bedürfniswesen Mensch, das Hunger hat und Durst verspürt, das lieben will und sterben muss, entgegenkommen. Diese Zeichen müssen in einer andächtigen und gesammelten *ars celebrandi* sprechend gemacht werden, dabei darf die gemeinschaftliche Dimension der Liturgie nicht zu kurz kommen, die das Konzil durch das Motiv der »vollen, bewussten und tätigen Teilnahme« (SC 14) aller Gläubigen wiederholt betont hat.

Martin Luther hat Christus einmal als das eigentliche *sacramentum* bezeichnet. Wie das unsichtbare Wort Gottes im Leben und Sterben Jesu sichtbar Fleisch angenommen hat, so soll dieses Wort auch heute nahekommen und sich einschreiben ins Leben. Die Sakramente und sakramentalen Handlungen der Kirche sind Zeichen des Heils in Zeiten der Krise. Sie führen den Menschen über sich selbst hinaus und verbinden ihn mit dem Heiligen. Sie sind *rites de passage*, die ihm in den Schwellensituationen seines Lebens Halt, Kraft und Trost geben. Im Ritus des Wassers, im Brechen des Brotes, im Zuspruch der Vergebung, in Salbungen und Segnungen gewähren sie Zugang zu einer Welt der Gnade und Gunst, ohne die unsere Welt grauer und trister wäre.

## V.

»Unterwegs zum Geheimnis« – unter diesem ansprechenden Titel steht das liturgiepädagogische Handbuch, das von Michael Langer, Andreas Redtenbacher und Clauß Peter Sajak geplant, umgesetzt und herausgegeben wurde. Zeitdiagnostisch präzise geht es von der Lücke aus, dass Glaubenstradierung nicht mehr von selbst geschieht, dass es daher zeitgerechte mystagogische Einweisungen geben muss. Wenn nicht mehr in der Familie, dann doch im Kindergarten, in der Schule, in der Pfarrei oder in kirchlichen Bildungseinrichtungen – kurz an allen Orten, in denen der Glaube gelebt und weitergegeben wird. Anknüpfen an das, was da ist – oft als Glut unter der Asche noch ent-

flammt werden kann. *Topologie des Glaubens* geschieht hier im Sinne der Hebung und Erschließung von Schätzen, die bereitliegen und nur gehoben werden müssen. Möge das liturgiepädagogische Handbuch viele Leserinnen und Leser finden, möge es zu einer Belebung der Gottesdienstkultur beitragen, in der das geschieht, was wir alle nötig haben: reale Begegnung mit dem Geheimnis der verborgenen Gegenwart des Heiligen, der uns in Jesus sein menschliches Angesicht gezeigt hat.

# Anhang

## Register zu Band 1–10 (nach Autor:innen)

- Ackermann, Andrea, »... wonach wir alle die Hände ringen, ist, das kirchliche Gesangbuch für das kleine Oesterreich ...« (Vinzenz Goller, 1924). Das St. Pöltner Diözesangesangbuch von 1931 im Kontext früher Bemühungen um ein (österreichisches) Einheitsgesangbuch, in: PzL 8 (2018/2019) 100–132.
- Ackermann, Andrea / Pacik, Rudolf, Von der ersten »liturgischen Messe« in Klosterneuburg zur Betsingmesse im Diözesangesangbuch, in: PzL 10 (2022/2023) 69–106.
- Arnold, Thomas, Ildefons Herwegen. Sein Leben und seine Bedeutung für die Liturgische Bewegung, in: PzL 5 (2012/2013) [erschieden 2014], 169–199.
- Bärsch, Jürgen, Laudatio zur Verleihung des Pius-Parsch-Preises an Prof. Dr. Marco Benini, am 7. Dezember 2019 in Klosterneuburg, in: PzL 9 (2020/2021) 265–269.
- Baumgartner, Isidor, Mit dem Absammeln ist es nicht getan – Caritas in der Liturgie, in: PzL 1 (2007) 101–120.
- Beck, Matthias, Liturgie, Sakramente und die menschliche Entwicklung, in: PzL 8 (2018/2019) 133–155.
- Benini, Marco, Liturgische Bibelhermeneutik: Durch die Feier der Liturgie die Bibel verstehen. Eine Relecture von Pius Parschs Grundanliegen »Bibel und Liturgie«, in: PzL 8 (2018/2019) 49–87.
- Maria, Gottes Wort und Liturgie. Homilie anlässlich der Verleihung des Pius-Parsch-Preises 2019 am Hochfest Erwählung Mariens, in: PzL 9 (2020/2021) 270–275.
- Mut zu mehr Präsenz! Theologische und ästhetische Aspekte liturgischen Feierns in und nach Corona, in: PzL 10 (2022/2023) 177–196.
- Beranek, Markus, Die Situation der Kirche von Wien heute. PGR-Fachtag Wien-Stadt: »Wer die Geschichte kennt, kann die Zukunft gestalten« 23. November 2019, in: PzL 9 (2020/2021) 245–255.
- Braulik, Georg, Die Erneuerung der Liturgie und das Alte Testament an den Beispielen Pascha-Mysterium und Tora. Zur Konzilskonstitution »Sacrosanctum Concilium«, in: PzL 7 (2016/2017) 13–48.
- Brüske, Gunda, »Ein Stück vom Himmel«. Symbol, Sinn und die geistlichen Sinne in der Liturgie, in: PzL 3 (2009/2010) [erschieden 2011], 215–233.
- Buda, Christoph, Ein neues Ausbildungskonzept für Laien-Begräbnisleiter/-innen, in: PzL 2 (2008) 259–268.

- Bukovec, Predrag, Die formative Kraft der Liturgie. Liturgische Ethik zwischen Habitualisierung, Transformation und Auftrag, in: PzL 9 (2020/2021) 158–170.
- Bünker, Michael, Ökumene der Gaben: vom Miteinander zum Füreinander – Was wir voneinander lernen. 26.1.2017 Jahresversammlung der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg, in: PzL 7 (2016/2017) 157–167.
- Czasch, Erich, Überlegungen zur Feier der Verabschiedung und Tröstung Hinterbliebener von aus der Kirche ausgetretenen Personen, in: PzL 1 (2007) 196–219.
- Dannecker, Klaus Peter, Der Ambo. Überlegungen zur Entwicklung, Gestalt und Bedeutung eines liturgischen Ortes, in: PzL 1 (2007) 31–49.
- Gottes Heil ereignet sich unter den Menschen. Sakramente mit der ganzen Pfarrgemeinde feiern, in: PzL 3 (2009/2010) [erschienen 2011], 79–110.
- Ehrensperger, Alfred, Die ältesten Liturgiebücher der westlichen Kirche, in: PzL 1 (2007) 121–173.
- Die Ostervigil. Überlegungen zur Theologie und Praxis der Osternachtfeiern im Horizont kirchlicher Ökumene, in: PzL 3 (2009/2010) [erschienen 2011], 11–46.
- Karolingische Liturgiereformen, in: PzL 2 (2008) 109–153.
- Sinn und Unsinn eines Reformationsjubiläums, in: PzL 7 (2016/2017) 168–175.
- Ewerszumrode, Frank, Totengebet und Rosenkranz einmal anders, in: PzL 10 (2022/2023) 209–216.
- Fenzl, Annemarie, Aufbrüche aus der Wiener Synode. PGR-Fachtag Wien-Stadt: »Wer die Geschichte kennt, kann die Zukunft gestalten« 23. November 2019, in: PzL 9 (2020/2021) 224–244.
- Fritz, Friedrich, Die »Pius-Parsch-Woche« der Pfarre Langenzersdorf, in: PzL 1 (2007) 248–253.
- Fürnsinn, Maximilian, Bibel, Liturgie und Pfarrei. Vortrag bei der LWG-Jahresversammlung 30.01.2020, in: PzL 9 (2020/2021) 281f.
- Gangoly, Lukas, Die Tagebücher von Pius Parsch. Eine Bestandsaufnahme, in: PzL 10 (2022/2023) 107–115.
- Geiger, Stefan, Begegnung als Sinngestalt der Liturgie. Lothar Lies' Relecture der Mysterientheologie Odo Casels als Anregung zu einer liturgietheologischen Grundkategorie, in: PzL 10 (2022/2023) 116–134.
- Groen, Basilius J., Die eine Sonntageucharistie und die pluriforme Gemeinde, in: PzL 1 (2007) 79–100.
- Hammes, Verena, Eine gegenseitige Zumutung. Ökumenisch-liturgische Feierformen am Beispiel der Heilig-Rock-Wallfahrt 2012 in Trier, in: PzL 5 (2012/2013) [erschienen 2014], 32–168.

- Hennesserperger, Anna, Zukunft des Pfarrgemeinderats – Partizipation als Grundlage. PGR-Fachtag Vikariat Wien-Stadt: »Wer die Geschichte kennt, kann die Zukunft gestalten« 23. November 2019, in: PzL 9 (2020/2021) 256–264.
- Höchtel, Josef, Christsein heißt für mich, sich in der Gesellschaft für die Menschen zu engagieren. »In Dir muss brennen, was Du in anderen entzünden willst«, in: PzL 5 (2012/2013) [erschienen 2014], 277–281.
- Horn, Werner, Liturgie und Ökumene – Möglichkeiten heute und morgen, in: PzL 3 (2009/2010) [erschienen 2011], 111–125.
- Kaiser, Andreas, Predigt anlässlich des Festgottesdienstes zur Verleihung des Pius Parsch Preises 2017 am 1. Adventssonntag 2017, Lesejahr B, in: PzL 8 (2018/2019) 164–166.
- Kalapurakkal, Davis, Glaube – Gebet – Leben, in: PzL 3 (2009/2010) [erschienen 2011], 143–186.
- Kapellari, Egon, Predigt beim Jahresgedenkgottesdienst für Pius Parsch. St. Gertrud in Klosterneuburg am 11. März 2017, in: PzL 7 (2016/2017) 233–237.
- Kasparovsky, Heinz, Liturgische Bewegung in einer Gemeinde – am Beispiel der Pfarre Wien-Weinhaus, in: PzL 2 (2008) 269–272.
- Kasper, Walter, Theologie als Dienst am Glauben, in: PzL 7 (2016/2017) 135–150.
- Keplinger, Josef, Predigt (2. Adventssonntag) Kirche St. Gertrud/Klosterneuburg anlässlich der Verleihung des »Pius-Parsch-Preises 2011« vom 4. Dezember 2011, in: PzL 4 (2011) [erschienen 2012], 327–332.
- Thron des Kyrios und Funktionsort des Priesters. Der Vorsteherstuhl als sichtbarer Ausdruck der liturgischen Erneuerung, in: PzL 4 (2011) [erschienen 2012], 149–168.
- Kittler, Johannes, Bibelarbeit in der Großstadtpfarre, in: PzL 9 (2020/2021) 207–223.
- Die Eucharistiefeier als Zusammenfassung der Auferstehungserzählungen und Wegweiser der Pastoral, in: PzL 10 (2022/2023) 217–227.
- Kok, Cornelis (Kees), Das gesungene Buch. Die liturgischen Lieder von Huub Oosterhuis. Zu seinem 85. Geburtstag, in: PzL 8 (2018/2019) 192–202.
- Das liturgische Dreieck, in: PzL 3 (2009/2010) [erschienen 2011], 307–313.
- Korherr, Edgar Josef, Kind – Liturgie – Katechese – Religionsunterricht. Rückblicke und Ausblicke eines Zeitzeugen, in: PzL 4 (2011) [erschienen 2012], 222–296.
- Praxismodell Lektorenschulung, in: PzL 3 (2009/2010) [erschienen 2011], 314–327.
- Schul-Gottesdienste. Relikte aus der Vergangenheit oder Kooperation Schule – Pfarre?, in: PzL 6 (2014/2015) [erschienen 2017], 13–57.



- Von der Drohbotschaft zur Frohbotschaft. Überlegungen und Fragen zur Predigt in Eucharistie- und Wort-Gottes-Feiern, in: PzL 1 (2007) 177–184.
- Wortgottesdienst mit Kindern – ein nachkonziliarer Pastoralversuch, in: PzL 1 (2007) 220–229.
- Kranemann, Benedikt, Machtspiel, Liturgie und kirchlicher Transformationsprozess. Eine kritische Sichtung des Gottesdienstes der Kirche, in: PzL 9 (2020/2021) 128–157.
- Krätzl, Helmut, 10 Jahre Liturgiewissenschaftliche Gesellschaft Klosterneuburg, in: PzL 5 (2012/2013) [erschieden 2014], 235–241.
- »Die sieben letzten Worte unseres Erlösers am Kreuz«. Betrachtungstexte zu: Joseph Haydn, Hob XX/1 B, in: PzL 3 (2009/2010) [erschieden 2011], 207–214.
- Eucharistische Spiritualität, in: PzL 3 (2009/2010) [erschieden 2011], 189–206.
- »Löscht den Geist nicht aus«. Predigt zum Gedenken an das Zweite Vatikanische Konzil. Festveranstaltung der Katholischen Aktion und der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg in der Stiftskirche Klosterneuburg am 26. Jänner 2016, in: PzL 6 (2014/2015) [erschieden 2017], 203–206.
- Ökumene und Reformationsgedenken in Österreich. Vortrag bei der Jahresversammlung der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg am 26. Januar 2017, in: PzL 7 (2016/2017) 151–156.
- Kunzler, Michael, Wiedereinführung des Subdiakonates? Ein Beitrag zur Reparatur von Fehlentwicklungen und zur Rückgewinnung der Wahrheit liturgischer Dienste, in: PzL 4 (2011) [erschieden 2012], 169–199.
- Lackner, Franz, Für die Gnade empfänglich machen, das ist der Dienst der Liturgie. Predigt zum 62. Todestag von Pius Parsch in St. Gertrud/Klosterneuburg am 11. März 2016, in: PzL 6 (2014/2015) [erschieden 2017], 207–209.
- Predigt in der Stiftsbasilika Klosterneuburg am 4. März 2018 anlässlich des Priesterjubiläums und 65. Geburtstages von Univ.-Prof. Dr. Andreas Redtenbacher, in: PzL 8 (2018/2019) 171–173.
- Lerch, Lea, Deutschlandreise 1929. Eine neue Quelle zu Netzwerken und Divergenzen in der Liturgischen Bewegung, in: PzL 9 (2020/2021) 65–84.
- Malcherek, Reinhold, »Werk Christi, des Priesters, und seines Leibes, der die Kirche ist« (SC 7). Die Liturgie der Kirche als gott-menschlicher Vollzug nach der Konstitution Sacrosanctum Concilium des II. Vatikanischen Konzils, in: PzL 2 (2008) 11–51.
- Maurer, Pius, Die Bedeutung der »alten Orden« für die Liturgie der Kirche. Bemerkungen ausgehend von den Stiften Niederösterreichs, in: PzL 7 (2016/2017) 110–132.

- Mayer, Cornelius Petrus, Spiritualität der Augustinus-Regel. Vortrag in Klosterneuburg, in: PzL 6 (2014/2015) [erschienen 2017], 218–231.
- Mitterstieler, Elmar, Gemeinsames Priestertum und Amt in der Kirche, in: PzL 6 (2014/2015) [erschienen 2017], 161–185.
- Moser, Wolfgang, Kelch, Hostienschale und die mit ihnen unmittelbar verbundenen Paramente in Geschichte und Gegenwart, in: PzL 2 (2008) 209–234.
- Nagel, Eduard, »Damit wir den Herrn und einander nicht aus den Augen verlieren.« Die Bedeutung der Liturgie in der Pastoral. Vortrag anlässlich des Fachtags »Liturgie und Leben« der drei Bischofsvikariate der Erzdiözese Wien am 11. Oktober 2014 in Klosterneuburg, in: PzL 6 (2014/2015) [erschienen 2017], 142–158.
- Der Beitrag der Aus- und Fortbildung liturgischer Laiendienste zu einer Kirche von morgen – damit der Glaube lebt, in: PzL 3 (2009/2010) [erschienen 2011], 234–253.
- Vergangenheit, die Gegenwart verstehen hilft. Laudatio bei der Verleihung des Pius-Parsch-Preises 2015 an Guido Pasenow, in: PzL 6 (2014/2015) [erschienen 2017], 134–141.
- Nagy, Thomas, Kardinal Franz König: Antworten auf Fragen unserer Zeit. Ein Blick auf das Zweite Vatikanische Konzil aus Systemischer Sicht, in: PzL 6 (2014/2015) [erschienen 2017], 186–202.
- Okyerefo, Michael Perry Kweku, »Ausländer!« Pfingstbewegung als humanes Sozialkapital und Netzwerk für Ghanaer in Wien, in: PzL 4 (2011) [erschienen 2012], 297–326.
- Spiritualität und christliche Missionsgeschichte in Afrika: »Ghanaization« in der römisch-katholischen Kirche, in: PzL 3 (2009/2010) [erschienen 2011], 268–281.
- Pacik, Rudolf, Andreas Redtenbacher zum 65. Geburtstag (8. Mai 2018). Laudatio beim akademischen Festakt am 4. März 2018 in Klosterneuburg, in: PzL 8 (2018/2019) 174–179.
- Aus dem Konzilstagebuch von Josef Andreas Jungmann SJ, in: PzL 9 (2020/2021) 110–127.
- Der Altarraum der Kirche und die liturgischen Funktionsorte, in: PzL 1 (2007) 11–30.
- »Der Heilige Stuhl wird nie erlauben, dass eine katholische Missa cantata wie ein protestantischer Gottesdienst aussieht.« Der Klosterneuburger Liturgiestreit beim II. Internationalen Kirchenmusikkongress 1954, in: PzL 6 (2014/2015) [erschienen 2017], 58–133.
- Die Fürbitte für die Juden im Karfreitags-Hauptgottesdienst. Von den perfidi Iudaei zum populus acquisitionis prioris, in: PzL 3 (2009/2010) [erschienen 2011], 47–78.

- Einrichtung von Kirche und Altarraum in den Vor-Fassungen der Liturgiekonstitution, in: PzL 7 (2016/2017) 49–90.
- Laien und Liturgie, in: PzL 2 (2008) 89–108.
- Von einem Kloster zum anderen. Die Abteilung für Kirchenmusik der Wiener Musikakademie zwischen 1910 und 1938, in: PzL 5 (2012/2013) [erschienen 2014], 200–232.
- Pacik, Rudolf / Ackermann, Andrea, Von der ersten »liturgischen Messe« in Klosterneuburg zur Betsingmesse im Diözesangesangbuch, in: PzL 10 (2022/2023) 69–106.
- Pacik, Rudolf / Wolf, Helga Maria, Die Sprache der Zeiten. Feste, Symbole, Rituale im Rhythmus der Zeit, in: PzL 1 (2007) 185–195.
- Pasenow, Guido, Theorie und Praxis im Dialog. Predigt zur Verleihung des Pius-Parsch-Preises in St. Gertrud/Klosterneuburg am 4. Dezember 2015, in: PzL 6 (2014/2015) [erschienen 2017], 215–217.
- Planyavsky, Peter, »Verstehst du auch [selbst], was du da [vor-]liest?« (Apg 8,30b). Leseklappen im Lektionar, in: PzL 10 (2022/2023) 197–208.
- Pock, Johann, Kraft aus der Wurzel. Predigt zu Jes 11,1–10 und SC 10 anlässlich des Jahrestags der Promulgation der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils. 4. Dezember 2016 in St. Gertrud, Klosterneuburg, in: PzL 7 (2016/2017) 228–232.
- Liturgie des Volkes – Liturgie der Zukunft. Festvortrag am 25. Mai 2022 in Klosterneuburg anlässlich 100 Jahre Liturgische Bewegung in Klosterneuburg, in: PzL 10 (2022/2023) 165–176.
- Probst, Manfred, Abschiedsvorlesung. Mein Leben als Hochschullehrer. Rückblick auf die Entwicklung einer Ordenshochschule, in: PzL 4 (2011) [erschienen 2012], 13–32.
- Drei Ritualien des 17./18. Jahrhunderts im Vergleich mit dem Rituale Romanum 1614. Ein Beitrag zur Ritualien-geschichte, in: PzL 2 (2008) 154–177.
- Proft, Ingo, Umweltethik angesichts des Klimawandels. Impulse aus Laudato si, in: PzL 9 (2020/2021) 36–64.
- Redtenbacher, Andreas, Die Relevanz der Bibel für die Liturgie der Kirche, in: PzL 1 (2007) 50–78.
- Festpredigt zum 80. Jahrestag der Kirchweihe der Pius-Parsch-Kirche in Wien-Floridsdorf am 17. Dezember 2017, in: PzL 8 (2018/2019) 167–170.
- Heimat: eine liturgisch-theologische und pastoral-diakonische Herausforderung, in: PzL 7 (2016/2017) 97–109.
- Ist Liturgiewissenschaft »integrativ« – und wenn, wodurch?, in: PzL 8 (2018/2019) 11–48.
- Liturgie – Lob der Schöpfung, in: PzL 9 (2020/2021) 13–35.

- Mein Weg zur Liturgiewissenschaft – Dank und Lebenszeugnis, in: PzL 8 (2018/2019) 180–191.
- Ritendiakonie und authentische Liturgie der Kirche – Gegensatz oder Ergänzung?, in: PzL 5 (2012/2013) [erschienen 2014], 13–31.
- Rundfunkpredigt (ORF-Radio) am 2. Adventssonntag (6. Dezember) 2020 in der Pius-Parsch-Kirche St. Gertrud aus Anlass des Gedenktags der Verabschiedung der Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* (4. Dezember 1963), in: PzL 9 (2020/2021) 276–280.
- Spiritualität – Liturgie – Pastoral. Chorherrenstifte unter dem Anspruch des hl. Augustinus, in: PzL 9 (2020/2021) 195–206.
- Was heißt »ars celebrandi«? Ein aktuelles Dauerthema liturgischer Reflexion, in: PzL 2 (2008) 52–88.
- Was uns Pius Parsch heute sagt: Menschen zu Beteiligten machen. Von der liturgischen Bildung zur aktiven Teilnahme, in: PzL 8 (2018/2019) 88–99.
- Reuter, Wolfgang, »Herr, öffne mir die Lippen, damit mein Mund dein Lob verkünde«. Pastoraltheologische Reflexionen zur gemeindebildenden Funktion des Gotteslobes, in: PzL 4 (2011) [erschienen 2012], 33–58.
- Richter, Klemens, Fünf Jahrzehnte *Sacrosanctum Concilium*. Treue zum Konzil oder Abbruch des Aufbruchs?, in: PzL 4 (2011) [erschienen 2012], 59–91.
- Scala, Monika, Liturgie und Diakonie, in: PzL 3 (2009/2010) [erschienen 2011], 126–142.
- *Passio Perpetuae* – »Non facio ... Christiana sum«. Anne Jensen zum Gedächtnis, in: PzL 2 (2008) 178–208.
- Scherzberg, Lucia, Eliminierung von »Hebraismen«. Ein Beitrag zur Geschichte des Liturgischen Referats der Fuldaer Bischofskonferenz, in: PzL 9 (2020/2021) 85–109.
- Schwarz, Alois, Predigt anlässlich des Gedenkgottesdienstes zum Todestag von Pius Parsch am 10. März 2019, in: PzL 8 (2018/2019) 159–163.
- Schwarzmann, Franz Karl, Die Liturgie und der behinderte Mensch. Der Versuch einer Zusammenschau beider Fakten, in: PzL 5 (2012/2013) [erschienen 2014], 256–269.
- Seper, Daniel, Lebendig und lebenslang. Liturgische Bildung im Anschluss an Papst Franziskus, in: PzL 10 (2022/2023) 135–162.
- Liturgie macht Schule. Zur Bedeutung von Liturgie im schulischen Kontext, in: PzL 9 (2020/2021) 171–192.
- Seraphim, Hans-Christian, Messopfer und Eucharistie. Weg und Irrweg der Überlieferung, in: PzL 4 (2011) [erschienen 2012], 92–148.
- Siegl, Elisabeth, Die volksliturgischen Messen bei Pius Parsch und deren Umsetzung in der Liturgiegemeinde St. Gertrud, in: PzL 3 (2009/2010) [erschienen 2011], 282–306.

- Sindelar, Martin, Gesetzestreue, Volksliturgische Bewegung und liturgische Reform. Predigt zum 61. Todestag von Pius Parsch in St. Gertrud/Klosterneuburg am 11. März 2015, in: PzL 6 (2014/2015) [erschieden 2017], 210–214.
- »Lex orandi – lex credendi«. Das Begräbnis als Ort der Verkündigung. Die Arbeiten am neuen Begräbnismanual für die Erzdiözese Wien, in: PzL 2 (2008) 250–258.
- Sporschill, Georg, Liturgie – Brücke zum Menschen. Gottesdienst und soziales Engagement, in: PzL 5 (2012/2013) [erschieden 2014], 242–255.
- Stari, Margarethe, Erstkommunion mit geistig schwerstbehinderten Kindern, in: PzL 1 (2007) 230–247.
- Tück, Jan-Heiner, Brachliegende Schätze heben. »Unterwegs zum Geheimnis« in Zeiten der Krise – ein Lob der Sakramente, in: PzL 10 (2022/2023) 228–236.
- »Ist Ungehorsam ein Weg, um die Kirche zu erneuern?« Die liturgischen Anliegen der Pfarrerinitiative – eine kritische Würdigung, in: PzL 4 (2011) [erschieden 2012], 203–221.
- Urban, Otto, Liturgiereform – das Ziel erreicht?, in: PzL 7 (2016/2017) 215–227.
- Volgger, Ewald, »Nicht wie Außenstehende und stumme Zuschauer« – Angelo G. Roncalli (Johannes XXIII.) als ein Pionier der Liturgischen Bewegung, in: PzL 10 (2022/2023) 15–68.
- Walz, Frank, Liturgische Bildung – wozu? Über die Voraussetzungen der aktiven Teilnahme, in: PzL 2 (2008) 237–249.
- Wolf, Helga Maria, Frömmigkeit – Brauchtum – Liturgie, in: PzL 3 (2009/2010) [erschieden 2011], 254–267.
- Passion und Emotion. Kreuzwege – Kalvarienberge – Heilige Gräber, in: PzL 7 (2016/2017) 176–214.
- Wolf, Helga Maria / Pacik, Rudolf, Die Sprache der Zeiten. Feste, Symbole, Rituale im Rhythmus der Zeit, in: PzL 1 (2007) 185–195.
- Wucherer-Huldenfeld, Augustinus Karl, Besinnliches zu »Marschkolonne oder Kreis«, in: PzL 7 (2016/2017) 91–96.
- Zitta, Peter, Liturgiereform – ein Insiderproblem der Kirche?, in: PzL 5 (2012/2013) [erschieden 2014], 270–273.